

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

VALENTIM PIRES

***ORE MBO'E YPY OMBOHEKO MITÃ* – APROXIMAÇÕES AOS
CONHECIMENTOS E PRÁTICAS PARA A CONSTRUÇÃO DA CRIANÇA
GUARANI NA ALDEIA PIRAJUY, PARANHOS, MS**

Orientador: Levi Marques Pereira

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Educação e Territorialidade.

Área de Concentração: Desenvolvimento e Políticas Públicas.

Linha de Pesquisa: Território e Sustentabilidade

Dourados, janeiro de 2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

P667o	<p>Pires, Valentim.</p> <p>Ore mbo'e ypy omboheko mitã : aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança guarani na aldeia Pirajuy, Paranhos, MS. / Valentim Pires. – Dourados, MS : UFGD, 2022.</p> <p>Orientador: Prof. Levi marques Pereira.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Conhecimentos indígenas. 2. Educação guarani. 3. Construção da pessoa guarani. 4. Autobiografia. I. Título.</p>
-------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE INTERCULTURAL INDÍGENA –FAIND
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
TERRITORIALIDADE



VALENTIM PIRES

*ORE MBO'E YPY OMBOHEKO MITÃ –
APROXIMAÇÕES AOS CONHECIMENTOS E
PRÁTICAS PARA A CONSTRUÇÃO DA CRIANÇA
GUARANI NA ALDEIA PIRAJUY, PARANHOS, MS.*

Esta dissertação foi julgada e aprovada pela presente banca examinadora para a obtenção do título de Mestre em Educação e Territorialidade pela Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados.

Dourados, 31 de janeiro de 2022.

Prof. Dr. Eliel Benites
Diretor da Faculdade Intercultural Indígena/FAIND
BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Levi Marques Pereira
Orientador/PPGET/UFGD

Prof. Dr. Tônico Benites
Membro externo/PPGSOF/UFRR

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Membro externo/ PPGMS/UNIRIO

Prof. Dr.ª Maria Aparecida Mendes de Oliveira
Membro Interno /PPGET/UFGD

Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade
(67) 3410-2626/2627 - E-mail: faind.ppget@ufgd.edu.br
Rodovia Dourados/Itahum, km 12 – Cidade Universitária – CEP: 79804-970 – Dourados/MS

**ORE MBO'E YPY OMBOHEKO MITÃ – APROXIMAÇÕES AOS
CONHECIMENTOS E PRÁTICAS PARA A CONSTRUÇÃO DA CRIANÇA
GUARANI NA ALDEIA PIRAJUY, PARANHOS, MS**

Resumo: A pesquisa situa e discute práticas educacionais guarani, envolvidas na produção da criança guarani, vigentes na comunidade de Pirajuí, município de Paranhos, MS. Procura levar em consideração que os Guarani da reserva de Pirajuí compõem distintas parentelas que foram aí recolhidas ao longo do processo de confinamento. Na abordagem das práticas educacionais, a pesquisa considera a existência de um modo de ser guarani cujas referências são compartilhadas por todas as parentelas – *ñande ava guarani reko* -, mas por outro, considera a existência de distinções no modo como cada parentela compõe e pratica o seu jeito de ser específico – *temiñemoñare kuéra reko*. O esforço prioritário é identificar as práticas educacionais vigentes em uma parentela específica, a do autor da pesquisa, considerando que cada uma delas desenvolve especificidades no modo de conceber e praticar o seu modo próprio de ser. A metodologia se orientou pela busca de diálogo com as famílias, lideranças, em especial os mais idosos, como avós, parteiras, rezadores, etc. Também recorre ao recurso da autobiografia, discutindo como a trajetória de formação da pessoa do pesquisador se conecta com o modo de ser guarani, em especial o praticado pela parentela à qual pertence. O objetivo é contribuir para melhor compreensão das práticas educativas direcionadas para a produção da criança guarani – *mitã'i guarani* - que fazem parte dos processos de produção da pessoa guarani. A descrição e análise de tais práticas levam em consideração as profundas transformações na vida guarani resultadas da imposição do sistema de reserva e da atuação das instituições do Estado e da sociedade nacional junto a essa população, sempre considerando como tais transformações dialogam com a produção do modo de ser guarani.

Palavras-Chave: conhecimentos indígenas; educação guarani; construção da pessoa guarani; autobiografia.

Ñe'ẽ mbyky: Ko jeporeka arandúre, ohupytyse ha oheka tape, mba'eichaitépa mitã onhemboheko Guarani reko rupi ko Pirajuýpe, municipio Paranhos MSpe. Ombotuicha avei, temimonhare oikóva ou va'ekue heta tekohágui onhembyaty ko'ápe karai nhe'ẽme oje'e *confinamento*. Ko'ape ikatu ojetopa mbo'epy *ava kuéra reko* ha *temimonhare kuéra reko*. Jepytasó mbarete oĩ ko'ápe ahechauka haguã tekombó'e oĩha opaichagua temimonhare ou va'ekue mbytépe. Mba'eichaitéta ojejapo ko tembiapo hina: onhenhomonguetáta temimonhare ndie, mburuvicha ndie, nhamõí ndie, jarýi ndie etc. Mba'épa ojuhupityse koágui: hesakã porã haguã mbo'epy Guarani reko ha mbarete jey haguã mitã rekovere. Ko ojehaíva ohechaukase oĩha teko mbo'ehápe yva temimonhare oikóva ko'apegui. Ojehu hina upéa mburuvicha karai ymã ombyatypa raka'e ava kuéra ko reserva Pirajuýpe oheja'uka haguã Guarani kuéra reko.

Ñe'ẽ rapo: Ava arandu; tekombó'e Guarani; mbo'epy tekora

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: os caminhos desta pesquisa, trajetória de vida e percursos metodológicos	p.06
CAPÍTULO 1 - <i>CHE REKOVE</i> nascimento, infância e a trajetória de um <i>mbo'ehára</i> - professor guarani	p. 08
1.1 – Nascimento: o parto e a parteira	p.08
1.2 – A infância: narrativas de velhos	p.11
1.3 – A alfabetização: a escola colonizadora	p.15
1.4 – Pedagogia guarani e a educação escolar intercultural	p.18
CAPÍTULO 2 – OS GUARANI NA REGIÃO DE PIRAJUY	p.22
2.1 – A vida antes da reserva	p.23
2.2 – A demarcação da reserva e sua configuração a partir da entrada das instituições: SPI/Funai, missão, escola, saúde, rede de assistência, etc.	p.31
2.3 Missão Alemã	p.37
3. <i>ORE MBO'E YPY OMBOHEKO MITÃ</i> - Princípio de nosso ensino com o mundo das crianças guarani.	p.41
3.1 – Os conhecimentos guarani sobre cuidados com o crescimento saudável da criança guarani	p.42
3.2 - A mulher gestante guarani	p.45
3.3 – Pré-sinal do parto (<i>oñemoĩ porã mitã hyrupe</i>)	p.48
3.4 - O parto (<i>memby'i, okuru</i>)	p.48
3.5 - Reflexões sobre a origem do conhecimento - <i>arandu ypy</i>, através dos cuidados e conhecimentos associados ao macado – <i>ka'i</i>, ao caracol e a determinadas plantas	p.52
3. 6 – Prescrições, interdições e obrigações da mãe e do pai na produção da criança	p.57

3.7 – A convivência entre o <i>ore mbo'e ypy omboheko mitã</i> e modos de conhecimentos do <i>karai reko</i>	p.63
3.8 - Algumas palavras sobre a composição da Reserva de Pirajuy e suas implicações na educação dos filhos e na reprodução dos conhecimentos	p.68
3. 9 - Algumas palavras sobre educação escolar na reserva Pirajuy	p.72
3. 10 - Os sentidos do <i>arandu ypy</i>: algumas implicações cosmológicas no modo guarani de conhecer	p.76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p.82
BIBLIOGRAFIA	p.84

INTRODUÇÃO: os caminhos desta pesquisa, trajetória de vida e percursos metodológicos

“A criança exige cumprimento da nossa lei guarani”
Kuña Rayv’i- parteira na reserva de Pirajuy

Na introdução discuto os caminhos que me levaram até a realização desta pesquisa. Começo pela primeira infância, com a socialização na família, passando pela experiência de escolarização e aproximação e participação no trabalho missionário, num período que se estende até os meus 22 anos. Nesse período transitei intensamente entre dois mundos, o Guarani e o ambiente da missão protestante, mantido por igrejas históricas que atuavam na reserva de Pirajuí e em outras reservas. A partir daí, aproximei-me do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowa e, posteriormente, ingressei no Magistério Indígena, fazendo parte da primeira turma formada pelo Curso Normal Médio Intercultural Ara Vera. Também ingressei na primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural – Teko Arandu, da UFGD. Estas últimas experiências me levaram a desenvolver uma atitude crítica e reflexiva em relação à minha experiência, que me conduziu à atual pesquisa, a qual procura entender melhor os fundamentos da produção da criança guarani – *orembo’e ypy omboheko mitã* - e o modo como ele é afetado por outras referências de produção de crianças que circulam no ambiente de vida guarani.

Assim, nesse capítulo introdutório, denominado *introdução: os caminhos dessa pesquisa, trajetória de vida e percursos metodológicos*, discorro sobre como se deu o meu nascimento, o perfil da família guarani na qual nasci, já que nem todas as famílias são exatamente iguais. Falo também da minha infância, o tipo de socialização que tive, o modo como minha família me recebeu nesse mundo – *yvy*, os tipos de interação que a família de meus pais estabelecia dentro da nossa parentela – *ñemoñare* –, com outras parentelas guarani, e com os não indígenas – *karai kuéra* – que viviam na região.

Discorro também sobre a escolarização colonizadora e a experiência com a missão, analisando como se deu meu afastamento gradativo das práticas de sociabilidade na família e a inserção nas formas de convivências produzidas pela escola e pela missão. Discuto como isto impactou minha vida e como se contrapôs ao que tinha constituído minha formação enquanto pessoa até então. Também reflito sobre a experiência no Ara Vera, no Movimento dos Professores Indígenas e no Teko Arandu,

relatando como foi minha aproximação com estas instituições. Este processo foi marcado por uma gradual ruptura, pois esta formação levou-me a repensar muitos comportamentos que tinha aprendido a praticar na escola tradicional e na igreja.

O segundo capítulo, *os Guarani na região de Pirajuy*, discute a presença histórica dos Guarani e como ela foi registrada em documentos oficiais, como nos documentos reproduzidos e discutidos no relatório de identificação da terra indígena Potrero Guasu. Discute também como essa presença aparece na memória dos Guarani mais idosos da comunidade, que passaram pela experiência histórica do deslocamento forçado das terras de ocupação tradicional para o interior da reserva. O capítulo discute, ainda, como o órgão indigenista oficial, SPI e depois Funai, participaram do processo de remoção forçada das famílias. Tal processo foi reforçado, no caso da reserva de Pirajuí, pela atuação de uma missão religiosa, denominada de Missão Alemã, aliada do órgão indigenista para atuar em favor dos particulares que se tornaram proprietários das terras ocupadas pelas comunidades indígenas.

O terceiro capítulo, *ore mbo'e ypy omboheko mitã*, apresenta os conhecimentos tradicionais praticados na educação da criança guarani. O interesse por pesquisar o nosso próprio conhecimento - *ore mbo'e ypy omboheko mitã* – vincula-se ao percurso da trajetória de vida e da minha inserção em distintos cenários de interação, onde circulam distintos valores, tanto do mundo indígena guarani, como do mundo não indígena, que denominamos de *karai reko*. Estas experiências despertaram meu interesse em analisar minha primeira experiência de socialização, os valores guarani que circularam na minha infância junto da minha família e como eles continuam influenciando minha trajetória. A presente pesquisa se insere nestes inúmeros deslocamentos entre os modos de existir que convivem em mim.

CAPÍTULO 1 - *CHE REKOVE*: nascimento, infância e a trajetória de um *mbo'ehára* - professor

1.1 – Nascimento: o parto e a parteira

Sou **Valentim Pires**, educador comunitário Ava Guarani (*mbo'ehára*) residente e domiciliado na aldeia Pirajuy/ Paranhos-MS. Fui batizado segundo nossos costumes, e recebi o nome de **Hu'y Ryapu** (“Sonido da flecha”), na língua de meu povo.

No ano de 1968, no mês de junho, depois de dois anos de casamento da minha mãe com o meu pai, Felix Pires (*Ñembiara*), batizados na tradição do meu povo, a minha mãe, dormindo numa noite tinha sonhado com um papagaio amarelo, macho. No outro dia de manhã, na hora de tomar chimarrão, contou o sonho para minha avó, que interpretou que logo minha mãe iria ter um filho, porque, quando um casal sonha com um papagaio, é sinal de gravidez. Ela sabia que a minha vida estava sendo gerada naquele momento, quando a minha mãe estava sonhando com o papagaio macho.

Após esse sonho, minha mãe não tinha apetite para comer mais nada, durante 20 dias, como acontece com qualquer mulher grávida. Era o efeito da minha vida se manifestando no ventre da minha mãe. A minha avó falou para ela que a gravidez estava começando, e ela teria de se tratar e se cuidar até mesmo depois de nascer o filho. Disse: “a partir de hoje tem coisa que você não pode fazer, tem coisa que você não pode comer”. São as regras que todas as mulheres grávidas guarani seguem para garantir a saúde e o bem estar do filho.

Minha mãe não podia fazer coisas como: tampar a panela; não podia levantar depois de o sol nascer, mas sempre antes; não podia deixar o meio em que ela vive com muito lixo; não podia deixar as coisas desarrumadas. Estes são apenas alguns exemplos. Ela também não podia comer: peixe bagre, ovo de galinha ou de pássaro, tatu, macaco, comida crua, comida meio queimada. São algumas regras para serem respeitadas com objetivo de obter saúde no corpo, a fim de absorver um espírito sadio.

Se minha mãe desrespeitasse o que foi proibido de fazer e de comer, ela passaria por muita dificuldade na hora do parto, sentiria muita dor, até mesmo aumentaria o grau de perigo, por isso a obediência era melhor para ela; mesmo estando sozinha, ela era obrigada a respeitar e fazer.

Meu pai também foi responsabilizado pela minha avó, com coisas que não podia fazer mais como antes. Não podia levantar depois de o sol aparecer, sempre antes; não

podia colocar lenha no fogo de qualquer jeito; não podia demorar muito dentro de casa para ir na roça ou na caça; não podia ficar deitado muito tempo durante o dia. Caso estas regras fossem quebradas, corria o risco de perder a vida do filho e da mulher. São leis que minha avó (*Chĩchã*), Sebastiana Morales, mãe do meu pai, exigia o cumprimento, após a confirmação da gravidez da minha mãe. E o meu pai tinha o dever de trazer quase tudo o que minha mãe sentia vontade de comer, pois, no fundo, era a criança que estava pedindo as coisas que a mãe gostaria de comer. Isso foi narrado por minha mãe, lembrando como era o tratamento do primeiro filho, que era eu.

Minha mãe e meu pai ficaram com a tarefa de cumprir as regras, das quais todos os casais guarani eram cobrados, naquela época, na fase de gestação. Na hora do parto seria avaliado se foi cumprido das exigências. Até mesmo outra parteira também descobriria o que foi cumprido e o que não foi cumprido durante os nove meses de gravidez. O processo de tratamento tradicional que uma criança deveria ter dentro da barriga da mãe eu tive; desde então fui educado no ventre da minha mãe com o que deve e o que não deve. Fui uma criança bem tratada durante a gestação e já estava pronto para nascer, com minha vida fechando nove meses dentro do ventre da minha mãe, naquele mês de fevereiro. Iria ser uma vida muito especial que estava preparada para mim, fora da barriga, mas tive que nascer.

Nasci no ano de 1969, no território tradicional, naquele tempo chamado Kapi'i (atualmente conhecido como Potrero Guasu), no município de Paranhos que, naquele tempo, pertencia ao Estado de Mato Grosso.

Contam que minha mãe sentiu a dor naquele dia, era o começo. Meu pai foi chamar duas irmãs sem experiência para cuidar da minha mãe. Elas queriam amarrar os dois braços dela no vigamento da casa, para ficar meio pendurada, mas minha mãe percebeu que elas não estavam entendendo nada. Então falou para meu pai ir buscar a sua avó que morava no Paraguai, na mesma região, no lugar chamado de Yvu, que significa “mina de água”. Ele montou num cavalo e foi, depois de umas horas voltou com a avó. Segundo minha mãe, Santa Caldera (85 anos),

ela entrou dentro de casa, e eu deitada esperando ela, perto da fogueira, olhou na minha cara e começou a fazer massagem de cima para baixo na minha barriga, depois me falou que a criança não estava na hora de nascer, mandou levantar e mandou passar duas vezes em cima de uma lenha cortada que estava dentro de casa e depois mandou sentar.

Ainda relembando o passado, minha mãe, Santa Caldera, contou:

Enquanto isso mandou trazer *tuna* e *yychin* e preparou o remédio, depois mandou tomar, afim de facilitar o processo do parto. Não demorou muito tempo a minha barriga doeu de novo. Dessa vez, com ajuda da minha avó, você nasceu. Vi que ela colocou a mão na sua boca para tirar o sangue e sujeira, depois ela cortou o seu umbigo com pedacinho de *takwara* afiado, feito exclusivo para isso. Logo ela pediu para o seu pai trazer a camisa que ele usa mais no trabalho e na caça e o seu pai trouxe. Lembro que ele tinha só duas camisas, porque naquela época não era como hoje, a gente não tinha muita roupa e ela embrulhou e colocou você ao meu lado, levou mais ou menos duas horas, você se mexeu querendo chorar, vi que você colocou seu dedo na boca, é sinal de que já estava com fome querendo mamar, coloquei o meu peito na sua boca e, com muita dificuldade, você conseguiu mamar, porque a ponta do meu peito não estava com ponta ainda.

O tratamento prosseguiu depois que você nasceu. O seu umbigo ficou seco em três dias, na base de remédio feito de pó *ka'i kyse*, seguido de técnica de manuseio de esquentar o umbigo usando caracol e saliva da manhã antes de lavar a boca. A sua cabeça foi lavada com água morna que foi esquentada junto com crânio de macaco, todo dia no período da tarde. Depois de dois meses no seu banho botava marcela, guataja, para você ter uma coluna vertebral forte e andar na fase certa.

Três meses passou naquele tempo, e você ainda sem nome. Fomos chamados por um casal brasileiro, chamado João e a mulher dele Corala, residente em Taquapiri, que fica ao lado da aldeia para batizar você. Chegando na casa do casal mandou entrar na casa dele. Começou mergulhar a mão dele na água da vasilha que estava na sua mão e passou na sua cabeça em forma de cruz na sua testa, com tom de alguma reza não indígena, depois anunciou o seu nome. “O filho de vocês será chamado de ‘Valentim’, a partir de hoje vou considerar ele como meu filho também, porque sou o padrinho dele, e nós temos um grande compromisso de ser chamado de compadre e comadre. No fundo, fiquei inconformado com o seu nome que foi dado para você, por que tinha um velho paraguaio, com o mesmo nome, que não gostava de índio, sempre demonstrava o grande desprezo pelo nosso povo, e por isso. Depois de um mês, te levei para fazer o batismo dentro da nossa tradição por um rezador que morava aqui, chamado Iginho Tapari. Ele molhou a sua cabeça com *y karai* (água que foi abençoadas por Deus) carregado numa vasilha que foi feita de uma cabaça de purungo, depois de alguns minutos falou *ko mitã ou va, ekue hera ka, aguy Ava Tupã Ryapu* (essa crianças que veio vai ser chamada de nome de origem da selva do mato, como barulho de homem de Deus) com esse nome fiquei mais tranquilo, parecia que eu tinha ficado mais conformado ,falou a minha mãe. O problema apareceu, na hora de tomar vacina, a enfermeira que atendia na farmácia do missionário não queria colocar o nome indígena, mas sim, o nome de não indígena “Valentim” portanto ficou registrado e reconhecido o nome não indígena.

Minha mãe relembra esse tempo que passou por tudo isso, e respirando fundo disse: “Lamento como foi a minha decisão sobre o nome do meu próprio filho para ser

chamado; nome indígena não valia nada para quem trabalha no trabalho missionário, essa coisa é marca amarga na nossa vida.”

Ela segue narrando e explicando as práticas tradicionais somente na base do nosso conhecimento guarani, nas diferentes fases da minha vida, para que eu crescesse bem e com saúde:

Passando um ano de idade que você nasceu, comecei a estourar semente de *mbói mbaraka* na sua boca para você começar a falar na idade certa.

Me lembro que, quando você tinha três anos de idade, te pegou diarreia com sangue e tosse cumprida. Sem saber o que fazer, nós levamos você no quartel de Paranhos, onde você foi medicado na base do remédio não indígena. Nesse exato momento fomos aconselhados pelo soldado que atendia na farmácia, para mudar na reserva de Pirajuy, onde o missionário forneceria remédio para vários tipos de enfermidade. Você estava magro e fraco, não queria comer mais nada, eu tive muita pena de você e chorava ao ver você naquela situação. Te dei o remédio que peguei no quartel e também preparei o remédio caseiro que foram encomendados pelas pessoas mais experientes da família. Não demorou e vi que você tinha melhorado muito e sarou de novo.

Com um ano e um mês você começou a andar e assim, sem perceber, já estava se aproximando dos cinco anos, muitos tratamentos tradicionais foram aplicados para chegar até aí. Com a idade já perto de cinco anos você já falava e já entendia alguma coisa.

1.2 – A infância: narrativas de velhos

Os seis primeiros anos de vida foram de grande importância para a minha formação. Foi durante esse período de idade que ouvia sempre de minha avó, Sebastiana Morales, as histórias de *Ñande Ypy*. Próximos ao fogo, assando batata, mandioca, deitada numa rede, tomando chimarrão com meu pai e meu avô, ela falava sobre a origem dos seres humanos. Não era somente eu quem escutava. As histórias eram contadas para toda a família: meus tios, tias, primos. Percebia que todos permaneciam em silêncio ouvindo a história. E quando fazíamos perguntas, ela respondia com vontade. Se pedíssemos para repetir a história, ela começava tudo de novo.

Éramos aconselhados, em diferentes ocasiões, a cuidar e preservar o mato, a terra, a roça, as águas e os animais, visto que todos estes seres possuem os seus *jára kuéra* (guardiões), desde *Ñande Ypy*, o tempo dos antepassados¹. Estas narrações afirmavam, ainda, que cada família possui um amplo território exclusivo no cosmo, onde tem todos os recursos da natureza à sua disposição, mas que deve utilizá-los

¹ Esse tema é discutido em Benites e Pereira (2020).

segundo os preceitos sagrados, respeitando o guardião para não ser punida por ele. O ideal era sermos e vivermos como a primeira família, fundada por *Ñande Ru* (“Nosso Pai”), da qual acreditamos descenderem todos os Guarani.

Não era apenas da minha avó que eu escutava essas histórias. Os demais idosos e lideranças familiares da comunidade também tinham as mesmas explicações para o início das coisas. Ouvir essas mesmas narrativas de várias famílias teve um forte efeito na construção do meu imaginário. Também me fez perceber, pela primeira vez, a relevância da língua guarani para a identidade do nosso povo. Desde o contato com a sociedade não indígena, nossa língua resiste e é uma força invisível, uma expressão que vem do fundo do nosso espírito. Na verdade, ela é a própria alma guarani (*ayvu*), que nunca morre, pois é através dela que os antigos nos contam nossas origens e, assim, o nosso jeito de ser (*ore reko*) permanece vivo.

Esses ensinamentos do *Ypy* me acompanham até os dias de hoje. *Ñande Ypykue voi oha'anga jahecha haguã* - “O nosso Criador já fazia (“desenhava”) tudo o que ia acontecer nos dias atuais”. A partir do nosso mito fundador, os antigos explicavam o presente e assinalavam que todos os problemas que atravessamos têm origem e explicação no princípio (*Ypy*).

Nessa mesma fase, minha família foi levada, por pressões externas, a abandonar o seu *tapyî* (lugar de origem) e ir para a reserva de Pirajuí. Naquela época, a liderança no *Kapi'i* era Narciso Pires, irmão mais velho do meu pai, crente, que foi o primeiro a abandonar a sua comunidade, cumprindo ordem do missionário. Depois nós saímos de mudança para a reserva de Pirajuy, e fomos surpreendidos por situações precárias: não tendo casa e comida para comer, as crianças choravam pedindo comida. Arrependidos, voltamos para *Kapi'i*, onde encontramos a nossa roça destruída pelo gado. Ficamos sem saída, retornamos à reserva, mas o cansaço e a fome tomaram conta de nós. Ouvimos a notícia de que, no fundo da reserva, morava um homem que aparentava com um paraguaio, que tinha muita mandioca. Meu pai foi lá e pediu socorro!! Explicou a situação difícil que a gente estava passando naquele momento com as crianças. Sensibilizado, o homem entendeu e atendeu o pedido do meu pai. Enquanto trabalhava para esse homem, meu pai aproveitava para ir adiantando o preparo de solo para a sua própria roça.

Com sete anos de idade fui levado pela minha mãe para a missão, para fazer matrícula na escola. Eu não queria participar das aulas, chorei e voltei, porque estava estranhando e não queria ficar longe da minha mãe. No outro dia foi a mesma coisa,

mas, aos poucos, consegui ficar na sala. Passou um ano, não fui aprovado porque não consegui ser alfabetizado e, infelizmente, reprovei. A língua da alfabetização era uma mistura de Guarani com Espanhol. Todos os meus colegas que passaram de ano, na vinda da escola para a minha casa, gritaram para mim: “cartilha um, cartilha um, cartilha um”, que era o livro do primeiro ano chamado “cartilha”, do Paraguai, que a escola possuía para alfabetizar naquela época. Por isso meus colegas gritaram assim, diminuindo a minha pessoa por não conseguir ser alfabetizado.

Meu pai ficou muito bravo porque não consegui ser alfabetizado, ele desmontou uma mala velha em casa e amarrou num lugar improvisados dentro de casa, com formato de quadro negro da escola, usando carvão para escrever a,e,i,o,u,y. De noite, com vela acesa, preparada com cera de *jate’i* e pano, ele me ensinava a ler e escrever. Quando não lembrava, ele me batia, e dizia que eu devia prestar mais atenção. Tinha muito medo do meu pai quando ele me ensinava essa coisa de branco.

De dia, no período matutino, eu ia na escola descalço, tanto no calor como no frio, com a mesma roupa todo dia; naquela época era normal, porque não tínhamos roupa e calçados para colocar. De tarde, a gente se juntava na lagoa, que se chamava *paso guasu* - fica meio perto da minha casa -, tomava banho brincando de *póra* ou *jakare*, dentro da água. Com os demais moleques daquela época, a gente colocava a mão no formigueiro, aguentando a mordida para nos tornarmos bons caçadores, coisa que foi ensinado para nós. Também em grupo, a gente ia no mato em busca de fruta, como *pakurí* e, no campo, em busca de *guavira karape*. Durante a busca, nós tínhamos medo dos guardiões imaginários, por isso não desperdiçávamos e respeitávamos as frutas. Nas andanças pelo mato aprendemos nomes de plantas e de árvores, escutando cantos e barulhos do mato e dos rios, e tínhamos medo do dono do mato, que era chamado, naquela época, de *malavision* ou *Ka’aguy jára*. Pela explicação dos mais velhos, a gente ouve o grito dele de longe, mas pode estar perto, incomodado por alguma coisa errada que foi feita naquele local. Para se proteger dele, é preciso atravessar o rio, pois a água ele não consegue atravessar, segundo o conselho dos mais velhos.

Nessa fase, também minha mãe e meu pai me levavam na roça (*guasu rupague*), onde aprendi o preparo de solo para o plantio, com a técnica de coivara, respeitando o tempo e a lua para plantar sementes, como *kumanda*, rama, milho, batata, banana, etc. Todas as sementes colocadas na terra foram colocadas com nomes das crianças e tratadas como se fossem membros de uma família, que necessita de muito cuidado e

atenção. Acreditava-se, naquela época, que, se a raiz de uma rama de mandioca não for toda tirada de dentro da terra, ela chora e grita por socorro. Por isso, para arrancar um pé de mandioca exige muito cuidado e respeito, manejo fortemente observado naquela época. Nesse mesmo período, no final de 1970 e 1980, um grupo liderado por meu pai, Felix Pires, trabalhou no *kokwe gwasu* - grande roça - onde plantaram arroz e colhiam bastante. Os trabalhadores tinham uma casa, em Amambai, de onde Celso Aoki e Rubinho (do Projeto Kaiowa/Ñandéva – PKN) traziam, de caminhão, alimentos comprados para os trabalhadores do *kokwe gwasu*. Lembro-me que quem transportava essa mercadoria para chegar na aldeia Pirajuy era o motorista Levi Marques Pereira (meu atual orientador). O trabalho em conjunto, na época, era chamado de “pucherõ”.

Acompanhei várias vezes meu pai na caça, aprendi como andar no mato, imitar o choro de animais e pássaros para apavorá-los e obrigá-los a aparecer, na tentativa de pegá-los, atirando com a espingarda. Lembro que meu pai enfiou o braço no buraco de uma árvore caída para pegar uma paca e foi picado por uma cobra. Meu pai parecia meio cego naquele momento; ele falou para amarrar seu braço e saímos do mato, andando aproximadamente 8 km, quando ele caiu, e tive que deixá-lo no meio da estrada para pedir socorro na missão. Ele foi socorrido, mas o braço estava todo inchado, parecendo que ia explodir. Finalmente meu pai se recuperou com a medicação dos não indígenas. Também diversas vezes acompanhei-o na pesca, onde aprendi diversos tipos de isca usadas – *kavara'y* - que pode servir também de alimento para não sentir ferroadada de maribondo. Também vi o uso do *timbo* e da *mandioquinha* para pegar peixe no rio.

Aos nove anos de idade, meu pai me deu uma surra, por não ter segurado bem um bezerro, pois larguei a corda e o animal saiu correndo. Fui machucado no pescoço, fiquei doente, minha mãe me levou até a missão e fiquei internado, não tinha mais apetite e dormia o tempo todo, a enfermeira colocava um toca-fitas pequeno e tocava música evangélica o tempo todo. A missionária, ao me ver naquela situação impossível de se recuperar, chamou minha mãe e falou para ela ficar tranquila: “Se acontecer qualquer coisa, você tem outro filho depois dele, para você cuidar”. Minha mãe chorou naquele momento porque minha vida estava por um fio. Lembro que eu estava dormindo, sonhando que estava num lugar de arreião, perto de um rio, lugar muito bonito; no meu sonho profundo, de repente ouvi a voz da minha mãe falando: “Acorda Valentim, meu filho, aqui trouxeram para você comida gostosa para comer!” Acordei e vi minha mãe em pé ao lado da minha cama. Sem fome, balancei a cabeça sinalizando

que eu não queria comer. Vi a lágrima da minha mãe nos dois olhos escorrendo! “Come um pouquinho meu filho!” Balancei a cabeça de novo dizendo que não queria.

Depois de 20 dias retornei para minha casa, continuei o tratamento à base de injeção, duas vezes por dia, durante dois meses, mas não foi possível completar, cumpri apenas um mês e 25 dias. Mas também continuei o tratamento tradicional, esquentando meu pescoço e coluna com banha de sucuri, banha de tatu *poju*, cobra e de cabra. Com isso melhorei muito e já não estava mais me sentindo doente naquela época. Já brincava de novo e vi a alegria brilhando nos olhos da minha mãe, pois ela também estava se recuperando aos poucos da situação.

Para não gerar confusão sobre o que é ou não prática cultural guarani, vale registrar que a correção com castigos físicos na criança não faz parte da educação tradicional dos Guarani. Ela foi introduzida nas comunidades após os contatos com os regionais não indígenas que adentraram ao território. No caso das comunidades guarani que viviam na região de fronteira, muitos Guarani passaram a trabalhar na coleta de erva e na abertura das fazendas, junto com os não indígenas, ocorrendo inclusive casamentos mistos. Em vários casos esses novos comportamentos ingressaram na família, ocorrendo práticas como os castigos às crianças, sempre reprovados pelos mais guardiões do sistema cultural guarani. Penso que isso explica a surra que meu pai me deu e que provocou minha doença. Assim, meu pai me criou a partir de muitas orientações dos conhecimentos tradicionais, mas também recebeu a influência dos costumes dos não indígenas –karai, que já passaram a fazer parte da vida dos Guarani, nesse novo mundo, construído a partir de orientações diversas –*teko pyahu*, onde se misturam muitas práticas, o que denominamos de *jopara*.

Com o convívio próximo da geração dos meus pais com os não indígenas, eles se espelharam em algumas práticas deles e as trouxeram para dentro da própria família, como segue acontecendo até hoje nas gerações mais novas. Esse comportamento receptivo a novas experimentações gera movimentos de afastamento dos conhecimentos tradicionais, muito criticados pelos mais velhos, que atuam como guardiões da tradição. Mas os resultados não são sempre bons nessas experimentações, motivando a reavaliação dos comportamentos e a reaproximação com o conhecimento tradicional. Essa dissertação é um movimento nesse sentido.

1.3 – A alfabetização: a escola colonizadora

Depois, a rotina de alfabetização com meu pai, de dia e de noite, continuou. Era muito chato, ficar fazendo nomes de coisas na língua portuguesa, mas, para meu pai, era a melhor coisa! Nessa fase eu já estava melhorando a leitura, sendo alfabetizado. Lembro que, na terceira série, vi uma coisa que me marcou muito: a professora da época era uma alemã que se chamava Fridigat; ela tapou a boca do meu primo, Adriano Pires (já falecido), com esparadrapo, por ter conversado muito em Guarani; vi ele chorar muito por causa disso.

No ano de 1982 terminei meu estudo de quarta série na Missão Evangélica Unida, onde estudei desde o início, localizada na divisa da reserva de Pirajuy. O missionário daquela época era um alemão chamado Reinaldo, e sua mulher era médica, dona Ilda. Na hora do intervalo da nossa aula, mandava servir comida, como arroz com charque, *jopara*, arroz com leite. Ninguém faltava nas aulas, pois tinha comida! Mas, infelizmente, a minha turma terminou seu estudo e deixamos a escola.

No seguinte ano, em 1983, os que terminaram o primário, para prosseguir os estudos, foram levados para a Missão Evangélica Caiuá, em Dourados. Fomos alojados no internato onde viviam vários adolescentes guarani e kaiowa, do cone-sul. Fomos submetidos a não falar a língua materna (Guarani) e quem reprovava não poderia voltar para estudar naquele local. Naquela época eu tinha 13 anos de idade e passava muita saudade da minha mãe e do meu pai. Era muito estranha a casa onde a gente estava alojado: tinha piso, cama com colchões, e cada um tinha que lavar os seus pertences. No dia de culto, quarta feira e domingo, éramos obrigados a participar para cantar e escutar a mensagem de Deus. Nas férias que aconteciam no mês de julho, nós retornávamos para as aldeias, ficando 15 dias, e quem nos transportava era o caminhão da FUNAI. O caminhão saía da aldeia de Porto Lindo, município de Japorã, passava em Sessoró, no município de Tacuru, e em Pirajuí, que pertencia ao município de Sete Quedas. Também passava nas aldeias Limão Verde e Amambai, onde pegava os adolescentes, no posto indígena da FUNAI.

Passávamos por estradas de chão, até a cidade de Caarapó. Muitas vezes o caminhão ficava atolado na estrada, e a gente o empurrava até conseguir tirá-lo do atoleiro. Certa vez, nas férias, vindo para a aldeia Pirajuy, a cinco quilômetros saindo da cidade de Tacuru, o caminhão teve problema e nós fomos obrigados a pedir socorro na Prefeitura, e fomos levados com um caminhão caçamba até a aldeia Pirajuí. Muitas vezes o caminhão que nos trazia ficava atolado na estrada que liga a aldeia Pirajuí e a

cidade de Sete Quedas, nos obrigando a ir a pé para a aldeia, chegando lá pelas 2 ou 3 horas da madrugada.

Um dia saímos da aldeia Pirajuí às três horas da madrugada, e chegamos às 6 ou 7 horas na cidade de Tacuru, quando fomos aconselhados a descer na rotatória para esperar, porque o caminhão tinha que pegar alunos de Porto lindo e Sassoro. Como eu tinha acordado muito cedo, deitei embaixo de uma placa e dormi; ninguém percebeu e o caminhão já tinha retornado para seguir a viagem para Amambai. Quando acordei não vi mais ninguém e fiquei assustado, sozinho. Depois de 20 minutos, mais ou menos, vi o caminhão voltando e os colegas rindo de mim por ter ficado no meio da estrada, sozinho. Embarquei no caminhão e retornamos a viagem de volta para Amambai.

Lembro que me sentia muito estranho na sala de aula, com todos os conhecimentos que recebia dos não indígenas e sempre pensava: porque as pessoas não indígenas transmitiam uma energia negativa? Dava para sentir, na minha percepção. Eles me olhavam com desprezo! Eu me sentia desvalorizado na frente deles. No fundo, eu queria ser branco, muitas vezes detestava meu cabelo preto liso, detestava meu nariz, detestava ter nascido indígena. Aos poucos, esse sentimento começou a trabalhar dentro de mim. Mesmo com esse conflito interno, procurava estudar e tirar nota boa em quase todas as matérias. Não tinha coisa que me curasse por ter nascido “índio”. Uma vez, quando estava na sala de aula, conversamos em Guarani e a professora escutou e logo chamou nossa atenção, falando: “Aqui na sala de aula não é aldeia para conversar em Guarani”. Fomos obrigados a ficar calados; mas dali a pouco esquecemos e voltamos a falar nosso idioma, mas a professora falou: “Se quiser continuar, volte logo pra aldeia”.

Um homem chamado Jean fazia seminário na Missão Caiuá e falou para nós que era preciso estudar muito para ir ao quartel. Segundo ele, no quartel, a gente aprenderia a ser homem e a mexer com arma para ser respeitado, pois com flecha ninguém respeita, Com este conselho, o grau de ser indígena ficou abaixo de zero. Eu me sentia muito diminuído por ser indígena.

O pastor, que nos cuidava, falou para nós que quem desobedecesse as ordens e as regras de convivência estabelecida pela Missão iria furar o lábio, referindo-se à cultura kaiowa, que tinha o ritual de perfuração do lábio dos meninos entre 4 e 12 anos. Com esse conselho deu para perceber que o pastor queria que todos os alunos ficassem com medo e achassem feio o que ele falava sobre o furo do lábio. Todos deram risada, até os Kaiowa que estavam estudando com a gente.

Numa noite de quarta feira fomos todos chamados para assistir um *slide* sobre o trabalho missionário da aldeia Sassoró. Com todos sentados, mostrou uma foto dentro da igreja, todo mundo cantando. O pastor explicou que os indígenas estavam aceitando a salvação eterna. Depois passou outra imagem, onde aparecia a foto que aparentava ser de um casamento de índio kaiowa, na igreja. Quando essa imagem foi mostrada, o pastor falou que os Kaiowa não queriam mais casar como índios. Todos que estavam sentados na igreja riram, porque o Kaiowa vestia um paletó que não era do tamanho dele, e tinha um pano em forma de gravata. A mulher kaiowa, que parecia ser a noiva no casamento, também caiu na risada, mas eu não sei por que. A atitude das pessoas que deram risada ficou muito pesada na minha alma, porque também sou índio, mas tive que aceitar a humilhação.

Na sala onde eu estudava, ninguém queria fazer trabalho comigo porque eu não sabia falar direito a língua portuguesa; também era muito tímido, e não era o ideal que a escola queria formar. Mesmo com essa situação de desprezo a que nos submetiam naquele tempo, eu tirava nota acima do que a escola exigia.

O missionário daquela época era o reverendo Orlando. Depois de dois anos foi substituído e ficou, no seu lugar, o reverendo Benjamim e sua mulher Margarida. No ano de 1986 terminei a oitava série, e fiquei mais dois anos trabalhando como ajudante na oficina de carro, junto com o senhor Daniel, saindo diariamente às seis horas da manhã da missão para o trabalho na cidade. Eu levava na marmita a comida que sobrava da janta do hospital e, às vezes, a comida, no outro dia, já apresentava cheiro de estragado. Também ia acompanhar o trabalho do missionário em diversas localidades: na aldeia Panambizinho, na Jaguapiru e no Bororo. Conheci o sr. Guilherme, da etnia terena, responsável da igreja, que fazia apresentação de dança terena no barracão do internato no dia 19 de abril.

Em 1988 retornei para a aldeia Pirajuy, e fui trabalhar em diversas fazendas, roçando piquete ou mato no Paraguai, trabalhava com empreiteiros, que os Guarani chamavam de *patron*, com o qual a FUNAI fazia contrato. Lembro de um *patron* chamado Zé, na fazenda Pakova, que fez o pagamento no mato, depois de cumprir o contrato. Mandou fazer fila e pagou dez pessoas que estavam na minha frente e, ao chegar a minha vez de receber, o *patron* falou que o dinheiro ia faltar e diminuiu a metade da diária que eu receberia. Comprei uma calça nova com o dinheiro e acabou.

No mês de junho de 1989 fui chamado numa reunião da comunidade, no posto da FUNAI, organizada pela liderança Otavio Pires (*Pira Kangue*), quando fui indicado

para atuar como professor comunitário de primeira à quarta série. Um servidor da FUNAI chamado João foi contra a minha indicação; ele apoiava uma paraguaia, que morava na linha internacional, chamada Elizabeth Britez. Lembro que um grupo de indígenas foi na Prefeitura conversar com o prefeito Donevil Alves, primeiro prefeito da cidade. Ele me contratou na época, mas não pagava como deveria pagar; o salário que eu ganhava não chegava a suprir as minhas necessidades pessoais. No final do mês, quando precisava ir na cidade de Pirajuí, recém-criada como sede do município, que ficava a 30 km da aldeia, eu ia e voltava a pé, às vezes sem receber o salário.

1.4 – Pedagogia guarani e a educação escolar intercultural

Em meados de 1991 aconteceu o primeiro Encontro de Professores Indígenas Guarani e Kaiowa, organizado pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), onde houve divergência entre professores indígenas e professores da missão. Os rezadores tradicionais foram humilhados, bem como os professores que defendiam os direitos garantidos na Constituição. Os professores que trabalhavam na missão viam os rezadores como portadores de um trabalho diabólico, que nos levariam ao caminho do atraso e da perdição. Mesmo tendo a divergência interna, sempre saía um documento no final, exigindo que fossem respeitados os direitos que estavam no texto da Constituição Federal. Lembro que participei de vários encontros que aconteciam na Casa Marçal, na Vila São Pedro. Numa dessas reuniões nasceu a Comissão dos Professores Guarani e Kaiowa, com objetivo de organizar e fortalecer o Movimento, para exigir dos órgãos públicos o direito de ter formação diferenciada e contratar professores indígenas da sua própria comunidade para ensinar na língua materna, sendo o ideal que as escolas indígenas fossem administradas pelos próprios índios.

Nessa época havia um forte movimento dos educadores guarani e kaiowa pela implementação, em nossas terras, de uma educação escolar indígena bilíngue e intercultural. Diversos encontros foram realizados sobre o tema e chegamos a encaminhar para o governo de MS um projeto de Educação Fundamental Diferenciada, que acabou não sendo reconhecido oficialmente. Ainda assim, passamos a aplicar, na prática, muitos dos conceitos que foram utilizados na sua elaboração. Também levamos a discussão do assunto para a *Aty Guasu*, grande assembleia do nosso povo. Tornou-se uma reivindicação de todas as principais lideranças que a educação de nossas crianças e

jovens passasse a estar inteiramente a cargo de patrícios indígenas, indicados pela própria comunidade. Foi também esse o momento em que começávamos a discutir a retomada das terras *ore reko hague* (de onde viemos).

Após uma década de movimentos, nossa luta deu frutos: em 1999 teve início o projeto *Ara Verá*, primeira iniciativa de capacitação de docentes guarani e kaiowa em MS; no mesmo ano, sob a liderança de meu pai, Felix *Nhemiara*, nossa família retomou parte do território do Potrero Guasu.

Também começava minha participação no movimento nacional pela educação escolar indígena, diferenciada, intercultural e bilíngue. Em 2005 fui, como convidado, para ir à aldeia *Tekoa Porã* – Boa Esperança, para participar do Primeiro Encontro de Educadores Tupinikim e Guarani, no Espírito Santo, quando começavam a discutir a questão.

Em 2006, três anos após ter sido um dos formandos da primeira turma do *Ara Verá*, ingressei na Licenciatura Intercultural, da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, que estava começando naquele ano. O curso foi batizado de *Teko Arandu*, “viver com sabedoria”, em Guarani. Durante minha graduação, além das atividades acadêmicas, também me envolvi, junto com alguns colegas (Ládio Veron, Leia Aquino, entre outros), em manifestações de repúdio ao genocídio dos povos Guarani e Kaiowa em curso no MS. Dentre os protestos que ajudei a mobilizar, estão os que sucederam os assassinatos da liderança Kaiowa Xurite Lopes, em 2007, e dos educadores Guarani Rolindo e Genivaldo Vera, em 2009. Antes disso, em 2001, já havia participado da organização de um ato semelhante, reivindicando justiça para o meu primo Adriano Pires, morto por pistoleiros naquele ano, em represália à sua participação na retomada da Potrero Guasu. Até hoje, todos esses casos permanecem sem solução.

No ano de 2011 concluí minha licenciatura na UFGD, tendo apresentado como trabalho de conclusão de curso uma monografia sobre os *Mitos que Identificam O Povo Guarani e Seu Reflexo Nas Famílias da Aldeia Pirajuí*. Desde então tenho me esforçado para qualificar o meu trabalho como educador. Em dezembro de 2013 iniciei minha participação no projeto de formação continuada da UFGD “Ação Saberes Indígenas”. Em 2016 concluí o curso de Pós-Graduação em Educação e Alfabetização, na FATEC – Faculdade de Tecnologia do Vale do Ivaí. Em novembro daquele ano finalizei a segunda Pós-Graduação na mesma instituição, desta vez tendo como tema a Educação Especial.

Além disso continuo engajado na defesa dos direitos dos Guarani e Kaiowa e dos povos originários em geral. Em abril de 2019 participei com indígenas de diversas etnias (Kaiowa, Guajajara, Ashaninka, Corubo, etc) da mobilização a favor da causa promovida pela Resistência Aldeia Maracanã, na cidade do Rio de Janeiro. Em junho do mesmo ano retornei ao Rio para participar de uma mesa de debates sobre a questão Guarani e Kaiowa, após uma exibição do documentário *Martírio* (2017), de Vincent Carelli, novamente em evento promovido pela Aldeia Maracanã. No mesmo ano tentei ingressar duas vezes no IFICS - Instituto de Filosofia em Ciências Sociais, no Rio de Janeiro. Na primeira tentativa fiquei em terceiro lugar e, na segunda, fiquei em segundo lugar, para cursar mestrado em antropologia social, que oferecia apenas uma vaga desde 2017.

No ano de 2019 saiu o edital na UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados - pela FAIND - Faculdade Intercultural Indígena, para ingressar no mestrado em Educação e Territorialidade, no qual fui aprovado na linha 1 de educação, surgindo a grande oportunidade de pesquisar sobre a formação tradicional das crianças guarani na aldeia Pirajuí. É importante este tema, tendo em vista que a maior parte da educação escolar não indígena sempre marginalizou o conhecimento indígena, acusando-o de primitivo e sem valor para a educação colonizadora. Por isso não davam a menor importância aos conhecimentos, práticas e tratamentos tradicionais com as crianças, que os Guaranis faziam ao longo do tempo, antes do contato com não indígenas.

Durante a minha trajetória de vida passei a ter dentro de mim três coisas importantes, que se sucederam no tempo, durante o meu desenvolvimento enquanto pessoa - *ava*:

1- Educação fortalecedora guarani, que aprendi com minha avó, meu pai, minha mãe, etc., durante minha primeira infância;

2- Educação que não valorizava a nossa educação, que representou sofrimento interno, responsável por corroer o espírito do ser indígena, representada pela educação escolar na missão, durante a infância e a juventude;

3- Renascer como indígena, com a descoberta do direito originário, a partir da participação no Movimento dos Professores, nas formações ministradas pelo CIMI e na formação diferenciada nos cursos Ara Vera e Teko Arandu. (Ver a esse respeito em ROSSATO, 2002.)

Redescobrir o valor do conhecimento e do ser indígena me aliviou o espírito do peso imposto pela educação dominadora. Atualmente temos oportunidade, através do reconhecimento dos direitos originários, de escrever como é a nossa educação e o nosso conhecimento tradicional guarani, que foram construídos antes, durante e depois do contato com os não indígenas. Isso me levou a ter vontade de querer pesquisar sobre o processo de construção da criança guarani, dentro da tradição própria, trazendo à tona processos e conhecimentos marginalizados aos olhos dos não indígenas.

CAPÍTULO 2 – OS GUARANI NA REGIÃO DE PIRAJUY

O presente capítulo discute a presença guarani na região de Pirajuy, que antecede a chegada dos colonizadores à região. A ideia é atestar essa presença a partir de estudos como o realizado por Thomaz de Almeida (1998), na identificação da Terra Indígena Potrero Guasu, onde ficava o território tradicional habitado por minha família. Foi nesse *tekoha* que nasci, sendo recolhido ainda criança na reserva, com minha família, como registrei na história da minha vida, contada no capítulo anterior.

O processo de expropriação territorial que atingiu minha parentela, impondo o recolhimento na reserva de Pirajuí, processo denominado por Brand como confinamento (1993; 1997), atingiu igualmente várias outras parentelas guarani na região. Poucas puderam reaver parte de seus territórios, pois a maioria não teve suas demandas territoriais reconhecidas pelo órgão indigenista oficial do Estado brasileiro.

A demarcação da reserva de Pirajuí fez parte do projeto de expropriação das terras guarani na região. A intenção era, uma vez demarcada a reserva, promover a remoção das famílias que viviam nas proximidades para o interior dela. Com a consolidação da presença dos colonizadores na região, construiu-se o consenso entre os novos ocupantes de que “lugar de índio é na reserva”, tema extensamente desenvolvido por Brand (1997). Foi nesse ambiente contrário aos interesses dos indígenas, que militares, missionários e outros agentes institucionais passaram a agir no sentido do convencimento e/ou constrangimento para que as famílias indígenas se recolhessem na reserva. Para as famílias que estavam sendo removidas era feita a promessa de que, na reserva, teriam mais facilidade de acesso aos recursos, como remédios, roupas e ferramentas, dos quais os indígenas se tornavam cada vez mais dependentes, com a chegada de novas doenças e o escasseamento de recursos promovido pelo desmatamento em larga escala. No caso de minha família, após experimentar a mudança para a reserva, seguindo a orientação de missionários, meu pai tentou retornar ao antigo espaço, mas já encontrou o local ocupado pelo gado, o que obrigou nossa família a retornar à reserva e negociar uma forma de permanência no local.

Antes da demarcação da reserva as famílias viveram por tempo imemorial ocupando livremente seus *tekoha*, já que as incursões de não indígenas – *karai* – pela região, antes da guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), eram esparsas, sem a fixação permanente no território. Foi a chegada das atividades extrativistas da erva-mate, após a

criação da Companhia Mate Laranjeiras (1882), que incorporou definitivamente essa região à economia nacional brasileira, incorporando em larga escala a mão de obra. Inaugura-se, assim, o processo de cerceamento do território indígena e de sua autonomia organizacional das comunidades - *tekoha*.

2.1 – A vida antes da reserva

O território guarani oferecia condições de fartura por que era grande, com quantidade enorme de terras, matas e rios. Ocorriam vários tipos de vegetação que eram usadas como áreas de concentração de caça e onde eram encontrados remédios. Os rios tinham sua riqueza de alimentos aquáticos que sustentavam diversas famílias guarani que moravam em várias regiões, as quais compreendiam hoje parte de países como Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Os Guarani já viviam há séculos por aqui, conforme o relatório de identificação de Potrero Guasu, feito pelo antropólogo Thomaz de Almeida, que explica essa origem:

[...] a cultura guarani, como conhecida hoje, tem origem "nos matos tropicais que recobrem as bacias do Alto Paraná, do Alto Uruguai e a borda do planalto meridional brasileiro" (SCHMITZ: 1979,57). Foram encontrados aldeamentos cuja antiguidade revela que a cultura guarani já se encontrava estruturada no século V (anos 400 D.C), com as mesmas características que as conhecidas no século XVI e na atualidade, já nitidamente diferenciada do Tupi, o que leva à consideração de que é de pelo menos um milênio sua gestação. (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag.3)

A origem dos Guarani, conforme o relatório de Rubem Thomas de Almeida, remonta ao ambiente de floresta tropical, com solos com fertilidade adequada para o cultivo, especialmente do milho, que historicamente foi central na culinária destes povos. A bibliografia sobre os Guarani históricos, como os diversos escritos de Melià citados na bibliografia final, indica que, ao longo do tempo, que se estende por séculos e milênios, foram construídos conhecimentos que expressam uma enorme capacidade de adaptação às características ambientais, que também foram sempre transformadas a partir da orientação de objetivos definidos pela própria cultura guarani. O amplo território guarani - *tetã*, é repleto de sentido, remetendo a eventos históricos e míticos, que aconteceram no tempo dos antepassados - *ara ymaguare*, como bem destacam Benites e Pereira (2021).

Quero citar, na língua guarani, como foi explicada a origem do Guarani, no modo como foi contada pela minha avó, Sebastiana Morales (Chichã), de 90 anos, falecida no ano de 1991. Ela sempre contava essa história quando eu era criança para toda a família:

Ñande Ypy raka'e oiko peteĩ tekohápe ha'eñomi, ndovyáimarõ oipeju raka'e guete ojapo peteĩ kuña, guembirekorã. Hóga kapi'iporã, jerokyha raka'e. Iñakãre oiporu akãguaa ha imbaraka hy'a raka'e.

A nossa origem vivia num lugar sozinho, quando ele sentiu que não fazia sentido viver sozinho, resolveu fazer uma mulher para ser sua esposa. Então, soprou o seu próprio corpo e fez uma mulher.

Ojapo rire guembirekorã, oñe'ẽ raka'e chupe ha he'i: - aata ajapo ñandeve ñande kokuerã, ha oo. Ogwae kokue ojapo haguãme, oipeju raka'e hete ha onohẽ hetégui kumanda ra'yi, avati ra'yi, jety roky, kara roky...oipeju jey raka'e umi mba'e ha oo oiképa yvýre osẽ haguã hi 'upy kokuepegua.

Depois que ele fez uma mulher para servir de esposa, conversou com ela e falou: “Vou fazer uma roça para nós”. Ele foi, e chegando no lugar onde ia fazer a roça, ele soprou o seu corpo e tirou a semente do corpo: kumanda (feijão), milho, broto de batata, broto de cará... em seguida soprou na direção da roça e a semente penetrou na terra de onde brotaria alimentos.

Kokuégui ou rire hógape, opytu'u kyape... Omaña guembirekóre ha ohecha jahye guasuma mokõi mitã oĩ hyépe. Uperire minte he'i guembirekópe: - Reo ramo'ã kokuégui reru kumanda peky ja'u haguã. Guembireko ombohová chupe: - Ah! Mba'éichaiko ko'ãgaité renõtỹ kuriya oĩ mbatama. Upéa ohendu iména ha oñemyrõ. Upe rire minte oipyhy ajo omoĩ iñakãre ha osẽ oho kokuépe, otopa ipotypa ramo umi temitỹ.

Depois que voltou da roça e ficou descansando na rede...ele olhou para sua esposa e viu que já estava grávida de gêmeos. Minutos depois falou para sua esposa: “Pode ir na roça para trazer kumanda (feijão) verde, para nós comer”. A esposa respondeu para ele: “Ah! Como que você plantou agorinha e já vai ter”. O marido escutou, e ficou chateado. Após passar alguns segundos, a esposa pegou uma cesta e foi na roça, chegando no local, as plantas estava florando ainda.

Upe aja iména ojapyhy, imbaraka ha omoĩ akaguua iñakãre, ijehasahami oporai, ojere hogare omboty peve mbohapy jere ha ojekuaa chupe tape mam orupipa oóta.

Enquanto sua esposa estava na roça, o marido pegou o seu mbaraka (chocalho), cocar, ijehasaha (adorno ritual), fez o canto de reza, fechando três voltas na sua casa e de repente apareceu uma estrada por onde ele pôde ir.

Guembireko ipochy oguahẽ jey ouo ja ndotopavéima omenare. Upemarõ oporandu imemby hyepeguápe moõtypa oho itua. Upemarõ ohechauka isýpe itúa pypore oho haguã hapykuéry...

A esposa voltou da roça brava porque os alimentos ainda não estavam maduros, mas não achou mais o marido. Se sentindo sozinha, perguntou para os filhos gêmeos que estavam na sua barriga: “Onde

foi o seu pai?" Então, os filhos mostraram para sua mãe o rastro do seu pai por onde tinha ido (SEBASTIANA MORALES - Chichã)

Conforme foi citado, os Guarani, sem dúvida, ao longo desse tempo, construíram vários tipos de conhecimentos no campo da medicina, da geografia, dos astros, da cosmologia, da filosofia. Essas ciências não estão separadas umas das outras, e estes conhecimentos autóctones são denominados de *arandu ypy* (conhecimento do tempo-espaço primordial), ou coloquialmente, de *arandu ka'aguy* (conhecimento da floresta). (BENITES E PEREIRA, 2021). Desenvolveram sua própria tecnologia, que alguns pesquisadores guarani e kaiowa têm denominado de tecnologia espiritual, na qual o mundo era explicado pelas pessoas mais experientes e versadas na própria tradição, cuja origem remonta aos tempos primordiais, sempre transmitida entre as gerações sucessivas. Por conta dessa forma de transmissão do conhecimento, os mais velhos da família tinham elevado prestígio e eram respeitados, como o caso da minha avó, que transmitiu as narrativas anteriormente citadas.

Retomando o relatório de Thomas de Almeida, ele registra que:

A pré história guarani -- ou as populações "proto guarani" que deram origem aos guarani da época da conquista, da colonização e dos dias de hoje (cf. Susnik: 1975) -- é marcada por intensos movimentos migratórios. Dados arqueológicos informam que já nos anos 1.000/1.200 a.c., expandindo-se ao sul a partir de regiões hoje localizadas no oeste brasileiro (cabeceira dos rios Araguaia, Xingu, Arinos, Paraguai), representantes da cultura guarani ocupavam extensos territórios compreendidos pelos atuais sul do Brasil, norte da Argentina e a região oriental do Paraguai (cf. Smith, 1978; Susnik, 1975, 1979- 80). (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag. 3)

O território guarani era grande. As parentelas podiam escolher o lugar apropriado, onde achassem melhor para morar, sempre relativamente próximo de vizinhos com os quais se entendiam bem, e podiam praticar festas e rituais, além de trocas matrimoniais. Com o tempo, se quisessem mudar de lugar podiam! Era uma prática comum naquele tempo, que os Guarani insistem em manter até hoje, a despeito do encurtamento do espaço possível para a mobilidade.

Os Guarani, com certeza, conheciam muito bem o seu território. E sua estratégia de vida foi construída ao longo do tempo, protegendo o seu território, como bem destaca o antropólogo kaiowa Tônico Benites (BENITES, 2014). Sobre a distribuição dos Guarani no território, Thomas de Almeida registra ainda que:

Nos momentos que antecederam a chegada do europeu, povos guarani estavam assentados em extensas florestas, distribuídos em aglomerações nas terras compreendidas entre os Rios Paraguai, Miranda, Paraná, Tiete-Añemby, Uruguai, Jakui e afluentes (v. Mapa No.1). Também havia assentamentos guarani no litoral Atlântico do sul do país. (Cf. Susnik, 1979-80; Meliá, 1987). Por sua localização será um dos primeiros povos contatados pelo conquistador (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag. 3)

Thomas de Almeida fundamenta, no seu relatório, que os Guarani já viviam nessa grande terra chegando até no litoral, portanto, foram os primeiros a ter contato com o conquistador. O território era ocupado por pequenos “bandos” ou parentelas, como forma de estratégia de vida, até chegar à margem no litoral Sul. Essa forma de territorialização também se ajusta ao formato da organização social em parentelas, com bastante autonomia no plano local, mas sempre conectadas a redes mais amplas de trocas matrimoniais, festivas e rituais. É possível que os Guarani tivessem domínio completo sobre esse grande território, o qual chamavam de *ore retã*, sendo *ore* um pronome na primeira pessoa do plural, que marca a exclusividade, e *retã* a expressão para território amplo, no sentido de país ou pátria.

Documentos históricos embasam o que a tradição guarani mantém a partir da transmissão dos relatos de geração à geração, em especial no que se refere à forma de territorialização em um amplo território. Podemos citar, por exemplo, os relatos de Cabeça de Vaca, no século XVI, logo no início da conquista do território guarani pelos europeus. Tais relatos registram a antiguidade e a extensão da ocupação do território pelos Guarani. O explorador faz uma viagem épica, a pé, da atual cidade de Florianópolis até a capital do Paraguai, Asunción, e, por onde passa, identifica: *"yendo caminando por entre lugares de indios de la generación de los guaraníes, todos los cuales los rescibieron con mucho placer"* (CABEZA DE VACA, 1971: 114-115).

Thomas de Almeida registra que a descrição de Felix Azara, realizada dois séculos depois da viagem exploratória de Cabeça de Vaca, ainda mostra o mesmo padrão de assentamento dos povos guarani:

Estava a nação guarani em todas as partes agrupada em pequenas divisões ou hordas, independentes umas das outras, e cada uma levava nome diferente, tomando o de seu capitão ou cacique ou da paragem que habitava. Às vezes compreendiam-se sob um mesmo nome, diferentes hordas que viviam ao longo de um rio ou em alguma outra paragem ou distrito. Eis aqui a origem dos inúmeros e diferentes nomes que os conquistadores deram à única nação guarani" (Azara, 1969:203). Estas considerações sobre a organização espacial guarani da conquista e colônia são relevantes por contribuírem no

entendimento dos Guarani de hoje (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag.4)

As duas descrições confirmam que existiam vários *tekoa* administrados por cada comunidade, com a prática dos próprios conhecimentos, portanto, o território era grande e ocupado por muitas comunidades. Os Guarani tratavam muito bem os primeiros *karai*, com quem mantiveram contato, em quase toda aldeia, sinal de que não ofereciam perigo uns aos outros e nem os espanhóis, enquanto se mostravam amigos.

O relatório de Rubem Tomas de Almeida também discute como esse mundo guarani foi sendo atingido pelas frentes de colonização, já a partir da chegada e expansão dos europeus no continente:

Nos três séculos seguintes à chegada do europeu, a vida guarani será marcada por uma forte presença missionária jesuítica, pelo assédio de "encomenderos" espanhóis e por ataques de bandeirantes portugueses. Para os jesuítas, os índios eram objeto de catequese, almas a serem salvas para Cristo; para "encomenderos" vindos de Assunção, e bandeirantes, vindos de São Paulo, os índios — em especial os Guarani — representavam força de trabalho escravo, única riqueza encontrada nesta região americana (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag. 4).

A vida guarani não era mais como antes, quando chegaram os *karai*. Os Guarani eram vistos como pessoas consideradas como almas perdidas, que precisavam de um deus para salvar da vida de pecados. Imaginaram que os Guarani vivessem “perdidos”, daí entenderem que seria necessário catequisar os índios para o deus dos europeus, e essa era a função dos missionários. Assim, os bandeirantes de São Paulo e os “encomenderos” vindos de Assunção viam os Guarani como instrumentos de trabalho escravo para gerar riqueza. Começou o desequilíbrio na vida dos Guarani com a vinda dos selvagens europeus. A cultura europeia trouxe coisas novas para os Guarani, acontecimentos totalmente diferentes e cruéis. Muitas crianças ficaram sem pai e sem mãe, o que nunca tinha acontecido antes, por conta da prática cruel dos “encomenderos” e “bandeirantes”, naquela época.

Pela grande diversidade dos Guarani no período pré-colonial, pois existiam distintos grupos ocupando regiões específicas e com distinções culturais, Thomas de Almeida identifica aqueles que constituiriam os ancestrais dos atuais Guarani de Potreiro Guasu, a terra que estava identificando, para atender uma demanda que a comunidade colocava ao órgão indigenista oficial.

A literatura sobre etnohistória (cf. MCA, 1951) permite identificar cinco grandes subgrupos guarani na chegada do europeu. Os CARIOS (v. Mapa No.1), localizados nas proximidades do Rio Paraguai e cidade de Assunção (1537); os TAPES, no atual Rio Grande do Sul e adjacências; os PARANÁ, assentados nas proximidades do rio de mesmo nome. Estes grupos foram rapidamente dizimados. Mais ao norte, entre o Rio Mbotetey, atual Miranda, e o Rio Apa, estavam localizados os Guarani da província do ITATIM que viriam a se constituir nos atuais Paĩ-Tavyterã ou Kaiowa (v. Thomaz de Almeida, 1984, 1991). Um quinto subgrupo guarani colonial, que é o que nos interessa, ocupava a Província paraguaia do GUAIRA, aqui considerados "ascendentes" dos atuais Guarani Ñandeva que configuram a comunidade de Potrero Guasu (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag.4).

Aqui, quando o autor se refere a Potrero Guasu está se referindo a uma comunidade que fica ao lado da reserva Pirajuy; portanto, onde também vivem Guarani Ñandeva, ascendentes da Província do GUAIRA. Meus parentes estão incluídos aí.

Em sua tese de Doutorado, Tônico Benites reforça a ocupação da terra pelo povo Guarani, na região identificada por Thomaz de Almeida. Benites destaca que o território era enorme e os Guarani levavam uma vida totalmente diferente naquela época.

No período anterior à ocupação agropastoril, os Kaiowa ocupavam uma faixa de terras de mais de 100 quilômetros de cada lado da fronteira do Brasil com o Paraguai, tendo como divisa o rio Apa ao norte e o rio Paraná ao sul. Era nessa vasta região, que do lado brasileiro correspondia a grande parte da serra de Maracaju, que a população kaiowa radicava suas parentelas, cujas aglomerações formavam as aldeias, por eles denominadas de tekoha. O tekoha tinha tamanho variável, dependendo do número de parentelas que reunia, pois cada parentela dispunha de uma porção de terra de uso exclusivo para o desenvolvimento de suas atividades produtivas e rituais. Era comum que os Tekoha também estivessem inseridos em redes de alianças mais amplas, de caráter político e, principalmente, religioso. (PEREIRA, 2006: 70)

O texto acima evidencia como era a ocupação dos Kaiowa antes da reserva, e podemos perceber, com muita clareza, que os *tekoha* ficavam distantes uns dos outros, estrategicamente, para preservar o meio ambiente e como forma de manter a cultura familiar em sua relação com a natureza, não poluindo o meio ambiente e não acumulando muita gente numa comunidade. No entanto, os Guarani já sabiam que a melhor forma de manter a vida era mantendo a cultura, vivendo em família, uns distantes dos outros. Caso contrário, os Guarani não viveriam dignamente, como são forçados a viver na atualidade.

Os Kaiowa e Guarani que atualmente vivem em MS descendem dessas populações pré-coloniais. Diversas comunidades organizadas, em várias regiões na província do Itatim, viriam a se autodeclarar, nos dias de hoje, como Kaiowa ou Paĩ Tavyterã. E os Guaranis que viviam na província mais ao sul do Guaira, segundo Thomas de Almeida, são ascendentes dos Guarani Ñandeva, que viviam em várias localidades naquela época, e que hoje continuam vivendo na mesma região, denominada de Mato Grosso do Sul. Assim, para Thomás de Almeida:

[...] "Província do Guairá": "encomiendas", jesuítas e bandeiras A "Província del Guairá", que pertencia ao Paraguai, abrangia partes dos atuais estados brasileiros de Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul e São Paulo e estava localizada entre "os rios Paranapanema, Paraná, Iguaçu e a indeterminada linha demarcatória que dividia as terras portuguesas e espanholas, imposta pelo Tratado de Tordesilhas, correspondendo, em área, aproximadamente, 85% do atual território ocupado pelo Estado do Paraná" (Blasi, 1977: 150). Antes e depois do europeu, eram terras ocupadas por populações Guarani (cf. Blasi, 1977: 153; v. Cardoso, 1969 e MCA, vol. I) que chegavam, em 1557, a aproximadamente "quarenta mil fogos", (cf. Perasso, 16:1987) alcançando perto de 200.000 indivíduos. (THOMAS DE ALMEIDA, 1998, pag.5).

Conforme foi citado acima, o território guarani era uma extensa área de terras. Nos dias de hoje compreende parte de quatro Estados nacionais. Com certeza as crianças daquela época eram ensinadas conforme as práticas originárias. Sendo assim, os Guarani se mantinham e se mantiveram fortes culturalmente até os dias atuais.

Aqui quero lembrar um pouquinho sobre o "Tratado de Tordesilhas" entre Espanha e Portugal, que desconsiderou completamente o povo guarani na terra onde viviam há milhares de anos. Foi uma decisão que originou os problemas para as gerações futuras dos Guarani, enfrentados até os dias de hoje na educação e na vida.

Conforme Tonico Benites,

Importa destacar que a colonização dos territórios guarani e kaiowa ocorreu, sobretudo, após a guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Os documentos históricos evidenciam que a política oficial de povoamento da faixa de fronteira avançou, primeiramente, nos territórios guarani e kaiowa (Brand, 1997, Mura, 2006). (BENITES, 2014: 40).

Assim, Tonico Benites destaca que a colonização sobre o território guarani ocorreu mais intensamente depois da guerra da Tríplice Aliança (1864-1970), entre Brasil, Paraguai e Argentina. Foi o início de uma vida marcada pela imposição a serviço

do colonizador. O vasto território era visto pelas políticas do Estado como terra devoluta, para viabilizar o progresso, que iria trazer riquezas ao país, independente do destino dos indígenas. Desde então, os Guarani foram perdendo o seu território em que viviam há milhares de anos. Depois da guerra entre Brasil e Paraguai, foram delimitadas fronteiras sobre as terras, onde, de fato, era o território originário dos Guarani. Foram também encontradas milhares de plantas, ervas nativas e os ervais, que logo foram arrendados pelo Estado para uma empresa privada daquela época, denominada Companhia Mate Laranjeira, para a qual os Guarani foram usados como mão de obra na extração da erva mate. O contato, desde então, trouxe muitas doenças desconhecidas pelo Guarani. Muitos morreram e foram perseguidos pelos agentes privados da empresa por não cumprirem o contrato de trabalhar na extração da erva mate.

Segundo Brand (1993 e 1997), a Cia. Matte Laranjeira dificultou a entrada de particulares interessados em se tornar proprietários de terras no Sul no então Estado do Mato Grosso, no território de ocupação tradicional guarani. Tônico Benites explica este processo, que acabou, de certa forma, “protegendo” os Guarani, durante o período:

No período subsequente à guerra, na década de 1880, o Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu uma enorme concessão de terras para a Cia. Matte Laranjeira, permitindo a ela a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os tekoha guasu dos indígenas. Com isso, iniciou-se uma nova forma de mediação com os Guarani e Kaiowa baseada, sobretudo, na mão-de-obra para o trabalho da extração da erva-mate. É pertinente observar que até a década de vinte, mais ou menos, a empresa Cia. Matte-Laranjeira acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani e Kaiowa, visto que como tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região. (BENITES, 2012: 167).

Esta é, também, a interpretação de Fábio Mura, em sua tese de doutorado, de que a Matte Laranjeira protegia o território guarani e kaiowa:

É pertinente observar que até a década de 1920, mais ou menos, a Cia. Matte-Laranjeira acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani e Kaiowa, visto que, como ela tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região (MURA, 2006: 41).

Assim, a violação e o encurtamento do território indígena caminhou no mesmo ritmo do avanço das frentes de expansão econômica sobre o território dos Guarani.

2.2 – A demarcação da reserva e sua configuração a partir da entrada das instituições: SPI/Funai, missão, escola, saúde, rede de assistência, etc.

Aqui quero falar sobre a história da demarcação das reservas indígenas Guarani e Kaiowa ocorrida depois da criação do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) instituição criada pelo governo em 1910 para “proteger os índios”. De 1915 até 1928 foram criadas oito reservas, somando um total de menos de 19 mil hectares. O objetivo era recolher todas as comunidades que viviam ao redor da reserva para forçar a viver como “civilizados”², no minúsculo espaço que é a reserva, criada estrategicamente para facilitar o processo de integração. O relatório de Potrero Guasu feito por Thomas de Almeida, em 1997, relata um pouco o trabalho da instituição indigenista do governo:

I.2.- SPI, Funai: indigenismo de integração

Uma das primeiras medidas do SPI (1910) foi criar a 5a. Inspeção Regional, com sede em Campo Grande, para atender populações indígenas do sul do Mato Grosso e de São Paulo. Relatórios das primeiras décadas deste século revelam que entre Ponta Porã e Guaira, uma extensão de mais de 600 km. (v. Mapa No.2, II.1.3.), havia, "espalhados pelos ervais, sem residência fixa, uma quantidade imensa de indivíduos Caiuás" (Estigarribia, 1927) Apesar do esforço do SPI em reservar e garantir terras para essa população, a visão positivista de integrá-los à sociedade nacional definiu procedimentos geradores dos problemas fundiários que vivem hoje no MS. O "aldeamento de índios dispersos" nessas áreas reservadas era entendido como procedimento apropriado. O trabalho dos índios em fazendas ou ervais era louvado por "concorrer para o progresso comum". As terras reservadas - as "aldeias" - pelo Estado e que depois se tornariam os Postos Indígenas, eram entendidos como o lugar onde pudessem tornar-se produtivos e para onde pudessem "voltar depois da jornada diária, como um "trabalhador nacional" (Idem). Havia a expectativa de que os índios assentados "evoluiriam" até a "assimilação" total à "civilização". A "aldeia", como concebida pelo SPI não era "um lugar ocupado por índios", seu habitat ou lugar de assentamento tradicional, mas sim uma área escolhida por funcionários (Relatório de Inspeção, 1924) que podia ou não coincidir com a ocupação dos índios. A "aldeia", assim, constitui-se numa unidade administrativa, sob controle de funcionários de governo. Os critérios para sua escolha (cf. idem) eram qualidade da terra, salubridade da região, vias de comunicação e o lugar era definido por funcionários, sem consulta aos índios. Os

2 A discussão sobre o que seria o civilizado ou o bárbaro é antiga, mas seu sentido como foi utilizado pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, tem relação com o modo como os pressupostos teóricos do positivismo que classificava os diversos tipos de humanidade como compondo um contínuo, cujo ápice culmina com a civilização. O sentido de civilizado na presente dissertação aparece como um crítica ao civilizado como pretensamente superior, lembrando a formulação relativista de Pascal, pois segundo afirma “Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” MONTAIGNE. Ensaios., 31 (Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980. p. 100-106. Tradução de Sérgio Milliet).

resultados dessa política revelaram-se insatisfatórios pois a "prostituição que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequência forçosa do aldeamento, que (traz) à vida sedentária (...) homens que não têm as artes necessárias para viver nela." (Magalhães, 1913:142). Apesar dessa constatação o indigenismo oficial persistiu na mesma política desfavorável aos índios (v. V Parte) que deviam seguir as orientações dos funcionários do SPI. Suas expectativas e concepções territoriais não eram consideradas. Acreditava-se que as oito áreas, Pirajuy, Ramada, Jakarey, Takuapiry, Amambai, Caarapo, Dourados e Panambi, reservadas pelo SPI (Decretos No. 835 de 14.11.1928, No. 404 de 10.05.1915, No. 684 de 20.11.1924, No. 401 de 03.09.1917) para os guarani do extremo sul do Mato Grosso, seriam suficientes para solucionar questões fundiárias. Relatório da Inspeção do SPI no Mato Grosso faz referência, em 1923, à necessidade de terras para os guarani do extremo sul do estado. Contudo, apesar dos decretos reservarem 3.600 ha (cf. Correia Fo., 1924) para cada uma dessas reservas, já no procedimento de demarcação todas sofreriam reduções, algumas drásticas (cf. Anexo No.6), em função de arranjos entre agentes de governo e interesses de colonos e empresas regionais. Para os *ñandeva* localizados no extremo sul do MS com os quais lidamos aqui, foi criada a reserva de Pirajuy através do Decreto No. 835, de 14.11.1928, com um total de 3.600 ha, demarcada, porém, em 1930, com 2.000 ha. Pirajuy foi escolhido por um funcionário do SPI em reconhecimento da região que fez em 1927: "escolhi também na região de Ypehü, área de terra destinada aos índios, que em número superior a quinhentos, vivem nas margens dos rios Pirajuy, Takuapiry, Aguará e outros (...) dispersos pelas margens dos tributários da margem direita do Rio Iguatemi, na mesma região, grande quantidade de caiuás, sem residência ou não aldeados..." (Estigarribia, 1927). O documento revela que o funcionário sabia da existência de índios, que chama genericamente de "caiuá", nos rios Takuapiry, Aguará e Iguatemi que incidem sobre a área reivindicada de Potrero Guasu (v. Mapa No.3, VI.4.). Apesar disso e, talvez, em função da não observância cuidadosa da presença de indígenas, o procedimento do SPI foi seguir a "ideologia indigenista de aldeamento" e não reservou terras para as comunidades existentes preferindo mobilizar a população indígena "dispersa" sobrepondo-as na única área reservada para toda a região. A ótica fundiária do órgão tutor não respeitou nem considerou padrões étnicos de ocupação do habitat tradicional dos guarani (v. item II.1.3). Mesmo procedimento, como será visto, mantém-se até os dias de hoje. (THOMAS DE ALMEIDA, 1997, pags. 8-10)

O relatório informa como foram criadas as oito reservas para os Guarani e Kaiowa. Fica evidente que tais reservas foram criadas com o objetivo de implantar postos indígenas, que seriam responsáveis por manter o controle dos indígenas e mobilizar os que estavam fora da reserva, considerados "índios de fazenda", para que se recolhessem nos espaços das reservas. O deslocamento tinha como finalidade última liberar as terras tradicionais para os particulares. Portanto, as reservas não reconheceram o território (*tetã*) originário e os que viviam fora da reserva foram pressionados pelos funcionários do governo e pelos missionários a deixar o seu *tekoha* e passar a morar na

reserva. Como registrei anteriormente, isso aconteceu com minha família. Em termos de sua localização geográfica, todas as reservas foram escolhidas estrategicamente para facilitar a integração rápida à sociedade nacional, conforme a política indigenista da época.

Pereira³, no artigo intitulado *Expropriação dos territórios kaiowa e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios - tekoharã*, fala sobre o processo de criação das 8 reservas:

Em termos legais, a demarcação das oito reservas foi possível a partir da lei 725, de 1915, que permitia a legalização da posse de terras na área sob concessão da Companhia Matte Laranjeira. Entre 1982 e 1915, essa Companhia havia conseguido a concessão exclusiva do arrendamento de terras para a atividade extrativista dos ervais nativos, que existiam em grande concentração, o que na prática dificultava o requerimento de terras por particulares. A área de arrendamento chegou a ser superior a cinco milhões de hectares, retardando o estabelecimento de proprietários rurais na região e favorecendo a permanência de muitas comunidades kaiowa e guarani em territórios tradicionais. A promulgação da lei 725, por um lado, permitiu que o SPI demarcasse reservas para os Kaiowa e Guarani, mas, por outro, deixou as terras livres para serem requeridas por particulares. Segundo o historiador Virgílio Corrêa Filho (1939), essa lei deu início à intensa disputa entre fazendeiros interessados em adquirir propriedades na região, sendo que, entre 1919 e 1924, foram registrados 356 títulos de terra, no então município de Ponta Porã, referentes a 620.700 hectares. A partir dessa lei, até a metade do século XX, Mato Grosso do Sul se transformou em campo de disputas violentas entre requerentes de terras, que não raro dispunham de homens armados para assegurar a posse da terra. Entre 1928 e 1977 nenhuma nova área de terra foi destinada à ocupação dos Kaiowa e Guarani. Em todo esse período, o SPI e depois a FUNAI atuaram no sentido de promover o deslocamento das comunidades para o interior dessas reservas, com a intenção de liberar os espaços para a implantação das fazendas. Resulta daí que as oito reservas kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul constituem configurações demográficas e ecológicas artificiais, forjadas na necessidade dos órgãos governamentais de forçar o recolhimento dessa população em pequenas áreas para liberar o restante das terras para as frentes colonizadoras desenvolverem atividades agropastoris (PEREIRA, 2012, pág.126).

Desde a criação da reserva o governo trabalhava, através de seus funcionários, para deslocar a comunidade guarani e kaiowa dos seus antigos *tekoa* para as reservas criadas por ele. O método usado nesse período foi promessa de segurança, recursos de atendimento médico, documentação pessoal, educação para as crianças, atendimento missionário. A criação das reservas nesse período também facilitou o requerimento de

3 PEREIRA, Levi Marques. 2012. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.124-133, 2012| R@U 125

terra por particulares e até iniciou uma organização criminosa com armas, que hoje é chamado de pistoleiro.

E no mesmo período da criação das reservas, o governo facilitou o requerimento de terra pelos particulares, com muita disputa e tensão. O professor Dr. Antonio Brand também descreveu como foi a criação das reservas, em texto publicado no *Simposio: Antropologia, territorio y sustentabilidad, V Congreso Chileno de Antropologia, 08 y 12 de noviembre, 2004*:

Territórios e sustentabilidade – os Kaiowa e Guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil. Entre os anos de 1915 e 1928, o Governo Federal demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dos Kaiowa e Guarani, perfazendo um total de 18.124 ha, com o objetivo de confinar os diversos núcleos populacionais dispersos em amplo território ao sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Essas reservas, demarcadas sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios, SPI, constituíram importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e consequente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não-indígenas. Ignorou-se, na sua implementação, os padrões indígenas de relacionamento com o território e seus recursos naturais e, principalmente, a sua organização social (BRAND, 2004: 2).

Os textos mencionados acima descrevem como foi o processo oriundo da política de criação das reservas por parte do SPI e demonstram claramente que o trabalho estava mais a favor dos que requeriam a terra no território guarani e kaiowa e pouco protegia os interesses dos indígenas. Durante esse período, os índios eram considerados incapazes, por isso precisava de alguém para cuidar deles e controlá-los, que o SPI e depois a FUNAI fizeram muito bem esse papel.

A aldeia indígena Pirajuy onde vivo é uma das oito reservas, ao redor das quais havia diversas comunidades que acabaram recolhidas na reserva por pressões externas. Este confinamento gerou problemas desde a sua criação até os dias atuais, com forte interferência de organizações externas (missionários, FUNAI, SESAI, escola, empresas, como as usinas de cana, e de coleta de maçã, universidades, prefeitura, instituições do governo estadual e federal, ONGs, etc. O relatório de Potrero Guasu, de Thomaz de Almeida (Rubinho), em 1997, relata sobre a criação da aldeia Pirajuy:

[...] os ñandeva localizados no extremo sul do MS com os quais lidamos aqui, foi criada a reserva de Pirajuy através do Decreto No. 835, de 14.11.1928, com um total de 3.600 ha, demarcada, porém, em 1930, com 2.000 ha. Pirajuy foi escolhido por um funcionário do SPI em reconhecimento da região que fez em 1927: "escolhi também na região de Ypehü, área de terra destinada aos índios, que em número

superior a quinhentos, vivem nas margens dos rios Pirajuy, Takuapiry, Aguará e outros (...) dispersos pelas margens dos tributários da margem direita do Rio Iguatemi, na mesma região, grande quantidade de caiuás, sem residência ou não aldeados..." (Estigarribia, 1927). O documento revela que o funcionário sabia da existência de índios, que chama genericamente de "caiuá", nos rios Takuapiry, Aguará e Iguatemi que incidem sobre a área reivindicada de Potrero Guasu (v. Mapa No.3, VI.4.). Apesar disso e, talvez, em função da não observância cuidadosa da presença de indígenas, o procedimento do SPI foi seguir a "ideologia indigenista de aldeamento" e não reservou terras para as comunidades existentes preferindo mobilizar a população indígena "dispersa" sobrepondo-as na única área reservada para toda a região. A ótica fundiária do órgão tutor não respeitou nem considerou padrões étnicos de ocupação do habitat tradicional dos guarani (v. item II.1.3). Mesmo procedimento, como será visto, mantém-se até os dias de hoje. [...] (THOMAS DE ALMEIDA, 1997: páginas 9 e 10).

Aqui quero escrever a narração de pessoas que se deslocaram de outros *tekoa*, na década de 1970 para a reserva de Pirajuy. Destaco os *tekoa* de Potrero Guasu (Kapi'i) e Ypo'i. Incorporo também dados da terra indígena de Guyra Roka na região de Dourados, que ajudam a entender como esse processo ocorreu em todo o sul de MS. No caso de Triunfo, meu interlocutor, Avreliano, relatou que:

Ore roiko akue Triunfope romba'apo akue fazenderope, rojapo opa mba'e fazendape. Heta ore rymba ndofartai va'ekue mba'eve oreve. Upéi petei ko'ême fazendero he'i oreve rosẽ haguã upegui ikatuha rojererova Pirajuype. Upepe ha'eha peteĩ lugar ava kuera renda. Roime porã haguĩ roñeamoleta ha roju akue ko Pirajuype upe tiempope missionário va'ekue seu Araldo. Ha'e peteĩ karaimi hory va'ekue. Ome'ẽ heta va'ekue oreve ajuzo upe tiempope che aike va'ekue crentepe. Che tua elfinado oporaiva, mitã mongaraiha va'ekue. (Avreliano Medina de 90 anos).

Nós morávamos em Triunfo, fazíamos diversos trabalhos na fazenda. Nós tínhamos bastante criação [de animais] e não faltava nada para nós. Certo dia o fazendeiro falou para nós que nós podíamos sair de lá e se mudar na reserva de Pirajuy. Lugar que foi criado para que os indígenas morassem lá. Nós estávamos bem, mas a nossa família resolveu mudar aqui em Pirajuy. Naquele tempo o missionário era seu Araldo. Ele era um homem muito gentil. Esse homem ajudou muito nós, naquele tempo eu aceitei a ser crente. Meu pai falecido era um batizador de crianças, era um grande rezador.

O relato sobre Guyra Roka foi extraído do artigo de Levi Marques Pereira - *Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowa atuais* - e apresenta características semelhantes aos relatos feitos por pessoas que moravam na região de Pirajuy:

Antes eu vivia no Guyraroká, nas margens do córrego Karaku, meus parentes sempre viveram lá, mas não tinha assistência, o fazendeiro veio, ocupou e aí mandava a gente sair, dizia que lugar de índio agora era na reserva, os parentes já tinham saído quase tudo. Aí veio parente meu que morava na reserva, junto com Funai e disseram que não era bom morar sozinho na fazenda, melhor mudar para reserva, ia ter assistência do governo, ajuda de saúde, escola, semente, ferramenta. Aí eu pensei..., melhor mudar..., e fui para a reserva de Dourados, eu era nova, viúva com dois filhos. (PEREIRA, 2007: 10 e 11)

O depoimento de outro idoso da aldeia Potrero Guasu, que está na tese de Doutorado de Tônico Benites, confirma que houve muita pressão e violência por parte do governo para que os Guarani abandonassem a sua terra tradicional e fossem morar na reserva de Pirajuy. Mostrou também que já havia preocupação dos indígenas com seu território. Este Guarani viveu mais de 30 anos na reserva de Pirajuy e depois fez a retomada de Potrero Guasu (Kapi'i), em 1999.

Desde jovem e adolescente, juntamente com o meu pai e minha mãe, participei dos rituais religiosos e festivos realizados na colônia Ypo'i, Pirajuy e Mbitikue. Durante esses rituais, passei a ver, rever, reencontrar e conhecer vários indígenas pertencentes às diferentes colônias. Em vários desses rituais ou encontros, vi e ouvi meu pai e minha mãe conversando com outros oporaíva sobre diversas notícias que os preocupavam. Lembro-me muito bem que o assunto que mais os preocupava e que mais era discutido na época era a respeito da notícia da chegada de muitos brancos que vinham de longe. Eles conversavam também sobre a derrubada total da floresta e as expulsões forçadas de todos os indígenas de seus lugares antigos e que todos os indígenas seriam ajuntados pelos militares num só lugar indicado pelo chefe dos militares. Assim, comentava-se entre eles que antes de serem expulsos de seus lugares antigos, os indígenas tinham que sair para alguma das colônias indicadas pelos militares. As lideranças religiosas, oporaíva, falavam no encontro que era preciso realizar rituais com mais frequência nos seus lugares antigos para não sofrer as expulsões dos brancos e assim neutralizar a força deles. Narração do líder Felix Pires de tekoha Potrero Guasu, 2010. (BENITES, 2014: 45 e 46).

Registrei, ainda, a narração feita por uma pessoa que vivia na terra tradicional e veio morar forçada na reserva Pirajuy, por causa da disputa de terra naquela época. Foi confirmado, na tese de doutorado de Tônico Benites, que existiam vários *tekoha* nas margens do rio Iguatemi, e os Guarani, que até então viviam ali e tinham fartura de alimentos que a natureza oferecia, passaram a ter que viver confinados na reserva:

Minha família [extensa] grande sempre morou na margem do córrego Ypo'i, perto da nossa casa tinha uma boa mina de água que saía do meio da pedra, e por isso essa água era sempre gelada. Só os integrantes da minha família pegavam a água daí. Perto da nossa casa

tínhamos roças grandes onde plantávamos mandiocas, milhos, batata-doce, *kumanda*. Nas roças grandes tinham todos os tipos de comida de roça e nunca faltava comida. Para comer carne era só caçar no mato, não demorava em pegar a caça. No mato preparávamos as nossas armadilhas, *ñuhã* e *monde*, para pegar tatu, paca, cutia, cateto, etc. Para comer peixes era só pescar no rio que estava bem perto de Ypo'i. Na margem do rio Iguatemi tínhamos só o nosso local para pescar, e nesse local jogávamos farinha de milho queimada para os peixes se ajuntarem e também deixávamos armadilha para pegar os peixes. - Registro da fala de Anardo, em Pirajuy, julho/2010. (BENITES, 2014: 44).

2.3 - Missão Alemã

No período de 1960 a 1970, os missionários da Missão Alemã se instalaram ao lado da reserva Pirajuy. Traziam roupas e medicamentos e começaram o trabalho de culto, evangelizando os Guarani, no esforço de convencê-los a deixar o seu jeito antigo e virar “civilizado”, conforme a dissertação de mestrado de Rubem Thomás de Almeida, que traz dados sobre a comunidade da terra indígena de Potrero Guasu. O autor destaca:

I.4.3.- Situação atual da comunidade de Potrero Guasu no Pirajuy
A missão alemã sempre teve presença marcante no Pirajuy. Professando um cristianismo protestante fundamentalista, os missionários se mostraram rigorosos (se comparados a outras missões evangélicas tradicionais da região) ao exigir padrões de comportamento ocidentais e normas inflexíveis de concepções religiosas dos prosélitos ñandeva, o que tem sido permanente motivo de antagonismos entre grupos "catequizados" e "não catequizados". De outro lado, o apoio material oferecido pela missão aos que vieram do Potrero Guasu permitiu que em pouco tempo líderes deste lugar ocupassem espaços políticos-chaves no Pirajuy, contribuindo para o surgimento de conflitos. (THOMAZ DE ALMEIDA, 1991, pag.438)

O missionário também convencia moradores antigos do território tradicional que viviam fora da reserva para virem morar na reserva de Pirajuy. Segue trecho do relatório de identificação da terra indígena Potrero Guasu de Thomaz de Almeida (Rubinho), onde registra:

I.4.1. - A missão alemã - Dois eixos podem ser realçados na prática de intervenções indigenistas junto aos Guarani do MS que, em certa medida, é extensiva a todo o país. De um lado, a orientação precípua da ação indigenista oficial de "chamar os índios à civilização"; de outro, a ênfase em persuadi-los por "intermédio de missionários" que, imbuídos de "fé cristã (...) se internem nos sertões a fim de aldear e catequizar esses infelizes" (in Monteiro, 1981:13). Na medida em que não tergiversem das orientações oficiais, as missões são incentivadas e procuradas para atender os índios, uma tradição no indigenismo

brasileiro que se manifesta plenamente no caso aqui em pauta e foi observada no Mato Grosso do Sul nas últimas duas décadas. Em seus depoimentos (v. Anexo No.3), índios e regionais apontam a missão alemã (Deutchs Indiaaner Pioneer Mission) como protagonista de relevo no traslado dos grupos familiares de Potrero Guasu a Pirajuy, incentivando a mudança e oferecendo apoio em transporte e material para o assentamento. O intuito da missão, afora o proselitismo religioso, era de atender os índios em saúde e educação, o que se daria mais facilmente no Pirajuy. Outro argumento relevante do processo de "convencimento", era de que, em Pirajuy, seriam melhor atendidos, teriam remédios, ferramentas, sementes e terra para plantar, além de roupas, sapatos e utensílios domésticos. Atualmente os índios comentam com alguma indignação que "hoje em dia" a missão cobra "até uma aspirina". Substancialmente a situação aqui descrita não difere da protagonizada por missionários e índios guarani no século XVIII. Montoya (1985) informa que os jesuítas, para aldear ou reduzir índios, ofereciam "anzóis, agulhas, alfinetes e contas". O argumento principal para o "convencimento" contudo, era de que na região já havia sido reservada terras para índios. De parte do governo havia orientação explícita de que não seriam atendidos fora do Posto Indígena e que deviam "aldear-se" em Pirajuy. O Incra, outro braço do governo, atuava célere na demarcação de lotes nas terras guarani sem qualquer solicitação de permissão aos índios (v. Anexo No.3). Os agentes religiosos, uníssonos com os procedimentos de governo, detentores de recursos e com presença permanente, a pressioná-los ao "aldeamento". Colonos que ocuparão os lotes do Incra e proprietários de terras que abrirão fazendas nos anos subsequentes, têm, também, interesse de ver as terras liberadas. **Todos tinham por objetivo conduzir os índios do Potrero Guasu a Pirajuy para liberar terras.** Em 1970 as famílias de Potrero Guasu estavam encurraladas com a redução de suas terras. Como referido, a modalidade de "convencimento" tem caráter menos grotesco do que o comumente praticado pelas fazendas com traslados violentos das famílias indígenas, o que, no entanto, não elimina o constrangimento para fazer valer as decisões de governo. Não há nenhuma indicação de que teria havido resistência dos índios que sempre mantiveram relações amigáveis com regionais, missionários e funcionários de governo. Mediado pelo desconhecimento do comportamento do branco e com medo deles (v. Anexo No. 3 e próximo item) os ñandeva de Potrero Guasu deixaram-se convencer, mudaram-se e viram-se esbulhados, não pela violência, mas por uma espécie de engodo, de seu principal patrimônio, a terra, garantia de sua reprodução física, cultural e social (THOMAS DE ALMEIDA, 1997: 13)

Nota-se, neste relatório, que o autor discute o papel do SPI e depois FUNAI, ficando explícito que o órgão do governo trabalhava juntos com os missionários para "convencer o Guarani" que viviam fora da aldeia a deixarem a sua terra de origem para passarem a morar dentro da reserva, em troca do projeto de "assistencialismo". A tese de doutorado de Tonico Benites acrescenta muitos dados que ajudam a aprofundar como foi o trabalho de expropriação territorial:

Em primeiro lugar os fazendeiros, associados a funcionários da FUNAI e a missionários da Igreja fundamentalista Alemã instalada no P.I. Pirajuy, tentaram convencer os indígenas de Ypo'i e Triunfo de que a área havia sido vendida e que por esse motivo eles deveriam se transferir para o Posto Indígena. (BENITES, 2014: 59)

Diversas comunidades, aos poucos, foram deixando o seus *tekoa*, como aconteceu com a comunidade Ypo'i, Potrero Guasu (Kapi'i), Cantagalo, Jata'i, Mbykukue, Tapesu'aty, Paraguasu (Takuaraty). Ao receber toda essa população de comunidades expropriadas de seus territórios, a consequência é que a aldeia Pirajuy enfrenta, hoje, superpopulação. Isto gera infinitas disputas por espaço de terras para viver e plantar e para ocupar cargos como capitania, professor, agente de saúde, etc. Esses problemas se originaram desde o começo da criação da reserva.

Os missionários formaram outro tipo de organização dentro da igreja para atender a demanda do seu projeto de integração dos índios na sociedade nacional. Havia um grupo formado por crentes mais antigos, chamados de “responsáveis da igreja”. Esse grupo, na verdade, era e é para decidir o rumo da aldeia. Não é à toa que, na aldeia Pirajuy, boa parte da nova geração não gosta de ser “índio”, muitas vezes desmoraliza a sua própria identidade indígena para agradar o Pastor. Conforme a narração de uma senhora de 87 anos, que veio do Potrero na década de 1970, para morar na aldeia Pirajuy:

Eu tinha guardado o meu *mbaraka* e *mbo'y*. Eu tocava quando via o tempo levantar do poente (*ka'aruagui*). Lembrava da minha mãe e do meu pai que já se foi. Quando eu era adolescente participei muito *jeroky takua*, tocava *takua* para *oporaiva* (rezador). Essa que marcou muito a minha vida de adolescência. Bom, eu cresci nessa época que a lei Guarani era respeitada. Esse tempo atrás fiquei doente, meu filho que tinha feito curso para ser pastor veio me visitar, eu estava na cama, de repente, vi ele sair com meu *mbaraka* lá fora. Depois vi que ele fez uma fogueira e queimou! Eu via tudo! E depois me falou. – “Essa ferramenta é do demônio, portanto é essa que já está transmitindo doença no seu corpo, por isso que queimei”, falou o meu filho. Olha! Essa atitude do pastor acabou com meu conforto com o nosso Tupã. Fiquei muito triste! A cena está guardada em mim, enfim, já estou velha e doente, mas vejo que a nova geração ensinada pelo missionário ou na escola não sabe e não entende o que é ser um bom Guarani. (CRESCÊNCIA MORALES, outubro de 2020)

Fica claro porque a nova geração entra em conflito com a geração mais velha. Os jovens atuais enxergam os mais idosos da comunidade como pessoas atrasadas, sem valor. Por outro lado, o mais velho, o mais idoso, enxerga os jovens como estando longe da educação Guarani, sinal de que o futuro desse jovem vai ser muito sofrido, porque o

ensinamento oferecido de fora vem somente para destruir o nosso patrimônio, como a identidade guarani.

Uma pequena parte de jovens teve sua família isolada pela imposição da organização externa, e não teve muito contato com o não indígena. Esses jovens procuram participar do grupo de dança tradicional, como *jeroky takua*, por exemplo, os meninos tocando *mbaraka* e as meninas *takua*, com o rezador. Eles demonstram grande interesse de aprender as práticas de conhecimento milenar ensinadas pelos mais velhos. Tem também pessoas de meia idade que procuram entender melhor, e pôr em prática aquilo que aprenderam com os mais velhos ou fortalecer o que está adormecido no seu ser Guarani. Foi o que aconteceu comigo, apesar do intenso processo missionário e escolar que buscava me “converter” ao mundo “civilizado”⁴. A maioria tem vergonha de participar, porque tem igreja construída pelo filho ou genro perto de casa, frequentada por seus familiares. Assim está o movimento de circulação de aprendizagem do conhecimento tradicional, na vivência dos Guarani da reserva indígena Pirajuy.

4 Ver mais a respeito do processo que aconteceu comigo e com outros patrícios da minha idade, e a análise dos efeitos da escolarização em nosso modo de ser e de viver, na dissertação de Rossato (2002).

3. ORE MBO'E YPY OMBOHEKO MITÃ - Princípio de nosso ensino com o mundo das crianças guarani.

Os Guarani transferem os conhecimentos de uma geração à outra a partir de narrativas, mitos, conselhos, práticas, exemplos, trabalho conjunto, ritual, etc. Essa transmissão se dá, em grande medida, dentro da família, na parentela e na rede de convivência mais exclusiva. Já a educação escolar indígena é praticada nas escolas da aldeia, no modelo adotado (ou imposto) pelo governo, denominado nas comunidades de *karai reko*. Por mais que se busque a construção de uma educação escolar diferenciada, receptiva aos conhecimentos e à pedagogia guarani, esforço ao qual boa parte dos professores indígenas, lideranças e mestres tradicionais se dedicam com muito afinco, esse objetivo ainda parece estar longe de ser alcançado. Mesmo assim se investe e se acredita na construção de um novo modelo de educação escolar. O ingresso dos professores guarani na pós-graduação parece abrir novos horizontes para essa discussão, permitindo que indígenas exerçam a atribuição de pesquisadores, refletindo criticamente sobre as possibilidades de diálogo entre os saberes indígenas e os saberes veiculados na escola.

O ensino escolar ainda continua muito distinto do conhecimento guarani. Por exemplo, para os Guarani, a gestação, o parto e a educação da criança envolvem sonhos que indicam a gravidez, passando pelos cuidados da mãe o do pai, com alimentação, massagens, cuidados rituais, sinais de agentes externos, como pássaros, etc., que indicam alguma condição da criança que está a caminho, etc. Continua com os cuidados no nascimento, tanto práticos como rituais, a atribuição do nome, a transmissão dos conhecimentos, a inserção na rede familiar, etc. São procedimentos desta natureza que formam a pessoa guarani. Boa parte destes procedimentos foram discutidos na dissertação da Kaiowa Lúcia Pereira, que trabalhou com as parteiras kaiowa, na reserva de Amambai, mas muito do que ela discute é coextensivo também para os Guarani de Pirajuí. (PEREIRA, 2020).

Idealmente, gestação, parto e educação da criança devem ser realizados dentro de um modelo que os mais velhos consideram como tradicional. Nos tempos atuais, os pais lidam com as transformações que resultaram do cercamento colonial ou confinamento, que não é só territorial, mas se expressa como um cercamento ou sufocamento pelo *karai reko*, por todos os lados, como escola, igreja, modo de produzir

alimentos, modo de disciplinar as crianças, adestramento dos corpos, hábitos alimentares, etc. Daí que considero importante descrever o sistema dito “ideal”, ou seja, como os velhos dizem que era ou deveria ser a educação guarani. Isto permitiria identificar aproximações e distanciamentos em relação ao modo como a educação é praticada hoje em dia. De fundamental importância são as diferenças entre famílias, e como lidam com as mudanças atuais, onde as parentelas foram confinadas nas reservas, sem espaço suficiente para produzir seus coletivos, segundo seus usos e costumes, e onde estabelecem conexões de intensidades distintas com instituições do *karai reko*, como igreja, escola, Sesai, Funai, prefeituras, partidos, etc., como bem discutiu o antropólogo Kaiowa Celuniel Aquino Valiente, na pesquisa que realizou sobre a produção dos coletivos parentais na reserva de Amambai. (VALIENTE, 2019).

3.1 – Os conhecimentos guarani sobre cuidados com o crescimento saudável da criança guarani

Neste tópico descrevo e discuto os diversos usos e saberes praticados pelos Guarani no cuidado com o crescimento saudável das crianças. Tais cuidados envolvem práticas de rituais e rezas, mas também o uso e a manipulação de recursos materiais, como a substância líquida do crânio de macaco, o caracol, os insetos, as cores e as diversas plantas que exercem efeitos no desenvolvimento das crianças. Do mesmo modo são realizados uma série de tratamentos no corpo da mulher durante a gravidez e depois do parto. Estes conhecimentos são praticados por rezadores(as) e pela mulher parteira que já teve vários filhos, mas também por um homem idoso que pode ser parteiro. O mais comum é que a assistência aos partos e os cuidados cotidianos com a saúde sejam realizados pelas lideranças domésticas, como avós, sempre referências de grande importância nas famílias grandes, no âmbito de sua convivência nos fogos domésticos⁵.

Pretendo aqui descrever uma parte dos saberes dos Guarani, no esforço de valorizar e transformar o conhecimento empírico em forma de trabalho acadêmico. Os dados são resultados de visitas constantes a pessoas idosas, parteiras, fazendo entrevista em alguns casos, mas principalmente através de rodas de conversa entre parentes. Tais conhecimentos vêm resistindo por longos períodos, mas estão sofrendo alguns impactos, devido ao estado crítico da vida dos Guarani. Isto porque, como desenvolvi

⁵ Sobre fogo doméstico, ver Pereira (2016).

no primeiro capítulo, a partir da minha própria experiência pessoal, este tipo de conhecimento foi considerado como inferior e primitivo e os Guarani foram forçados a deixá-los, para acompanhar a modernidade. O saber coletivo guarani foi forçadamente se tornando individualista, o que vai contra o princípio dos nossos saberes, fundamentados na reciprocidade. Na concepção guarani, a vida, a terra, o cosmo, a natureza, os animais, os insetos, as plantas, são interligados com a vida do Guarani. Na cosmologia guarani não faz sentido separar os humanos dos outros planos de existência, como parece fazer o pensamento ocidental moderno, através de categorias, como natureza, sociedade, divindade.

Pretendo demonstrar como os conhecimentos e saberes milenares dos Guarani, como a importância dos animais, insetos e outros recursos são utilizados nos processos educativos da criança. Tais recursos acionam forças e geram efeitos, pois partes de certos seres vivos geram efeitos sobre os seres humanos para viverem e serem resistentes, ter boa saúde mental, física e emocional, e conseguir o relacionamento harmonioso com a natureza, tratando com respeito, se mantendo aliado com a vida, desde o nascimento, crescimento e desenvolvimento do corpo humano guarani. Demonstro uma prévia história do surgimento da criança, passando pela gravidez e parto, identificando como elementos de outros campos de existência interferem no processo de desenvolvimento da criança. Tomo como exemplo, o macaco, o caracol, algumas ervas medicinais, a cor vermelha e o seu significado, o tratamento que o Guarani faz com esse material, sempre acompanhado de reza.

O uso de certas substâncias, em interconexão com o poder invisível das rezas, produz a força coletiva da vida, envolvendo elementos da natureza, da humanidade e dos *jára kuéra* - guardiões - que vivem em outros planos de existência. A ideia é que todos estes sujeitos estão em interação, embora dispostos em planos de existência distintos.

Para poder acessar essas informações tive de ir tomar tereré ou chimarrão com as pessoas experientes, conversando sobre o assunto. Também fiz observações nas casas onde nascem crianças, inclusive na minha própria, pois tenho filhos e netos. Nestas situações, observava e perguntava sobre as plantas medicinais usadas na gravidez ou na hora do parto. Também fazia perguntas sobre vários assuntos relacionados à gestação, parto e educação da criança, tais como: 1) porque alguma mulher fica sofrendo oito dias ou mais para ganhar o bebê, enquanto outras tem o parto com menos dificuldade; 2) o que acontece com o bebê se passar o seu horário pra nascer; 3) quais são as regras que

uma mulher grávida deve observar; 4) como deve ser a dieta de uma mulher grávida; 5) quem ensinou aos Guarani o uso do crânio de macaco, da casca de caracol e das ervas medicinais para acompanhar o desenvolvimento de uma criança; 6) porque algumas crianças não conseguem sobreviver por muito tempo. São algumas das perguntas que orientaram minha pesquisa, para escrever este trabalho.

Diversas famílias recolhidas na reserva de Pirajuy trouxeram junto vários tipos de sabedorias e conhecimentos, construídos há milhares de anos. Elas trouxeram a prática do *Jeroky Takua* (reza), conhecimentos sobre o tempo, ao nascer e ao pôr do sol, conhecimentos sobre a lua e seu significado na vida guarani; a interpretação dos brotos das flores de cipó e das árvores e seus significados para o mundo guarani. Também utilizam os conhecimentos para decifrar a mensagem dos cantos de passarinhos, dos animais, dos insetos e de toda a natureza, que se tornam dependentes uns dos outros. A natureza, o tempo, os astros, a vida, são pedagogias do povo guarani, ensinam os significados do tempo e do espaço. Por isso o conhecimento – *arandu* - implica em saber ouvir o tempo e o espaço, pois *arandu* é formado pela junção do substantivo *ara* e do verbo *hendu*, sendo *ara* o tempo e o espaço e *hendu* ouvir, como bem demonstrou o pesquisador Kaiowa Eliel Benites, em sua dissertação de mestrado (E. BENITES, 2014). O domínio dos conhecimentos sobre as plantas medicinais na vida dos povos guarani ainda é muito resistente até o presente momento, a despeito das transformações no ambiente e na sociedade.

Conhecemos remédios para o sangue, para o osso, para ter força, para ter boa memória, para ter equilíbrio no corpo, para ter boa visão, para ter autoestima, etc. São remédios que servem para os males do corpo e da alma. Também existem muitos conhecimentos referentes às previsões do tempo, interpretando tipos de chuva, tipos de trovões, tipos de raio, tipos de vento, tipos de dor no corpo, sobre manifestações de animais e plantas que trazem notícias de fatos que estão por acontecer, etc. O valor do sonho e a leitura dos sinais expressos nos animais, nos fenômenos climáticos e na expressão dos animais fazem parte do mundo guarani até hoje, exigindo que o Guarani esteja sempre atento. Estes conhecimentos acompanharam sempre os Guarani, fazendo com que os seus saberes sejam úteis, e podem até salvar a vida, anunciando uma ameaça que, então, pode ser evitada.

Existem muitos conhecimentos vinculados às práticas do cultivo de sementes, como kumanda, milho, de como se armazena e se conserva tais sementes e o mês do seu plantio. A colheita e diversos tipos de culinária faziam parte dos saberes trazidos de

diversas famílias que deixaram o seu *tekoha* para morar na reserva Pirajuy. Esses conhecimentos foram confinados como e com as famílias na reserva, continuando a ser transmitidos entre as gerações, até hoje, mas sempre com as limitações impostas pelo confinamento na reserva.

Muitas crianças nasceram sem acompanhamento do médico do hospital, se trataram com o próprio método de tratamento que adquiriram com os mais velhos, que já se afastaram fisicamente das famílias, mas o seu ensinamento continua vivo e utilizado nas comunidades. Esse método original se transformou numa ferramenta muito útil para o povo guarani, tornando-o autônomo com seu saber e com sua ciência. Por me dar conta dessa grandeza de conhecimento que o povo construiu há milhares de anos, é que me decidi fazer esta pesquisa para valorizar e reconhecer a minha origem guarani, como expressão do respeito e consideração a esse patrimônio coletivo do povo. Tenho a esperança de que, de alguma forma, posso contribuir com esse saber coletivo, registrando-o e transformando o conhecimento oral em escrito. Espero que meu esforço possa ser aproveitado por outros Guarani, para que se sintam motivados a continuar o trabalho de registro do nosso conhecimento.

3.2 - A mulher gestante guarani

A mulher guarani, quando vai engravidar, sonha com *avati* (milho), ou com Loro (papagaio), ou com qualquer tipo de semente de roça. *Avati* tem um cabelo, tem palha cobrindo o milho, a espiga é o corpo, e pode ser que seja uma menina. O papagaio tem cores, verde e amarelo e voa, fala, então, pode acreditar que é um menino que está para vir. A leitura que se faz do Loro é porque a pena dele serve para fazer *Akãguaa* (cocar), que o homem usa no *jeroky takua*. Também quando sonha que saci (*pombero*), que caga em cima de um toco, é sinal de que a criança que virá é um menino, mas se o saci cagar no chão, vai ser uma menina. Acreditamos que essa mensagem não mente, segundo os Guarani.

Outros tipos de sementes sempre deixam dúvidas sobre qual sexo que está por vir na família. Na gravidez, a mulher guarani não pode comer banana, ovo, bagre, etc. Comendo muito ovo ou banana, a criança pode crescer muito fora do normal, e pode colocar a vida de sua mãe em risco. O ovo é um alimento muito temido pela mulher guarani, porque ele compromete o parto, pois acaba não tendo o líquido que precisa para

nascer a criança. O corpo da mulher não desenvolve líquido para o bebê no útero. Isso é muito grave, e é chamado de parto seco (*mitã ryru ndahi'yi*). O ovo encontrado dentro de uma galinha também a mulher grávida não pode comer e, se comer, o filho pode nascer deficiente, porque o ovo não está completamente formado dentro da galinha. No pé de uma árvore frutífera, se encontrar uma fruta amadurecendo, fora de época, também não pode comer, porque, se comer, o primeiro filho não quer viver, sempre morre, diz o velho sábio guarani.

O consumo de peixe, como bagre, pode causar parto muito sofrido e doloroso, porque quando a pessoa leva uma ferrada desse peixe, é muito dolorido. É recomendado comer caldo do peixe *pikype* - um tipo de lambari – pois, segundo o mais velho experiente, a criança tem uma visão boa e desenvolve o cérebro inteligente e veloz, porque esse peixe é muito rápido e ágil no rio. Assim também a mulher produz leite de qualidade para a criança.

Na gravidez costuma também acontecer de alguns casamentos ficarem insuportáveis. Segundo o Guarani mais experiente, quem está por trás disso é o bebê na barriga da mãe: ele está sugando a paciência dos pais e pode chegar ao ponto de separar o casal. Isso aconteceu com Ñanderu e Ñandesy, no princípio, quando Ñandesy desobedeceu ao Ñanderu. Tem coisa que a gestante guarani não pode fazer, como: varrer a casa de qualquer jeito; tem que juntar e colocar o lixo (*yty*), amontoado em cima de uma bolsa, pra jogar fora. Se não fizer direito, a bolsa do bebê (placenta), que ficou dentro da mulher, depois de nascer, não quer sair. Isto é considerado grave e pode levar à morte. Também a mulher grávida não pode ficar sentada demais, senão a criança imita isso dentro da barriga e fica sentado também. Se acontece isso, logo deve chamar a pessoa que sabe a reza e fazer massagem (*oipyhyi*) para arrumar a posição da criança. Estes saberes sempre foram ensinados e respeitados até hoje pelos mais antigos, que cresceram no processo de educação milenar.

Quando uma mulher gestante quer comer fruta ou outro tipo de comida, o marido tem que procurar com a maior rapidez, ou preparar a comida, desde que a mulher tenha permissão de comer. Ela pode perder a criança de tanta vontade de comer o que gostaria. Também é exigido que a mulher gestante não fique dormindo demais durante o dia, pois compromete na hora do nascimento: o bebê fica imitando a mãe e fica preguiçoso, lento, fazendo a gestante sofrer muito na hora de nascer. Ao levantar da cama tem que deixá-la bem arrumada, não deixar bagunçada; se não fizer isso, a bolsa

(*membyryrukue*) fica toda bagunçada dentro da mulher e não quer cair fora depois do parto. Segundo a lei do guarani, isso pode levar a mulher a óbito.

Quando a mulher sentir que está grávida, ao cozinhar não pode tampar a panela; caso contrário, a criança não consegue estourar a bolsa (*hyru*) para nascer. A criança imita tudo o que a mãe e o pai fazem, mesmo dentro da barriga de sua mãe. Também é aconselhável para a mulher grávida não colocar lenha de ponta ou atravessada no fogo; senão a criança se posiciona no ventre do jeitinho que foi colocada a lenha. Outra coisa proibida para a mulher gestante é fazer costurar ou tecer com linha porque a criança pode imitar isso com o cordão umbilical e se enforçar. Quando a mãe vai ter o segundo parto, a mãe e o pai têm que cuidar muito bem do irmão antecessor da criança, porque se a mulher grávida amamentar o filho, o leite materno não vai servir mais como alimento, mas sim como doença. A criança mama no peito da mãe e depois fica querendo vomitar (*ombosevo'i*) e também com diarreia o tempo todo, daí vai perdendo muito líquido e pode levar ao processo de desnutrição e desidratação e, se não tratar, pode levar à morte. O Guarani chama isso de *ombosevo'i*. O remédio para isso é desmamar do peito da mãe e fazer remédio que se chama *kapi'i katĩ*, em Guarani, e tomar em forma de chá até parar a diarreia.

Também quando um menino está na fase de andar e a mãe engravida de novo, no caso de ser de um menino, essa criança também fica fraca, porque já sabe que está sendo trocada muito cedo. Em Guarani isso se chama de *oñemoyrõse* e a criança pode até querer morrer por isso. O menino, neste caso, fica chato, chora, faz muita coisa para chamar a atenção. O remédio para isso é ter muita paciência, demonstrar carinho e afeto por ele, e também fazer o chá de *kapi'i katĩ*, dar banho de *guataja* nele, esquentar o corpo dele com calor de fogo na mão e alimentá-lo com caldo de *pikype* (peixe branco do rio). Só assim ele vai se recuperando de novo.

3.3 - Pré-sinal do parto (*oñemoĩporã mitã hyrúpe*)

Ao se aproximar o dia do nascimento, oito ou dez dias antes, o bebê, dentro da barriga da mãe, começa a se mover, posicionando-se para nascer (*oñemoĩporã*), deixando a mãe com mal-estar, e precisa de uma pessoa para ajudar, fazendo massagem (*oipichyi*) e também conversar com o bebê para não fazer a sua mãe sofrer, brincando demais. Às vezes, o bebê pode se colocar em posição inadequada ao se mover na barriga da mãe, comprometendo a vida dela. A criança pode virar e colocar o pé no lugar onde estava a cabeça, ou pode ficar atravessada no ventre, ou enrolar o cordão umbilical no pescoço, como já foi citado. Neste caso é preciso fazer com que o bebê se posicione adequadamente para nascer, fazendo massagem, técnica que só a pessoa certa sabe fazer (*oipichyi*). É nesse momento que se faz a observação e análise para ver se o bebê vai ser agitado demais ou não. Se o bebê for agitado demais é sinal que ele vai se esforçar muito para nascer, na hora do parto. Ao contrário, se o bebê não está se movendo como deveria, é sinal que ele vai precisar muito da força da mãe e do pai para nascer.

A mãe, quanto o parto se aproxima, tem obrigação de tomar chá de uma erva que se encontra à beira do rio, chamada *yvyhĩ*, que contém um líquido lizo. Deve ferver e tomar como chá, diariamente, até que chegar a hora do parto. Se não achar essa erva, deve procurar tuna para fazer o chá, utilizado da mesma forma. O tratamento de aquecer a coluna com a mão aquecida no calor do fogo não deve parar durante a gravidez, tornando a mulher forte e cheia de energia positiva.

Um dia antes de nascer ocorre outra descida (*oguejypaitema*) dentro da barriga da mãe, com o bebê se posicionando no último lugar, esperando para nascer. São alguns processos que foram narrados para mim por mulheres que já tiveram filho antes de existir hospital para indígena.

3.4 - O parto (*memby'i, okuru*)

Há dois tipos de parto: parto normal e parto seco. Parto normal é quando a criança nasce sem nenhum problema. O parto seco é quando a criança não quer nascer por não ter líquido e, se não souber lidar com isso, podem morrer os dois, a mãe e o

filho. Também quando a criança passa o seu horário de nascer, sua cabeça fica inchada e pode levar vinte dias para ficar em seu estado normal; mesmo não esquecendo de ministrar os cuidados para tratar a criança, isso pode acontecer. Todo o parto tem que ser ajudado pelo marido, porque a mulher precisa da conexão e da força do seu marido para superar esse momento delicado. Na hora, o bebê também necessita da energia positiva do seu pai e da sua mãe para nascer, necessita da união dos dois. Quando a mulher guarani ganha um bebê, considera-se que ela passou perto da morte, pois há um risco de vida para a mulher envolvida no processo de trazer uma nova vida aqui no mundo terreno.

A primeira casa de uma criança é a barriga de sua mãe. Logo depois que o bebê nasceu, é preciso tirar a sujeira (*iky'akue*) de sua boca e do seu rosto e esperar o tempo necessário para que a bolsa, na qual o bebê estava, saia toda da barriga da mãe, para então cortar o cordão umbilical. Se não tirar a sujeira da sua boca, ela pode engolir e essa criança vai crescer com chiadeira no peito (*py'a chiã*), resultando em problemas respiratórios.

Se cortar o cordão umbilical do bebê antes de toda a bolsa, na qual estava aninhado, sair da barriga da mãe, a bolsa pode voltar para dentro da mulher e pode colocar a vida dela em risco. O bebê, depois de nascer, é normal levar um dia para sentir fome porque ele saiu de dentro de sua mãe bem alimentado. O cordão umbilical é cortado a um palmo, amarrado em três partes, uma bem perto da barriga, a segunda amarração é feita no meio e a última, mais na ponta, perto de onde foi cortado. Nesse momento é hora de aplicar remédio como: *kupa'i pire, ka'i rembi'u, jatyta pire*. Esse material é queimado, depois transformado em pó para colocar no cordão umbilical. Leva quatro dias ou menos para secar tudo, e o toco já sai do lugar (*osoma ipuru'ã*). É costume guarani guardar este cordão umbilical seco para fazer dele pulseira (*relike*) e mostrar para a criança depois de crescer. Feito isso, a criança fica forte e ama a sua mãe e a sua família de origem.

A mulher, depois do parto, precisa se tratar, tomando remédio fervido de ervas, como *surui ka'a rapo*. O chá deve ser tomado morno, porque só assim sai todo sangue que deve sair de dentro da mulher. Caso contrário, o sangue fica petrificado no útero e, futuramente, dará cólicas e, aos poucos, vai crescendo a barriga, fazendo confusão na saúde da mulher. Essa doença é chamada de *pamo* e mata a mulher aos poucos. Com o tempo, essa doença pode passar ao marido, que também pode matá-lo. Por isso, cumprir todo o tratamento depois do parto é importante, tanto para a mulher como para o

homem. Há um remédio que faz a limpeza dentro da mulher depois do parto, durante 40 dias, chamado, em Guarani, *typycha hũ rapokue, tapekue rapokue, jagua petỹ rapokue*. Deve-se fazer o chá e tomar diariamente. Neste tratamento o Guarani confia. Esse remédio purifica o sangue e não deixa petrificar no útero.

Para a comida da mulher depois do parto, deve-se esquentar mandioca cozida na cinza e, na hora que fica bem avermelhada, a mulher deve consumir. Também o marido pode assar mandioca descascada debaixo da cinza para sua mulher comer. A comida não deve ter sal, como polenta de milho branco (*avati morõti mbaipy*). Essa dieta faz com que o sangue da mulher se transforme num leite que vai fazer bem no corpo do bebê e no corpo dela. A mulher deve amarrar a sua cabeça com um pano durante quarenta dias, para evitar que o vento bata na sua cabeça. Isso evita que os males invisíveis (*jahecha yã*) ponham doença e dor na cabeça da mulher; como exemplo, dor de cabeça intensa e persistente.

A mulher não pode passar frio, lavar roupa, tocar em água gelada e nem cozinhar durante quarenta dias. Se a mulher desobedecer, seus ossos e o sangue ficarão frios e pode pegar doenças, como *akãnundu ro'y*. O remédio recomendado para não pegar isso é esquentar o pé, a perna, a coluna, o corpo, durante quarenta dias, com a erva de *chirkaroky, viravira rogue*. Também não pode fazer força, nem passar raiva demais, porque o sangue pode ir para a cabeça da mulher e pode morrer num segundo. O marido deve fazer tudo o que a mulher mandar, sem deixá-la nervosa; assim garante a ela uma vida saudável, conforme a educação guarani.

A criança recém-nascida não pode receber visita durante 40 dias. Conforme acredita o Guarani, a criança absorve facilmente a maldade do adulto no seu corpo e isso pode deixá-la em estado de dor. Aí, de tanta dor no corpo, o bebê pode ficar adoecido ou *ojeharu* - quando racha a cabeça ou o umbigo fica inchado. Nesses casos, se não souber o remédio com benzimento para isso, a criança pode ser levada à morte. E tem criança que nasce e depois de um certo dia, mesmo sendo tratada conforme as regras, ela morre. Já vem com o problema. Nesse caso, conforme a educação guarani, a criança veio para escutar o mundo guarani e levar a mensagem para nosso Deus, informando se nós estamos praticando coisa boa, ou não, aqui na terra.

A reza, como *jeroky takua*, em agradecimento ao nosso Deus, é a melhor coisa que a criança pode levar. É considerada um mensageiro de Deus para a família dos Guarani. Veio para escutar o mundo guarani (*Ou ojapysaka ñande rehe*). Coisa que o Guarani acredita que pode acontecer com qualquer família. Também o Guarani acredita

que o velhinho ou velhinha que já morreu na família pode voltar transformado em criança. Esse tipo de criança é muito esperta e inteligente porque já sabe tudo o que o mundo oferece de bom e de ruim. Às vezes, esse tipo de criança surpreende a sua mãe e o seu pai. E tem criança que veio pela primeira vez aqui no mundo e é bem inocente, ao contrário da criança esperta. Os Guarani conhecem o tipo de uma criança pelo seu comportamento.

A roupa de uma criança recém-nascida não pode ser torcida depois de lavada. Se por acaso fizer isso, ela pode sofrer dores musculares e pode comprometer o umbigo (*puru'ã jera*). Todo bebê dorme na rede de dia para estar bem consigo mesmo, mas ainda tem que queimar erva para fazer uma fumaça perto dela. Só assim ela desenvolve, desde pequena, simpatia forte (*ika'avo haguã*) para com a outra pessoa. Ao absorver a fumaça da erva torna-se uma liderança simpática, por levar no sangue a sabedoria e a inteligência, fundamentais para o resto de sua vida. Deve fazer isso por quarenta dias desde o nascimento. Se não fizer isso, a criança chega a ter um comportamento negativo em todos os aspectos. Vai levando a vida assim, mesmo recebendo bons conselhos, dificilmente vai mudar.

O banho de um bebê nunca deve ser com água natural, mas com água morna, acompanhada com erva (*kureka'a, guataja, marcela*). *Kure ka'a* é uma planta muito aguada, não é fácil de secar e é muito resistente; por isso, quando a criança toma banho com essa erva, ela absorve a força dessa planta no seu corpo. E fica muito resistente, igual a essa planta. Essa planta é encontrada na roça onde foi feita derrubada de mato. O significado de *guataja* é: *guata* (andar), *ja* (dono do andar). Essa planta é muito importante para o Guarani, pois faz desenvolver energia no cérebro, no músculo, nos ossos e no sangue, facilitando o equilíbrio mental para se locomover e andar com menos de 2 anos, sem retardar a fase de andar de uma criança guarani. É utilizada para dar banho na criança depois de 40 dias, seguindo diariamente, até que ela desenvolve segurança para andar. Marcela é também uma planta que se encontra na beira do rio ou no campo. É muito cheirosa ao dar banho na criança. Serve para desenvolver olfato, ter nervo sadio, não deixa se aproximar coisas invisíveis (*jahecha yã*) e para ter espírito forte como liderança.

Para a criança guarani desenvolver bem a comunicação com a fala e com o corpo, tornando-se uma pessoa autônoma sobre conhecimentos e expressão, é utilizada uma planta chamada, em Guarani, de *mbói mbaraka* (chocalho de cobra) e também *ñakyrãpire* (casca de cigarra). Quando a criança guarani está desenvolvendo a fala, é

obrigado a estourar a semente verde de *mbói mbaraka* na sua boca. O som e o ar que sai ao estourar a semente na boca, leva ao cérebro a mensagem para desenvolver bem a fala. Essa planta, se tocar nela, faz muito barulho. O corpo de uma criança absorve a força do barulho desta planta, para falar e expressar com muita intensidade. Para os Guarani, expressar-se bem com a fala e com o corpo é fundamental, pois através da fala e da expressão transmitem o conhecimento para a nova geração.

Ñakyrã pire (casca de cigarra) é utilizada como remédio, porque esse bicho canta bem e deve acompanhar os cuidados com o desenvolvimento da fala de uma criança. Quando a casca é encontrada no pé de uma árvore, o Guarani já pega e guarda para levar para o seu filho tomar água com essa casca. Com esta água, a criança guarani engole o som e a melodia do canto da cigarra e corrige a garganta e o som, expressando bem a fala. A vida da cigarra e sua casca são muito importantes porque o Guarani, pois depende dela para expressar o seu sentimento no mundo. Se esse processo de tratamento é aplicado para uma menina, ela consegue levantar bem o canto sagrado (*ohupi porã mborai*), a voz alcança o sentimento de deus. E o menino consegue ter a voz de deus, para expressar bem toda a comunicação básica. Considerado importante para o Guarani, a vida de uma cigarra é carregada de significado poderoso como contribuição para o cultivo da fala. É por esse motivo que, para constituir a fala (*ayvu*), expressão que vem da alma, o Guarani trata a garganta do seu filho tomando água com casca de cigarra. Esse tipo de tratamento já atravessou vários séculos, mas está vivo ainda no meio da sociedade guarani até hoje.

O tópico seguinte é destinado à reprodução de um conjunto de narrativas, nas quais aparecem vários conhecimentos valorizados pelos Guarani.

3.5 - Reflexões sobre a origem do conhecimento - *arandu ypy*, através dos cuidados e conhecimentos associados macado – *ka'i*, ao caracol e determinadas plantas

Certo dia, *Ñande Sy Ypy*, a primeira mãe, esposa de nosso primeiro pai - *Ñanderu Vusu*, que já estava grávida do *Kuarahy* e *Jasy*, saiu de sua casa e foi por uma trilha no mato a procura de frutas silvestre, pois ela estava com muita vontade de comer as frutas. Não foi muito longe e já achou um pé de *guaporoity* cheio de frutas. No galho tinha muitas de crianças comendo as frutas. *Ñande Sy Ypy* chegou embaixo do *guaporoity*, e olhou para cima e pediu para a criança apanhar as frutas para ela,

porque não podia subir. As crianças responderam: - Pode subir você mesmo pra comer. Escutando isso, *Ñande Sy* ficou irritada e amaldiçoou a molecada que estava nos galhos e logo se transformaram em *ka'i* (macaco). Desde então surgiu o macaco para viver no mato, comendo as frutas silvestres, sendo guardiões do mato. Foi essa primeira fala amaldiçoadora de *Ñande Sy* que originou a crença de que, quando uma mulher grávida amaldiçoa alguém, com certeza vai acontecer, ou seja, seu efeito é certo. É recomendável para a mulher não fazer isto, segundo a educação guarani, mas, se fizer, o dano é certo. (Estes ensinamentos foram relatados por Adriano Morales, 63 anos, e sua mulher, Martina Oliveira, de 56 anos).

Ouvir esta história sentado na frente do casal, Adriano e sua esposa Dona Martina, embaixo de uma árvore. Quando perguntei “de onde vocês aprenderam?”, me disseram que os mais velhos, que já morreram todos, tinham esse costume de contar histórias para eles. Hoje, um casal novo já não sabe mais essa história para contar ao seu filho, me falou Dona Martina. Ela contou que uma de suas netas quase morreu no hospital HU, em Dourados. Disse que o pai dela até brigou com um policial para retirar a sua filha do hospital a fim de fazer tratamento com médico tradicional guarani. Mas ele conseguiu e procurou o médico tradicional. Ele achou, e logo o rezador fez o benzimento e mandou lavar a cabeça com água que contém crânio de macaco. Assim o fez. Depois levou em outro médico tradicional, que recomendou o mesmo tratamento. E a criança sarou. Ela tinha a doença que se chama *ojeharu*, coisa que o médico ocidental não sabia. *Ojeharu* refere-se, em geral, às doenças das crianças. Especificamente é uma doença da cabeça ou do umbigo da criança, que faz ela chorar muito, torce o pescoço e o corpo e pode levar a óbito. Também pode ser uma doença na criança, originada da energia do mal de algumas pessoas. E logo dona Martina me mostrou o crânio de macaco pendurado na porta de entrada do quarto de sua neta. Estava amarrado dos dois lados com pano vermelho. Perguntei por que estava em cima da porta, e o porquê da cor vermelha. Ela falou que era para proteger a saúde da criança e a cor significa o sangue sadio da vida.

Também perguntei se conhecia a casca de caracol. Logo, Dona Martina me falou que o Guarani considera esse um grande remédio sagrado. Porque o umbigo de uma criança, quando chora muito, fica inchado (*ojeharu*). A senhora falou que pode esquentar levemente o caracol com fogo e usá-lo para apertar um pouquinho todo dia sobre a área inchada, até abaixar todo o inchaço. Era um remédio muito usado antigamente, disse. Logo anotei no meu caderno.

Depois perguntei se ela conhecia *guataja*. Falou que esse é um tipo de cipó, que engatinha no solo do mato, e serve para dar banho na criança com água morna. Praticado diariamente, o procedimento fortalece a criança para engatinhar e andar o mais rápido possível. A criança não deve ficar com frio, senão o osso, a cabeça, os nervos não trabalham muito bem (*ijapapa*) e a energia do corpo não circula como deveria circular. Tendo isso, a criança não anda, fica retardado no desenvolvimento motor.

“E pra criança não retardar a sua fala?”, perguntei. Respondeu que tem uma planta chamada *mbói mbaraka*. Segundo ela, “você estoura na boca da criança a sua semente verde ou casca de cigarra deixada no tronco da árvore, você pega aquele, traz na sua casa e serve água para a criança; vai fazendo isso e a voz dela vai se tornando uma voz saudável em todos os sentidos”. Ela disse também que sua mãe, já falecida, quando estava grávida do seu irmão mais velho, há 50 anos atrás, não comia ovo, se alimentava de mandioca assada na cinza e *mbaipy* feito de milho branco sem sal. Dizia para ela que isso fazia bem para o bebê na sua barriga. Ela também não tampava a panela ao cozinhar mandioca. “Minha mãe dizia que tudo o que o pai ou mãe fazem pode ser imitado pela criança dentro do ventre da mãe”, falou com toda autoridade a dona Martina, na frente do seu marido Adriano Morales.

No dia 23 de junho de 2019 fui visitar uma parteira de 48 anos de idade que se chama *Kuña Rayvi*. Ela veio do país que o branco criou como Paraguai, há 20 anos, agora vive na reserva de Pirajuí. Cheguei na casa dela, com a minha esposa, ela estava sentada ao lado do marido, que se chama Mario Gonsale Duran, 53 anos. Chegando na casa do casal fui cumprimentá-los. A parteira já começou a contar o que ela tinha sonhado. Ela disse que viu, no sono, uma criança com cabelo branco que ia chegando em sua casa e queria saber muitas coisas. “Eu acho que você está querendo saber sobre a vida de criança”, me falou a parteira. Falei que era exatamente o que eu estava procurando. Então, disse ela: “o que eu tinha visto no meu sonho era você”. Fiquei surpreso, porque de noite eu tinha pensado sobre o trabalho dela como parteira e ela já previa a minha chegada na sua casa e o que eu queria saber. Comecei perguntando para ela. “Você conhece o crânio de macaco?” Ela me respondeu que já salvou muita criança usando isso com água trazida da mina, para lavar a cabeça de uma criança, com *yary* (cedro). “É um remédio que vai salvar muita criança ainda”, me falou a parteira. “Por que se usa isso?”, perguntei. “Serve para o sangue e osso”, me respondeu. “A cabeça da criança tem um tipo de rachadura que pode abrir se não lavar com água que

foi fervida com crânio de macaco”, falou a parteira. “A criança exige cumprimento da nossa lei guarani”, completou.

Estava bastante calor naquele momento, e ela preparou um tereré e começou a servir. Também começou a me falar sobre a casca de caracol: “Esse é o grande remédio (*pohã guasu*), junto com crânio do macaco”. “Por que?”, perguntei a ela. Comentou que muito umbigo foi curado com isso. “Como tem que fazer?”, perguntei de novo. Ela respondeu: “A mãe do bebê deve colocar saliva no dedo colocar no umbigo em seguida, com o calor, deve esquentar a casca do caracol todo dia, assim vai sarar bem rápido, dentro e fora”, me explicou. “Quando a criança está ainda nesse tratamento ninguém pode visitar o bebê”, salientou. “Toda criança que nascia antigamente, quando não existia hospital ainda, o nosso povo sempre tratou com crânio de macaco, com casca de caracol e com a cor vermelha, que expressa o sinal de que corre, no corpo do bebê, sangue sadio e valente de um Guarani”, argumentou a parteira.

Também lhe perguntei o que devemos fazer quando uma criança retarda para andar. Ela me falou sobre *guataja* (cipó que se esparrama no chão do mato, com uma frutinha bem colorida), remédio usado para engatinhar na fase certa e uso de ovo de aranha, achado na casa, para fazer massagem nas pernas e na coluna da criança, ou mesmo o restinho da gema que fica grudada na casca de ovo de galinha. Se fizer isto andarão rápido, completou. “Mas tratando a criança com crânio de macaco e casca de caracol, com certeza não vai retardar a fase de andar”, continuou falando a parteira. “Quem te ensinou para ser parteira?”, perguntei para ela. E respondeu: “A minha mãe era parteira e eu, desde mocinha, era levada para acompanhá-la; me ensinou fazendo e observando como ela fazia quando nasce uma criança”. Perguntei: “Mas o uso de crânio de macaco e casca de caracol você aprendeu de quem?”, “Com minha falecida mãe aprendi para salvar a vida de criança”, me falou a parteira guarani. Até aqui foi a nossa conversa com a parteira Kuña Rayvi sobre o crânio e a casca de caracol, no tratamento de criança.

Voltando à minha conversa com Martina Oliveira, explicou-me sobre as partes do corpo do *ka'i* (macaco), que tem diferentes funções e são aplicadas nos cuidados com as crianças. A mão do macaco pode ser seca e carregada no bolso, a fim de conquistar futura mulher. O couro da testa serve para ser uma pessoa chamativa, simpática, liderança no meio de multidões. A gordura serve para fazer simpatia para a mulher que o homem deseja casar. O crânio é poderoso para as crianças recém-nascidas, para livrar de perigo físico, emocional e espiritual.

O crânio do macaco é muito poderoso na vida dos Guarani. Ao lavar a cabeça do bebê com a água onde ferveu a cabeça do macaco com determinadas ervas, como *kure ka'a*, *guataja*, *yary*, transfere energia saudável, poder e inteligência para as crianças recém-nascidas. O bebê guarani absorve poder e proteção no corpo, no sangue, nos ossos, nos nervos, no cérebro, e não sofrerá *ojeharu* (repartição do crânio), que faz rachar o crânio e crescer fora do normal a cabeça do bebê, podendo até levá-la à morte. Por isso os Guarani até os dias atuais não deixam de usar esse tratamento, e consideram que quem deixou de fazer o bebê passar por esse processo coloca em risco a vida dele, pois fica fragilizado e sem proteção no corpo.

Com a diminuição do território e o desmatamento praticado para liberar áreas para a criação de gado, acabaram com a maior parte do mato onde viviam os macacos. Esse animal, para o criador de gado, é insignificante, mas os Guarani dependem dele para o uso no tratamento milenar das crianças. Portanto, a vida do Guarani está totalmente em risco, porque uns dependem dos outros para viver. Como já expliquei, o crânio do macaco é muito importante na vida dos Guarani, além de sua carne servir para o consumo. Ele vive no mato e se alimenta de frutas silvestres, por isso sua carne serve como alimento muito nutritivo, na visão guarani. Quando um caçador encontra um macaco, ele o mata e traz para sua casa, faz o cozido e, depois de comer, pendura a cabeça na casa para as formigas se alimentarem do restinho da carne que ficou, deixando bem limpinho. A seguir é decidido como vai ser utilizado, porque tem várias funções sociais. Mas aqui me dedico a escrever sobre o seu uso para o tratamento das crianças guarani recém-nascidas, até andar e falar.

O macaco, quando vive no mato, é muito esperto, tem uma simpatia muito boa, pula nas árvores de galho em galho e não se machuca, além de ter visão, audição, olfato, paladar, coordenação motora e equilíbrio do corpo avançadíssimos. É por isso que os Guarani acreditam que a energia deste animal pode passar para as crianças ao lavar a cabeça com água morna, preparado com seu crânio e ervas. Feito corretamente esse tratamento, a cabeça, a coluna, os ossos e o sangue da criança ficam totalmente protegidos. A criança, ao nascer, corre sérios riscos, pois os ossos ficam abertos na cabeça e, com o uso deste remédio, cola bem e não sofrerá doenças, como *akã jeka*, *ojeharu* (rachadura da cabeça), que faz crescer a cabeça e pode matar.

O uso de crânio de macaco para o processo de tratamento das crianças é muito antigo. É muito forte essa medicina no meio das sociedades guarani. Apesar de muitas influências religiosas não indígenas essa crença permanece firme. O que podemos

aprender com esse conhecimento que os Guarani vêm praticando há milhares de anos? Podemos dizer que as plantas, a água, os animais, as origens, a cor vermelha, determinados insetos, etc., fazem parte de cada pulsar do nosso ser guarani. Não há separação entre religião, natureza e vida, cada um está conectado uns com os outros e, por isso, há respeito pela vida de todos os seres, pois todos têm sua origem e suas propriedades. Quando há separação e distanciamento entre os seres, não reconhecemos que estamos sendo importantes uns para os outros. Aí começa o desrespeito que prejudica o nosso próprio mundo. O desmatamento em larga escala praticado pelos brancos - *karai* - é uma forma de desrespeito com todos os outros seres que dependem do mato, provocando o afastamento desses seres, dos quais o *karai* acredita que não depende para viver. Ao contrário, para o Guarani, o crânio do macaco e as ervas que encontra na floresta têm vínculos fortes com as suas origens (*ypy*), sua existência depende deles, porque eles têm poderes desde o tempo das origens, para curar e para fortalecer. A vida do Guarani depende muito deles para continuar se produzindo no plano terrestre.

3. 6 – Prescrições, interdições e obrigações da mãe e do pai na produção da criança

Apresento aqui o que um jovem guarani pode fazer para ser um pai ideal depois do casamento. O jovem tem que ir aprendendo como se pratica atividades culturalmente valorizadas, como a caça, e esse aprendizado deve ser conseguido com as pessoas que entendem sobre o assunto. A caça envolve muito conhecimento. Também tem de aprender a relação que o Guarani tem com as plantas. Os jovens aprendem somente praticando com a pessoa que conhece a sabedoria guarani. Isto acontece quando eles começam a entender que a vida depende do relacionamento com as plantas, com pessoas, com os animais e com a espiritualidade dos diversos *teko jára*, distribuídos como guardiões de determinados espaços do cosmos (BENITES e PEREIRA, 2021). A descoberta dessa nova dimensão da existência costuma despertar a curiosidade e gerar muita animação e vontade de aprender. O aprendizado guarani é um processo longo, cheio de alegrias, mas também de dúvidas e incertezas, mas que, com o tempo, se transformam em segurança e domínio próprio. Segue o depoimento de um Guarani, já falecido, sobre a caça. Ele já contava isso para sua mulher:

Eu, quando era adolescente sempre acompanhava o meu pai na caça. Ele me mostrava o rastro e a toca onde pode se esconder os animais. Meu pai imitava choro de macaco e olhava para cima, talvez era para mobilizar a macacada ou *kuati* que estava escondido. Andava atentamente quase não fazia barulho. Percebia alguma fruta do mato e pegava a casca e falava que o macaco estava por perto. Olhava na toca do tatu e descobria se o tatu estava dentro ou não. Se tivesse, ele procurava outra saída e fechava com pedaço de madeira e em seguida botava o seu ouvido para escutar o barulho dentro da toca. E assim meu pai sempre pegava o tatu. Chegando em casa no preparo tinha sua técnica de limpeza, minha mãe não tampava a sua panela. O motivo era para não dificultar o parto da criança, evitando de colocar a mãe em risco. Ao ferver o vapor levava sinal para Deus comunicando o quanto são importantes os animais para o mundo guarani. (CECÍLIO BENITE, 45 anos, falecido).

No depoimento dá para perceber que o conhecimento desse ilustre caçador guarani tem muita coisa para nos ensinar. Conhecia os rastros do animal, percebendo se era recente ou se já fazia tantos dias, se era grande ou pequeno, macho ou fêmea, tipo de alimento que entra na sua alimentação, suas formas de comunicação, etc. Sabia como era a toca, se estava sendo usada ou não, se era uma “mina” profunda. Tinha também a habilidade de imitar os animais que vivem nos galhos para mobilizar os que estavam escondidos. Conhecia, pelas frutas, o tipos de animais e aves que podiam estar por perto. Sentia de que lado o vento estava soprando para que os animais não percebessem o cheiro da pessoa e fugissem do local. Tinha a sensibilidade de escutar dentro do buraco para ter certeza se o animal estava dentro. Tudo isso são componentes do conjunto de conhecimentos.

A panela na qual se prepara a caça não pode ser tampada, porque isso pode oferecer grande perigo para a mulher na hora do parto. Essa regra é muito respeitada e temida na tradição guarani, portanto, a caça não é uma coisa simples, se não for bem conduzida pode afetar a vida. O vapor tem a sua grande importância, por um lado é um sinal de agradecimento a deus e, por outro lado, é proibido comer a carne dessa caça ainda no vapor. Se comer assim pode transmitir doença na cabeça, como ataque epilético –*sapituka* –, por isso, a caça não é uma simples atividade, como já mencionamos.

Segue o depoimento sobre alimentos, como milho e mandioca e a consequência de comer os dois juntos:

Che sy ndohejái va'ekue ha'u avatiky mbichy mandi'ore he'i va'ekue chéve upeichagua omanhase hovajare. (Máxima Morales, já falecida, tinha ensinado a sua filha Silvia Medina Morales)

Minha mãe não deixava comer milho assado junto com mandioca, essa pessoa que comeu, não respeita e nem é respeitado(a) pelo(a) cunhado(a).

O milho e a mandioca assados não são apenas um simples alimento para matar a fome. Eles podem interferir no futuro relacionamentos com a família. Não pode comer mandioca e milho assado juntos, isso vai garantir o respeito entre cunhado e cunhada. Se assar o milho, pode comer somente ele e mandioca também é assim. A espiga de milho tem cabelo, parece cabelo de mulher, da mandioca se come a raiz da rama, a qual tem um tipo de linha cumprida bem no meio (*hopisã*), sinal de homem, ou seja, seria um símbolo fálico. O guarani tradicional respeita esse alimento porque sabe como ele pode influenciar seu comportamento. Aqui segue a fala de um professor da Escola Professor Adriano Pires, que também é um conhecedor da tradição.

Che michĩ guie che mbo'e che sy ani haguã jaguapy okéme. Umi oguapy akue okéme voi ndorepetai chupe hembireko terã imena. Avave nome'êi chupe repeto (WAGNER DURAN, que aprendeu com sua avó Luciana Oliveira).

Desde pequeno minha mãe me ensinou para não sentar na porta. Aquele que sentarem e desrespeitarem esse princípio, a mulher dele ou marido nunca respeitarão o casamento.

Na educação guarani, uma porta de casa vai muito além do que se imagina. Ela é um espaço de entrada e saída dentro de casa, mas, ao mesmo tempo, serve para educar o filho ou filha, a ter respeito com a sua mulher e ou com seu esposo. A porta pode interferir no relacionamento, se desrespeitar o princípio, ao criar o hábito de sentar na soleira.

Che mitã kuña rusupe che sy omombe'u kuña ijasy guejype oma 'ê hese opa mba'e hyakuãgui kuña rete upéicha jave. Avei ha'e ndaikatúi ojahu y ro'ysãme, ijyvytu iñakã, ndaikatúi ohupi ipohyiva, ndaikatúi ojapo tembiapo 8 ára pukukwe (SILVIA MEDINA MORALES, que aprendeu com sua finada mãe Máxima Morale. Outubro 2020).

Quando eu era um adolescente, minha mãe contava que quando a mulher está com menstruação, muitos bichos estão de olho nela, porque o corpo da mulher está com cheiro forte. Também a mulher não pode tomar banho com água fria, o vento não pode soprar na cabeça dela, não pode erguer coisa pesada, não pode fazer nada durante 8 dias.

Este conhecimento tradicional guarani é um ensinamento de como cuidar da saúde da mulher, para levar uma vida saudável, cuja aprendizagem acontece durante

toda a fase da adolescência. Nessa fase, a mentalidade já está preparada para receber esse tipo de ensinamento. A mulher guarani, quando ocorre a primeira menstruação, os bichos como as cobras, os sapos, os mortos, as raposas, as onças, etc., estão de olho nela e podem aparecer para ela como homem bonito e levá-la à perdição (*ojepota*). Respeitando esse ensinamento, a mulher evitará muita enfermidade do corpo.

Petrona Santo apresenta o conselho que aprendeu com sua mãe sobre como não se deve colocar lenha no fogo:

Che ry'e guasu ypy roguare che sy ndohejái che itúa rohapy jepe'a iku'agui. Upéicharõ mitã oïse atravesazo hyrúpe. He'i va'ekue oréve hikuái. (Kuña Yvoty tinha ensinado a sua filha PETRONA SANTO)

Quando eu estava grávida pela primeira vez, minha mãe e meu pai não deixavam colocar lenha para queimar no meio. Dizia que se queimar assim, o bebê dentro do útero ficaria atravessado. Eles sempre diziam isso para nós.

Uma fogueira dentro da casa, na educação tradicional, servia e serve para ensinar os jovens casais sobre o risco de vida para a gestante, se não colocar direito a lenha no fogo. Respeitando essa regra criada com a sabedoria guarani, a criança pode nascer com maior sucesso. Caso for desrespeitada, a criança pode ficar atravessada no útero e, com isso, aumenta o risco da vida da mãe também. Então, a obediência do casal é a chave para poder manter a saúde e a vida da mulher. A fogueira é tão importante que serve também para a avó fazer massagem na gestante, esquentando a mão ali. Ela faz isso conversando com a criança, muitas vezes falando assim:

Ani rembohasy are terei nde sýpe reju ha'ora, ani reñemo'ate'ÿ reju haguã, eru katu vy'a nendive oréve, rohechaséma ndepuka. (SANTA CALDERA, minha mãe, contou isso para mim)

Não deixa a sua mãe sofrer por muito tempo ao nascer, não tenha preguiça para nascer, traz felicidade para nós ao nascer, nós queremos sentir já o sabor do teu sorriso.

Esta prática tradicional de fazer massagem na barriga é muito importante para a mãe se sentir bem e também para a criança. Isso faz com que o sangue saudável percorra no corpo da mulher, chegando até o cérebro. A mulher guarani gestante se sente forte, confiante, sadia e com maior segurança na hora do parto. Assim um idoso de 90 anos me contou o que aprendeu quando era adolescente.

Che mitã rusu roguare, che sy ha che jarýi he'i arã chéve, nde karia'y yma ko'ëroite ne ñe'ẽ ngusuta upeicha jave opa mba'e omañata nderehe jahecha ha jahecha yva tekotevẽ re'u pohã ro

'ysã. Ani reke asaje terei, emba'apo ha eipytyvo nde tua kokuépe. (Ava Jeju AVRELIANO MEDINA de 90 anos)

Quando eu era um adolescente, minha mãe e minha avó falaram para mim que eu estava quase virando homem porque a minha voz vai engrossar. É muita coisa visível e invisível vai ficar de olho em você. Tem que tomar remédio fresco. De manhã você não pode levantar muito tarde, você tem que ajudar o seu pai na roça.

Os Guarani, na sua adolescência, são ensinados e alertados sobre as possibilidades de alcançar um ideal guarani de vida adulta. Na passagem para adulto (*ñe 'эгусу*) tem que criar costume de lavar a cabeça com erva medicinal, tomar remédio, se alimentar com cuidado, criar habito de respeito com o sol, com a lua, com os trovões, com raios. Acredita-se que existam os invisíveis⁶ maldosos e bondosos. Se essa regra for quebrada, as enfermidades terão poder no corpo e aumentam a chance de ficar doente e fraco emocionalmente e espiritualmente. Segue uma idosa contando o que ela aprendeu com a sua finada mãe:

Kuña imemby'i rire ndaikatúi hoy'u y ro'ysã 20 ara pukukue. Hoy'u va'erã pohã rykue hakuvymivare avei ndaikatui ojahu y ro'ysãme. Ojokua va'era iñakã, ani oipeju yvytu 40 ara pukukue. (Jasuka Rayvi-CRESCÊNCIA PIRES, 90 anos)

A mulher depois do parto não pode tomar água fria durante 20 dias. Deve tomar água morna medicinal e também tomar banho na água preparada com erva tradicional. Ela deve amarrar a cabeça para não pegar o vento durante 40 dias.

Aqui a mulher mais idosa faz um alerta sobre como uma mulher deve se tratar depois do parto. É muito interessante o que a idosa ensina. Ela fala com a maior segurança sobre aquilo que ela sabe do parto da mulher guarani. Ela conhece os medicamentos tradicionais. A idosa sabe como deve preparar, onde pode achar, como deve tomar, o grau de temperatura que pode ser usado. Ela sabe quanto tempo leva para sarar o que foi rasgado dentro da mulher. Portanto, ela sabe o poder da cura de cada planta. Vale lembrar que esse conhecimento tem passado de geração para geração secretamente, porque aos olhos da medicina ocidental não é nada.

O professor Edson, da Escola Indígena Professor Adriano Pires, contou o que aprendeu com sua mãe já falecida:

⁶ A expressão seres invisíveis, utilizada no presente texto, se refere a seres com poderes xamânicos que podem atuar em favor ou desfavor dos humanos. Não podem ser vistos por pessoas comuns, só os xamãs humanos conseguem enxerga-los e se comunicarem com eles, o que é feito através de dos diversos tipos de rezas.

Rotoparõ yva hi'ajua(meni) itiempopé'y che sy he'imi va'erã oreve ani haguã roipo'o ro'u haguã.. Upéicharamo kuña imemby ho'ase. Upéagui ndaikatúi oje'u. (EDSON VERA de 33 anos).

Quando a gente acha uma fruta fora de época minha mãe falava que não podia comer porque se comer a criança que está no útero pode nascer prematuro e morrer.

Este conselho das mulheres mais idosas mostra a preocupação e o amor que elas têm com as famílias. Mostra a importância da comunicação com as crianças, adolescente e com toda faixa etária da família. Uma fruta fora de época é muito respeitada e temida porque, se chegar a mexer ou comer, ela pode fazer um casal perder a criança. Fruta fora de época é muito perigoso no mundo guarani. Essa riqueza de sabedoria foi construída pelo próprio indígena guarani, no tempo das origens - *ara ymaguare* - , na interação com os diversos tipos de seres com os quais convive no universo, por isso não dá para ignorar. Segue o depoimento do professor Edson:

Oĩ hina peteĩ yvoty herava yvoty tyre'ỹ. Upéare ore sy ndoipotai va 'ekue ropoko. Upeare japokorõ voi eterei jeko ñane tyre'ỹmba. (EDSON VERA de 33 anos, 01/12/20).

Tem uma flor que se chama órfão. Nessa, a nossa mãe não deixava tocar. Se tocar, diz que podemos perder muito cedo o nosso pai e a nossa mãe e ficar órfão.

Esta flor é de um cipó. Ela pode nos amaldiçoar se tocarmos nela, portanto ela tem muito poder com a vida do pai e da mãe da família. O nome da flor já diz: *tyre'ỹ* - órfão. O Guarani respeita essa planta como pessoa. Ela tem poder na vida do pai e da mãe, por isso deve-se ter um grande respeito e não tocar nela. O Guarani gosta e ama a própria família, não quer que o pai e a mãe morram e não pode viver sem eles. Gostamos de viver dentro da família. Esta flor nos faz pensar sobre o valor de uma família e sua importância para o crescimento das crianças. O mundo tradicional trata esta planta com respeito e ela move a emoção e, ao mesmo tempo, pode se vingar se tocar nela, porque é proibido.

Segue o ensinamento do senhor José Morale (Mingo, já falecido) sobre a chuva (*aguasero*):

Aguasero ndaha'ei amã porã. Ha'e ndaha'ei ouva Tupãgui pea ou añãgui. Upeagui ha'e ome'ẽ jati'i, ikatu nemochã'imba ha nde juka reñemyakyrõ. Upe hyapu ñahendua upe jave ha'e aña ólia opupu upeagui okyro jepe hakueterai ko yvype ha omotimbo iñe'ẽrendu yvape ombohasy ha ojuka haguã. Upeagui ndaikatui ñañemyaky aguaserope.

Aguasero não é chuva boa. Ele não vem de deus. Por isso se a pessoa se molhar com essa chuva, pode sair tumor no corpo, também pode ficar imobilizado e morrer. Aquele barulho que a gente escuta nas nuvens é a panela do diabo. Por isso, mesmo chovendo, faz muito calor e o vapor vem para espalhar as doenças, para matar aquele que não respeita o aguasero. Por isso não pode se molhar na chuva águasero.

Como são profundos os conhecimentos que o Guarani tem! Cabe falar que a tradução de todos os textos aqui incluídos se aproxima, mais ou menos, do que é falado na língua Guarani. Também os conhecimentos, que aqui estão narrados, estão ligados na educação, na espiritualidade e nas emoções dos Guarani de Pirajuy.

3.7 – A convivência entre o *ore mbo'e ypy omboheko mitã* e modos de conhecimentos dos não indígenas - *karai arandu*

Ao longo do tempo, antes mesmo do contato com os branco – *karai* - , os Guarani já vinham construindo seus conhecimentos sobre como se relacionar com o meio em que vivem, com a natureza, com o sobrenatural, com as enfermidades, com o funeral, com deus, com o tempo, com a chuva, com raios, com os trovões. Atualmente chamamos isso de “conhecimento tradicional”, ou *arandu ypy*. Por outro lado, o Guarani hoje convive com o “conhecimento ocidental”, ou *karai arandu*, através de diversas formas de interação, como escola, igreja, comércio, trabalho, órgãos públicos, etc. Com a criação das reservas, quando muitas famílias deixaram o seu antigo *tekoa* para viverem na aldeia ou reserva, elas sofreram intervenções de muitas práticas que confrontam seus saberes originais.

Na tese de doutorado de Tónico Benitez, ele registra: “Os integrantes da família Vera narram que, desde 1976, quando se assentaram no P.I. Pirajuy, não vivem mais bem, não conseguindo mais fazer roças e participar de rituais religiosos – *jeroky takwa*”. (BENITES, 2014: 62). Nesta citação podemos ver e sentir como foi a dificuldade dessa família de praticar uma roça, que é carregada de conhecimentos, como tempo, clima, lua, manejo de terra, tipo de semente, etc. Na reserva, a parentela perde sua autonomia, e o espaço da roça era escolhido pelo capitão da época, não mais pelo líder tradicional de cada grupo de parentesco. Tónico Benites confirma fato semelhante também na reserva

de Sassoró, onde sua própria parentela foi recolhida quando foi removida de sua terra de ocupação tradicional:

Assim cada grupo, dos distintos tekoha indicados, ao chegar se assentou nos lugares que eram indicados pelo “capitão” indígena e pelo chefe de posto não-indígena (este conhecido entre os indígenas como “diretor” do SPI). Estas duas pessoas instituídas em cargos eram aliadas também ao chamado “capitão de campo ou campanha”, isto é, alguém que detinha o poder máximo fora das reservas na época. Todas estas eram figuras de autoridade extremamente temidas pelas famílias indígenas, visto que, juntamente com seus auxiliares, elas portavam armas de fogo, porretes, facões e cabo ou correntes de aços. Além disso, possuíam o poder de praticar a tortura, expulsão e até assassinar os “desobedientes indígenas”. Quase em todas as partes do território, aplicavam a punição rigorosa e truculenta aos membros das famílias que desrespeitassem ou desobedecessem às regras dessas autoridades da reserva e campo ou campanha (ver também Barbosa da Silva, 2007). Assim sendo, através de projetos e políticas integracionistas coercitivas os agentes oficiais realizavam uma intervenção direta de modo similar em todas as reservas. (BENITES, 2014: 29 e 30)

A estrutura de uma família, que tinha autonomia no seu *tekoa* antigo, passou a depender do capitão. Essa situação ridícula e humilhante é enfrentada até o momento presente. O “capitão” é uma figura criada pelo SPI para auxiliar o diretor (chefe) para impor ordem na aldeia, conforme o artigo de Antônio Brand: “O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowa/Guarani, MS”, onde registra que:

A problemática dos capitães dentro das reservas kaiowa/guarani, aparece bem cedo nos relatórios do próprio SPI. Em carta datada de 14/09/1923, dirigida ao Chefe da I.R. 5º, o auxiliar Pimentel Barboza, relatava as confusões com a capitania na Reserva de Dourados. Dizia na carta: “Dia 10 (de setembro de 1923) aqui estive o capitão caiuí Joaquim Fernandes que veio reclamar me que o Romualdo Ferreira anda pregoando ter sido nomeado ‘capitão’, destituindo-o, portanto, de seu posto e que por tal motivo “já não era obedecido pelo seu pessoal ultimamente transformado em peões daquele homem”. E por isso, seguia a carta, “esperam a visita do Major Nicolau Barboza, por cuja vinda muito ansiam” 11 . No dia 11 do mesmo mês, “nova turma de caiuás vem me procurar para queixar do Joaquim Fernandes e pedir para que Romualdo Ferreira fosse legalmente conhecido como seu Chefe porque eles queriam”. E seguia a carta dizendo que: “(...) falou-me em nome dos nove índios vindos, o terreno de nome Emilio Antônio João que também me pediu que lhe solicitasse informes sobre a possibilidade de serem doadas aos Terenas novas terras que desejam na margem do rio Brillhante, perto do potreiro Anastácio mais ou menos”. Portanto, fica claro que a nomeação dos capitães era atribuição do SPI e não da comunidade indígena. (BRAND, 2001: 72)

Outra prática ritual (*jeroky takua*) na reserva era vista pelo missionário como diabólica. O sacerdote, então, era o inimigo do projeto da “integração”, portanto, ninguém apoiava os rezadores. Pelo contrário, o missionário e o chefe do SPI faziam esforço total para eliminá-lo. Este fato foi constatado na pesquisa de Tónico Benitez:

Com a base nessa concepção, os funcionários do SPI procuraram buscar parcerias com instituições religiosas para realizar atividades de evangelização e de educação escolar, tendo a função de educar em moldes não-indígenas (*karai reko*) e ensinar a ler e escrever, isto é, alfabetizar os Kaiowa. Desse modo, começaram intensivamente a interferir nas famílias kaiowa, também por meio de cultos religiosos, associados às atividades de educação e saúde. O objetivo central era transformar os membros das famílias Kaiowa em trabalhadores comuns, empregados e “crentes”. Por isso pregavam continuamente que, para “ser alguém na vida” seria fundamental o indígena se converter e se arrepender dos seus “pecados feitos” e frequentar a escola, não devendo mais participar de rituais religiosos e profanos cotidianos dos Kaiowa. Dessa forma, o indivíduo Kaiowa garantiria emprego assalariado e ter “tudo na vida”. Ao se tornar “crente”, garantiria a ida da alma, no pós-morte, ao céu. Assim, até hoje defendem que a escolarização e a evangelização seriam o único meio para se chegar a essa vida ideal. Somente ocupando cargos assalariados se alcançaria prestígio e valor na vida, ou seja, “ser alguém na vida”. (BENITES, 2001, página 30)

Atualmente, muitas igrejas foram construídas na aldeia Pirajuy e quase não se pratica a religião tradicional (*jeroky takua*). Esta situação silencia as pessoas que gostam de praticar a cultura tradicional, em conformidade com os registros da tese de doutorado de Tónico Benitez.

Os depoimentos prosseguem mostrando como a organização externa influencia internamente para manter a ordem na reserva. Foram criados, dentro da reserva, diferentes cargos inspirados na hierarquia militar: capitão, polícia indígena, cabo indígena e sargento indígena. Até hoje esse modelo continua na aldeia Pirajuy. A narração feita por Lazaro Morales aponta:

Tive desavença com a minha mulher, como qualquer casal. Falei para minha mulher que eu estava me retirando da casa. Já estava meio escuro, sai de casa. Quando sai mais ou menos 500 metros escutei que alguma pessoa estava me seguindo era a polícia e o cabo do capitão. Chegou e já me bateu e me derrubou no chão. Um pisou na minha cabeça, outro amarrou o meu braço e me levou na sede do posto da FUNAI, aproximadamente 9 ou 10 horas da noite chegou o camburão e me levou na delegacia. O meu braço ficou todo inchado parecia que ia estourar. Até agora minha mão não estou sentindo bem! Esse três dedo pequeno ficou duro. Acho que a minha mão vai ficar paralisado. O delegado me perguntou o que eu tinha feito. Falei que uma desavença com minha mulher. Chamou a minha mulher e perguntou

para ela o que eu tinha feito. A minha mulher falou que só era uma desavença e nada mais. O delegado me falou que eu não tinha ficha suja e me soltou. (Agosto 2020, aldeia Pirajuy)

Com mais de cem anos de uma organização imposta pelo modelo colonialista, muita crueldade ainda acontece na reserva. Além de humilhar e prejudicar a saúde física (tortura), a família perde a sua autonomia, tudo o que pode fazer ou decidir, na melhor forma possível, acaba dependendo do sistema do “capitão”. O fato mostra que houve uma perda forçada da autonomia familiar. Quando um índio guarani vai resolver o problema muitas vezes ele se retira do local, dá um tempo para analisar, pensar o que não foi levado em consideração. Isso, de fato, não é considerado falta de educação por parte dos Guarani que o mantêm a tradição. Para o não indígena isto não se trata de saúde, mas para nós Guarani sim, porque ele sofreu emocionalmente, teve machucadura, prejudicou a mão, depois precisava ser tratado com medicamento tradicional, lavando a cabeça, tomando remédio no chimarrão. Ele ficou sem poder caçar, pescar, fazer as necessidades básicas com autonomia durante dois meses.

Lazaro Morales prossegue falando sobre as interferências na saúde dos Guarani por parte dos órgãos externos. Enfatiza que a saúde não está separada no meio em que os Guarani vivem. Saúde é tudo! Porque nós temos os sentidos que nos fazem sentir bem. Na tradição e na cultura Guarani, uma boa piada contagia o riso de muitas pessoas, e sorrir é fundamental para assegurar a saúde. A aprendizagem sobre saúde acontece em conjunto, na convivência, fazendo, sentindo, vendo, cheirando, escutando.

Atualmente, a SESAI é quem cuida da saúde indígena. Criada em 2010⁷, ela controla, faz exame, receita remédios, encaminha os índios doentes para o hospital. Ela tenta quebrar muitas práticas tradicionais que o Guarani vem praticando desde centenas de anos. Exemplo disto é o atendimento com as parteiras tradicionais. As parteiras, nesse caso, atuam também como conselheiras da mulher gestante, sabem as técnicas de massagem, têm facilidade de ver e de perceber o perigo, e é conhecedora das plantas medicinais. Esses conhecimentos têm se construído há centena de anos, mas não estão sendo considerados, portanto, a resistência existe e tem que existir por parte dos

7 Em 2010 foi publicada a [Lei nº 12.314/2010](#), que autoriza a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) no âmbito do Ministério da Saúde. Em 1999 a saúde indígena nas aldeias passa de ser responsabilidade da FUNAI e fica a cargo da FUNASA, a partir da promulgação da conhecida “Lei Arouca” (nº 9.836/99 de 23 de setembro de 1999). Entre outras medidas, a lei determinou a transferência das ações de saúde indígena da FUNAI para a Funasa. (fonte: http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2010/20_ago_lei_sesi.htm)

Guarani. A educação tradicional não está sendo valorizada. O esforço parece ser sempre na tentativa de apagar todo o conhecimento guarani, nessa linha da “integração”. A narração de minha mãe, Santa Caldera, é instrutiva para pensar essas práticas:

Minha neta foi levada no hospital para ganhar o bebe. Fizeram nela um corte na barriga para tirar. Voltou do hospital depois de algum dia quase morreu. Mandou me chamar e fui. Vi o corte e estava escorrendo sangue, não estava cicatrizando. Tive que fazer remédio tradicional para tratar. Ela falou que o médico tinha aconselhado ela para não ter mais filho por que corre o risco! Ela sarou no banho e no remédio que fiz para ela...Acredita que ela engravidou de novo? Dessa vez ela ganhou no parto normal comigo, sem nenhum problema.

Na narração feita é possível perceber que, ao sentir que a saúde estava em risco, a paciente recorre às pessoas que conhecem o remédio tradicional e, muitas vezes, depois de sarar com o remédio tradicional, o responsável pelo tratamento que deu certo fica anônimo. É muito importante saber que a saúde indígena guarani tradicional é mantida sempre escondida. Ao mesmo tempo grita por reconhecimento. No depoimento da senhora Ivone Santo, de 35 anos, ela nos conta como foi o tratamento de sua gestação:

Quando fiquei grávida a três anos atrás fazia tratamento de gestante como exigia a equipe de saúde. Um dia já estava de novo para fazer o exame de pré-natal, o médico falou para mim: - você não vai conseguir ter parto normal, vai ter que fazer cesariana. Também me falou:- seu filho não é normal ele vai nascer deficiente. Não falei nada! Bom chegou nove meses, antes já tinha preparado remédio tradicional que tinha aprendido junto com a finada mãe. Não fui no hospital tive o parto na minha casa mesmo. Meu filho nasceu, o nome dele e Jonimar, agora ele já tem 3 anos. Não é deficiente. Agradeço a deus por ter esse filho maravilhoso e por não ter ido no hospital (julho 2020).

O que ela tinha aprendido com a sua mãe foi muito importante nesta situação. Ela escutou o que o médico tinha falado e ignorou tudo. O parto foi normal e o filho não nasceu deficiente. Ela tem fé e agradece a deus. Ela foi resistente com o conhecimento tradicional. Por um lado, foi pressionada na linha de “integração”, por outro, a “resistência” falou mais alto.

No artigo *“Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios”*, de Dominique Tilkin Gallois, a antropóloga registra que:

Os grupos indígenas com os quais tive oportunidade de trabalhar – na região do Amapá e norte do Pará – ainda estão em situação privilegiada, mas em constante desequilíbrio, podendo ruir nas

próximas gerações, se não forem mantidas as condições indispensáveis para a significação e a transmissão de seus patrimônios culturais. Apesar das grandes extensões de terra em que vivem, na região do norte amazônico, com o reduzido número de pessoas mais idosas e com o desinteresse cada vez maior dos adolescentes pelos padrões éticos, estéticos e religiosos tradicionais, corre-se o risco de se perder, em poucos anos, com a morte inevitável dos velhos, os pontos de referência cultural que hoje todos eles sentem a necessidade de preservar, para enfatizar sua diferença, argumentar demandas políticas etc. (GALLOIS, 2005, Página 31).

Essa fala assemelha-se muito com o que acontece aqui na aldeia Pirajuy. Muitos dos nossos idosos estão ‘encostados’ porque ninguém quer mais ouvir a sua experiência, o seu conselho. A nova geração se apega com muita facilidade ao projeto de integração, sem perceber e até sem se orgulhar do rico conhecimento acumulado ao longo das gerações, mas ainda persiste nos velhos e também em pessoas mais jovens que tiveram seu interesse despertado para esses conhecimentos. No entanto, a maioria não percebe que os conhecimentos tradicionais guarani estão guardados no idoso guarani. Esse conhecimento guardado tem muito mais poder de libertar do falso “saber” que o projeto de integração plantou na nossa cabeça. Esse processo não acabou, apenas está se aperfeiçoando.

3.8 - Algumas palavras sobre a composição da Reserva de Pirajuy e suas implicações na educação dos filhos e na reprodução dos conhecimentos

Aqui quero escrever um pouco sobre a diversidade das famílias extensas ou parentelas que vivem na reserva de Pirajuy, considerada como ‘comunidade’ pelos órgãos externos, como a FUNAI, a prefeitura, ONGs, pesquisadores desinformados, etc. Nesse espaço de 2118 hectares vivem mais de 20 famílias grandes/extensas. Cada família é composta por uma pessoa de referência mais idosa, que muitas das vezes é considerada como *ñane ramõi (aguelo)* ou *ñande jarýi (aguela)*. Pensar a população recolhida na reserva como ‘comunidade’ é uma criação do não indígena. Na verdade, o conjunto da população reservada é formado por diversas famílias, e cada grupo tem preservado seu próprio jeito de ser, que faz questão de manter como exclusivo. Na escola, por exemplo, uma criança de uma família, se imitar na casa a fala ou o comportamento de outra família, o pai ou a mãe, seguidos de *ñande jarýi*, ficam revoltados e procuram de todos os jeitos tirar dos seus filhos o jeito de falar da outra família.

Apresento o relato de um casal:

Minha filha de 8 anos foi na escola e ao retornar em casa ele já não estava falando mais como antes, logo a minha mulher percebeu e eu também. A minha mulher chamou a minha sogra e mandou sentar a minha filha e conversou com ela. Os dois falaram para ela que ela não podia continuar a falar daquele jeito por que o jeito não era da família e disse que era muito feio esse jeito de falar daquela outra família. A minha sogra e a minha mulher ficaram brava e não tinha aceitado o jeito da fala de outra família.

Este relato demonstra que o espaço da escola é visto como lugar de aprendizagem também para as crianças, mas que o aprendizado descontrolado pode levar a conflitos dentro da família. Isto porque a escola não respeita a organização das famílias, junta crianças de diversas parentelas, levando as crianças a ficarem expostas aos estilos de comportamentos de várias parentelas, mesmo daquelas com as quais a sua parentela de origem não costuma ter relações amistosas, ou mesmo são desafetos políticos. Cada família luta como pode para defender o seu jeito próprio de falar, que passa despercebido pelos órgãos e agentes externos. Para eles é “tudo índio” e “vivem na comunidade”.

Também cada família concorda, com firmeza, que a fala ou a expressão pode contagiar aos mais vulneráveis. Por exemplo, quando um jovem se casa com alguém de outra família e se muda para outro grupo familiar, com certeza esse jovem vai, aos poucos, começar a falar do mesmo jeito daquele núcleo familiar no qual casou. Acompanhar o jeito daquela família é fundamental para ser aceito como parente verdadeiro e para consolidar a união conjugal.

Uma jovem relatou como ela vê a sua irmã casada há mais de 15 anos:

Minha irmã casou com uma família X, quando ela vem na casa da minha mãe já não era mais como antes. A fala dela mudou completamente. Ela fala do jeitinho de família X. Mudou o tom de voz como a família do seu marido. Nós achamos ela muito diferente e estranha. Depois a minha mãe falava que a fala dela era muito feia, mas que continua sendo a filha dela.

Até aqui falei sobre o conflito de comunicação nos relacionamentos de família. Agora vou falar do comportamento de um casal de uma família extensa. Discuto como o casal é visto por outra família e como identificam os costumes considerados ‘feios’.

Certo dia fui na residência de um casal e estava bastante quente. Cheguei na casa, a mulher me recebeu e me ofereceu uma cadeira para me sentar. Sentei. Logo a

mulher falou: “Se eu tivesse erva, a gente poderia tomar tereré. É que a minha erva acabou, só o seu tio tem ainda”. Ela estava se referindo do marido dela. Bom! Aqui nesse relato aparece que o casal tem o costume de fazer compras separados, e não pode mexer nada na ausência do seu marido, até mesmo se a compra dela acabar, só o marido pode dar a ela o que cozinhar ou permitir que use a erva mate. No entanto, os dois devem fazer compras junto, mas primeiro tem que usar a compra da mulher e, só quando acabar a da mulher, tem que pedir ao seu marido para usar e cozinhar. São costumes fortemente preservados por uma família aqui na reserva Pirajuí.

Outra família se identifica como trabalhador na roça e, por isso, tem sempre roça plantada de mandioca, kumanda, milho e arroz. Ela se autoidentifica como a melhor família da reserva, portanto, uma família considerada ‘perfeita’. Entretanto, outra família a vê numa visão negativa, porque eles são pessoas muito fechadas e não têm o hábito de socializar com outras parentelas e não sabem conversar. As pessoas dessa família são consideradas, pelas outras parentelas, como brutas e violentas. Este é o relato de uma pessoa que conhece alguém dessa família:

Me lembro que uma pessoa dessa família tinha matado dois Kaiowa na década 70, depois atirou em um homem que era considerado polícia da aldeia, mas que não chegou a falecer. Depois essa pessoa fugiu para o Paraguai e lá onde ele se refugiou matou a sua esposa. Depois de muito anos retornou aqui na aldeia. Hoje ele está no fundo da aldeia e não mudou nada.

Segue a explicação do comportamento de uma família visto por outra família, conforme o relato de uma mulher de 60 anos:

Aquele homem mais velho da família do D2 tinha largado de sua esposa mais velha e casou com sua tajyrange (afilhada), que depois teve bastante filhos e filhas, mas a velha esposa vive junto. Essa geração continua o mesmo costume. Há três anos atrás a filha desse homem perdeu o marido. Foi morto a golpe de chute e pau no canavial de Naviraí. No velório ela se casou com o seu membyanga (afilhado). Hoje os dois vivem junto sem nenhum problema.

Essa família é vista por outra família como pessoas que não têm noção sobre o bem das coisas, sobre aquilo que é conveniente praticar e viver. E isso é um mau exemplo, muito feio, avaliado como incoerência, pois esta família se considera ‘perfeita’, mas não é, segundo a outra família.

Também existe a família V1, vista por outra família como pessoas que falam sem nenhuma inteligência. Segue o relato de um homem de 35 anos, casado com uma mulher desta família:

A família da minha esposa quando vai falar elas falam quase sem pensar, não têm noção se vai falar coisa boa ou se vai machucar ou não. Quase todas as mulheres dessa família agem assim. Sempre eu converso com minha esposa alertando a gravidade do seu costume até mesmo com o nosso filho. Mas entendo que ela adquiriu esse costume dentro da família dela, mas pouca coisa mudou.

Então, aqui nesse relato, fica claro que o costume de outra família gera conflito até dentro do casamento e, depois de ter filho, pode interferir na educação do filho, pois a pessoa, no caso a mulher, reluta em abandonar seu costume feio.

Prossegue a observação de pessoas que vivem numa família, mas são vistos como estranhos. Em quase toda família tem homem ou mulher que já fica com idade avançada, mas não casa. Portanto não tem filho, vive sozinho e não procura casar. Perguntei para um homem se ele era feliz sem filho e sem esposa. Ele me respondeu que sim. Essas pessoas ficam na família e ajudam em serviços variados e, ao mesmo tempo, servem a família com boas ações. De certa forma, parece que estacionam numa faixa geracional e costumam ficar como auxiliares dos cabeças de parentelas, sempre disponíveis, já que não dispõem de compromissos com mulher e filhos, como costumam ficar os jovens antes do casamento.

Considero que essas diversas famílias extensas existentes na reserva Pirajuy têm *teko opaichagua* (costumes diversos). Tem família extensa mais ligada à igreja, outra com os políticos, escola, Sesai, etc. No entanto, esses grupos familiares aliados com os de fora, principalmente com órgãos públicos, costumam deixar as outras famílias isoladas, com pouco ou nenhum acesso a determinados serviços. Nessa condição, muitas famílias extensas ficam em estado de humilhação. Os membros sofrem humilhações, desrespeito, ficam vulneráveis, vão nas drogas e bebidas alcoólicas, adotam uma postura de revolta ou violência e, nelas, tende a acontecer mais casos de suicídios. As religiões de fora julgam o sofrimento como falta de fé em Deus. Usam exemplo dessa família como maldição e perdição do homem “na mão do satanás”. Os membros dessa família se sentem abandonados e ninguém dá voz e atenção à situação que eles passam.

Enfim, cada família extensa tende a se considerar como mais perfeita do que a outra e tenta, de todo modo, justificar e demonstrar sua superioridade através da linguagem e dos comportamentos. Esse procedimento foi identificado por Pereira (2004) e, posteriormente, desenvolvido pelo antropólogo Kaiowa Celuniel Valiente (2019), que se dedicou ao estudo da reserva de Amambai. Pensar a diversidade interna na configuração das “comunidades” criadas artificialmente pelo sistema de confinamento, que impôs o recolhimento de inúmeras parentelas nos pequenos espaços das reservas, é fundamental para qualquer estudo que aí se desenvolve. Seria também fundamental para o desenvolvimento de políticas públicas, mas parece assunto ainda muito distante da percepção dos gestores. Ninguém leva em conta a diversidade de costumes existentes na reserva Pirajuy. Espero que eu tenha conseguido contribuir para esclarecer um pouco a situação da diversidade de famílias extensas existentes na aldeia Pirajuy.

3. 9 - Algumas palavras sobre educação escolar na reserva Pirajuy

Convém destacar que uma das principais demandas atuais das lideranças Guarani e Kaiowa é a implementação total da educação escolar intercultural, diferenciada, bilíngue e específica, conforme o direito indígena constitucional brasileiro. A partir da década de 1980, os povos indígenas entraram em cena para reivindicar a definição e a autogestão dos processos de educação escolar indígena formal. Como afirma Mariana Ferreira:

A finalidade do estado brasileiro, que procura aculturar e integrar os índios à sociedade envolvente por meio da escolarização confronta-se, atualmente, com os ideais de autodeterminação dos povos. Para os índios, a educação é essencialmente distinta daquela praticada desde os tempos coloniais, por missionários e representantes do governo. (FERREIRA, 2002, p. 71)

A educação passa, portanto, a ser encarada como um direito originário. O que se espera da escola oficial não é mais que leve “cultura e civilização” a alunos que, supostamente, não as teriam, mas antes, que saiba reconhecer e reforçar os saberes que estes já trazem do seu ambiente familiar. Essa educação primeira (*ore mbo'e ypy*), familiar e comunitária, é bastante viva nas comunidades indígenas, em geral, e nas

Guarani e Kaiowa, em particular. A este respeito, entendemos como fundamental o testemunho do antropólogo Kaiowa Tônico Benites:

Em geral, no seio de família extensa kaiowa, a avó e o avô narram frequentemente aos seus filhos(as) e netos(as) as suas próprias histórias, suas estratégias e sua experiência de vida passada em cada circunstância histórica. Todos os acontecimentos relevantes do passado são narrados de modo repetitivo aos seus membros por meio de ensinamentos orais. Descrevem em detalhes os fatos significantes que ocorriam no seu território (tekoha guasu) tais como: a chegada dos não-índios (karai), os conflitos interétnicos, a ocorrência de eventos rituais profanos, religiosos, etc. Uma das funções fundamentais de líder doméstico interno da família (teko laja rerekua), líder político (mburuvicha) e xamã (ñanderu) de família é realizar a transmissão de seus saberes e sua própria história aos seus integrantes neófitos. (BENITES, 2009, p.44)

A presença da escola na reserva Pirajuy se dá desde a década de 1970. Como destaquei no início do trabalho, veio missionário da Alemanha e se instalou ao lado da reserva. Segundo o missionário, a terra para a instalação da Missão, teria sido doada pela fazenda Jatobá, com o objetivo de evangelizar os Guarani e torná-los civilizados. Para isso eles trouxeram remédio para atender os Guarani na área de saúde, e na educação para aprender a ler a bíblia e cantar hino na igreja. A primeira escola foi construída com a cobertura de sapé pelos próprios Guarani, a mando dos missionários e serviu também como igreja. Os Guarani foram ensinados a abandonar suas crenças e a renunciar seu jeito próprio de ser, tornando-se índio batizado na igreja para se transformar em homem ‘respeitado’. As famílias de todas as crianças que nasciam nessa época eram orientadas a fazer batismo na igreja, para que a vida delas fosse entregue na mão de Deus, e já não podia mais praticar coisas antigas do povo guarani. Para isso, na escola da igreja, os Guarani começaram a aprender a fazer oração ao começar as aulas, após isso cantavam o hino nacional na língua portuguesa, depois o professor contava uma história da bíblia, em seguida mandava desenhar a história da bíblia. Recebíamos ensinamentos de que as doenças eram obra do diabo e, por isso, tínhamos que aceitar Jesus para receber a vida eterna.

No mesmo período, a FUNAI construiu sede do posto dentro da reserva, com o mesmo objetivo: transformar os Guarani em brancos “civilizados”. A FUNAI fazia controle burocrático, como casamento, registro de nascimento, identidade indígena e colocavam capitão na reserva, modelo do exército, para combater o “feiticeiro” que era, muitas das vezes, o rezador tradicional, considerado como praticante da obra do diabo.

Era acusado violentamente como “feiticeiro”, caso morresse algum membro de uma família. Segundo o missionário, ele mata pessoas com técnica desconhecida.

A professora da FUNAI orientava a respeitar o capitão e o chefe de posto. Geralmente quem fazia esse papel era a mulher do “Zivetor”, como era chamado o chefe do posto do SPI/FUNAI. A escola era construída de madeira, na sede do posto da FUNAI, frequentada por adultos, mas, segundo o Estatuto do Índio, criado pela lei 6001/73, os índios eram considerados tutelados, sendo, portanto, tratados como crianças pelos chefes do governo e pelos missionários. Ensinar, nessa escola, a respeitar a igreja, os pastores, os missionários, tudo para garantir que o que diziam era para dar segurança e o bem-estar para todos. Todos deveriam viver em paz e união com os civilizados, como crianças bem obedientes, esquecendo as velhas práticas do mundo indígena.

Também todas as crianças que nasciam naquele período recebiam nomes de “civilizados” não indígenas, para constar no registro de nascimento. Os missionários contribuíram muito para dar nomes bíblicos para as crianças que nasceram naquela época, exemplo: Davi, Daniel, Elias, Josias, Estevão, Ester, etc. Se a criança doente chegava a óbito, o pai e a mãe eram acusados de não ter Jesus no coração, ou a morte era considerada castigo de deus, e ainda, se os pais já fossem irmãos da igreja, eram considerados de pouca fé pelo missionário. Quando um adulto falecia naquela época, o corpo era coberto por um pano e era enterrado no outro dia, não tinha caixão. Cortava o cabelo da pessoa que morreu para fazer uma técnica de devolver a doença para a pessoa que o teria matado, mas isso tinha que ser feito às escondidas do missionário. Até hoje é um entendimento bastante generalizado entre os Guarani.

Quando ocorria uma morte, a escola aproveitava para falar que quem morria sem ter deus no coração iria ser condenado ao inferno, e a pessoa que sempre fosse à igreja e aceitasse Jesus como único salvador iria receber a vida eterna. Para o aluno daquela época era um privilégio escutar da professora algum elogio, como: “Você é uma pessoa de exemplo para os demais, deixou de praticar todas as coisas do diabo”, referindo-se às práticas milenares dos Guarani. Por atuar com muita força junto às crianças, a escola foi um instrumento muito útil para o missionário trabalhar para matar os conhecimentos dos Guarani.

Também naquela época, para os Guarani, quando vinha um patrão que precisava de pessoa para trabalhar na fazenda, era o chefe do SPI/FUNAI, chamado de “zivetor”, quem fazia o contrato de trabalho para poder sair da reserva e trabalhar na fazenda. Para

isso ele cobrava do patrão uma taxa, que era repartida com o capitão. Chamavam esse dinheiro de ‘taxa do contrato’ e, é claro, era descontada do trabalho do indígena que saía para trabalhar.

Com a saída dos homens para trabalhar, as mulheres ficavam sozinhas junto com a criançada. Às vezes, a mulher grávida ganhava o bebê sozinha, quando os pais estavam fora a trabalho. A escola, neste caso, ensinava que as crianças que nascem sem acompanhamento do pai era um pecado perante deus, porque o casamento era obra divina. A professora elogiava aluno que cantava bem os hinos da igreja, quem decorava versículo da bíblia e quem aparentava imitar bem o branco em outros tipos de comportamentos.

Essa educação era ensinada, por parte do missionário e do agente do governo, para a comunidade da reserva de Pirajuy. Quem aprendia um pouquinho da língua portuguesa era visto como superior aos demais companheiros, era um exemplo na classe. Todos queriam ser elogiados como falantes da língua portuguesa. O esforço era grande, mas não tinha jeito de esquecer a língua Guarani. Os mais velhos percebiam que escola feita pelo missionário e pelo chefe de posto estava a serviço da dominação, para acabar com a língua e as crenças indígenas, e para internalizar no índio, à força, contra o seu próprio direito. Mas pouco podiam fazer para se contrapor a esse processo de dominação, pois já haviam perdido seus *tekoa* tradicionais, onde desenvolviam sua autonomia. Sabiam que a vida na reserva era dominada e controlada pelo branco, só lhes restava a resistência silenciosa, no procedimento denominado pelos Guarani de *oñombotavy* - fazer-se de bobo, para que os missionários e o chefe acreditassem que os Guarani estavam ‘virando’ brancos. Mas nunca acabavam de ‘virar’, e até hoje é assim.

Depois da Constituição de 1988, foi garantida a educação escolar bilíngue e intercultural, mas os agentes externos responsáveis por financiar e organizar a educação escolar nas escolas indígenas continuaram, em sua maioria, refém das antigas práticas. A mudança ficou mais no plano formal, das leis, pouco chegou nas práticas escolares. Com a formação dos professores indígenas parece haver sinais de mudanças em algumas práticas, mas os desafios ainda são enormes. Desde o surgimento da escola com os missionários e os funcionários do SPI, o trabalho na linha de enfrentamento ao modo de ser guarani foi intenso, principalmente com as crianças, mas a resistência na prática do conhecimento tradicional conseguiu viver ao longo desse tempo até hoje. Graças aos mais velhos.

3. 10 - Os sentidos do *arandu ypy*: algumas implicações cosmológicas no modo guarani de conhecer

Aqui quero explicar a palavra *ypy*, que foi colocada na língua Guarani, como nosso princípio ou origem. É bom lembrar que a vida desta palavra na língua portuguesa não tem a mesma intensidade que tem quando um Guarani a expressa, que é tão fundamental - *YPY*. Quando um velho ou velhinha conta sobre *ypy* está se referindo às origens do ser guarani, ou ao seu princípio, no qual estão relacionados o respeito que o Guarani deve ter com a natureza, com a vida, com a terra, com a vida dos rios, com a vida dos animais, com a vida dos invisíveis que existem e outros planos de existência, etc.

Conta-se que um caçador guarani matou animais com sua flecha, além do necessário. Certo dia ele já estava indo de novo para caçar. Chegando no local onde ele sempre costumava atirar, começou a esperar os animais se aproximarem, para dar a sua flechada. Não demorou e ele já ouvia o barulho de muitos animais chegando, só que, dessa vez, percebeu algo muito diferente. Ao apontar a flecha para atirar, ele viu que um monstro com corpo de homem estava montado em cima de uma onça, vindo na frente de muitos animais. Ele ameaçou dar uma flechada e o monstro começou a gritar: “abaixe a flecha”. E o caçador abaixou. O homem/monstro mostrou com sua mão e perguntou para o caçador. “Está vendo esses animais que estão vindo atrás?” Logo o caçador respondeu: “Sim”. “Todos eles levaram sua flechada no corpo e conseguiram chegar a tempo onde eu estava, eu os tratei e não morreram, mas muitos morreram no meio do mato antes de alcançar a minha casa”. Depois da conversa, o homem virou a cabeça e voltou por onde veio e os animais junto. O caçador ficou mudo de tanto susto e, assim, voltou para sua casa. Chegando em casa, todos ficaram curiosos e queriam entender o que tinha acontecido: por que o caçador não trouxe nada e também não conseguia falar? Depois de longas horas, ele voltou a falar, somente para contar o que tinha acontecido. Logo ele morreu, mas deixou esta lição para todos Guarani: nunca matar animais além do necessário.

As histórias contadas pelos Guarani mostram como, desde o princípio (*YPY*), é importante o relacionamento respeitoso com a vida da natureza. Porque os animais têm o seu próprio deus, que atua como guardião dos indivíduos de cada espécie e do modo de vida que eles praticam, sendo seu *tekojára* (ver, por exe., BENITES E PEREIRA, 2021). No relato acima registrado, o caçador não respeitou o princípio (*YPY*), fazendo a sua vontade e quebrando as regras sagradas, que

devem regular a relação entre animais e humanos. Esta é uma história que eu escutava de muitas pessoas idosas. Elas ensinavam, através desta história, que para os nossos antepassados - *ñande ypy*, quando não respeitavam esses princípios, poderia acontecer algo de mal em suas vidas. Os Guarani de antigamente acreditavam e respeitavam muito o que o não indígena chama de natureza (visível e invisível), pois os *tekojára* nos podem fazer mal, quando nós não respeitamos o relacionamento com eles, conforme as regras originárias de *ñande ypy*.

O *YPY* também pode se referir aos acontecimentos recentes na vida de uma família ou do povo. Existem vários exemplos que podem ajudar a entender melhor o que os Guarani classificam como a implicação do *ypy* no fluxo da vida social. Coloco aqui alguns exemplos: a) A frase *oñepyrũ ypy karai reko* quer dizer “o começo da cultura não indígena”, iniciada com a chegada dos não indígenas no território guarani e a imposição de seu modo de ser ao território. No caso da região de Pirajuy, isso pode estar se referindo a eventos que ocorreram já no século XX; b) Já a frase *oñepyrũ ypy tekoha/reserva* indica “o começo da criação da reserva” e a imposição do espaço da reserva como local de produção do modo ser guarani, associado às relações aí estabelecidas; c) *Oñepyrũ ypy* missionário *omba'apo* – “começo do trabalho missionário”, considerando que todo processo que se inicia tem um *ypy* que lhe dá sustentação e orientação; d) *Oñepyrũ ypy ava kuérape ombo'e ekuélape* – “começo de ensinamento para os Guarani na escola”; e) *Oñepyrũ ypy luta pela retomada* – “começo da luta pela retomada”; f) *Oñepyrũ ypy mbo'e ava kuéra rekóre ekuélape* – “começo de ensino escolar diferenciado e específico”.

Ypy também não é só o que aconteceu no passado distante, de 500 anos atrás, pois, como o mundo continua em constante transformação, o tempo todo são iniciados novos processos, orientados por outros *ypy*. O *ypy* pode emergir a qualquer momento. Como, por exemplo: a) *Oñepuru ypy mba'asy ñarõ covid-19* – “iniciou a entrada da doença brava de covid-19”; b) *Internet oike ypy tekohápe* - a entrada de internet na aldeia”. *Ypy* é usado na língua Guarani quando vai se referir a uma fase marcante, que se originou no passado histórico. A criança primogênita pode ser chamada de *ijypykue* pelo Guarani, que significa a primeira criança que nasceu do casal. Contrário de *YPY* é *IPAHA*, que tem o sentido de o fim de tudo⁸. O *YPY* pode carregar consequências negativas ou positivas na vida dos Guarani da aldeia Pirajuy. Essa palavra é muito usada e é muito importante para esclarecer o tempo distante ou

8 Mas, de certa forma, o *ipaha* é também o *ypy* para o encerramento dos processos iniciados em algum momento, algo como “o princípio do fim”, que sempre se abre a novos movimentos do *ypy*, fazendo emergir novos processos.

recente de um acontecimento no mundo guarani da aldeia Pirajuy. O *YPY* é carregado de experiência, de sabedoria, de aprendizagem, de estratégia, de construção de conhecimentos sobre a natureza visível e invisível, etc.

As crianças da aldeia Pirajuí são transformadas em outras crianças pela orientação imposta por outros *ypy*. Aqui quero explicar como a reserva Pirajuí trabalha para transformar uma criança guarani em outra criança. A criança, para o Guarani, é muito importante porque ela foi enviada por *Ñande Ru*, com grande missão aqui na Terra. Ao nascer de uma mulher, a criança mostra o seu poder físico e emocional na família. Então, *mitã* significa criança, *mitã'i* significa criancinha, sendo *i*, no final, o diminutivo “inha”. Antes do processo de colonização, os Guarani falavam para uma criança *kunumi*, que significa, em língua portuguesa, “ternurinha”: de *kunu'u*, ternura, e *mi* atua como o diminutivo da língua Guarani, suavizando a expressão. *Che kunumi* - “minha ternurinha” – é o sentido dessa palavra em língua portuguesa, mas em Guarani está falando “meu filho” ou “minha filha”. Com o passar do tempo, *Kunumi* foi perdendo espaço de linguagem, até falar *mitã*. Atualmente essa expressão continua na aldeia Pirajuy. Essas transformações linguísticas parecem expressar o deslocamento dos *ypy* guarani, sendo o espaço ocupado por outros *ypy*, oriundos do sistema colonial.

Conforme a história contada pelos mais velhos, as primeiras crianças nasceram aqui na Terra. Uma subiu no espaço para iluminar de dia, chamado de *Kuarahy*, o Sol; e outra é a lua, *jasy*, que subiu para clarear a noite, com a ajuda do seu irmão mais velho - *tyke'yra* - *Kuarahy*. Essas duas crianças eram gêmeas, o primeiro arrancado do ventre de *kuña ypy* foi o sol – *Kuarahy*-, o que saiu primeiro, e depois foi a vez do *Jasy* – a lua. Os dois eram filhos de *Ñande Ru Guasu*, e nasceram de uma mulher que ele fez para sua companheira. Perdida no caminho, ela chegou no *aña retã* grávida. E os *añas* a mataram e as duas crianças foram arrancadas do ventre da mãe e doadas para virar churrasco a uma *aña* velhinha, que não tinha mais dentes. Ela tentou colocar no fogo as duas crianças, mas a fogueira se apagava, e tentava colocar no espeto, mas as crianças ficavam muito lisas, e assim, depois de tantas tentativas, acabou desistindo, e a velhinha, então, colocou-as no meio da lã e guardou. Depois de passar um tempo, ela foi ver onde foram colocadas as duas crianças, e viu que as duas estavam se mexendo. Então a velha falou: – *Amongakuaáta che rymbarã* – “Vou cuidar e deixar crescer o meu animalzinho de estimação”.

Kuarahy (Sol) era uma criança ativa, inteligente, tinha poder e muita habilidade. Ele foi no mato, que o *aña* não queria que ele fosse, e achou os ossos de sua mãe. Jasy (Lua) era uma criança frágil e precisava de cuidados, que o Sol fazia muito bem, cuidava dele, mas os dois dependiam um do outro.

Antes da criação da reserva de Pirajuy, era comum o batismo das crianças, quando o *oporaíva* costumava fazer suas tradições sagradas para pôr seus nomes. Acreditavam que as crianças, depois do batismo, ficariam mais protegidos por *Ñande Ru*, caso contrário ficariam frágeis. As crianças passavam o tempo todo com o pai e a mãe, que acompanhavam e cuidavam do seu desenvolvimento.

Existem três tipos de crianças, segundo os conhecimentos guarani: *mitã tujakue'i ha guaiguikue'i*, *mitã tee'i*, *mitã ñeroyrõkue'i*. As crianças *tujakue'i* e *guaiguikue'i* significa que elas se assemelham ao velhinho ou velhinha que já morreu. São carregadas de muito conhecimento e sabedoria, sendo vistas como muito inteligentes, às vezes surpreendendo os pais e a parentela com sua criatividade.

Mitã tee'i são aquelas crianças que vêm pela primeira vez neste mundo e que costumam ter comportamento inocente, não sabem quase nada de como é a vivência aqui na Terra. Necessitam de muito mais acompanhamento do pai e da mãe no seu processo de desenvolvimento. O seu desenvolvimento pode retardar, mas isso não quer dizer que ela não tenha criatividade e também pode surpreender qualquer pessoa, pois, de certa forma, podem transcender as influências diretas da maldade e da imperfeição humana, já que a referência mais presente é aquela que trazem dos patamares celestes, de onde estão vindo pela primeira vez.

No caso da criança *ñeroyrõkue'i*, às vezes o pai, ou a mãe, queria que viesse um menino, mas acaba vindo menina, e a família não a recebe muito bem. A criança, neste caso, carrega no sangue muita tristeza. Essa atitude de rejeição prejudica a criança e compromete o seu desenvolvimento. Nesta situação, a criança precisa de tratamento específico medicinal no seu banho e massagem, o que deve ser realizado pela sua mãe e pelo seu pai, para ela, então, carregar energia sadia no sangue.

Também há crianças que podem ter vindo, preparados por *Ñanderu*, apenas como observadores - *ojapysaka*. Vieram com a missão de escutar o mundo e as formas de convivência que estão se desenvolvendo na Terra, para levar a mensagem de volta. Neste caso, estas crianças não conseguem viver por muito tempo, e podem

chegar a falecer ainda com pouca idade. São chamadas de *angelito*, na aldeia Pirajuy, por influência da língua espanhola.

Na Pirajuy, desde a imposição do sistema de reserva, todas as crianças vão para a escola para serem ensinados a se tornar outras crianças, a partir da imposição dos conhecimentos dos não indígenas. Mas, aos poucos, vamos nos dando conta dos conhecimentos milenares construídos ao longo dos tempos, que muitas vezes ficaram encostados. As crianças eram denominadas de *ekuelero*, mas agora são chamadas de aluno, *etuiante*. *Ekuela* significa escola na língua portuguesa. *Ekuelero* significa menino que frequenta essa escola, e *ekuelera* é a menina. Até hoje, mesmo com as mudanças no ensino, com a adoção do ensino bilíngue e intercultural, as crianças ainda vão na escola para receber instrução em Português, ou seja, têm que entender a língua portuguesa e fazer exercícios no caderno. Nada mudou, ou muito pouco, desde a primeira escola. O professor ou professora é visto como conhecedor de todas as coisas. Na sala, os alunos devem demonstrar grande respeito ao professor, obedecendo todos os pedidos dele. Quem demonstra esta atitude é visto como um bom *ekuelero*, sendo sinal de muita inteligência. Os pais querem que os filhos se tornem bons *ekueleros*, por isso mandam para a escola.

Há cerca de cinco anos surgiu um grupo de crianças na escola, no chamado “prezinho”, para crianças abaixo de 4 e 5 anos. São crianças que precisam de acompanhamento de sua mãe e do pai em casa, para se fortalecer emocionalmente, mas agora a escola está assumindo a função dos pais. Isso é um verdadeiro assalto para a família. Nessa fase, as crianças guarani precisam receber a atenção da mãe e do pai. Os cinco sentidos são desenvolvidos junto ao pai e à mãe; porém, atualmente, esta fase está sendo roubada da criança e da família.

Etuiante é chamado aquele adolescente que frequenta a escola do 5º ao 9º anos. Nesta fase, muitos adolescentes começam a usar, no meio de idioma Guarani, muita mistura de palavras que os mais velhos não conseguem entender. Nessa fase espera-se que o estudante saiba fazer a leitura de qualquer livro, para demonstrar que ele é um bom *etuiante*.

Nesse processo, as crianças vão sendo atendidas muito mais para fortalecerem o projeto do colonizador. Nessa linha estão as religiões não indígenas, incorporadas pela maioria dos professores e aplicadas na escola. Com essa linha de integração, o *mitã* aprende a fazer leitura, entender a matéria com maior facilidade, e o não indígena passa a ser visto como o mais desenvolvido, como um exemplo e um espelho para o Guarani, principalmente para os jovens, abertos a essas influências.

Mas parece que, com o tempo, esse jovem, como foi o meu caso, descobre que as coisas são bem mais complexas, que existe um princípio guarani, um guarani *ypy*, que pode e deve ser buscado.

O mais velho, que já viveu mais de 60 anos, enxerga *o etuiante* como pessoa que fica cada vez mais ignorante - *tavy* - e com um conhecimento sem fundamento - *iñarandu gua'u*, mas o *etuiante* acredita que está no caminho certo e que ignorante é o velho. Saber pronunciar as letras, fazer uma boa leitura e entender a língua portuguesa, para o mais velho, não é considerado inteligente, pois isso não faz parte do *arandu ypy* do Guarani. Para ele, as crianças estão sendo manipuladas em sua identidade, para ficarem cada vez mais vulneráveis e servindo como instrumento de destruição de sua própria cultura. É importante que as crianças estudem, escrevam, mas também devem descobrir e construir sabedoria com os conhecimentos dos antigos, para ficarem mais forte e espertos. Isso é o que os mais velhos chamam de *iñarandu tee* – o conhecimento verdadeiro. Isso tem o sentido de não tornar a letra somente o registo de um som, mas fazer valer a vida do conhecimento, do *arandu tee guarani*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo mostrou que existe forte influência de “integração” na aldeia Pirajuy e, por outro lado, há a “resistência” das práticas tradicionais guarani. Isto produz um ambiente de transformações que envolve todos os campos de produção da vida social, como parentesco, produção de crianças, produção e reprodução de conhecimentos, organização social, práticas rituais, atribuição de sentidos da existência. O projeto de “integração” aconteceu principalmente em dois movimentos: 1- o trabalho de fortalecimento religioso cristão, com a implantação das missões e o confronto com os rezadores tradicionais; 2- o trabalho de implantação e fortalecimento dos órgãos externos, como FUNAI, SESAI, escola, etc., que se esforçam por assumir a regulação e a orientação da vida na comunidade. A resistência acontece às escondidas, implicando sempre em riscos para os indígenas, que podem sofrer sanções de diversas ordens. Mas a escola, na minha geração, tentou, mas não conseguiu fazer nós perdermos os nossos referenciais culturais tradicionais (Ver ROSSATO, 2002). E também a nova geração guarani recorre ao conhecimento tradicional quando não acha solução e alívio dentro do projeto das práticas voltadas para a “integração”.

Essas questões sempre me acompanharam na minha existência e na minha trajetória de vida. Foi por esse motivo que me interessei em pesquisar e tentar valorizar a construção da criança guarani, na aldeia Pirajuy, de acordo com os conhecimentos ancestrais. Como pai e como avô, vivo os mesmos dilemas das outras famílias em relação à educação das novas gerações. Percebo que o que uma criança guarani aprende no mundo tradicional, mesmo que, no momento da aprendizagem, não reconheça o valor desses conhecimentos, muitas vezes serve para a vida inteira, porque pode até salvar sua vida em situações críticas. Por outro lado, aprendi que os órgãos indigenistas que atuam diretamente na comunidade não estão capacitados para lidar com os conhecimentos tradicionais guarani, mesmo fazendo curso específico. Então acabam fortalecendo muito mais o projeto colonialista de “integrar os indígenas à sociedade nacional”. Diante das tecnologias ocidentais, a ciência tradicional guarani, construída há milhares de anos, é considerada inferior pelos indigenistas que trabalham na aldeia Pirajuy.

Existem, dentro de uma família, vários tipos de estratégias para manter os seus conhecimentos em segredo para não serem revelados. Exemplos que podem ser

identificados: a) quando vem uma pessoa que não é da família ou é não indígena, e começa a fazer perguntas, os membros da família fazem de conta que não sabem nada; mesmo as crianças já aprendem esse recurso da dissimulação bem cedo, como defesa dos interesses do grupo familiar; b) às vezes preparam um remédio mas não contam que tipos de plantas foram usadas, ou simplesmente, se alguém perguntar sobre determinada coisa, respondem que não sabem nada, e que somente os não indígena podem saber; c) alguém pode marcar um dia para ir na casa de uma família conversar sobre o assunto, chegando lá não encontra ninguém, pois não tem interesse em conversar com a pessoa; d) outros fazem de conta que já se tornaram membros de uma igreja e que os conhecimentos tradicionais já não fazem mais parte de suas práticas, que isso ficou no passado distante, desde que conheceu a igreja, mas isso não impede que, no círculo restrito da família, esses conhecimentos sejam colocados em prática. Todas essas formas de dissimulação são formas de proteger os nossos conhecimentos na reserva indígena de Pirajuy. Todas as famílias se sentem ameaçadas em seus conhecimentos, como resultado da longa história de opressão, que deixou muitas marcas de desconfiança na aldeia Pirajuy.

O trabalho desta pesquisa foi muito bom. Primeiro porque sou membro do povo guarani, conhecedor, e que já senti muita coisa na pele. Mesmo assim, aprendi com esta pesquisa, quatro coisas fundamentais: amor, comunicação, reflexão e sobre a implantação minuciosa de valores não indígenas, com objetivo de acabar com o povo guarani desta aldeia. Sei que não pude entender tudo, mas muita coisa que aprendi nesta pesquisa está me ajudando a me relacionar com diversas famílias e até mesmo na escola onde trabalho.

A reserva de Pirajuy e as diversas famílias estão na retomada de seus verdadeiros valores. É um trabalho feito pela inteligência familiar, levando em conta as histórias de vida e as suas estratégias para manter vivos os seus verdadeiros valores, que dão sentido à vida coletiva de cada família. Assim seguem as diversidades familiares na reserva de Pirajuy.

BIBLIOGRAFIA

- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (2007). *Mais além da 'aldeia': território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (2013). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T.I. Iguatemipegua I*. Brasília, Funai.
- BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio (2011). Construindo e reconstruindo territórios guarani. Dinâmica territorial na fronteira entre o Brasil e o Paraguai (século XIX-XX). In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97-2, pp. 287-318.
- BRAND, Antônio J. (2001) “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das Reservas Indígenas Kaiowa/Guarani, MS. In: *Tellus*, a.1. v.1. Campo Grande, UCDB, 2001, p.89-101
- BRAND, A. J. (1993). *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowa*. Porto Alegre. Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.
- BRAND, Antonio. 1997. *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowa/Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS. Porto Alegre.
- BENITES, Eliel e PEREIRA, Levi Marques. *Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos Kaiowa e guarani*. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 20, n. 43, set./dez. 2021.
- BENITES, Eliel. (2014). *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yikue*. 2014. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.
- BENITES, Tônico. (2003). *Mbo'e kuatione ñemoñe'ẽ ha japo kuatione ñe'ẽ (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala)*. Monografia apresentada ao Curso Normal Superior - UEMS. 2003.
- BENITES, Tônico. (2009). *A escola na ótica do Ava Kaiowa: Impactos e interpretações indígenas*. Dissertação apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ.

- BENITES, Tonico. (2014). *Rojerokyhina ha roikejvytekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- BENITES, Tonico. (2012). Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowa para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. R@U | *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.4, n.2, jul.-dez., p.165-174, 2012.
- BRASIL. CNE. *Parecer/CEB nº 14*, de 14 de setembro de 1999. Estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.mwc.gov.br/cne/pdfPCBO14.pdf>> Acesso em: 07 de abril de 2014.
- _____. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996.
- BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 05 de outubro de 1988.
- BRASIL. *Decreto nº 6.861*: promulgado em 27 de maio de 2009.
- CARVALHO, Raquel A. de. (2004). *Os Missionários Metodistas da Região de Dourados e a Educação Indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928 - 1944)*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Metodista de Piracicaba.
- CLASTRES, Pierre. (1978). *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (1974). *A fala sagrada: mitos e cantos dos índios guarani*. São Paulo: Papirus.
- FERREIRA, Mariana K. L. (1992). *Da origem do homem à conquista da escrita*. São Paulo, Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, Dominique T. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. *Tellus*, n. 8/9, abr./out, 2005.
- MELIÀ, Bartomeu. (1982). Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP.
- MELIÀ, Bartomeu; GRUNBERG, Georg e GRÜNBERG, Friedl. (1976). Los Paí Tavyterã: Etnografía guarani del Paraguai contemporâneo. *Suplemento*

Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 9 (1-2).

- MEIRE, Adriana. (2005). *O Movimento dos Guarani e Kaiowa de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário)-1978-2001*. Dissertação de Mestrado apresentada a UFMS. Dourados, Mato Grosso do Sul, UFMS.
- MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO E CULTURA. (1998). *Referencial curricular nacional para as escolas indígenas*. RCNEI. Brasília.
- MONTEIRO, M.E.B. (1981). *Relatório e levantamento histórico sobre os índios Ka'iwá situados no estado de Mato Grosso do Sul*. RJ: Documentação do Museu do Índio, mimeo.
- MURA, Fabio. (2006). *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado defendida no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- NASCIMENTO, Adir Casaro. (2005). *Projeto de pesquisa “Professores índios e a escola diferenciada/intercultural: a experiência em escolas indígena Ka'iová/Guarani e a prática pedagógica para além da escola”*. Campo Grande: UCDB, (datilografado).
- PEREIRA, Levi Marques (2004). *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- PEREIRA, Levi Marques. (2007). Mobilidade e Processos de territorialização entre os Kaiowa atuais. Revista eletrônica *História em Reflexão*. V 1 n. 1 – UFGD - Dourados Jan/Jun 2007.
- PEREIRA, Levi Marques. (2006). Assentamentos e formas organizacionais entre os Kaiowa atuais: o caso dos índios de corredor. In: Revista *Tellus*. Ano 6, n.10, 2006. UCDB. Campo Grande, MS.
- PEREIRA, Levi Marques. (2016). Levantadores de parentelas Kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da sociabilidade. **In:** SILVEIRA, Nadia Heuse; MELO, Cláudia Rocha de; CARVALHO DE JESUS, Suzana (Orgs.). *Diálogo com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2016. p. 45-78.

- PEREIRA, Lúcia. (2020). *As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres Kaiowa da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal da Grande Dourados. MS.
- ROSSATO, Veronice Lovato. (2002). *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o letrado ainda um dos nossos?*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande.
- SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U. / EDUSP.
- SILVESTRE Foster, Célia Maria & ROSSATO, Veronice Lovato. (2008). *Formação de professores Guarani e Kaiowa: Ára Verá, (mais de) uma década de experiência*. Rede de saberes. Disponível em <http://www.rededesaberes.org/3seminario/anais/textos/ARTIGOS%20PDF/artigo%20GT%208B-09%20%20C%20E9lia%20Maria%20Foster%20Silvestre%20e%20Veronice%20Lovato%20Rossato.pdf> Acesso em 07 de abril de 2014.
- SILVA, Aracy Lopes da (org). (1995). *A temática indígena na escola*. Brasília; MEC/MARI/UNESCO.
- SILVA, Aracy Lopes da. (1993). Nem taba, nem oca: uma coletânea de textos à disposição dos professores. In: SILVA, Aracy Lopes da (org.). *A Questão Indígena na Sala de Aula*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, (1995). *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. (1988). *Relatório de Identificação da Terra Indígena Guarani-Ñandeva Potrero Guasu, município de Paranhos, MS*. Fundação Nacional do Índio. Brasil. DF.
- _____ (1991). *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional / UFRJ. Rio de Janeiro.