



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

CELUNIEL AQUINO VALIENTE

MODOS DE PRODUÇÃO DE COLETIVOS KAIOWÁ NA SITUAÇÃO ATUAL DA
RESERVA DE AMAMBAI, MS

Dourados MS – 2019

CELUNIEL AQUINO VALIENTE

**MODOS DE PRODUÇÃO DE COLETIVOS KAIOWÁ NA SITUAÇÃO ATUAL DA
RESERVA DE AMAMBAI, MS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira

Dourados MS - 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

V172m Valiente, Celuniel Aquino

Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS [recurso eletrônico] / Celuniel Aquino Valiente. -- 2019. P 192

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Levi Marques Pereira.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. produção de coletivos. 2. Kaiowá. 3. reserva indígena. I. Pereira, Levi Marques. II. Título.

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

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

CELUNIEL AQUINO VALIENTE

**MODOS DE PRODUÇÃO DE COLETIVOS KAIOWÁ NA SITUAÇÃO ATUAL DA
RESERVA DE AMAMBAI, MS**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGAnt/UFGD

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Presidente e orientador:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) _____

2º Examinador:

Renato Sztutman (Dr., USP) _____

3º Examinador:

Célia Maria Foster Silvestre (Dra., UEMS) _____

4º Examinador:

Aline Castilho Crespe Lutti (Dra., UFGD) _____

À memória de meu pai, Paulino Valiente e à de
minha mãe, Fidelia Aquino.

Aos Kaiowá e aos Guaraní de Mato Grosso do
Sul

Agradecimento

Agradeço aos professores da UEMS e UFGD, com quem aprendi durante a minha formação na Graduação e no Mestrado.

A toda integrante da minha parentela, amigos e amigas.

Aos professores Doutor Renato Sztutman, Doutora Célia Foster Silvestre e Doutora Aline Crespe que compuseram a banca avaliadora.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e a UFGD, pela bolsa de 12 meses.

Agradecimento especial ao doutor professor e amigo Levi Marques Pereira, suas orientações formais e informais foram fundamentais para realização desta dissertação. Também ao meu pai Paulino Valiente, à minha mãe Fidelia Aquino e esposa Tailiz que foram pessoas essenciais durante o meu estudo de mestrado.

À Veronice Lovato Rossato, pela correção ortográfica deste trabalho.

Enfim, ao Programa de Pós Graduação em Antropologia - PPGAnt UFGD, pela oportunidade do curso de mestrado.

A tod@s: *aguyjevete!*

Há duas espécies de turistas: os que sempre se valem do que já conhecem para absorver o que estão experimentando pela primeira vez e para tudo dizem: “isto aqui é como...”. Outros saboreiam a novidade equanto tal. Os primeiros, para quem o que não é familiar é familiarizado, não se espantam com nada. Os últimos estranham tudo. Os primeiros só reconhecem, os últimos têm uma chance de conhecer. (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p.10)

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAND – Colonia Agrícola Nacional de Dourados

EJA – Educação de Jovem e Adulto

FAIND – Faculdade Intercultural Indígena

FCH – Faculdade de Ciências Humanas

FUNAI – Fundação Nacional de Índio

MS – Mato Grosso do Sul

PPGAnt – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

SPIILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

LISTA DE FIGURAS

| | |
|-----------|-----|
| Figura 1 | 34 |
| Figura 2 | 34 |
| Figura 3 | 35 |
| Figura 4 | 36 |
| Figura 5 | 36 |
| Figura 6 | 39 |
| Figura 7 | 40 |
| Figura 8 | 41 |
| Figura 9 | 49 |
| Figura 10 | 51 |
| Figura 11 | 76 |
| Figura 12 | 82 |
| Figura 13 | 83 |
| Figura 14 | 86 |
| Figura 15 | 88 |
| Figura 16 | 101 |
| Figura 17 | 144 |
| Figura 18 | 177 |
| Figura 19 | 178 |
| Figura 20 | 179 |
| Figura 21 | 181 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|----------|----|
| Tabela 1 | 39 |
| Tabela 2 | 41 |
| Tabela 3 | 75 |

RESUMO

A presente pesquisa parte da observação e descrição da vivência do pesquisador em sua própria parentela, como também das relações com outras parentelas com as quais compartilha a experiência de vida na reserva de Amambai, MS. Discute como a configuração de parentelas recolhidas na referida reserva se conectam com agências do Estado e da sociedade nacional. A proposta é discutir como uma parentela específica constrói as condições para sua produção social enquanto coletivo e como isto é realizado no contexto de relações cotidianas e intensas com outras parentelas e com diversos tipos de agentes e agências que atuam na reserva. A avaliação crítica da produção etnográfica realizada por pesquisadores não indígenas sobre os Kaiowá parte do reconhecimento da importância dessa produção acadêmica para os indígenas e para a própria academia, pois contém importantes elementos que ajudam a entender a história e as transformações pelas quais passaram tais coletivos. Entretanto, a pesquisa explora as possíveis insuficiências entre o que é apresentado nos textos e o que o pesquisador, enquanto indígena, observa na reserva onde vive, em especial, na rede conectada por sua própria parentela. A pesquisa conclui que, apesar da situação de confinamento na reserva, as parentelas seguem se produzindo enquanto coletivos diferenciados, sendo que as diversas conexões com outras parentelas e com os agentes e agências externas se transformam em recursos para elaborar e afirmar distinções entre coletivos. O movimento de diferenciação entre parentelas está fortemente enraizado no modelo de produção social dos Kaiowá, apropriando-se de todos os recursos e materiais disponibilizados nas condições de vida em reserva.

Palavras-chave: produção de coletivos; Kaiowá; reserva indígena.

Abstract

The present research is based on the observation and description of the researcher's experience in his own extended family, as well as on the relationships with other relatives with whom he shares the life experience in the indigenous land called Terra Indígena Amambai, in the city of Amambai-MS. it Discuss how the configuration of relatives gathered in the said reservation connect with agencies of the State and the national society. The proposal is to discuss how a specific kinship to make the conditions for its social production as a collective and how it is happens out in the context of daily and intense relations with other relatives and with different types of agents and agencies that act in the indigenous land. The critical evaluation of the ethnographic production carried out by non-indigenous researchers on the Kaiowá starts from the recognition of the importance of this academic production for the indigenous researchers and for the science, since it contains important elements that help to understand the history and the transformations by which these collective lived. However, the research explores the possible limits between what is presented described in the texts and what the researcher, as an indigenous person, observes in the reservation indigenous land where he lives, especially in the own extended family connected by his relatives. The research concludes that, despite the situation of confinement in the indigenous land created by the State, the extended families continue to become differences between collectives, with the various connections with other extended families and external agents and agencies being transformed into means to elaborate and affirm distinctions between collectives. The movement of differentiation between kinship is strongly rooted in modes of social production of the Kaiowá, appropriating all the resources and materials available in living conditions in the indigenous land created by State.

Key-Words: production of collectives; Kaiowá; indigenous land.

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------|----|
| LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS | 8 |
| LISTA DE FIGURAS | 9 |
| LISTA DE TABELAS | 10 |
| RESUMO | 11 |

CAPÍTULO 1: PESQUISA ETNOGRÁFICA E QUESTÕES METODOLÓGICAS

| | |
|---|----|
| 1.1. Introdução | 15 |
| 1-2. Problema a ser abordado | 15 |
| 1-3. Abordagens teóricas | 20 |
| 1-4. O reencontro com Antropologia | 22 |
| 1-5. Como fazer etnografia a partir de uma parentela? | 25 |
| 1-6. Antropologia Indígena | 29 |
| 1-7. Antropologia karai e Antropologia ava kaiowá | 30 |

CAPÍTULO 2: A FORMAÇÃO DA RESERVA, O RECOLHIMENTO E A REPRODUÇÃO DOS COLETIVOS EM SEU INTERIOR

| | |
|---|----|
| 2-1. Introdução | 37 |
| 2-2. O SPI e as Reservas para os Kaiowá e Guarani | 37 |
| 2-3. Reserva de Amambai | 39 |
| 2-4. Tekoha Guasu | 45 |
| 2-5. A importância do caminhar – <i>jeguata</i> | 51 |
| 2-6. O <i>Sarambi</i> | 54 |
| 2-7. O desmatamento e a ocupação tradicional (<i>tekoharã</i>) | 61 |
| 2-8. A reserva como área de acomodação | 64 |
| 2-9. Trajetória, experiência e reserva | 77 |
| 2-10. Geoantropologia: Organização e composição das regiões da Reserva de Amambai | 75 |
| 2-11. Posto | 76 |

| | |
|--|---------|
| 2-12. Ivernasa | 82 |
| 2-13. Sertãozinho | 83 |
| 2-14. Panduí | 86 |
| 2-15. Hugua | 88 |
| CAPÍTULO 3. ENTRE SI: RELAÇÕES CONSTITUTIVAS DOS COLETIVOS KAIOWÁ | 92 |
| 3-1. As relações dos coletivos kaiowá no microcosmo das relações familiares – <i>che ypyky kuéra</i> | 92 |
| 3-2. O casamento – <i>nhemenda</i> – e o <i>jekoha</i> | 103 |
| 3-3. A caça enquanto construção da pessoa – <i>ñembarika</i> | 110 |
| 3-4. A roça enquanto construção da pessoa – <i>kokue</i> | 113 |
| 3-5. A palavra enquanto construção da pessoa – <i>ñe´ê</i> | 116 |
| 3-6. A casa – <i>óga</i> | 119 |
| 3-7. O pátio – <i>óka</i> ou <i>okára</i> | 121 |
| 3-8. Práticas e conhecimentos da construção da casa enquanto construção da pessoa | 123 |
| 3-9. <i>Kuña reko</i> na reserva | 125 |
| 3-10. O casamento – <i>nhemenda</i> | 133 |
| 3-11. As relações dos coletivos kaiowá na parentela – <i>te´yi</i> | 141 |
| 3-12. <i>Maluko reko</i> na Reserva | 164 |
| 3-13. As relações dos coletivos kaiowá na Reserva | 169 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 176 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 184 |
| GLOSSÁRIO | 188 |

Capítulo I

Introdução: análise da pesquisa etnográfica e questões metodológicas

1-1. Introdução

O presente capítulo está dividido em duas partes: A primeira explicita os problemas a serem abordados, os objetivos, metodologias e abordagens teóricas, bem como a projeção de como foi realizado o trabalho etnográfico. A segunda parte destina-se a apresentar descritivamente a experiência acadêmica do autor, enquanto indígena pesquisador, perpassando pela exposição sobre a coleta de dados, a composição deste trabalho e o andamento até sua concretização.

1-2. Problema a ser abordado

A pesquisa foi desenvolvida na reserva de Amambai, onde nasci e resido até os dias de hoje. A reserva foi demarcada em 1915, recepcionando, nas décadas seguintes, expressivo número de famílias kaiowá e guarani oriundas de diversas comunidades, deslocadas de seus territórios de ocupação tradicional, dentre elas, os meus parentes paternos e maternos. Ao longo das décadas, as parentelas, gradativamente recolhidas na reserva, produziram uma configuração composta por coletivos com relativo grau de autonomia, conectados entre si e com as diversas agências da sociedade nacional, formando redes de alianças instáveis. Desde o segundo ano da minha graduação, li várias dissertações, teses, artigos e livros sobre os Kaiowá, tanto na área de Antropologia quanto em outras áreas das Ciências Humanas. As leituras me levaram a questionar a respeito das percepções que até então mantinha sobre a minha própria realidade vivenciada, o que me estimulou a ingressar no Mestrado em Antropologia e a seguir pesquisando.

Minha proposta foi recepcionada e reelaborada no Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena, coordenado pelo meu orientador no mestrado. A proposta é explorar as inquietações surgidas a partir das leituras realizadas e que me levaram a questionar o enfoque predominante nos textos escritos por pesquisadores não indígenas, os quais

apresentariam uma imagem dos Kaiowá como internamente homogêneos. Sendo assim, aqui invisto na ideia de transformação que ocorre no interior e no exterior da minha comunidade. A proposta conecta-se com discussões atuais da etnologia, que exploram as possibilidades da elaboração de Outras Antropologias, ou antropologias “nativas”, discussão estimulada por pesquisadores como o antropólogo francês Bruce Albert, que, juntamente com o xamã Yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2015), publicaram um livro que apresenta um diálogo desenvolvido durante décadas entre duas antropologias, a ocidental e a Yanomami. O livro tem gerado grande impacto no modo de pensar as possibilidades da produção antropológica, o que se expressa também em trabalhos como o do indígena tukano João Paulo Lima Barreto (BARRETO, 2013) e (BARRETO e MENDES, 2015), dentre outros indígenas, os quais têm participado ativamente deste movimento de renovação do pensar e do fazer etnológico, demonstrando que é possível produzir conhecimento nos termos de outras antropologias que não a feita por ocidentais. Nesse debate se inserem pesquisadores kaiowá do MS que cursaram pós-graduação *stricto sensu*, como, por exemplo, Tônico Benites (2014), Eliel Benites (2014), Elda Vasques Aquino (2012), Claudemiro Lescano (2016), Isaque João (2011), dentre outros. A pesquisa foi desenvolvida em estreito diálogo com tais trabalhos e com os textos produzidos por não indígenas citados adiante.

O diálogo com os trabalhos produzidos por indígenas apoia a proposta de explorar em que medida existe certa recorrência nos escritos produzidos por antropólogos não indígenas, que, em suas narrativas, parecem insistir em apresentar uma imagem dos Kaiowá como vivendo e se organizando de maneira aparentemente homogênea e imutável. Muitos trabalhos acadêmicos, tanto não indígenas como indígenas, produzidos até agora, são homogeneizações, imutações e se congelam etnograficamente no papel. Mas a hipótese é que tais trabalhos se orientariam pela imaginação do que seria a tradição kaiowá e o papel que ela desempenharia na produção e na transformação da vida social. Por esse motivo, os textos tendem a apresentar uma imagem quase essencializada, dando a impressão de estabilidade nos modos de produção e reprodução social destes coletivos, isto é, uma invenção de imagem genérica dos Kaiowá. Isto ocorreria devido a pouca atenção dada às **transformações** produzidos pelos próprios Kaiowá, a partir das inúmeras conexões estabelecidas com grande número de instituições e agências, tanto indígenas como não indígenas, e ao modo como acionam os repertórios de sua própria tradição. Aqui

a reflexão se remete aos modos kaiowá de transformação de seu próprio sistema social, apoiando-se em discussões encontradas em diversos capítulos da coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro Cesarino (CARNEIRO DA CUNHA e CESARINO, 2014), procurando enfatizar a própria lógica interna do pensamento kaiowá sobre a constituição e as transformações do *socius*.

A avaliação crítica da produção realizada por pesquisadores não indígenas sobre os Kaiowá parte do reconhecimento da importância dessa produção acadêmica para os indígenas e para a própria academia, pois contém importantes elementos que ajudam a entender a história e as transformações por que passaram tais coletivos. Entretanto, a pesquisa explorou as possíveis insuficiências entre o que é apresentado nos textos e o que considero observar na reserva onde resido, em especial, na rede conectada pela minha própria parentela. Deste modo, a pesquisa de campo foi conduzida a partir da observação e descrição da vivência em minha própria parentela, como também de outras parentelas com as quais minha parentela compartilha a experiência de vida em reserva e de conexão com agências da sociedade nacional.

Outro aspecto a ser observado é como a interação, cada vez mais frequente e intensiva com a sociedade não indígena e suas diversas agências, gera um leque de conexões diferentemente acessado pelas várias famílias nucleares e parentelas, ampliando as possibilidades de produção e diferenciação entre os estilos de parentelas. Tal estratégia metodológica implica em privilegiar o microcosmo da vida social, sem perder de vista os princípios que orientam a organização social e a cosmologia dos Kaiowá. Há o reconhecimento de vários indígenas de que até algumas décadas atrás, muitas famílias se organizavam de maneira bem mais próxima do modelo identificado como tradicional, sendo que, atualmente, desenvolvem novas estratégias organizacionais, sem deixar de se reconhecerem ou serem reconhecidos como Kaiowá. Mesmo os Kaiowá “letrados”, que fizeram graduação ou pós-graduação *stricto sensu*, continuam se incluindo nos módulos organizacionais kaiowá, como as famílias nucleares – *che ypyky kuéra* - , as parentelas – *te'yi* - e as aldeias – *tekoha*, compartilhando um conjunto de crenças em seres espirituais de diversas ordens, que compõem a cosmologia kaiowá (PEREIRA, 2004 e 2016).

Assim, a pesquisa é importante por procurar registrar e analisar a heterogeneidade de coletivos que atualmente vivem em áreas de reservas, e que reúnem milhares de pessoas (cerca de dez mil, no caso de Amambai), oriundas de várias comunidades. A etnografia

não pretende estudar todos os coletivos da reserva de Amambai, pois isto demandaria um tempo e esforço incompatível com a pesquisa do mestrado, mas sim a descrição de alguns coletivos, incluindo a minha parentela. A descrição permite apresentar as características dos coletivos incluídos na pesquisa e seus modos de diferenciação, a partir do acionamento de campos de conhecimentos e práticas identificados como parte da tradição, bem como as conexões estabelecidas com as agências da sociedade nacional.

O objetivo geral da pesquisa é descrever e analisar os conhecimentos, práticas e modos de relação, acionados na produção e reprodução de coletivos kaiowá na reserva indígena de Amambai, município de Amambai, MS. Os objetivos específicos da pesquisa são: 1. Compreender o modo como os coletivos kaiowá específicos se compõem na situação atual de reserva; 2. Investigar como, na situação de reserva, se realizam as relações dos coletivos kaiowá no microcosmo das relações familiares – *che ypyku kuéra* - e, nos módulos sociológicos mais amplos, parentela – *te'yi* - e comunidade - *tekoha*; 3. Compreender como os coletivos kaiowá estudados operacionalizam o que denominam de tradição – *teko ymaguare* - e os conhecimentos e práticas kaiowá que emergem das relações com o mundo não indígena – *teko pyahu*; 4. Colocar os dados da pesquisa em diálogo com outras produções sobre o tema na etnografia kaiowá, tanto com outras pesquisas realizadas por autores indígenas, como por autores não indígenas; 5. Verificar em que medida é possível identificar distinções entre uma etnografia produzida pelos próprios Kaiowá (uma espécie de 'kaiowalogia') e uma etnografia produzida por não indígena.

A abordagem metodológica, que propõe a discussão sobre a produção e reprodução de coletivos kaiowá na reserva de Amambai, requereu a identificação do atual “estado de arte” no que se refere às discussões em etnologia sobre essa temática na paisagem etnológica sul-americana. A síntese teórica produzida por Viveiro de Castro (2002), na coletânea intitulada *A Inconstância da Alma Selvagem*, e o esforço teórico recente promovidos por Carneiro da Cunha e Cesarino (2014) são importantes referências, somados a textos mais atuais do próprio autor e de outros pesquisadores que dialógam com a temática. A composição dos módulos de organização social kaiowá foi discutida por Pereira (2004 e 2016), numa visão panorâmica, e são aqui retomados e rediscutidos com base no estudo de coletivos kaiowá situados na reserva de Amambai.

Realizei leituras voltadas para a condução da pesquisa de campo, cujo intuito foi disciplinar o olhar e o ouvir, para com isso obter maior aproveitamento na realização do registro etnográfico e do diálogo com os interlocutores da pesquisa. Como se trata de pesquisador indígena pesquisando seu próprio cenário de vida, foram mobilizados uma série de recursos para assegurar o necessário distanciamento de situações rotineiras, por mim vivenciadas no dia a dia da comunidade. Para orientar esse procedimento metodológico, contei com produção de indígenas que vivenciaram situações análogas em seus próprios contextos de pesquisa, como foi o caso de João Paulo Barreto (2013), Izaque João (2011), Tonico Benites (2014), Eliel Benites (2014), dentre outros trabalhos produzidos por pesquisadores indígenas.

Em campo, fiz o levantamento da configuração de um conjunto limitado de parentelas, dada a impossibilidade de realizar o procedimento de pesquisa com todas as parentelas recolhidas na reserva. Foram escolhidas a minha própria parentela e aquelas com as quais ela desenvolve maior interação. Atenção especial foi dado ao modo como cada parentela agrega os diversos núcleos familiares que a compõem e, no nível microsociológico, como os núcleos familiares se constituem. Foi realizado o registro dos conhecimentos, práticas e interesses mobilizados na articulação destes coletivos. O propósito foi mapear como se dá e se constrói a relação no nível específico da família nuclear – *che ypyky kuera* – e da parentela – *te'yi*.

O registro etnográfico, a partir da perspectiva indígena, permitiu colocar esse material em diálogo com as formulações produzidas por pesquisadores não indígenas. Essa aproximação permitiu identificar em que medida se sustenta a especificidade de uma antropologia indígena, no caso uma antropologia kaiowá, e como ela pode dialogar com as formulações presentes nos textos produzidos por pesquisadores não indígenas.

Realizei a contextualização histórica da reserva de Amambai a partir de textos que trazem informações sobre o tema, como os estudos de Brand (1993 e 1997) e a dissertação de Elda Vasques (2012). Este histórico foi acrescido da trajetória aprofundada das parentelas da reserva de Amambai inseridas na presente pesquisa.

Outro procedimento da pesquisa foi analisar a relação dos coletivos kaiowá com as agências da sociedade nacional. Para isto foi necessário identificar a relação que conecta cada um dos coletivos analisados com o mundo não indígena, ou seja, o esforço de mapear

a rede de relações e as estratégias mobilizadas pelos coletivos kaiowá fora do seu nível familiar e de sua parentela.

Pretendo, enfim, oferecer uma visão antropológica da perspectiva indígena sobre essas relações e o modo como elas se articulam na produção de coletivos inseridos nas formas próprias de socialidade kaiowá.

1-3. Abordagens teóricas

Dentre os pesquisadores não indígenas que discutiram os modos de produção dos coletivos kaiowá no período mais recuado, podemos destacar os trabalhos de Egon Schaden (1974), Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) e Antônio Jacó Brand (1993 e 1997). Para o período mais recente, merecem destaques as pesquisas de Levi Marques Pereira (2004), Fábio Mura (2006), Katya Vietta (2007), Spensy Pimentel (2012) e Aline Crespe (2015). A maneira como se articulam os módulos organizacionais da família nuclear, da parentela e da organização comunitária dos Kaiowá tratada por estes especialistas sinaliza para um universo de preocupações ora sociopolíticas, ora sócio-históricas, ora ecológicas, ora cosmológicas, ora cosmopolíticas.

A reflexão aqui proposta procura tomar as contribuições da etnografia sobre os Kaiowá como ponto de partida para um estudo que pretende favorecer não apenas uma caracterização mais precisa da composição e reprodução dos coletivos kaiowá, mas também a sua consideração a partir da perspectiva dos próprios Kaiowá, com destaque para suas formulações sobre as transformações nos modos de produção da vida social e diversidade atual nos modos de ser kaiowá – *ava reko kuéra* (BENITES, 2014). Busca-se, com isso, a construção de uma compreensão das transformações atuais a partir da ampliação das possibilidades de conexão com redes de relações cada vez mais amplas e complexas, que se instituem a partir da condição de vida em reserva.

A entrada de Kaiowá na pós-graduação é recente e é possível que, muitas vezes, os estudos por eles realizados possam, em certa medida, se conformar aos modelos impostos pela academia. Mesmo assim, partimos da hipótese de que é possível identificar diferenças na apresentação do conhecimento indígena, nos textos produzidos por eles próprios. Esta pesquisa procura assumir uma atitude consciente em relação à necessidade de buscar

formas de apresentação do conhecimento indígena a partir de suas próprias matrizes conceituais, em diálogo com os conceitos da Antropologia. Neste sentido, a leitura de textos produzidos por indígenas procura identificar como o pensamento kaiowá aí se expressa, em especial no que refere à compreensão dos módulos organizacionais aos quais a presente pesquisa se dedica.

Dentre os autores indígenas destacamos a discussão proposta pelo antropólogo kaiowá Tônico Benites (2014), em sua tese de doutorado, sobre o movimento indígena e os conhecimentos e práticas colocados em operação na reocupação de seus territórios tradicionais. Como integrante de um coletivo kaiowá específico, a parentela Benites, da comunidade de Jaguapiré e inserido no movimento indígena, o autor trouxe, em sua pesquisa, um olhar indígena sobre a questão da resistência e reocupação de territórios de ocupação tradicional de um grande número de famílias e comunidades expropriadas pelas frentes de expansão agropastoril. O autor indígena demonstra a importância da volta aos territórios tradicionais para a existência dos coletivos kaiowá, apresentando como o retorno ao território acontece simultaneamente com a recomposição destes coletivos e como a atualização de práticas e conhecimentos, em especial as rezas, reforçam todo este processo.

Elda Vasques Aquino (2012), kaiowá pertencente à parentela Vasques, também moradora da Reserva de Amambai, produziu uma pesquisa sobre a criança indígena kaiowá, em sua dissertação de mestrado na área da Educação. A autora discute o processo da aprendizagem própria da criança kaiowá fora do espaço escolar, na situação de convivência em seu próprio coletivo parental. Demonstra como a educação da criança é transformada no processo profundo de mudanças no espaço e nas formas de convivência instituídos na reserva. Convivendo com muitos coletivos distintos, a criança passa a acessar conhecimentos que transcendem aqueles rotineiramente repassados pelos próprios familiares. A dissertação fornece uma série de elementos para pensar a diversidade de modos de produção de coletivos na situação de reserva.

O pesquisador kaiowá Izaque João (2011) desenvolveu uma dissertação em História sobre o batismo de milho saboró e o ritual de *jerosy puku* – cantos longos -, ritual que faz parte da produção de agricultura e dos alimentos tradicionais kaiowá. O trabalho possibilita também compreender a importância do *ñanderu* e da *ñandesy* nessa produção de alimentos, sendo eles que coordenam e lideram os rituais e que também fazem comunicação constante com os seres sobrenaturais, como os donos das plantas e das

comidas. O autor demonstra que o patrimônio de rezas e objetos rituais se transferem de uma geração à outra e que o local onde são realizados os rituais ficam impregnados pela benção das rezas, sendo propícios à convivência humana harmônica e à recomposição dos coletivos que aí viveram. Os locais onde, no passado, se realizaram estes rituais são agora reivindicados pelos parentes dos que aí viveram. Assim, traz importantes referências para pensar a reprodução dos módulos organizacionais no tempo e no espaço.

Claudemiro Pereira Lescano (2016), pesquisador kaiowá, produziu uma dissertação sobre os pilares de educação kaiowá e as tentativas de aplicação dessa educação na escola. Analisa o modo de ser tradicional - *teko ymaguare* e o modo de ser atual *teko pyahu*. Nesta oscilação pendular entre os dois modos de ser se situa a transformação, o que pode ser muito instrutivo para pensar a vida social na reserva. É neste sentido a importância do autor para construção e reflexão da presente pesquisa.

Eliel Benites, kaiowá, da parentela Benites, da reserva de Caarapó, em sua dissertação de mestrado reflete sobre o processo de reconstrução e desconstrução da Educação Escolar Indígena em sua reserva. O autor discutiu a possibilidade de uma escola indígena para além da escola colonialista e assimilacionista. Embora o foco seja na educação, a discussão gira em torno da possibilidade de construção de iniciativas coletivas na reserva, a partir da criação do Fórum Indígena, de realização anual, envolvendo lideranças, professores, profissionais de saúde e instituições que atuam na reserva. Este trabalho auxilia a discutir a maneira como o modo tradicional - *teko ymaguare* - e sua transformação atual - *teko pyahu*, são pensados e acionados na produção dos módulos organizacionais dos Kaiowá atuais e na tentativa de produzir a reserva enquanto coletivo geral, ensaiado na reserva de Caarapó por mais de uma década, e cujo projeto parece ter se tornado inviável e abandonado.

Nos próximos tópicos são apresentados dados que expressam trajetórias da realização desta pesquisa, como minha trajetória enquanto acadêmico indígena, e também a experiência metodológica para a concretização deste trabalho.

1-4. O reencontro com a Antropologia

O meu primeiro contato com a disciplina de Antropologia foi no primeiro semestre de 2013, quando comecei a cursar o primeiro ano de Ciências Sociais na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Neste momento inicial não conseguia compreender o que estava estudando, mas, com a conclusão de Antropologia I, comecei a entender um pouco sobre o conteúdo desta área do conhecimento.

Naquela primeira experiência com a disciplina, quem dava aula na UEMS era a professora Aline Crespe, uma antropóloga da UFGD, atualmente, que depois conheci mais através da sua importante pesquisa sobre Kaiowá e Guarani de MS. Através de suas aulas, comecei a conhecer e a gostar dessa área de pesquisa. Quando deu aula sobre etnocentrismo, proporcionou-me uma experiência nova de reflexão sobre o meu coletivo, como indígena kaiowá. Como ela não continuou na UEMS, desde o primeiro ano até a conclusão do curso não teve mais professor ou professora efetiva de Antropologia para trabalhar com a gente indígena. Por isso houve um vácuo na minha formação nesta disciplina.

Entretanto, comecei a gostar também da área de Sociologia, com vários teóricos importantes, como a primeira, a segunda e a terceira geração da Escola de Frankfurt e os estudos culturais com Stuart Hall e Fanon. O que mais me interessava era a discussão destes sociólogos sobre razão instrumental, globalização, pós-colonial, eurocentrismo, racismo, ideologia na sociologia de Marx, exploração em vários ângulos, dominação, identidade; de Boaventura de Sousa Santos sobre epistemologias do Sul, pensamento pós-abissal; e, sobretudo, de Foucault, com seu estudo sobre biopoder e poder disciplinar.

Estes teóricos da Sociologia me maravilhavam com seus estudos geniais sobre a análise da sociedade em geral, olhada em cada realidade, com sua visão crítica. Isso me motivou a fazer a pós-graduação em Sociologia, produzindo um projeto de pesquisa para investigar minha própria aldeia.

Em meu trabalho de conclusão do curso superior abordei as transformações e conflitos em torno da identificação dos Kaiowá e Guarani da reserva de Amambai. Optei pela análise sociológica, fundamentalmente dialogando com autores indígenas, como Tônico Benites, e com pesquisadores indigenistas, como Levi Pereira e Antonio Brand. Nestas leituras sobre os Kaiowá, conheci o trabalho do antropólogo Levi, o qual me colocou numa situação de incerteza sobre por onde prosseguir para tentar uma pós-graduação. O que me convenceu foi a forma como o professor Levi apresentou o mundo

vivido pelos Kaiowá, numa análise etnográfica genial, embasada no referencial metodológico da etnologia sul-americana.

Mas, ao longo dessa instigação, percebi a necessidade de ter leitura sobre produção etnográfica da etnologia sul-americana, como produção da pessoa, teoria da transformação, cultura com aspa e cultura sem aspa, de Manuela Carneiro da Cunha, pensamento ameríndio, ontologia da diferença, cosmopolítica, entre outras importantes teorias indígenas sul-americanas.

Depois da conclusão da minha graduação, eu me sentia mais sociólogo do que cientista político ou antropólogo. Preocupava-me qual escolha fazer - Sociologia ou Antropologia, porque possuía pouco entendimento sobre a teoria metodológica clássica na Antropologia. Até a conclusão da minha graduação, pensava em escolher Sociologia. Então, mandei um email para o professor Antonio Dari¹, para ler e apresentar meu projeto para algum professor do mestrado em Sociologia da UFGD, com a esperança de que alguém se interessasse em me orientar futuramente. Dari apresentou-me a uma professora de Sociologia, com quem conversei. Ela me pediu para ler um grande texto, porque teria que me encaixar em sua linha de pesquisa e pensamento, para fazer a seleção e ser seu orientando.

Como ela é marxista e desenvolvia projeto sobre indígenas, a idéia era ler toda teoria de Marx e seus seguidores e tentar entrar na seleção de Sociologia. Mas até sair o edital da seleção ocorreram muitas coisas. Depois que me inseri na Licenciatura Intercultural Teko Arandu, conheci pessoalmente o professor Levi, cujo trabalho já conhecia. Nessa fase, em 2016, enquanto participava de suas aulas, cheias de informações, análises e produção antropológica, comecei a me aproximar dele, conversando e perguntando sobre os Kaiowá. Depois de algum tempo, disse-lhe que me interessava ingressar no mestrado e lhe passei aquele projeto que esbocei para a Sociologia. No dia seguinte já tinha lido e me sugeriu fazer aulas como aluno especial, primeiro, justamente para conhecer essa outra fase da vida acadêmica. Mas insisti que eu queria tentar entrar logo no mestrado. Fiz, então, a seleção para Antropologia, naquele final de ano, em 2016, e fui aprovado.

Comecei a fazer disciplinas no mestrado, explorando o fazer antropológico, estudando diferentes bibliografias que tratavam formas de entender a humanidade do ponto de vista desta disciplina. Percebi que a Antropologia não se dedica a entender somente o

¹ Professor da Faind – Faculdade Intercultural Teko Arandu, da UFGD.

homem indígena, mas a humanidade em geral, em sua pluralidade de ver e viver no mundo.

1-5. Como fazer etnografia a partir de uma parentela?

As informações que reuni nessa etnografia são concretas, extraídas da vivência em minha família e parentela, as quais recolhi, principalmente em 2018, durante a pesquisa de campo, na reserva. No ano anterior (2017) preocupava-me com as disciplinas do mestrado e coleta de dados bibliográficos. Nesse ano, eu circulava em dois mundos distintos: de um lado, no próprio coletivo parental, e do outro, na academia, estudando e vivendo com outros colegas e professores. Os dois mundos, em sua práticas, são bem distintos: na academia é preciso concluir as disciplinas num tempo determinado - nos dois primeiros semestres; em casa, lia as bibliografias das disciplinas (e outras para análise etnográfica), além de viver no meio de meus parentes. Essa estratégia de ir e voltar para casa contribuiu bastante na produção etnográfica sobre meu coletivo.

Cada pesquisador tem sua própria forma de trabalhar durante os dois anos do mestrado. Alguns acadêmicos indígenas se distanciam da comunidade nessa fase, mas sempre conectados de algum jeito. Mas creio que é impossível se desconectar totalmente e fisicamente, durante um ano, dos seus parentes, do mundo vivido. Para mim, a vivência com minha família, durante a pesquisa, contribuiu bastante, pois já comecei com a bagagem carregada do que preciso para etnografar, para me tornar um antropólogo indígena.

Muitas vezes ouvi que, durante a fase da pesquisa, não compensaria estudar em casa, pois as vivências que acontecem cotidianamente me afetariam, impedindo-me de estudar e produzir uma boa dissertação. Entretanto, através da minha experiência, pude perceber que quando se está em casa vivendo, está também pesquisando, principalmente quando se trata de um trabalho etnográfico. O pesquisador indígena está trabalhando através deste vivido, ou seja, quando está escrevendo ou lendo para sua pesquisa e, de repente, chega uma visita, muitos podem pensar que atrapalham, mas para mim não é isso. Pelo contrário, o olhar etnográfico me faz observar, nessa visita, algo importante que havia

esquecido de registrar, tais como: a forma de chegar na casa de outra parentela, a forma de conversar, a circulação de informações, a produção de amizade e, sobretudo, as relações que estão acontecendo, que são o foco principal do estudo. É como um cientista que, depois de muitos anos consegue colocar muitos dados em sua frente, deve escolher sistematicamente quais deve inserir no seu trabalho. Assim me senti como este cientista, produzindo etnografia no meio da minha família, convivendo normalmente e cotidianamente.

Então, nesta experiência entendi que o investigador indígena, simplesmente, deve viver normalmente relacionando-se em sua casa, com sua família, parentela e comunidade. Nesse sentido, não estou dizendo como se deve coletar dados, mas mostrar minha experiência de como registrei as investigações que desenvolvi ao longo do presente trabalho.

O pesquisador não indígena investiga convivendo e observando os indígenas, e, assim, realizam sua dissertação ou tese. Penso que com o indígena não é muito diferente, porque este deve observar e coletar o que precisa para a sua análise etnográfica, e para a escolha da apresentação do seu conhecimento como indígena.

Antes desta pesquisa, vivia de forma diferente junto à minha parentela, mas quando estava na fase da investigação, observava com um olhar diferente, um olhar de pesquisador. Não estou querendo dizer que se deve expressar esse olhar diferente (acadêmico), no meio dos parentes, mas deve-se viver normalmente. Entretanto, na hora do estudo e da transcrição, sozinho e isolado em sua casa, ou embaixo de uma sombra, é que se deve olhar e estranhar, como pesquisador indígena, para definir como vai apresentar as relações do seu coletivo, com o qual é conectado.

Nas relações diárias, o pesquisador deve se mostrar como pessoa simples e como qualquer outro integrante da família e da comunidade - isso quando pretende levar a sério o trabalho etnográfico como indígena. Neste sentido, *só vive, escreve e interpreta o seu mundo*, sem relações políticas entre parentelas e não se demonstrando, explicitamente, como pesquisador. É comum o entendimento de que, em algum lugar, o pesquisador só rouba para ficar rico, e essa impressão não se deve nunca demonstrar como pesquisador indígena. Deve-se tentar, ao máximo, se distanciar desse modo de se mostrar como importante, tentando ganhar prestígio como pesquisador.

A trajetória, a experiência e a vivência possibilitam a descrição de uma versão de seu mundo vivido indígena. Estas são suas fontes etnográficas. Deve-se investir em construir a própria metodologia etnográfica, em suas coletas de dados, no jeito de viver, de conversar com diferentes pessoas, no relacionamento com os pais, irmãos, cunhados, cunhadas, amigos, no jeito de produzir amizade, de almoçar na família, na outra família, e participando de evento que acontece na comunidade. Resumidamente, deve-se viver simples e apropriadamente como indígena, durante a pesquisa, com sua própria parentela e aldeia.

A escrita é um trabalho que isola muito a pessoa. Posso dizer, pela minha experiência, que a escrita é uma fase sofrida e dolorida, que pode deixar uma pessoa em surto se, depois de algum tempo, não resultar em escrita alguma. Quando não consegue passar no papel o mundo vivido, a pessoa pode ficar mal como acadêmico indígena e também em sua vida diária com sua parentela.

Indígena é um coletivo de oralidade, ou seja, uma sociedade com uma técnica de preservar o seu conhecimento e memória através da oralidade, deixando-a sempre viva na constituição da relação social. Nesse sentido, toda sua produção metodológica de relação é determinada pelas transmissões ou conexões que constituem sua rede familiar e parental. Por isso é muito complexo e desafiador um indígena pesquisador congelar a relação social à pesquisa. Mas como seria possível superar estes conflitos, descrevendo estas relações de uma forma que possibilite a compreensão do pesquisar indígena?

Escrever uma relação pode ser comparado com a fotografia e não é muito distinto, no sentido de congelar uma imagem, uma figura que estava em constante mudança e transformação. Mas, na escrita, fazemos isso constantemente, congelando através da sua descrição. No papel, aquela relação social que descrevemos se congelou como uma foto, mas na realidade, não se congelou; pelo contrário, ela mostra o dinamismo, a transformação e a relação com várias coisas.

Neste texto, tentei descrever somente uma parte do contexto das relações sociais que analisamos. Para nós, indígenas, é um trabalho desafiador e dolorido. A escrita exige um grande tempo, primeiro observando, depois descrevendo sistematicamente, durante semanas e meses. De um lado pode dar certo, mas do outro pode não dar certo, pois, às vezes, não conseguimos traduzir no papel, etnograficamente, e resulta de outro jeito, fora

do objetivo inicial. O esforço do pesquisador indígena é tentar, de diferentes formas, transcrever o mais coerente possível aquilo que queremos traduzir.

Essa fase, para mim, foi um tempo de depressão, porque foi muito difícil para começar e me habituar com esse sistema individual e pessoal de produzir conhecimento. Mas, depois de algum tempo, consegui desenvolver habilidade nesta área. É tão difícil quanto a formação do xamanismo, com grandes habilidades no conhecimento kaiowá, mas não é impossível. Creio que essa área se produz através da ampliação da relação que constituímos em nossa trajetória, da mesma forma que interiorizamos os conhecimentos tradicionais, que são também muitos pessoais, pois depende de cada pessoa que recebe essa transmissão. As formas que interiorizamos as relações sociais e os conhecimentos são trajetórias pessoais e individuais, adquiridas tanto com nosso avô ou com a divindade em quem a gente acredita. Penso que as rezas e a formação do xamã exigem muitas coisas, doloridas e sofridas, como na formação acadêmica de mestrado e doutorado. A formação acadêmica exige tempo e viagens, conhecendo outros mundos, assim como a formação de xamã como uma viagem de trajeto pessoa e relação com diversos seres.

O que facilitou meu trabalho foi a descrição acadêmica realizada em minha própria parentela. Neste sentido também comparo com a formação xamânica, com sua grande reza, na mesma relação e convivência diária com sua parentela e na sua coletividade. Ou seja, um xamã poderoso é constituído coletivamente, mas sua forma de construir o seu estilo de xamã é individual ou interiorizando pessoalmente suas relações, no sentido de se constituir uma pessoa com tal habilidade, através das relações que o constituem. Assim também ocorreu comigo, para realizar esta etnografia na minha própria coletividade.

Quero compartilhar aqui a minha experiência da escrita do presente trabalho. Não construí essa escrita trabalhando nela continuamente, pois, se trabalhasse sem cessar, creio que não seria construída porque não se deve focar tudo de uma vez e de imediato na transcrição do todo vivido pela coletividade, o que seria impossível. Para não desanimar, optei por viver mais com minhas relações sociais do que com a escrita. Ou seja, um dia escrevo e no outro passeio pela comunidade, convivendo na minha parentela, me relacionando e observando como interagem as parentelas entre si. Observo, vivo e escolho um dia para trabalhar profundamente na escrita do que já observei, selecionando o que me interessa discutir no texto, lembrando da experiência vivida na parentela e na reserva.

De forma alguma estou apresentando a escrita do jeito como deveria ser. O importante é explicitar que, aqui, estou demonstrando a minha experiência de como lidei com o mundo da escrita acadêmica dos não índios. Como existem muitos indígenas que já se familiarizaram com essa forma de apresentar e fazer conhecimento, creio que estou imitando-os ou copiando uma habilidade própria e pessoal, tanto na forma da apresentação, como na tradução etnográfica em linguagem acadêmica.

1-6. Antropologia indígena

Antes de fazer duas disciplinas² com os professores Levi e Leif³, ainda não tinha me aprofundado sobre a antropologia indígena, mas estes professores me estimularam a raciocinar mais precisamente sobre o que se tratava esta discussão. Como não tive nenhum estudo a respeito do assunto durante a minha graduação, convenceram-me a refletir sobre uma espécie de antropologia produzida por nativo, na análise do seu próprio coletivo e na sua própria maneira de acessar seu conhecimento como pesquisador, a partir dos seus próprios termos e conceitos. Mas sei que já foi produzida alguma antropologia indígena pelos próprios indígenas, os quais também realizaram sua verificação sobre determinada relação social onde são conectados.

Fazer uma etnografia indígena é, ao mesmo tempo, construir uma antropologia indígena, como na presente análise e investigação, com a finalidade de refletir sobre uma “*kaiowalogia*” realizada por um Kaiowá. Por isso apresento o processo de como desenvolvi essa etnografia, fabricada em meu próprio contexto de relações sociais.

Na disciplina Autoria, Autobiografia e Escritos Indígenas, realizamos várias leituras de textos produzidos por indígenas, tanto de Kaiowá como de Guarani. Mas um texto muito comentado durante as aulas foi a dissertação de João Paulo Lima Barreto, indígena Tukano, onde aparece, explicitamente, os termos antropologia indígena, antropologia *tukano* ou *tukanologia*, muito bem apresentado pelo autor para a apreensão do que seria a Antropologia Indígena.

² Na disciplina Teoria Antropológica 1 não se discutia exatamente sobre esse tema, mas sempre os professores comentavam sobre antropologia indígena. Mas na outra disciplina Autoria, Autobiografia e Escritos Indígenas, nos dedicamos, exclusivamente, a esta discussão.

³ Professores da UFGD.

Podemos designar todas as descrições produzidas por Kaiowá como *antropologia kaiowá* ou como uma *kaiowalogia*? Mas o que seria antropologia kaiowá?

Além das etnografias indígenas já produzidas, é bem provável que outros Kaiowá, na pós-graduação, venham a produzir mais investigações e muito diferentes umas das outras. Pactuo com a ideia de que não existe uma antropologia kaiowá mais correta do que a outra. Cada pesquisador pode construir uma etnografia com o coletivo com quem se relaciona diariamente, e neste caso, a pesquisa não pode ser julgada como menos correta, como se faz na ciência ocidental e euro-americana moderna e capitalista.

Devemos pensar que há uma variedade de verdades, quando se trata da produção etnográfica produzida, tanto por Kaiowá, quanto por não kaiowá, pois cada um a desenvolve a partir da realidade onde se insere como investigador e etnógrafo. Neste trabalho será demonstrado que existem muitos tipos de Kaiowá, e cada um faz do seu jeito, conforme seu contexto, sem hierarquia de que uma é errada e outra é mais certa.

Acredito que não são exclusivamente os Kaiowá pós-graduandos que têm capacidade de produzir tais reflexões. Do mesmo modo que um antropólogo *karai* produz uma identificação sobre o indígena em sua relação, os Kaiowá também fazem formulações, de diversas maneiras, para entender os *karai*. Para produzir esse olhar, não há necessidade de entrar na academia, só precisa olhar cada parentela kaiowá com mais profundidade, para compreender a sua fabricação.

A reflexão kaiowá sobre o seu coletivo em relação aos outros é em decorrência da própria relação, porque, de algum modo, se necessita produzir conceitos para a reflexão de si próprio em relação aos outros – *karai*. É através de todas essas consequências que se atualizam e se reinventam os coletivos, os quais produzem alteridades e relações contínuas.

1-7. Antropologia *Karai* e Antropologia *Ava Kaiowá*

No tópico anterior discorri, rapidamente, sobre o que seria o termo antropologia indígena e, no presente caso, a antropologia *ava kaiowá*, que surgiu recentemente, pela constante transformação que a disciplina passa, desde o estudo dos povos indígenas sul-americanos, como de outros lugares do mundo.

Denominamos de antropologia *karai* aquela antropologia tradicional, a etnografia produzida, desde final do século XIX até os dias de hoje, pelo *karai* (não indígena, branco) sobre os indígenas. Aqui não distingo, hierarquicamente, a antropologia indígena e a antropologia *karai*, mas me proponho a pensar a diferenciação em seu modo de produção de conhecimento. Vejo que toda produção de conhecimento na Antropologia é fundamental para o surgimento de outra reflexão e pesquisa inovadora dentro da disciplina.

Desde a origem da disciplina antropológica como ciência, ela vem produzindo várias etnografias sobre povos não ocidentais, que hoje são consideradas clássicas na formação de pesquisadores. São essas produções de pesquisas contínuas sobre indígenas que denomino de Antropologia *Karai*. A disciplina vem se alterando ao longo da sua história, e hoje recebem e formam indígenas antropólogos com reflexões importantes sobre o seu próprio coletivo. A partir da formação indígena nesta área e a dedicação de antropólogos indigenistas em entender o mundo do Outro, conseguiu-se termos e conceitos dos próprios povos estudados, para entendê-los. Neste sentido, toda trama que a Antropologia constituiu durante sua trajetória é importante para a produção de outra pesquisa inovadora na área de etnologia indígena.

Penso que, no caso da antropologia *kaiowá*, qualquer *Kaiowá* poderá responder e definir reflexão nesta esfera de discussão, tendo em vista que nenhuma resposta elaborada por ele será errada; pelo contrário, todas as respostas fabricadas pelos indígenas serão verdadeiras, pois referem-se às suas próprias vivências. Esta foi a intenção ao esquematizar esta etnografia em minha parentela e comunidade, pois a ideia está vinculada à pluralidade de antropologias possíveis.

Toda família *kaiowá* possui um conhecimento elaborado sobre o *karai* e de outra parentela, produzido pelo próprio coletivo nas relações e experiências que possui com “Outro”. Ao fazer etnografia com aquele coletivo, identificamos como aquela família conceitua o “outro”. Ou melhor, como tal coletivo produz termos, conceitos e cria significados pra denominar os “outros”.

Na experiência que tive durante o mestrado, com as discussões e leituras realizadas sobre o tema, pude perceber que, em termos de uma antropologia *kaiowá*, temos duas possibilidades. A primeira seria atravessar categorias e divisores característicos *karai*, da antropologia (ocidental e euro-americana), como a dicotomia entre eu vs. outro; natureza vs. cultura, tradicional/sagrado/cerimonial vs. profano/mundano/recriado, defendendo que

a vida coletiva kaiowá pode ser reduzida a uma grande matriz relacional. A segunda seria levarmos a sério a ideia de que, realmente, é necessária uma adequação de vocabulário analítico ao léxico evidenciado nos textos de etnólogos *karai*. Mas deve-se sinalizar que toda pesquisa sul-americana sobre indígenas apareceu através do efeito da produção da pesquisa anterior, que iniciou a reflexão, para que outros etnólogos empreendessem uma pesquisa mais profunda sobre tais coletivos. A Antropologia se transforma a partir desse movimento de reflexão, com a produção de etnografia a partir do próprio conceito do coletivo estudado. Aqui não é necessário mostrar todas essas discussões da Antropologia contemporânea, pois minha própria etnografia (assim como outras) trabalha para construir uma outra Antropologia, na qual procuro inserir alguns conceitos próprios dos Kaiowá ao longo do presente texto.

Penso que uma antropologia kaiowá não deve se ocupar em descobrir uma realidade da sociedade. Ao contrário, ela parece investir esforço na concretização de uma realidade expressa no âmbito da parentela. Neste sentido, imagino perguntas fundamentais como: que realidade é elaborada através desse protocolo que produz uma infinidade de modelos parentais específicos? É nessa reflexão que me apoio para edificar a etnografia de meus parentes, observando e agregando as relações específicas que se desenvolvem no seu interior.

Nestas esferas de discussões e questões encontra-se a ocorrência de que a “verdade absoluta” a respeito de mundo vivido kaiowá não é, e nem pode ser, o único julgador de uma antropologia kaiowá. Se existe algo para o qual uma boa antropologia kaiowá pode apontar é que há uma multiplicidade de verdades absolutas e etnograficamente possíveis, a partir das parentelas específicas. E isso permite dizer que sempre há outras redes de relações e valores em jogo, as quais, de uma forma ou de outra, sempre necessitam ser perfilhadas na área da produção etnográfica sul-americana. Essas verdades sobre a teoria social kaiowá se explicita, como veremos adiante, na relação entre parentelas, cuja descrição foi feita no contexto da minha vivência com meus parentes.

O que se deve levar em conta é o fato de que há uma diferença de mundos, tanto entre *karai* e kaiowá, quanto há certa diferenciação interna que derruba em ideia de um universo kaiowá, em favor da ideia de que há multiverso kaiowá, com muitos mundos kaiowá, uns dentro dos outros. Estes mundos distintos sobrepõem-se e diluem-se uns nos outros, sem que exista outra coisa que possamos praticar a não ser nos lançarmos à tarefa

de cartografar tal acontecimento etnograficamente. Neste sentido, por fim, fico muito curioso e feliz ao ver a Antropologia receber pesquisador kaiowá pesquisando seu próprio cenário de vida, para desvendar novidades sobre o mundo kaiowá e sobre muitas outras coletividades indígenas brasileiras.

O capítulo dois trata da contextualização da Reserva de Amambai. Apresento a formação histórica das reservas em Mato Grosso do Sul, o recolhimento e a reprodução dos coletivos em seu interior. Esse capítulo serve também para contextualizar o espaço onde realizei minha pesquisa.

O capítulo três discorre sobre as relações constitutivas dos coletivos kaiowá. Apresento as redes de relações que os Kaiowá, em situação de acomodação em reservas, produzem entre si, no núcleo familiar, na parentela e na Reserva.

O trabalho pretende concluir sobre modos de (re)produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai. Apesar da expropriação territorial, confinamento e dependência das agências e instituições da sociedade brasileira, os Kaiowá seguem produzindo seus coletivos, denominados aqui de parentelas, articuladas a partir de um modo de ser específico – *ava reko*. Pretendo demonstrar, ao longo da escrita, as (re)produções dos coletivos dentro da Reserva.

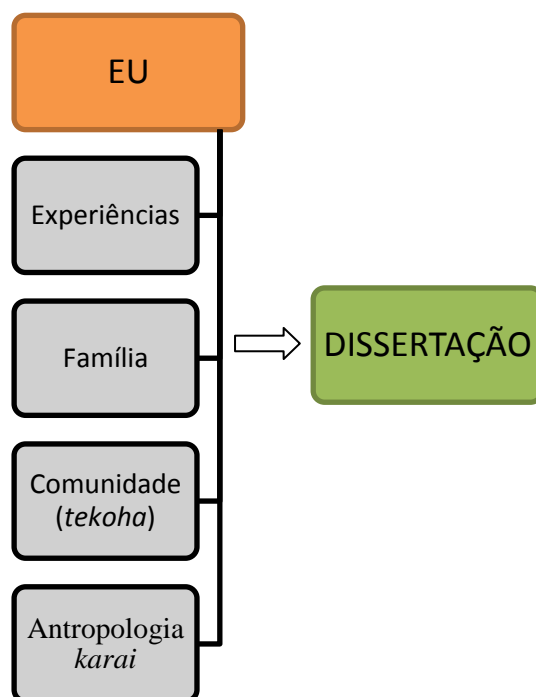


Figura 1: ⁴Metodologia

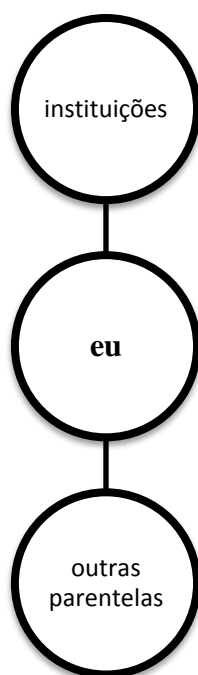


Figura 2. Na comunidade (*tekoha*).

⁴ Esta figura demonstra a minha metodologia para constituir a presente dissertação, que é o estudo em casa, comunidade e minha relação com os conhecimentos antropológicos da acadêmica. As figuras mostram as redes contínuas produzidas para realização desta pesquisa.

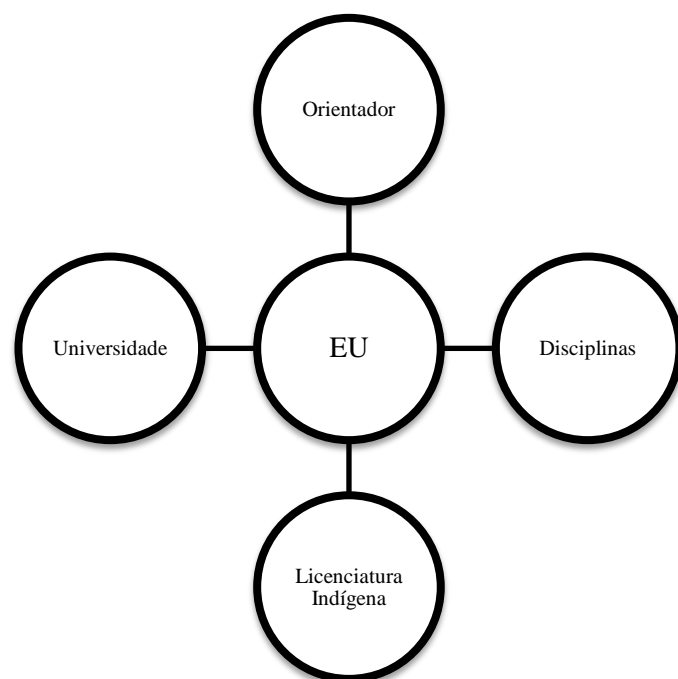


Figura 3. Antropologia

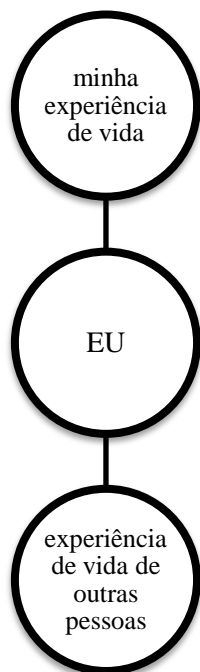


Figura 4. Experiências

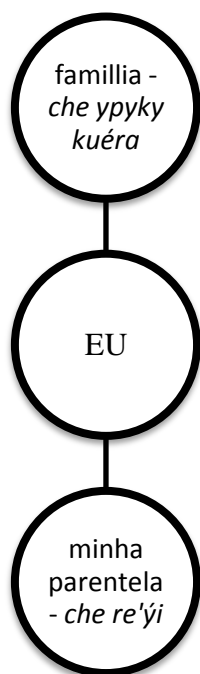


Figura 5. Na família

CAPÍTULO 2

A FORMAÇÃO DA RESERVA, O RECOLHIMENTO E A REPRODUÇÃO DOS COLETIVOS EM SEU INTERIOR

2-1. Introdução

Este capítulo foi organizado em diferentes tópicos, divididos em várias partes. Começando com a contextualização histórica das reservas kaiowá e guarani no Sul de Mato Grosso do Sul, com a discussões sobre território, confinamento, esparramo, acomodação e as lógicas indígenas nos territórios. Na segunda parte, para a finalização, será demonstrada a geo-etnologia da Reserva Indígena de Amambai, onde explanarei as regiões da Reserva, sua povoação e composição sócio-política.

2-2. O SPI e as Reservas para os Kaiowá e Guarani

No presente tópico descrevo a história e a situação de confinamento dos Kaiowá e Guarani nas pequenas reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio em Mato Grosso do Sul, Brasil. Desenvolvo o assunto a partir de uma síntese das leituras realizadas sobre as investigações de Schaden (1974), Brand (1993 e 1994), Pereira (2004 e 2007), João (2011), Aquino (2012) e Benites (2014). Esses autores discutem sobre esses coletivos e as condições desenvolvidas em aldeamentos.

Como indígena arrisco, também, a arquitetar uma visão fundada na experiência da minha coletividade, proporcionando uma descrição, a partir das lembranças e memórias das pessoas mais experientes, a respeito de suas vivências e conhecimentos, na conjuntura de povoamento da pequena área demarcada, bem como dos intensos efeitos que vêm ocorrendo até os dias de hoje.

As reflexões são levantadas segundo os subsídios colhidos nestas bibliografias citadas no parágrafo anterior e, sobretudo, as adquiridas nas experiências do cotidiano, com meus pais, parentes e antepassados, que sempre contam esses acontecimentos históricos vivenciados e experienciados, cotidianamente, desde a nossa infância. Na vida diária, nossos pais e avós sempre contam as histórias de como se radicaram no local onde atualmente residem. Nas leituras de outros textos indígenas vi que também escreveram as experiências e trajetórias dos seus antepassados durante remoções e expulsões dos seus territórios tradicionais e da vida na reserva.

Também provooco discussão sobre a ocupação tradicional, mostrando que, após meados do século passado, os Kaiowá e Guaraní começaram a reocupação dos seus territórios ancestrais, cujas lutas prosseguem até hoje. Ao debater a situação de confinamento, dou início à circunscrição e reflexões sobre algumas distintivas modalidades socioespaciais kaiowá.

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, pelo Decreto 8.072, com a principal finalidade de oferecer serviço aos indígenas. Esse órgão governamental, que depois passou a ser nomeado apenas como SPI - Serviço de Proteção aos Índios, foi instituído durante o governo de Nilo Peçanha e criou 8 reservas⁵ no Sul de Mato Grosso do Sul. Seu primeiro diretor foi Cândido Mariano da Silva Rondon, mais conhecido como Marechal Rondon, que organizou os primeiros trabalhos e projetos de “integrar e civilizar os índios”.

O SPI tinha como objetivo principal integrar os índios à sociedade nacional. A mistura dos indígenas à sociedade brasileira resultaria em um efeito homogeneizador, exterminando a diferença e a heterogeneidade existentes entre todos os coletivos ameríndios, no conhecido projeto de integração dos indígenas à sociedade nacional. Esta mistura produziria o caboclo pobre da região, misturando-o com o resto dos trabalhadores pobres da cidade e do campo. Um dos papéis fundamentais do Estado, ao criar as reservas, era a assimilação dos índios aos trabalhadores pobres do Brasil contemporâneo.

⁵ Reserva de Amambai, Reserva de Limão Verde, Reserva de Dourados, Reserva de Caarapo, Reserva de Takuapery, Reserva de Sassoro, Reserva de Porto Lindo e Reserva de Paranhos.

2-3. Reserva de Amambai

Com o nome inicial de Benjamin Constant, a Reserva Indígena de Amambai, onde realizei a pesquisa, foi a primeira reserva criada pelo SPI, pelo Decreto N. 404, em 10 de setembro de 1915, com extensão de 3.600 hectares, mas logo diminuída para 2400 ha. Foi homologada em 30 de outubro de 1991. Está localizada no município de Amambai, sul do Estado de Mato Grosso do Sul, entre duas rodovias: de um lado a que liga Amambai a Ponta Porã, Rodovia MS-386; do outro lado, Amambai – Caarapó, MS-156, e bem próxima da sede do município, sendo indentificada como periferia da cidade.

Tabela 1: Criação da Terra Indígena Reservada de Amambai MS

| Documento | Etapas | Número | Datas | Publicação |
|-----------|----------------------------|--------|------------|------------|
| Decreto | RESERVADA/SPI. | 404 | 10/05/1915 | 10/05/1915 |
| Decreto | HOMOLOGADA. REG CRI E SPU. | 277 | 29/10/1991 | 30/10/1991 |

Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3576>.

Figura 6: Reserva kaiowá e guarani de Amambai



Imagem feita com aplicativo Google Earth no dia 15.02.2018.

Figura 7: Localização da cidade de Amambai e Reserva Indígena de Amambai



Imagem feita com aplicativo Google Earth no dia 15.02.2018.

Figura 8: Reserva de Amambai em MS



Imagem feita pelo aplicativo Google Earth no dia 15.02.2018.

Atualmente a população chega a quase dez mil pessoas, incluindo os diversos coletivos da reserva de Amambai espalhados nas diversas regiões. Desde a criação das reservas, vem aumentando bastante a demografia, sobretudo, em duas reservas mais populosas a de Amambai e a Dourados. Cada região (Posto, Hugua, Ivernasa e Pandui) da reserva de Amambai é composta por distintos coletivos, sendo os lotes todos privados pelas parentelas e neles radicadas desde a sua entrada. Hoje, no entanto, os lotes nestas regiões estão todos ocupados pela coletividade da geração atual.

As tabelas subsequentes mostram os números da população, conforme as instituições citadas que investigaram a reserva de Amambai, bem como os números levantados na presente pesquisa, mostrando aumento demográfico desde 1993:

Tabela 2

| Ano | População na Terra Indígena de Amambaí | Fonte |
|------|--|-------------|
| 2014 | 8036 | Siasi/Sesai |

| | | |
|------|------|------------------------|
| 2013 | 7427 | Siasi/Sesai |
| 2010 | 7126 | Siasi/Sesai |
| 2008 | 7106 | Funasa |
| 2006 | 6663 | Funasa |
| 1998 | 4465 | Projeto Kaiowá Guarani |
| 1993 | 4544 | Mangolin |

Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3576>.

Na tabela constam os números até 2014, mas atualmente são mais de 10 mil pessoas nesta região. Segundo uma pesquisa realizada pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Brasil), em Mato Grosso do Sul, mostrada em um livro (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; 2017; p. 41), há uma clara situação de confinamento na Reserva de Amambai, pois se trata de uma população de 10.000 habitantes (2.000 famílias).

Vários historiadores e antropólogos estudaram sobre esses coletivos e as configurações sociopolíticas de seus *tekoha*. O etnólogo Egon Schaden (1962) foi um dos primeiros pesquisadores que desenvolveu um trabalho de pesquisa sobre essas populações, e teve muita experiência de pesquisa com os antepassados desses *tekoha* – aldeias, na metade do século passado (XX). Naquele período houve intensiva instalação de criação de gado, e mais adiante, a partir da década de 1970, a expansão da soja, com a utilização de agrotóxico, afetando cada vez mais os *tekoha* e as áreas onde circulavam constantemente os Kaiowá e Guarani. Segundo Schaden:

Amambai (Posto Indígena Benjamim Constant), a uma légua da cidade do mesmo nome (ex-Patrimônio da União), no sul de Mato Grosso. Por ocasião da minha primeira visita estavam registrados no posto 470 índios Guarani, todos do subgrupo kayová. Durante alguns meses do ano, quase todos os índios do Amambai, como dos outros núcleos menores da região, se empregam como ervateiros, sendo muito procurados pelos patrões. Trabalhei no posto em 1949 e 1951. (SCHADEN, p. 17, 1962).

O Schaden recolheu elementos respeitáveis sobre esses coletivos na época de sua pesquisa (1940-1970), com informações relevantes, que, hoje, os novos pesquisadores

podem reaproveitar em seus trabalhos. Os dados disponíveis em seu trabalho são de suma importância para análise das composições dos ajuntamentos no contexto da Reserva, sobre seus afazeres e relações, os quais permitem a fabricação de uma nova reflexão, diferente da aculturação⁶, que o autor pensava.

Outro pesquisador que delineou como se estabeleceram as reservas kaiowá e guarani no Sul de Mato Grosso do Sul, foi o historiador Brand (1993 e 1997), na sua dissertação de mestrado e na sua tese de doutorado. O autor coletou várias informações em sua pesquisa, com muitos relatos de diferentes líderes de parentelas, desenvolvendo importante definição histórica de como se sucedeu o recolhimento e o confinamento⁷ de várias comunidades kaiowá e guarani em pequenas reservas, instituídas no começo do século passado pelo próprio SPI.

Para começar, é estranho o termo *reserva* para se referir ao significado de terra indígena – *tekoha* para os próprios Kaiowá. O significado do termo reserva é ato ou efeito de reservar algo. Parece que os primeiros coletivos reservados possuem mais acomodação⁸, e os outros, que vieram mais tarde, encontram-se controlados pelas parentelas iniciais, que reservaram lotes maiores no espaço do reservamento⁹.

A análise da historiadora Crespe (2015) é fundamental para a compreensão da questão mencionada no parágrafo anterior:

As reservas foram criadas à revelia dos índios. No processo de criação das reservas foram desconsiderados os modos de ocupação do espaço praticados pelos grupos indígenas. Entretanto, apesar do processo de

⁶Aculturação é um conceito antropológico, que permeou a Antropologia desde a primeira metade do século XX, sobre indígenas brasileiros e sul-americanos. Destaca-se essa mudança a partir do contato de dois modos de ser (nesse caso, entre índios e brancos) e, nesse choque de culturas, a cultura *karai* é considerada como mais potente. Neste sentido, pela intensa relação com o mundo ocidental, de todas as maneiras, os índios estariam em fase de desaparecimento. O autor Schaden estudou o processo de aculturação dos Guarani na segunda metade do século passado (XX). Para a compreensão mais profunda sobre este conceito, ver sua obra importante *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1962).

⁷ Confinamento é o termo elaborado pelo historiador Brand (1993) em sua pesquisa, em relação à construção das reservas e ao recolhimento de diversas comunidades em seu interior. Desde sua pesquisa, este conceito vem sendo utilizado pelos diversos pesquisadores dos Kaiowá e Guarani.

⁸Área de acomodação é o termo usado pelo antropólogo Pereira (2007) em sua análise da organização siciopolítica do atual reservamento kaiowá e guarani.

⁹ A historiadora Crespe, em sua tese de doutorado (2005), analisou, em um tópico no capítulo 2, os ‘estabelecidos’ da reserva de Amambai.

colonização e dos impactos nas formas de organização sócio espacial dos Kaiowá e Guarani, algumas das famílias, aquelas que chegaram primeiro nas reservas, se acomodaram aos novos assentamentos. Isto porque, logo após serem criadas, as reservas tinham poucas famílias dentro delas e as áreas ainda não eram tão devastadas pelo desmatamento. Dessa forma, no princípio as reservas ofereciam espaço para a acomodação das famílias, ainda que fosse bem menor do que nos assentamentos ocupados tradicionalmente. Alguns grupos macrofamiliares estão na reserva há quase um século, o que implicou na produção de uma experiência de acomodação mais efetiva por parte destas famílias. Assim, do mesmo modo que se escuta com frequência sobre a insatisfação com a reserva por parte de muitas famílias, principalmente daquelas que vieram depois da década de 1980, existem pessoas que dizem gostar de viver ali e que não desejam sair. Existem também grupos acomodados na reserva que muitas vezes são contrários às mobilizações atuais para a reocupação dos territórios tradicionais e que compartilham das ideias vinculadas aos fazendeiros. Os grupos que não se acomodaram na reserva são principalmente aqueles que vieram depois da década de 1980. Com a organização dos Guarani e Kaiowá no sentido de recuperar os territórios tradicionais, muitas famílias que conseguiram permanecer nas áreas tradicionais foram expulsas pelos fazendeiros que não permitiam mais a presença dos índios nas fazendas. As famílias que chegaram depois encontraram a reserva dividida em lotes e sem espaço para novas famílias. Assim, tiveram que se acomodar dentro de uma área já dividida e ocupada por outros grupos macro familiares que estavam na reserva há mais tempo. Neste sentido, as famílias que chegaram primeiro já estavam estabelecidas quando os demais grupos chegaram a partir da década de 1980. O termo *estabelecido* remete aos grupos que se assentaram primeiro e conseguiram se acomodar com suas famílias nas reservas. (CRESPE, 2015, p. 182-183).

A reserva também possui o sentido de substituição e transferência de algo, ou seja, com a finalidade de o Estado substituir os *tekoha guasu* – vastas terras indígenas – por 8 pequenas reservas. Essa passagem teria o efeito de criar, nestas áreas, coisas que acomodassem, não todos os coletivos, mas sim uma minoria com poder de dominar os coletivos maiores restantes da Reserva. Essa dominação e redistribuição das coisas que acomodam, estariam na mão daquela associação que administra a Reserva e que ajuda as instituições políticas de fora a realizar os seus pressupostos para os indígenas. E, como principal objetivo, essa substituição deixaria as extensas terras indígenas para ocupação e exploração agropastoril e intervenção política do Estado.

.A ideia que o SPI tinha para a construção da reserva era a de civilizar os índios assimilando-os à sociedade brasileira. Com a intensa relação com a sociedade nacional e e suas instituições, como a escola, deixariam de ser índios e, assim, o problema para o desenvolvimento do capitalismo no Brasil estaria resolvido.

Para intensificar mais a discussão sobre o objetivo da política do Estado para os índios ao construir as reservas, trago uma apresentação importante de Caneiro da Cunha sobre essa ideia:

O “desaparecimento” do índio não era uma “evolução natural”, era resultado de uma micro e de uma macropolítica. A macropolítica era a assimilação, essa conquista das mentes e das almas, que resultava na diluição dos índios nas camadas mais vulneráveis da população: a passagem, como apontou Darcy Ribeiro, de índios específicos a índios genéricos. E de índios genéricos a cablocos. Não parece ser fortuita a evolução semântica do termo “cabloco”, em grande parte da Amazônia sinônimo de índio, mas que, em áreas mais urbanizadas, significa algo como camponês e pobre. A micropolítica resumia-se a ferramentas e mercadorias em geral, que introduziam desejos e necessidades novas; e as missões, os internatos, as escolas, a proibição de rituais e de falar línguas indígenas eram a destruição das malocas coletivas, a “modernização das casas” ou das plantas das aldeias: uma política que se centrava no sequestro dos jovens que se endoutrinavam, como os beneditinos explicitamente declararam no Rio Branco, e num controle rigoroso dos velhos tradicionalistas. (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p.11).

Apesar dessas políticas de Estado, em toda parte desta etnografia será demonstrado que vários coletivos kaiowá e guarani desenvolvem estratégias próprias e apropriações, sem sucumbir às armadilhas estatais, que tentam subalternizá-los, sobretudo, as articulações para reocupação dos seus territórios tradicionais.

2-4. *Tekoha Guasu*

Atualmente, a maioria das populações kaiowá e guarani encontra-se nas reservas localizadas no cone sul de MS. São oito reservas indígenas encontradas nos municípios de: Dourados (Reserva de Dourados), Amambai (Reserva de Amambai e Reserva de Limão Verde), Caarapó (Reserva de Caarapó), Coronel Sapucaia (Reserva de Takuapery), Japorã (Reserva de Porto Lindo), Tacuru (Reserva de Sassoro) e Paranhos (Reserva de Pirajuí). Cada uma dessas reservas possui a sua trajetória própria de povoamento e recolhimento, mas a maioria desses coletivos na época do esparramo - *sarambi* – foi removida, de forma violenta, dos seus *tekoha* tradicionais.

A princípio, é importante destacar que tanto as memórias das lideranças idosas Guarani e Kaiowá quanto a literatura historiográfica e antropológica, além da documentação oficial do governo brasileiro, sobretudo através dos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), demonstram uma presença tanto Guarani quanto Kaiowá muito antiga nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã. Desta forma, os *tekoha guasu* atualmente reocupados e reivindicados pelos Guarani e os Kaiowá estão localizados nas margens destes rios. (BENITES, 2014 p40).

Antes da reserva, os *tekoha* dos Kaiowá eram localizados em território amplo (com organização e sistema próprio de cada parentela extensa), na atual região do sul de MS, bem diferente das modalidades e composição espacial dos *tekoha* atuais. Neste sentido, a ocupação kaiowá e guarani é anterior à constituição, organização do Estado e qualquer outra política do Estado. Cada parentela – *te'yi* – possuía um pedaço de terra – *yvy* – suficiente para produzir e reproduzir a sua coletividade – *tekovety kuéra*, como demonstrado na seguinte citação sobre o grande espaço socopolítico kaiowá:

Muitas famílias tradicionais de Panambi e Panambizinho relembram como era a organização dos Kaiowá no grande espaço do território, conhecido por *Ka'aguyrusu*, bem como na vida cotidiana. As famílias recordam as festas de rituais importantes como *kunumipepy* e *jerosy*, que reuniam grande número de pessoas, em diferentes locais, anualmente. O *tekoha guasu*, o grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (*ka'aguy*), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta etc.). *Rusu* define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowá a viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser, fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política. Isso significa que, no período do *Ka'aguyrusu*, cada grupo de parentes era liderado por um grande xamã, sendo as unidades de espaço cobertas de vegetação variada. A escolha do espaço para abrigar o grupo deve ser avaliada, rigorosamente, pelo xamã, para

constatar os elementos existentes ao redor da área. Caso a localidade escolhida ofereça abundância de elementos apropriados para a prática de variadas atividades, é submetida ao processo de reza para expulsar os espíritos maléficos do ambiente. Isso é feito no sentido de proteger a área e, assim, permitir a fixação do grupo com segurança e condições de continuar as atividades denominadas pelo Kaiowá como *nhande rekoaty* ou o “nosso local específico”. Se o local tiver diversos açudes naturais próximos ou um tipo de vegetação amarelada é descartado, pois se trata de um espaço totalmente dominado pelos seres ou animais perigosos. (ISAQUE JOÃO, 2011, p 38)

A condição de construir uma grande parentela ou coletivo depende muito da condição e qualidade da terra – *yvy* - e do *tekoha*. O *tekoha* é um *locus* de produção e reprodução do *teko* – modo de ser kaiowá que possibilita desenvolver as características próprias do seu modo de ser – *ava rekoete*. O *tekoha*¹⁰ é o lugar de origem de uma parentela ou comunidade, onde se constitui relação contínua entre pessoas da parentela, onde se situa o *teko* (modo de ser) daquela parentela. Em uma palestra, o experiente pesquisador Melià destaca que o *tekoha* é o território do ser, denomina o *teko* como a vida e, portanto, *tekoha* é o seu território¹¹. Pereira (2016), em seu recém lançado livro, discutiu o *tekoha* como a humanização do espaço pelos Kaiowá. Nesse sentido, os Kaiowá não residem nas florestas, pois cada espaço das matas possui seus próprios donos – *jára kuéra*. Os Kaiowá humanizam uma parte do espaço para transformar o lugar para efetivar os seus modos de ser – *teko*. No entanto, esse lugar humanizado e benzido pela reza, sendo boa parte perto da mata, tornou-se espaço exclusivo da vida humana, que os Kaiowá denominam de *tekoha*. Neste sentido, o *tekoha* é um lugar que os Kaiowá transformam um espaço de vida, e se tem humano em um lugar, logo é espaço de vida humana – *tekoha*. Mesmo sendo na reserva, os Kaiowá ‘*kaiowalizam*’ aquele espaço diminuto nas profundezas da Reserva, criando estratégias e resistência humana de sobrevivência.

Para levantar um coletivo grande e forte, deve-se possuir terra boa – *yvy porã* – para que possa oferecer condições de vida, e que esse *tekoha* disponha de qualidades

¹⁰ *Tekoha* é o território de origem de uma comunidade, e *teko* é o modo de ser específico de uma parentela ou comunidade.

¹¹ Palestra proferida no dia 18 de fevereiro de 2019, aula magna com Bartomeu Melià na FAIND/UFMG, Dourados, MS.

essenciais para a sobrevivência física e espiritual da coletividade extensa – *tekove ypy kuéra*. O *Tekoha* deve ser composto de córrego próximo, terra fértil – *yvy porã* – para agricultura e muitas matas – *ka'aguy*. Esse arranjo era característica fundamental dos territórios tradicionais kaiowá e guarani, antes da vinda dos atuais latifundiários.

A composição desses territórios aproxima-se mais daquelas aldeias que ouvimos nas narrativas das pessoas mais experientes no coletivo. Elas dizem que esses modos e configurações sociopolíticas espaciais *são ava tekoha ymaguare* e que os seus antepassados desfrutavam dessas terras boas sem existência de soja e agrotóxico.

O Kaiowá nomeia de *tekoha guasu* aquele espaço físico onde uma grande parentela produz e reproduz a sua coletividade. Como já foi dito no parágrafo anterior, o *tekoha guasu* deve possuir condições ecológicas para suprir as necessidades básicas de grande parentela. O *tekoha guasu* é onde se encontram muitas famílias (fogo doméstico), com um casal de líderes de prestígio, com habilidades de rezas e conhecimentos sobre diversas áreas da vida e do mundo. Esse casal pode ser um pai e uma mãe de filhas casadas e homens casados já com filhos e filhas. Neste espaço grande, onde se localizam várias parentelas e grandes aliados, é onde, mesmo distantes fisicamente, através das trocas de amizades e objetos, se relacionam constantemente criando uma teia social interdependente.

Nessas relações entre parentes e não parentes pode acontecer algo que gera mal estar no coletivo ou entre coletivos. Se isso acontecer, poderá haver necessidade de mudança – *ova* – para outro lugar, para viver ou construir imediatamente outro *tekoha*, juntamente com seus membros. Isso pode ser causado por motivos diversificados: 1. Conflito com outro parente; 2. Assombração – *anguéry* – no lugar habitado, que pode afetar um integrante do grupo ou até matar; 3. Morte de um líder no local, que pode gerar necessidade de mudança – *ova* –, pela impossibilidade de o coletivo viver – *oiko* – no local onde ocorreu a perda do líder; e 4. Doença da terra – *yvy rasy*, com a degradação da terra – *yvy*, impossibilitando-a para a agricultura tradicional – *kokue*.

É importante esclarecer o termo *yvy rasy*. Os Kaiowá se referem a ele quando o assunto é a produção dos fazendeiros que envenenam continuamente as terras, prejudicando a sua qualidade natural. *Yvy* é a terra, e *rasy* é doente. A terra é como quaisquer outros seres vivos, por isso deve-se tomar muito cuidado ao mexer nela. Por esse motivo os Kaiowá se posicionam muito contrariamente do fazendeiro, porque eles (os

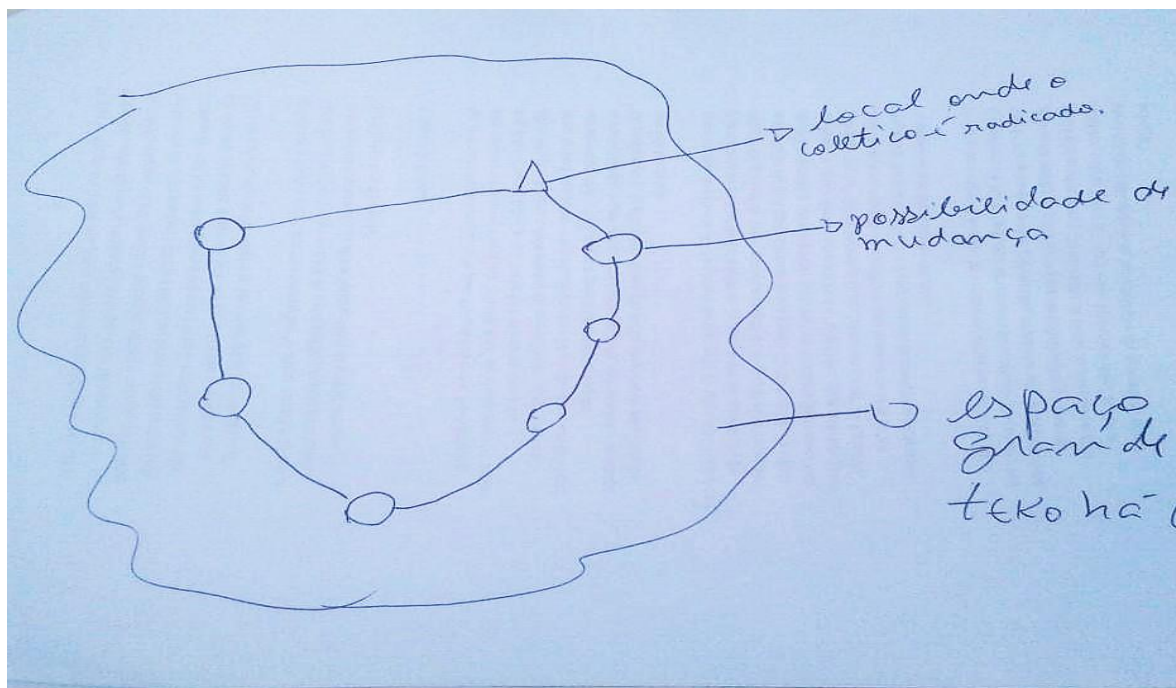
Kaiowá) dizem: “está matando a terra”. Afirma-se que a terra de MS está muito doente, pelo uso de agrotóxico e monocultura que afetam, de forma drástica, a condição de saúde da terra. Se acontecer demarcação em uma área doente, o desafio dos Kaiowá é sarar a terra, cuidando de sua saúde. Continuando essa ideia de *yvy rasy*, quase toda produção dos *karai* são produtos que podem levar ao falecimento do planeta Terra, como os *ñanderu* dizem com frequência: “Eles (*karai*) estão desmatando, envenenando o solo e destruindo muitas coisas; se continuar dessa maneira vai levar o planeta à destruição”.

Voltando às considerações dos Kaiowá sobre o *tekoha*, quando há deterioração da terra e surge um problema de produção na agricultura – *kokue*, a migração – *ova* – ocorre, muitas vezes, em círculo. Se, num espaço grande onde a parentela é radicada, a terra não oferecer mais a qualidade boa para agricultura – *kokue*, a mudança é uma necessidade emergencial. Então a parentela muda para outro local da mesma região que conhece – *oikua’a* – e anda – *oguata*, através da caça e da pesca. Mas se este novo espaço não oferecer mais condição para o *kokue* (roça), mudam de volta ao local antigo de onde vieram, pois *yvy* (terra) já está recuperada e com a boa condição (*yvy porã*) para se fazer *kokue*. E se esse lugar antigo ainda não se apresentar recuperado, a mudança é, novamente, para outro local, mas no mesmo espaço vasto – *yvy tuicha tekoha guasu* – que a parentela conhece muito bem e onde faz circulação estável – *oguata porã*.

Portanto, *ova* significa sair do seu lugar mudando-se para outro. Os Kaiowá faziam isso em uma região extremamente vasta – *tuicha*, fazendo uma contínua mobilidade – *oguata* – em círculo. Quando um espaço não oferecer mais um lugar bom para se viver – *reko ejeiko*, a mudança era de grande necessidade, para procurar, no mesmo espaço grande – *yvy tuicha* – um lugar com condições boas para produzir e reproduzir o seu coletivo – *te’yi*.

Ao contrário do que foi exposto acima sobre *yvy rasy*, o *yvy porã* é a qualidade boa do solo. O *tekoha* kaiowá deve possuir uma boa (*porã*) condição da terra, para ter um lugar produtivo e viver numa terra saudável. Outro termo usado diariamente é *yvy resãi* (*tesãi* é ‘saudável’), que significa a mesma coisa que *yvy porã*, ou seja, saúde boa da terra, terra saudável.

Figura 9: A circulação kaiowá em seu território. (figura produzida pelo autor)

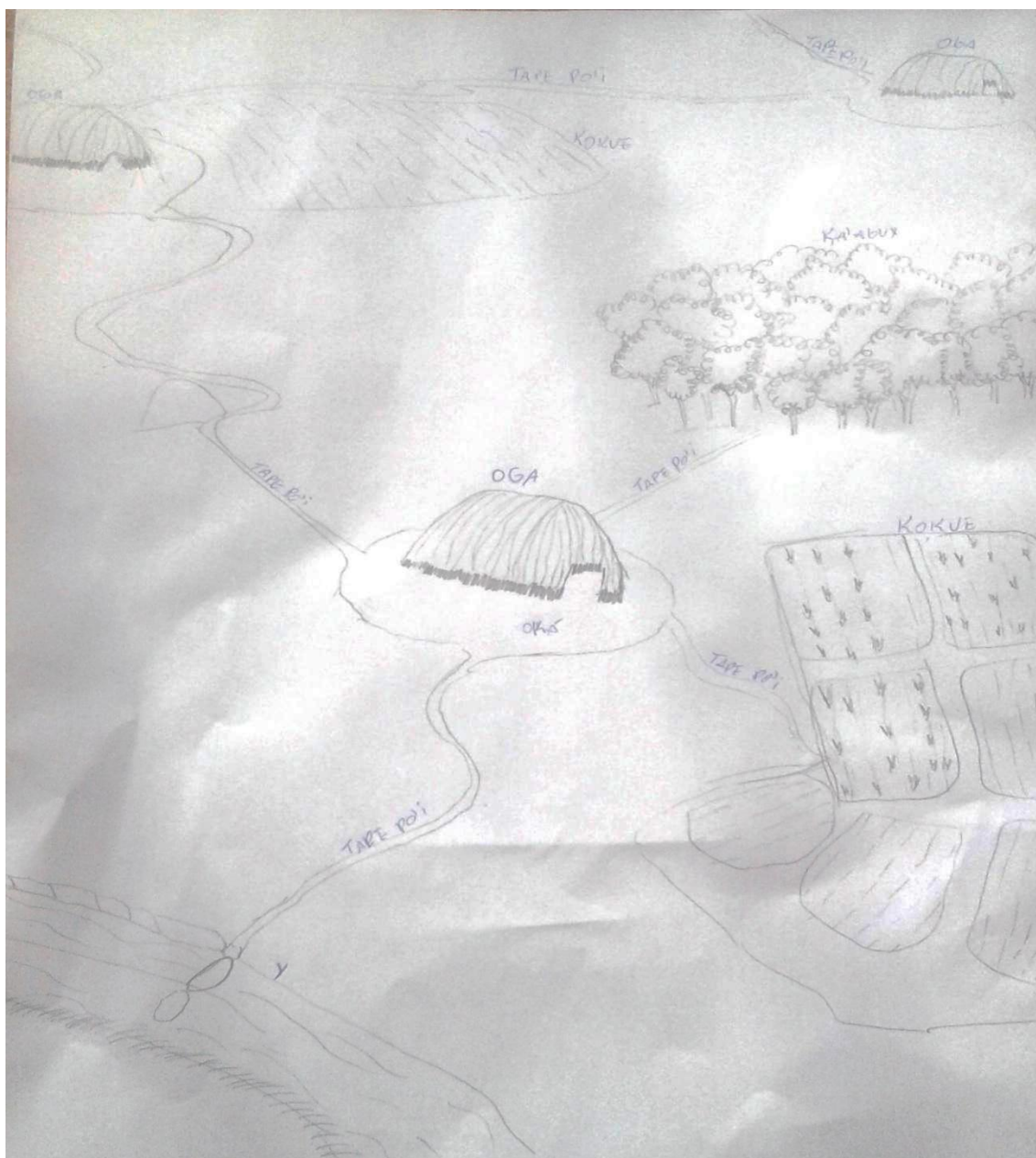


O espaço vasto - *yvy tuicha* - é aquele onde a parentela faz a circulação – *oguata* – constante e faz parte do território – *tekoha* – de um coletivo com número alto de agregados – *ñemoñarenguéra, che ypyky kuéra ha che re'yi kuéra*. Nesse espaço vasto – *tekoha guasu* – os agregados caçam - *omarika*, pescam - *opekae* desfrutam de outros benefícios que essas terras boas oferecem a eles. O tamanho do território – *tekoha* – é variável, dependendo da presença de vizinho ou outra parentela ao lado, mas, mesmo uma pequena família pode possuir um território com espaço muito maior do que a reserva onde circulam cotidianamente. O triângulo, na imagem acima, representa onde o coletivo radica os seus agregados, ou seja, a residência da parentela – *che ypyky kuéra - róga*, e onde se relacionam continuamente uns com os outros e produzem alimentos através da agricultura - *kokue*. O círculo representa os locais onde a possibilidade de migração é grande, por oferecer espaço adequado. Neste sentido, se aparecer o problema da degradação da terra no local atual, os locais viáveis para se mudar estão representados nesses círculos de opções.

Por onde os coletivos circulam existem várias trilhas que ligam o local da residência - *óga* – com a floresta, o rio, a região da caça, a residência de outro parente, e com outros lugares onde se faz a contínua mobilidade, formando uma rede de trilhas. A esta rede física de mobilidade, chamamos de *jeguataha tape po'ire*.

Observe, no seguinte desenho, um exemplo que mostra a casa – *óga* - e o *tape po'i* que faz a ligação com outros espaços onde os Kaiowá fazem *oguata*:

Figura 10: Uma casa chamada de *ógajekutu* pelos Kaiowá e as conexões feitas por diversos *tape*, ligando a casa a diversas áreas (*kokue*, floresta, rio e outros).



Desenho produzido pelo autor, Celuniel Aquino Valiente.

2-5. A importância do caminhar – *jeguata*

Por onde os Kaiowá andam – *oguata* – produzem e deixam marcas de trilhas – *tape po'í heta* – que ligam sua residência - *hóga* – aos outros locais que fazem parte da sua rede socioespacial, antes da ocupação dos latifundiários. Esse *tape po'í* é uma rede física que dá condição de criar relações para a fabricação e reprodução da parentela e, através dele, também criar diálogos com outros parentes e seres não humanos – *jára kuéra*.

Um excelente exemplo é nas margens do rio Amambai, onde, hoje, vários Kaiowá se deslocam para caçar e pescar. Meus pais e meus avôs caçam e pescam desde 1930 nessa região, e também outros Kaiowá produzem vários *tape po'í* que ligam a região de caça e pesca. As andanças - *oguata* - produzem os *tape po'í*. Para os Kaiowá, cada *tape po'í* possui o seu próprio significado: tem *tape po'í vai* que pode levar a um lugar desconhecido e perigoso; também existe *tape po'í porã* que pode levar em algum lugar agradável, como na casa do parente, na caça, na pesca e em outros.

Os Kaiowá usam várias formas para produzir relações e trajetórias nas reservas, fazendo caminhos dentro da reserva e além dela. Fazer caminho é construir sua própria trajetória, como, por exemplo, um professor indígena todo dia faz o seu trajeto para dar aula. Mas esse não é o único caminho que ele constitui para si. Existem diversos caminhos que um indivíduo pode fabricar e conquistar para ele próprio. Um caminho muito perigoso é fazer aliança com o fazendeiro, traindo seus parentes e aceitando sua subalternização como periferia da cidade e da sociedade. Os *ñanderu* e *ñadesy kuéra* denominam esses dois caminhos como *tape porã* e *tape vai*. A construção de cada um destes *tape* tem o seu efeito.

O *tape porã* é o caminho belo considerado pelos seus parentes, trilhado pelos que ajudam e se relacionam continuamente com a sua coletividade. O *tape vai* é o caminho ruim, a corrupção do próprio indígena na exploração de outro indígena. Os *ñanderu kuéra* explicam que a pessoa que optou por fazer este caminho é controlada pelo *karai* e pela política de fora ou *política vai* (do fazendeiro, da Prefeitura ou do Estado).

Caminhar é uma relação, pois, ao se movimentar fazendo um trajeto, pode se relacionar com muitos seres, tanto humanos como não humanos e é por isso que a ênfase recai nessa forma de fazer o caminho, a trajetória, a experiência, que se faz individualmente. Por exemplo, eu produzo uma trajetória bem distinta da minha geração anterior, porque uma das trajetórias que construí é a da escolarização, da academia, ou

trajetória para me fabricar no mundo dos *karai*, como antropólogo. Em uma parentela, cada integrante constitui a sua trajetória de vida autônoma e individualizada, uma experiência relacional de vida.

Na Reserva, no exemplo da minha parentela, existe a nossa casa – *óga* - e a teia que nos liga a outros espaços, como relações de vizinhança (outros parentes), escola, posto de saúde e outros locais da aldeia. Todos esses caminhos produzem a pessoa.

Oguata é uma das características fundamentais dos Kaiowá. Hoje em dia não acontece mais o *oguata* que acontecia antes da ocupação agropastoril, para a caça, pesca e em vários outros locais para visitar outros parentes que moram longe. Entretanto, atualmente visita-se os parentes nas reservas, nas periferias da cidade, na ocupação tradicional e os que moram na beira da estrada. Além disso, caminha-se para ir à cidade fazer compra e passear, ou ir em áreas de fazenda para pescar e caçar, no rio Amambai ou no Panduí e em outros eventos diversos.

Hoje em dia, os Kaiowá, apesar de não terem mais o *tekoha guasu* para viver como antigamente, circulam por espaços mais amplos e diferenciados no âmbito da sociedade nacional e até mesmo por um território transnacional, como ocorre entre o Brasil e o Paraguai. Nesse caso, as regras continuam valendo, como, por exemplo, em uma *aty guasu*, a grande assembleia, ou mesmo em uma manifestação na cidade, em audiências públicas, seminários e espaços em universidades etc. Se nesses eventos não for feito *jehovasa*, podem acontecer imprevistos e desentendimentos. (ISAQUE JOÃO, 2011, p 38)

Essa modalidade espacial – *tekoha guasu* – se desarticulou a partir da vinda dos colonizadores brancos, e, em seguida, foram construídas oito pequenas reservas para confinar e desarticular essa modalidade espacial de cada parentela, que desfrutava de um extenso espaço de terra. Também as formas de construção dos *tape kuéra* (redes de relações) e *oguata* (caminhar), ficaram limitadas pelas fronteiras com áreas de fazendeiros e cidades. Hoje, a maior população kaiowá é encontrada na reserva onde vive sem condição de desenvolver o seu *teko joja* (boa maneira de vida da coletividade) nas redes parentais.

Podemos muito bem definir o caminhar – *oguata* – como uma relação de transformações, onde se faz o caminho através de interações com vários objetos e seres, constituindo e inventando trajetos para fabricação das suas próprias mudanças, em sua

contínua experiência com diferentes mundos e lugares. No entanto, desde a época da compulsória relação com os não índios, ao produzir o caminhar, esses coletivos já observavam em suas produções relacionais essas contínuas mudanças e transformações em suas redes de relações. E o caminhar, além de produzir transformações nas relações sociais, também transforma o espaço onde constituem essa experiência histórica, sendo conservada na memória, quando experimenta, pela primeira vez, um lugar novo, bem como as experiências relacionais do seu *oguata*. As lembranças constantes ao reexperimentar algum lugar, atualmente, são: “Por aqui sempre caçamos antigamente”; “Quando era criança andávamos por aqui”; “O meu pai matou uma onça bem aqui”; “Com seu avô falecido pescamos muito por aqui”. Ou mais recentes: “Aqui que me formei no *Teko Arandu*¹²”; “Aqui que nosso antepassado vivia (na retomada)”; “Durante a minha formação na UFGD, a gente ia todo dia de ônibus até em Dourados”.

2-6. O *sarambi*

Na literatura antropológica e histórica, a expropriação territorial com expulsão das parentelas kaioiwá é denominado de esparramo – *sarambi*. No final do século XIX, instalou-se a Cia Mate Laranjeira na região do cone sul do Mato Grosso do Sul, cujo objetivo principal e inicial não era ainda a terra, mas sim a exploração da erva-mate e dos recursos naturais que havia. Quando encontravam os indígenas nas terras, levavam para trabalhar nos ervais, numa condição de trabalho precário e com muita exploração da sua mão de obra. Os relatos sobre essas situações são vários na reserva de Amambai e em outras áreas kaioiwá e guarani. Meu pai, tios, toda a família dos meus pais e todos os outros que nossa família conhece trabalhavam nos ervais.

Pesquisadores como Brand (1993 e 1997), Pereira (2004), Vietta (2007) e Crespe (2015), dentre outros, mapearam e descreveram a exploração dessa empresa nas terras onde se localizavam terras kaioiwá e guarani.

Na região de Caarapó, Juti, Campanário e Amambai havia abundância de erva-mate nativo. Muitas pessoas idosas falam que a erva-mate era muito encontrada nas matas, mas

¹² Licenciatura Indígena Teko Arandu da UFGD.

atualmente, essa planta quase não existe mais, pelo desmatamento e construção de grandes lavouras de soja. A qualidade da erva nativa era muito melhor do que a vendida no mercado. Pensando nesta questão, relembrei uma discussão que aconteceu na *aty guasu*¹³, da qual participei em novembro de 2018, onde os Kaiowá e os Guaraní se reuniam para debater sobre a questão do direito autoral sobre seus conhecimentos tradicionais. A questão levantada foi sobre o *ka'avo he'ẽ*¹⁴ (erva-mate adocicada), que produziam antes da edificação do Estado brasileiro, e muito explorada pelos empresários *karai*. Aliás, muitos produtos farmacêuticos, alimentares e tantos outros foram conseguidos através dos conhecimentos tradicionais de muitos coletivos indígenas originários; por isso devemos pensar na questão do direito autoral que estes coletivos possuem.

A invasão e destruição dos antigos *tekoha guasu* começaram a ocorrer a partir do início do século passado (XX), após o fim de monopólio da Cia Mate Laranjeira. Naquela ocasião, para a ocupação da região, principalmente por colonizadores gaúchos, destruíram diversas aldeias indígenas – *tekoha kuéra*, na região do atual município de Ponta Porã e Bela Vista. São inúmeros os relatos e depoimentos sobre a época do esparramo – *sarambi*, sobretudo, nas pesquisas de historiadores e antropólogos.

Em alguns lugares do cone sul de MS, as invasões e destruições dos *tekoha* indígenas começaram com a entrada dos migrantes, mas, conforme os relatos que permanecem vivos na memória dos indígenas dessa região, e nos documentos indigenistas, a violência contra diversos coletivos indígenas iniciou com o fim da Guerra da Tríplice Aliança ou Guerra do Paraguai, a partir de 1870.

Mais especificamente, no período posterior à guerra, na década de 1880, o Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu um enorme espaço de terras para a Cia. Matte-Larangeira, permitindo a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os *tekoha guasu* dos indígenas. Assim, mesmo com a presença dos Guaraní e dos Kaiowá habitando a região, foi assinado um contrato entre o Estado brasileiro e a Cia. Matte Larangeiras. Para a realização desse extrativismo, não se expulsavam os indígenas do seu

¹³ *Aty* é reunião política, *Guasu* é grande. Nesse sentido, *Aty Gusau* é uma grande assembleia dos Kaiowá e Guaraní. Nesta reunião se encontram todas as lideranças de todos os assentamentos da região sul de Mato Grosso do Sul, e, muitas vezes, convidam lideranças de outros Estados e também de países, como Paraguai, Bolívia, Argentina e etc.

¹⁴ *Ka'avo* é erva, *he'ẽ* é doce. Seria a erva doce nativa. Antes da exploração dos colonos, os indígenas a processavam em sua coletividade.

território tradicional, e, assim, havia poucos conflitos entre os indígenas e não indígenas vinculados à Cia. (BENITES, 2014, p 41).

Mais adiante, em 1943, foi criada A Colônia Agrícola Nacional de Dourados, no governo de Getúlio Vargas, impactando vários *tekoha guasu* tradicionais dos Kaiowá. O objetivo principal era “povoar” a região sul de MS, trazendo colonos de várias regiões do país. Nessa época intensificaram-se ataques, invasões e destruição de diversas aldeias indígenas da região e iniciaram-se as “vendas” das terras indígenas para os colonos, consideradas “devolutas” (terras “sem dono”). O espaço era considerado “vazio” pelos colonos e pelo Estado, mas, na realidade, eram compostos por vários *tekoha* dos Kaiowá e Guarani, interligados pelos *tape po’i*, localizados por toda região, que os colonizadores e o Estado não reconheciam, em nome da “produção” e do “progresso”. Eles só tinham interesse (como, aliás, até hoje) no desenvolvimento capitalista no Brasil, por isso precisavam povoar essa região e entregar as terras para pessoas que pudessem produzir em larga escala, ignorando os nativos ali localizados, ou trazendo pessoas para “ensiná-los” a produzir como *karai*.

Nesse contexto de esparramo – *sarambi*, ou da chegada dos novos colonos, em 1950 iniciaram a destruição de várias terras indígenas, com desmatamento e exploração de recursos naturais. Isso aconteceu com a simultânea expulsão dos Kaiowá dos seus próprios *tekoha*. Alguns se refugiavam nas matas, evitando conflitos e para proteção dos seus próprios coletivos, pois a proteção do seu agregado é uma obrigação dos líderes – *ñandesy* e *ñanderu*. As tensões, os conflitos e as mortes aumentavam cada vez mais. Na década de 1970, recrudesceram violentamente os massacres e expulsões dos Kaiowá e dos Guarani das suas aldeias tradicionais.

Para os indígenas, a principal referência sobre o tema é através da oralidade e memória dos mais velhos – *ñandesy* e *ñanderu*, cujas situações foram vividas pelos antepassados de cada coletivo dos atuais Kaiowá e Guarani, que permanecem vivos (experiência de cada parentela) até hoje. A referência de que os Kaiowá e Guarani eram anteriores aos colonos e ao Estado é pelas memórias, expressas pela oralidade, dos que vivenciaram essas trajetórias. Cada parentela possui a habilidade de conservar as experiências vivenciadas durante muito tempo.

No entanto, como diz Manuela Carneiro da Cunha, a memória responde a uma indagação de “- quem somos?”. No caso dos coletivos kaiowá, a resposta seria “somos Kaiowá e passamos por uma grande experiência de esparramo, expulsões, confinamento, e agora reocupamos o que sempre foi nossa terra”. Essa memória é fundamental na conservação da experiência histórica do coletivo kaiowá, mas não somente sobre o esparramo, mas sobre tudo o que vivenciaram durante esse tempo anterior à vinda dos colonizadores. Neste sentido, o esparramo é experiência social vivenciada pelos Kaiowá em um contexto muito recente.

Conteúdos da memória – artes, línguas, costumes, lembranças históricas (como lebrança de história sobre sua experiência no esparramo sarambi), conhecimentos e práticas... – mas também a função identitária da memória: quem somos? (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p.12).

Todo movimento indígena é para resistir à política dos *karai* que tentam nos intimidar quanto à recuperação da nossa terra de origem, e desfazer, como um ditador, a nossa memória histórica enquanto coletivo humano.

Desta forma, os territórios indígenas passaram a ser considerados como “terra devoluta” e “terra vazia” e, por isso, se tornaram objeto legal de comércio. Para o Estado, as oito Reservas Indígenas criadas pelo SPI eram consideradas como os únicos espaços oficiais destinados aos Guarani e aos Kaiowá . (BENITES, 2014, p.41).

A visão de “terra vazia” acobertava as diversas falácias das violências cometidas contra populações nativas e antigas dessa região. Assim surgiram os primeiros produtores rurais, que hoje chamamos de fazendeiros, com suas grandes propriedades privadas ou lavouras, as quais sempre foram terras indígenas.

As invasões dos colonos e a expulsão dos indígenas das suas terras desarticularam várias parentelas, dispersando muitas pessoas do coletivo. Por isso, hoje em dia, uma família kaiowá de uma reserva ou de uma ocupação tradicional sempre tem parentes nas outras aldeias ou nas outras áreas de assentamentos guarani e kaiowá. Os relatos que encontramos são de que muitos indígenas, expulsos do seu local tradicional, ficaram no

local trabalhando para o fazendeiro e sendo explorados pelo seu trabalho. Os trabalhos eram diversos dentro da fazenda, como a derrubada de árvores e a construção de cerca para o boi. Mas esse trabalho era temporário, porque quando o patrão fazendeiro não o queria mais e decidia expulsar, não havia mais como permanecer no local antigo dele (do indígena) e o levava, forçadamente, para a Reserva. Se resistisse, era expulso violentamente, sempre com a morte de alguns integrantes (filho, filha ou esposa), queimadas as casas e destruído todo seu espaço social.

Ao serem expulsos do seu local, os Kaiowá e Guaraní tinham muito medo, com o trauma sofrido pelo ataque e ficavam perdidos. Esse ‘perdido’ significa sair do local e se refugiar nas grandes matas – *ka’aguy rusu*, porque a mata não é exclusiva dos Kaiowá e tem seus próprios donos – *jára kuéra*. Toda região sul de MS, nos antigos *tekoha*, era considerada muito perigosa, exceto nas reservas, que eram consideradas como único refúgio. A Reserva era o único lugar do índio para o Estado e os fazendeiros; por isso muitas famílias lá se refugiavam ao serem expulsas de suas terras originárias.

Esse contexto naturalizou a ideia que o lugar do índio é somente na Reserva, ou seja, naquele pequeno cercado construído pelo SPI. Mas, mesmo naquela situação, quando eram expulsos pelos fazendeiros, os Kaiowá e Guaraní procuravam outro local onde a terra oferecesse rios, matas e outros recursos para sobrevivência da parentela.

A seguir apresento, resumidamente, as diferentes situações vivenciadas pelas diversas famílias naquele período: 1. Ao serem expulsos, alguns coletivos se perderam pelas grandes matas desconhecidas, mas não era aquele seu território onde aconteciam as constantes mobilidades - *jeguata* – para caça, pesca e outras atividades. 2. Outros desapareceram pelas violências e ataques dos fazendeiros. 3. Também havia famílias que não resistiram aos ataques e foram viver na Reserva, convencidos pelo fazendeiro e pelo antigo SPI e atual FUNAI, ou pela violência e morte. 4. Várias famílias foram residir na beira da estrada, sempre com a esperança de algum dia voltar ao seu *tekoha* antigo.

Cada parentela kaiowá e guarani possui essa trajetória de vivência da época da expulsão. Ao conversar com qualquer *ñandesy* e *ñanderu* sobre a vivência deles no passado, é muito nítida a memória de quando os atuais donos das terras indígenas chegaram e os expulsaram violentamente do seu próprio *tekoha*.

Existiam diversas outras situações para as mudanças dos Kaiowá e Guaraní para as pequenas reservas demarcadas, além da pressão causada por fazendeiros: 1. A morte de um integrante querido ou de seu líder pelos fazendeiros. 3. As doenças novas trazidas pelos colonos ou pelas feitiçarias. 4. Os conflitos surgidos entre os próprios indígenas, que causavam mal-estar no coletivo e provocava a mudança para a Reserva. Esta última situação é bem clara: ao vivenciar a situação da Reserva, não se adapta às suas figurações políticas, ficando em atritos com outros coletivos; então, a única solução é tentar voltar e reocupar aquele seu *tekoha* antigo de onde foi expulso e violentado.

O esparramo – *sarambi* – provocou grande transformação no modo que os Kaiowá vivem – *teko pyahu* – fazendo também surgir novas modalidades de assentamentos – *tekoha pyahu ha tekoharã*: 1. Tem famílias que foram morar em uma das 8 reservas, radicando-se em uma região com espaço apertado e muitos vizinhos; 2. Algumas famílias ficaram assentadas na beira da estrada, no asfalto; 3. Outras voltaram a ocupar o seu antigo território tradicional, que hoje chamamos de *ocupação tradicional ou tekoharã*, a partir da década de 1980; 4. E outras ainda, foram residir na periferia da cidade, como em Amambai, na *Vila Cristina*, onde residem muitas famílias kaiowá, convivendo com vizinhos brancos e sendo subalternizadas e discriminadas continuamente. Muitas parentelas, para se manter longe dos *karai* fazendeiros, se refugiavam pelas matas, e lá se mantiveram por décadas, evitando a relação perigosa com os novos proprietários das terras onde viveram por tanto tempo, com autonomia, até sua expusão dos seus locais originários. Alguns coletivos eram facilmente convencidos a se deslocarem para a Reserva, com a esperança de viverem sem ataques e com discurso do Estado de receberem benefícios, mas somente para os indígenas das reservas e cercados¹⁵.

Para os Kaiowá, qualquer problema sem solução é considerado como grande desequilíbrio na vida do seu coletivo. O problema no convívio do coletivo é a razão pela qual ocorre a mudança para outro lugar, sempre à procura - *oheka* – de um lugar mais adequado - *tekoharã* - para produzir, reproduzir, viver e levantar a sua parentela. Por exemplo, a morte no lugar habitado ou no espaço onde a mobilidade é constante já é um grande problema para a parentela. Nos tempos mais antigos, a morte era sempre uma coisa contrária ao bem-viver – *teko porã* – dos agregados kaiowá, porque a morte tira ou rouba a

¹⁵ Coloco aqui como cercado, porque, por muito tempo, os indígenas eram cercados pelas ordens do SPI e do capitão indígena, que era aliado deste órgão, que limitavam a sua mobilidade, tendo que pedir autorização para sair da Reserva.

pessoa do coletivo. Ou seja, se um jovem morre por suicídio, a morte ganha do líder (*nãndesy* e *ñanderu*) e tira a pessoa da sua parentela. Os fazendeiros faziam isso de toda a forma, com violência e trauma, tirando a vida da pessoa kaiowá da sua parentela.

O esparramo – *sarambi* – não se define apenas como expulsão dos indígenas dos seus *tekoha*, mas também como a impossibilidade de permanecer no antigo local tradicional. Assim, diversas situações provocavam o *sarambi*: expulsão, implantação das fazendas nos locais tradicionais e excesso de novas doenças trazidas pelos colonos (sarampo, catapora, tuberculose, malária e outras). Por serem desconhecidas dos Kaiowá e Guarani, as doenças causavam milhares de mortes. Assim, não poderiam mais permanecer no mesmo lugar.

O *sarambi* é caracterizado pelos Kaiowá como não conseguir mais fixar a sua parentela em um local igual àquela configuração do *tekoha* antes da vinda dos fazendeiros, deixando a parentela em um local provisório. Ao não se habituar ainda com essa nova situação, os Kaiowá sempre procuravam um novo lugar, mas, em cada espaço encontrado, sempre surgiam diferentes problemas: na Reserva com outras parentelas que possuíam outros modos de vida e na ocupação tradicional ou nas matas com fazendeiros, onde permaneciam durante certo tempo, até chegar o desmatamento. Ao encontrarem uma aldeia, os fazendeiros a destruíam e levavam seus moradores, forçadamente, para uma das reservas criadas pelo Estado, enquanto outros se aproveitavam do trabalho desses indígenas.

Atualmente, para alguns coletivos kaiowá e guarani, com a impossibilidade de viver nas reservas - que se apresentam inadequadas para levantar uma grande parentela pela diferenciação em sua configuração sociopolítica -, a possível saída para o problema é voltar a ocupar aquele antigo território, de onde foram removidas pelo SPI ou pela atual FUNAI, com os fazendeiros, durante a situação do esparramo.

A partir de 1980, com o aumento populacional, radicalizou-se também o confinamento e começou a ocupação de muitos coletivos em seus antigos territórios tradicionais. O discurso de que “único lugar de índio é na reserva” foi usado para naturalizar que o resto desse espaço grande do sul do Estado de MS não era mais dos indígenas, mas dos fazendeiros, que têm o documento de “propriedade”. Essa estratégia serve também para descaracterizar os Kaiowá que estão na luta para recuperar seu

território antigo, mas que, mesmo assim, eles permanecem e resistem na ocupação tradicional, com a esperança de o Estado reconhecer o que sempre foi deles.

Antes da Constituição Federal de 1998, os índios eram definidos numa ótica de que precisavam ser civilizados e transformados em trabalhadores pobres. Por isso toda Reserva é localizada perto de uma pequena cidade, com a intenção de facilitar a mistura – *jehe'apa* – com a sociedade nacional e, assim, acabar com os coletivos indígenas. Mas até hoje essa ideia não funcionou. Nós indígenas, mesmo estando na Universidade, não viramos branco, pelo contrário, ao entrar na Universidade, somos mais Kaiowá ou Guarani ainda. Essa ideia de integração permeia as relações na reserva, como “virar branco”, “o antigo”, “virar índio”, pois são termos apropriados pelos Kaiowá e Guarani, produzindo diferenciações contínuas entre parentelas e coletivos radicados na Reserva.

As reservas demarcadas não representam a figura física dos *tekoha* tradicionais, que possuíam córrego, matas e terra fértil para a agricultura. E muito menos a configuração política representada nas reservas. A Reserva é composta por diversos coletivos muito diferentes em seu estilo de organização e de vida. Muitas vezes, por causa destas distinções, os conflitos são constantes.

O Estado brasileiro pensava que, na Reserva, os indígenas estariam em relações constantes com não indígenas e que isso os transformariam em pequenos produtores rurais, úteis à sociedade nacional, como mão-de-obra barata. Assim estaria acessando o trabalho assalariado, mas sempre ganhando muito menos. Nesta configuração, conforme o projeto integracionista, os indígenas não seriam problema para o progresso e para Estado capitalista brasileiro. Atualmente, o problema para o Estado é a ocupação tradicional, que estaria afetando o agronegócio.

As reservas, desde sua criação, em vez de aumentar foram diminuídas. Conforme vários documentos do SPI, mesmo a reserva já demarcada e sendo considerada dos indígenas, eram constantemente ameaçadas de redução. A Reserva de Amambai, por exemplo, foi reduzida de 3600 hectares para 2400 ha.

2-7. O desmatamento e a ocupação tradicional (*tekoharã*)

O desmatamento começou a partir de 1970, iniciando também a monocultura de soja em grande escala, com a derrubada das matas, resultando em grande “deserto verde” em toda região do Cone Sul de MS.

Foi principalmente a partir das décadas de 1950 e 1970 que teve início um período de expulsão e dispersão das famílias indígenas de seus territórios. Essa nova “situação histórica” é marcada tanto pelo fim do monopólio da Cia. Matte-Laranjeira quanto pelo aumento do loteamento da região, que é quando se abre a região para a instalação de inúmeras fazendas privadas sobre os *tekoha* guarani e kaiowa. Os novos ocupantes se apossaram das terras também por meio de relações com agentes políticos locais, contando com a atuação de missionários, militares e de funcionários dos órgãos indigenistas do Estado, tanto o antigo SPI quanto com a FUNAI. O modo de operar para expulsão dos indígenas foi com grande violência. Dessa maneira, ao longo de boa parte do século XX, o Estado brasileiro passou a comercializar os territórios tradicionais guarani e kaiowá localizados no atual Cone Sul de Mato Grosso do Sul. (BENITES, 2014, p 42).

A partir de 1978 começou a reocupação de alguns territórios tradicionais, como foi o caso da aldeia *Yvykuarusu-Ka'aguyrusu*, na região do atual município de Paranhos. Essa recuperação foi um longo processo de remoções e retornos das famílias indígenas daquele local tradicional de onde foram expulsos.

Também passando por expulsões e retornos, no ano de 1984 foram recuperados pelos indígenas os *tekoha Guaimbe* e *Jacaré*, no atual município de Laguna Carapã. Estes são considerados os primeiros a serem reconhecidos como terra indígena pelo governo. A partir destas iniciativas começaram os retornos de vários coletivos indígenas aos seus antigos territórios.

A situação histórica e social apresentada até aqui se desdobrou nas atuais mobilizações de grupos Guarani e Kaiowá organizados para recuperarem as áreas de ocupação tradicional da qual foram expulsos na medida em que se intensificou a chegada das ondas de colonização. Eventos ocorridos no final da década de 1970 são significativos para a compreensão das atuais mobilizações pela terra. Em 1978 foram violentamente removidas as comunidades Guaimbé e Rancho Jacaré, localizadas no atual município de Laguna Carapã. Nesta ocasião os índios foram retirados à força e levados em um caminhão de boi para a serra da Bodoquena, cerca de 800 quilômetros das áreas tradicionalmente

ocupadas. Depois de dez meses os índios, retirados de suas terras, iniciaram uma caminhada de retorno. Sabedora do retorno dos índios a FUNAI providenciou o transporte e colocou a população na Reserva Indígena de Dourados, para que eles não retornassem para seus territórios. Os índios das duas áreas não aceitaram a transferência para a reserva e passaram a pressionar a FUNAI para demarcar suas terras. As Terras Indígenas Guaimbé e Rancho Jacaré foram demarcadas em 1983 e homologadas em 1984. As duas áreas foram as primeiras terras indígenas demarcadas depois de 1928, Guaimbé com 716 hectares e Rancho Jacaré com 777 hectares. De 1928 a 1984 foram cinquenta e seis anos sem a demarcação de nenhuma terra indígena no sul do MS e durante este período os impactos das ondas de colonização foi o recolhimento dos índios Guaraní e Kaiowá para as reservas indígenas. (CRESPE, 2015, p.134).

No contexto de reocupação do seu antigo território, as lideranças de diversos coletivos foram de fundamental importância. Na visão delas, era preciso voltar ao seu *tekoha* antigo, pela impossibilidade de viver na Reserva populosa e apertada e que aquela região tradicional permanecia em sua memória, como sendo sempre deles. Os movimentos de retomada foram se construindo e ficando cada vez mais fortes. Foi uma iniciativa importante para construir um movimento guarani e kaiowá contra os grandes fazendeiros, na busca pelos seus direitos já instituídos e reconhecidos nas Constituição Federal de 1988.

Para a (re)organização da parentela é necessário o esforço *de um personagem de expressão fundamental para iniciar o processo* (Pereira, 2004: 224) de (re)organização. Depois de conseguir formar um grupo é necessário um lugar para se acomodar. Mas como apresento acima, não há espaço para todas as parentelas dentro das reservas e a formação de um novo grupo implica, muitas vezes, na necessidade de reivindicar um lugar para viver. Este lugar é, na maior parte das vezes, o território que o articulador do grupo reconhece como de ocupação tradicional do seu grupo macro familiar. Deste modo, agora o foco passa a ser as ações kaiowá e guarani que apontam para tentativas de reconquistar o território e reelaborar os antigos módulos organizacionais marcados pela co-residência da parentela e pela autonomia econômica e política. Assim, procuro explorar as ações promovidas por diversos sujeitos indígenas com os objetivos de recompor as parentelas e voltar a ter a posse sobre as áreas que reconhecem como seus territórios tradicionais. (CRESPE, 2015, p.198).

Desde o esparramo – *sarambi*, as transformações vêm sendo constantes na maneira de como os Kaiowá vêm constituindo os seus assentamentos - *tekoha*. Neste sentido, é importante discutir aqui o artigo construído por Pereira (2007), intitulado “*Mobilidade e*

processos de territorialização entre os Kaiowá atuais”. Nesse texto, o autor discute e descreve algumas modalidades de assentamento dos atuais Kaiowá.

Os assentamentos descritos pelo autor são: a) Reserva; b) Ocupação tradicional ou Retomada; c) índios na periferia da cidade e d) índios de corredor – índios na beira da estrada. Esses são muito bem discutidos no sentido de mostrar as novas modalidades de assentamentos ou novos *tekoha* constituídos pelos atuais Kaiowá e Guarani de MS.

2-8. Reserva como a área de acomodação

Pereira (2007) prefere definir o espaço sociopolítico da Reserva como área de acomodação, porque, desde o esparramo – *sarambi*, ela se apresenta como a única solução para os Kaiowá se deslocarem e se refugiarem da violência dos homens brancos. Essa modalidade de assentamento surgiu quando começou a destruição e desarticulação dos *tekoha* antigos dos Kaiowá, mas também para recolher vários coletivos e deixar a vasta terra livre para ocupação agropastoril e agrícola. Por isso, atualmente, a reserva se encontra populosa, compostas por várias parentelas distintas no seu estilo de vida e de mundo.

A esfera política e sociológica da Reserva pode muito bem definida como uma área de acomodação, no sentido de que um coletivo kaiowá é contemplado pelas políticas públicas, escolas, saúde, cesta básica e outros benefícios da Prefeitura e do Estado, com o intuito de acomodar o coletivo, sem necessidade da reocupação do seu território antigo, em troca de diversos benefícios naquele espaço da reserva.

O sistema político instaurado na reserva enquanto *área de acomodação* combina uma série de práticas como: a) a tentativa de recolher a população de diversas comunidades no espaço físico destinado a abrigar a população indígena; b) a implantação nesse espaço de programas econômicos voltados ao atendimento de demandas do mercado; c) a criação de escolas para que as crianças passem pelo processo de escolarização e adquiram o domínio sobre a língua e as maneiras de conduta da sociedade nacional; e d) a implantação da organização política baseada na chefia do posto e na capitania. (PEREIRA, 2007; p. 11).

A experiência de vida na reserva passa por essa natureza política: ficar dependente dos benefícios oferecidos pelo Estado ou do trabalho assalariado e, assim, ficar naquele espaço, acomodado, sem necessidade de pensar em reocupar o seu antigo *tekoha* tradicional.

A área de acomodação se deu por acreditar que ele permite expressar aspectos importantes da dimensão espacial, econômica, política e principalmente cultural das figurações sociais kaiowá desenvolvidas nas reservas. Isto porque, na situação de reserva, os Kaiowá passam a mobilizar todos os referenciais disponíveis no sentido de gerar formas organizacionais capazes de tornar viável a sobrevivência física e a construção de figurações sociais que, de alguma maneira, assegurem a continuidade de sua formação social. (PEREIRA, 2007; p. 7).

Muitas famílias expulsas durante o esparramo permaneceram na área de acomodação, sendo lideradas pelos coletivos mais antigos ou originários. Essa política foi construída já no início da construção da reserva. A liderança ou ‘Capitão’ administra a Reserva a partir da ótica do seu próprio coletivo; sendo assim, muitas vezes, outras parentelas são obrigadas a se sujeitar à dominação da política constituída nesta configuração social da Reserva.

Uma parentela de prestígio interno, atualmente, consegue reunir em torno de si os parentes mais próximos, tem espaço para roças e procura manter algum cultivo, como mandioca, banana, abóbora e melancia; tem condições de criar animais como galinhas e porcos; e geralmente possuem em sua parentela pessoas escolarizadas que trabalham dentro e fora da aldeia. Essas parentelas costumam apresentar muitos filhos adotivos (*guacho*) que, quando grande ajudam na manutenção das roças, construções de casas e outros serviços necessários para a acomodação do grupo. Parentelas consolidadas também costumam lançar candidatos para as eleições para capitão dentro das aldeias. Os capitães desfrutam de maior contato com os recursos vindos de fora e, na maior parte das ocasiões, usufruem dos recursos junto de sua parentela. O capitão e sua parentela são os primeiros a receber o trator que permite manter a roça, os pesquisadores que vem das universidades localizadas no entorno das áreas indígenas, as agências indigenistas como a FUNAI e o CIMI e as Ongs que muitas vezes entram nas aldeias trazendo recursos. Usufruir dos recursos vindos de fora primeiramente no âmbito da parentela acontece porque, como apresentei em outros momentos, a parentela era a unidade básica de produção e consumo. Reelaborar a parentela pressupõe reorganizá-la também enquanto unidade de solidariedade econômica. Assim, as famílias nucleares de uma mesma parentela tendem a dividir os

recursos entre si. Os grupos familiares mais distantes destas parentelas encontram, por sua vez, maior dificuldade de acesso aos recursos. Ter um rezador ou rezadora de prestígio também é um elemento importante para a reconstituição da parentela. Eles mantêm vivas as práticas religiosas e a partir das rezas conseguem manter juntas as pessoas. O rezador ou rezadora conhece toda a parentela, reza quando alguém fica doente, procura conversar e aconselhar as pessoas do próprio grupo. Rezadores de prestígios também podem conseguir aliados políticos em outras parentelas ou outras áreas indígenas, fortalecendo ainda mais o grupo. Isso pode incomodar outras parentelas e esta rivalidade muitas vezes resulta em acusações de feitiçaria. Atualmente, com a entrada das igrejas protestantes, os pastores indígenas também se tornaram figuras importantes na reconstituição das parentelas. Eles procuram, através da igreja, manter um grupo coeso e com certa autonomia política dentro da reserva. Uma liderança de um grupo, ou chefe de parentela, precisa também ter recursos para distribuir para os parentes. A fonte destes recursos vinha da terra, mas atualmente vem principalmente do trabalho assalariado dentro e fora da aldeia. Dentro da aldeia as pessoas são empregadas como funcionários da escola e como agentes de saúde. Na escola tem diretor(a), coordenador(a), professor(a), merendeira, faxineira. Fora da aldeia muitos homens trabalham nas usinas de cana, nas fazendas como *peão*, na construção civil, nos frigoríficos, nos supermercados e na coleta de lixo. As mulheres trabalham bem menos fora das reservas que os homens. Na maior parte das vezes elas ficam nas reservas com os filhos pequenos enquanto os maridos saem para trabalhar fora. (CRESPE, 2015, p.184-185)

Neste sentido, os coletivos compostos na Reserva, são marcados nas relações construídas de aliança e rivalidade. A relação de rivalidade e aliança gira em torno do capitão que lidera e administra vários grupos residentes na Reserva e, muitas vezes, as distinções no modo de pensar e viver – *Ava reko heta* – provoca atritos entre essas diversas parentelas. A convivência entre coletivos diferentes até hoje possui esse efeito de atritos, uma relação de amizade e alianças ou de rivalidade e conflitos. Na reserva, a atualização da organização política é pautada no centro de poder que o Capitão e sua parentela detêm em relação às outras coletividades.

O efeito da acomodação agrega, não somente, o contexto da tensão entre parentelas na Reserva, como também, e sobretudo, acomoda o seu entorno. Como ela é considerada como única terra indígena pelo seu entorno, sendo as outras áreas de ocupação tradicional identificadas como “invasão”, ela (a reserva) tende a acomodar o sistema de produção capitalista instalada desde o *sarambi*. Quero dizer que a reserva acomoda muitas coisas no seu interior, como os professores não indígenas e diretores, que trabalham a vida inteira na

gestão das instituições como a escola, e sendo beneficiados, desde muito tempo, em nome das comunidades reservadas.

Os índios da Reserva que não dão problema para o Estado são beneficiados com alguns mínimos recursos que contemplam somente as pessoas que estão à frente da comunidade, como o Capitão e seus grupos de alianças, diretores e outros trabalhadores indígenas que aceitam essas políticas. Alguns indígenas reservados podem ser contra outra parentela em sua ocupação tradicional, pois a rivalidade entre eles é porque a Reserva é dominada pela política dos *karai*, levando-os a fazer oposição a qualquer “invasão” que aconteça. A Reserva logo acomoda as diversas políticas do Estado, uma vez que as populações indígenas vivem em pequenas áreas rodeadas por fazendeiros, pelas políticas de fora e até pela cidade (como em Dourados e Amambai), fazendo esquecer ou aquietar a memória e a origem de cada parentela.

Nos tópicos desta parte do capítulo 2 apresentei a contextualização das atuais reservas e outras modalidades de assentamentos kaiowá e guarani de MS e, sobretudo, as transformações e seus efeitos sociopolíticos. Antes da ocupação dos atuais latifundiários, os Kaiowá jamais vivenciaram a situação parecida como esta. Mas, depois de vinda dos colonos para povoar a região, o modo de vida e a forma de organização dos assentamentos indígenas tiveram uma grande mudança, que anteriormente não acontecia. Os Kaiowá sempre se relacionam com os que são diferentes, como os diversos donos – *jára kuéra*, *anguéry*, seres divinos e com outros coletivos indígenas. Ao se relacionar constantemente com os brancos, houve transformações profundas em vários aspectos da vida social, que atualizam os modos de fabricação das pessoas.

No próximo tópico apresentarei a trajetória da minha família e de algumas outras famílias kaiowá, como chegaram à reserva de Amambai e porque se fixaram nesse local, com o objetivo de apresentar o povoamento da reserva depois do esparramo – *sarambi*.

2-9. Trajetória, experiência e Reserva

Para analisar as trajetórias de vida das parentelas na Reserva e em suas povoações, gostaria inicialmente de apresentar a trajetória da minha família, até a sua radicalização na região conhecida como Sertão, na atual Terra Indígena Reserva de Amambai.

Segundo meu pai, na época do *sarambi*, várias famílias não conseguiam se fixar em nenhum local, motivadas pelos constantes ataques e conflitos com os novos ocupantes de suas terras, os fazendeiros. A maioria dos antepassados das famílias indígenas teve a experiência de procurar e não conseguir achar um lugar adequado para fixar sua parentela. Sobrava a Reserva como única 'solução' para as várias parentelas se livrarem dos ataques e violências sofridas em seu próprio território de origem - *tekoha*.

A família – *ypyky kuéra* – do meu avô, antes da vinda na reserva de Amambai vivia em uma região chamada *Guasuty*, no atual município de Aral Moreira. Era um local com muitas matas – *ka'aguy*, para caçar - *mbarika* - e pescar – *jekutu pira*, e outros recursos para a sobrevivência da família. Tinha várias casas – *óga kuéra* – e vizinhos – *irunguéra* ou *hóga ypy pegua*, com quem mantinha, por décadas, grande relação de amizade e aliança. O lugar tinha um bom rio – *y porã*, terra fértil para a roça - *kokue* e onde criavam vários animais – *rymba kuéra* (porcos – *kure*, galinhas - *ryguasu* e outros animais de estimação - *mymba*).

Em Guasuty não havia Capitão e nem muitas parentelas. O líder do coletivo era um homem e uma mulher com idade avançada ou muito experientes – *nhanderu* e *nhandesy*. Estas duas pessoas organizavam o grupo sem nenhuma hierarquia. Para melhor compreensão, é o líder ou chefia indígena que Clastres descreveu, caracterizado em sua importante obra etnográfica sobre *A sociedade contra o Estado* (1974).

O que se deve imaginar é um chefe sem poder, uma instituição, a chefia, estranha à sua essência, a autoridade. As funções do chefe, tal como foram analisadas acima, mostram perfeitamente que não se trata de funções de autoridade. Essencialmente encarregado de eliminar conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias e linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do *prestígio* que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente *prestígio* não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro, mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às

injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois *a palavra do chefe não tem força de lei*. Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele. (CLASTRES, 1973, p.17).

O papel do cabeça de parentela kaiowá não é muito diferente daquela chefia descrita por Clastres. Neste sentido, o chefe deve priorizar a produção de paz dentro do coletivo, muito longe da chefia na Reserva, como do Capitão e de outras políticas dos *karai*. Mais adiante descreverei o papel do organizador ou articulador da parentela, como o líder *ñanderu*, conforme a cosmologia kaiowá.

Em 1930, o pai do meu pai (meu avô) conheceu uma parentela na Reserva de Amambai, que era o coletivo – *te'yi* – do Capitão que comandava a aldeia naquela época. Esse Capitão e vários outros *ñanderu e nhandesy* do local organizaram uma grande festa – *jeroky guasu*, que reunia grandes lideranças – *Nhanderu ha Nhandesy kuéra* de diferentes parentelas. O convite chegou também para a família – *ypyky kuéra* – do meu avô, para ir prestigiar, ajudar nas rezas – *nhembo'é* – e nos cantos – *porahéi*. Antes dos colonos, nessas regiões aconteciam muitas viagens – *jeguata*, com visitas longas a parentes em outras aldeias, através das quais também circulavam informações diversas, como o convite e a notícia sobre uma grande festa ou reunião que iria acontecer. A festa era promovida pela coletividade que possuía grande prestígio e muitas relações de amizade esparramadas nos vastos territórios do atual MS. Como em cada parentela havia um rezador, o convite era feito através dele. Os anfitriões falavam: “é para eles nos ajudarem nas rezas”.

Na década de 1930, a parentela tinha vindo, pela primeira vez, para a reserva de Amambai para um *nhembo'é e jeroky guasu*. A festa de *guachire*, o encontro de várias lideranças e as bebidas de *chicha* duravam dias e semanas reunindo muitas pessoas e parentelas. Meu avô tinha uma grande relação de amizade com o Capitão daquela época e isso facilitava a entrada da sua família na atual Reserva.

A festa acontecia no *Posto*, hoje em dia considerado como o centro da Reserva, onde era instalado o escritório do SPI e depois FUNAI. Ali estava localizado um grande pé de árvore, chamado *guapo'y*, em língua kaiowá, que, em Português é conhecido por

figueira. Essa grande árvore, chamava muita atenção pelos vários eventos que aconteciam embaixo dela. Por isso os residente da Reserva lhe deram o nome de *Aldeia Guapo'y*. Outras pessoas e parentelas falam que esse nome foi adotado por ter muitos pés dessa árvore – *yvyra guapo'y heta* - em diversas regiões da Reserva. Os pequenos córregos existentes ao redor da aldeia eram os limites da terra indígena, e embaixo daquele *guapo'y* havia uma pequena nascente. Durante a festa, meu avô e a família foram andar pelo fundo da Reserva, em direção ao atual Sertãozinho, e encontrou essa região com a nascente, onde ainda não tinha quase ninguém ocupando o local. Foi ali que decidiu ficar, pelos motivos que descreverei mais adiante.

Atualmente, para chegar ao Sertãozinho, da cidade de Amambai segue pelo asfalto que liga Amambai – Ponta Porã, pela Estrada MS 386, passa pela divisa da reserva, onde tem uma empresa que se chama Coopensa. Ali, à direita, há uma estrada de chão cascalhado. Seguindo por cerca de 1000 metros, chega-se no Sertãozinho. Outro acesso é pela estrada de chão, saindo da rodovia Amambai - Caarapó, à esquerda, passando pelo rio *Pandui* e por várias fazendas. Ao percorrer mais a estrada de chão, encontra-se um rio, bem na divisa entre a reserva e a área do atual fazendeiro. Naquela época da primeira experiência do meu avô, o local era pouco habitado e havia muita mata, rios - y e animais de caça – *so' o ha mbarikaha*. A família do meu avô considerou o lugar adequado para viver com a parentela e, pela grande relação de amizade com o Capitão, decidiu ficar no local onde a terra era muito boa para a agricultura.

Quando meu avô chegou à região do Sertão, sua mulher já estava grávida, e essa situação fez com que meu avô, junto com sua mulher, ficasse no local, demarcando um pequeno território. Ali, no atual Sertãozinho, bem perto de um pequeno rio, fez uma boa casa - *óga*, limpou e construiu um bom quintal – *óka*, construiu uma roça – *kokue*, e o lugar oferecia diversos locais para caçar e pescar. Tinha uma nascente e um pequeno córrego que hoje não apresenta mais as condições daquela época, pelo desmatamento e atual plantação de soja. As primeiras parentelas que conseguiram fixar-se nesse local da Reserva conseguiram desfrutar de alguns benefícios que inicialmente havia ali e ao seu redor, com muitos recursos naturais e matas – *ka'aguy*.

Nesse sentido, quando meu avô veio na reserva, o interior ou meio da reserva é bem pouco povoado ou não tinha povoação ainda, só cerrado e matas. Só no final do século XX

e começo do século XXI iniciaram povoações em toda parte da reserva onde mesmo não tenha o nascente e riacho perto.

Quando chegaram ao local em 1930 não tinha ainda grandes povoações como é hoje na região do sertão, o máximo tinha três famílias ocupando esses locais, uma delas é a parentela do meu avô. Tinha muitas matas no interior da reserva e rios que se localizavam na divisa ou fora da reserva, e os indígenas aproveitavam esses benefícios quando ou nos tempos que os atuais fazendeiros não ocuparam ainda.

Em 1975, com a troca de Capitão e com o aumento do povoamento na Reserva, houve desentendimento e conflito do novo chefe com a parentela do meu avô. Como o Capitão tinha (e tem) grande poder e domínio na reserva, expulsou, com muita violência, a família – *ypyky kuéra* – do meu avô do Sertãozinho, onde se fixaram desde o ano de 1930. Naquela época aconteciam desentendimentos constantes entre qualquer parentela diferente e a parentela do Capitão; caso a situação piorasse, sempre resultava em expulsão de quem o Capitão conflitava.

A expulsão aconteceu com queimada de casas, matança dos animais criados no local (porco, galinha e animais de estimação como cachorro e gato), destruindo a roça, e assustando com violência as pessoas da família, a quem o Capitão mandava sair do local e da Reserva, com ameaças, com o poder dado pelo SPI, depois FUNAI. A expulsão era a destruição de tudo aquilo que as pessoas já haviam construído naquele local. O Capitão convencia todas as parentelas que povoavam a Reserva, de que ele possuía grande poder, oficializado pelos órgãos governamentais; por isso era quem liderava, mandava e dava ordem no interior da aldeia.

Com a expulsão, a parentela tentou voltar àquele antigo território, em Aral Moreira, de onde tinham partido. No caminho encontraram muitos outros parentes conhecidos de longa data, numa área recém construída como fazenda, conhecida como *Oro Verde*. Nessa região tinha muitas parentelas radicadas há muito tempo, que, segundo várias pessoas experientes com quem conversei, nominavam o local como *Jaguaretekue*, *Chahã* e *Jukeri*. O território era amplo e as parentelas se localizavam nas profundezas das matas, onde tem rio e havia espaço adequado para a sobrevivência das famílias.

Quase todas as pessoas mais experientes da Reserva conheceram as regiões de *Jaguaretekue*, *Chahã* e *Jukeri*, onde encontravam parentes e faziam visitas constantes.

Conforme essas pessoas, até metade do século XX, em todas essas regiões de Amambai e Aral Moreira viviam esparramadas diferentes parentelas que se visitavam, criando redes de *tape po'í* que ligavam as residências e o *tekoha* de cada coletivo. Mas essa modalidade de relações foi pouco a pouco se desarticulando com a radicação de várias novas fazendas nos locais que sempre foram ocupados pelas parentelas de cada *Nhanderu* e *Nhandesy*.

Daquela época até o final do século XX, toda viagem da parentela era a pé – *oguata*. Como, desde a implantação da Cia Mate Laranjeira, algumas dessas regiões já eram habitados por não indígenas, no percurso da viagem – *oguata*, a parentela evitava o encontro com essas pessoas recém-chegadas na região; por isso a viagem era muito cautelosa. A vantagem é que todas as parentelas conheciam bem a região, utilizavam vários caminhos – *tepepo'í* – pelas grandes matas - *ka'aguy rusu*.

A família – *ypyky kuéra* – do meu avô quando voltava para seu antigo território que ficava na região de Aral Moreira, encontrou um parente, num local conhecido, naquela época, pelo nome de *Jukeri*, nessa mesma região. Encontrando esses parentes, com quem tinha grande relação de amizade, resolveram ficar no local, construindo uma grande casa – *ogajekutu*, num lugar de muitas matas, com grande fartura de animais de caça e rio próximo para pescar.

Os Kaiowá sempre procuram agregar um alto número de integrantes no seu coletivo. Como meu avô não conseguia se fixar e construir uma parentela forte, ficou agregado em outra parentela. Assim, ao ficar naquele local por ter encontrado conhecidos, meu avô teve a esperança de construir um coletivo forte naquele local da atual região do *Guaiviry*.

Nessa região viveu bastante tempo o coletivo do meu avô, convivendo com outras parentelas com quem faziam trocas de amizades e alianças. Meu pai, ainda menino, já vivia nessa época (nasceu em 1975) naquele lugar. Ele conta que morreram muitos indígenas. , Acontecia a morte por doença, feitiço, por integrante de outra parentela, por pistoleiro e pelos conflitos entre parentelas. Todas as pessoas que morriam eram sepultadas no mesmo local, perto da residência de cada parentela. Por isso havia muitos cemitérios localizados naqueles locais.

Meus antepassados da parte do meu avô moraram nessa região até 1985, quando os fazendeiros expulsaram todos os coletivos que vivam nas regiões do *Jaguaretekue*, do

Chahã e do *Jukeri*. A maioria foi despejada na Reserva de Amambai. Essa experiência pode ser encontrada ao conversar com qualquer pessoa da parentela que reside na região da periferia da Reserva. Segundo meu pai, essas situações aconteciam quando os novos fazendeiros ficavam sabendo que havia *uma terra de indígena que era na reserva*, e os indígenas eram expulsos do local daquele novo fazendeiro e levados com violência para a Reserva. Ou seja, a Reserva servia para recolher as parentelas e comunidades localizadas fora dela. Se as famílias resistissem, os fazendeiros, com a ajuda da FUNAI ou SPI, carregavam cada família em um caminhão e as levavam para a reserva de Amambai, onde eram jogadas com seus pertences (pratos, roupas e outros objetos). O caminhão chegava na Reserva e jogava a família, sem ajuda alguma.

Na Reserva, para ocupar um pequeno lote e fazer uma casa – *óga*, tinha que comprar a terra do Capitão indígena. Se não tivesse nada para comprar ou trocar, a família ficava sem lote e, novamente, era expulso pelo Capitão. Se fosse essa a situação, a família tentava voltar ao local antigo de onde fora removida. Meu avô deu dois porcos em troca de um lote. Na década de 1985, quando voltou a se fixar na Reserva, o Capitão já era outro: era irmão daquele antigo Capitão que havia expulsado meu avô e seus parentes, em 1975. Esse novo chefe tinha uma relação de amizade com a parentela do meu avô. Como meu avô já tinha morado por muito tempo na Reserva, escolheu novamente o Sertãozinho e, nesse local, recomeçou a vida e levantou sua parentela.

Ao chegarem as parentelas de todo lado, o Capitão nomeava, em cada região, uma pessoa para comandar, conhecida como *sarhento* (sargento - categoria militar hierarquicamente inferior ao Capitão). Foi para esta pessoa que meu avô pagou com dois porcos para voltar a morar na Reserva. Essa pessoa fazia o trabalho para o Capitão, nos locais que o capitão não conseguia estar ao mesmo tempo. Até agora, em toda região tem essa pessoa para resolver os problemas que aparecem constantemente. É um tipo de polícia do Capitão.

Muitas parentelas sempre escolhem um lugar perto da água, nascente ou pequeno riacho para se fixarem. O pequeno riacho é localizado na divisa da reserva com os lotes dos fazendeiros. A povoação da Reserva de Amambai começou a partir desses locais, porque naquela época não tinha água encanada, só nascentes ou rios que ficam fora da aldeia reservada.

No Sertãozinho tem uma região localizada na divisa com uma fazenda, onde há um pequeno córrego que faz o limite da aldeia. No Posto é a mesma coisa: tem um pequeno rio, localizado bem na divisa abaixo da Missão Caiuá. Na região do Pandui tem o rio *Pandui* que fica num dos limites da aldeia. Na região *Ivernasa*, perto do asfalto que liga Amambai - Ponta Porã tem uma nascente e, no outro lado da rodovia, há outra pequena nascente na divisa da Reserva. Igualmente no *Hugua* tem um córrego bem na divisa.

A partir do começo do século XXI, todas as regiões da Reserva vêm sendo povoadas por diferentes parentelas, que chegam de todos os lados. Uns vêm da expulsão dos seus próprios territórios tradicionais (como de diversos lugares antigos localizados na região do atual Guayviry) pelos fazendeiros, outros vêm de diferentes reservas (como Takuapery, Porto Lindo, Pirajuí, Caarapó, Sassoró e outros lugares) pela expulsão de algum Capitão, por diversos motivos, como acusação de feitiçaria, conflito e outros. Três parentelas vizinhas à nossa residência vieram da região do Caarapó, MS. Pela amizade, meu pai doou um pedaço de terra para eles, bem no começo deste século (XXI).

Num primeiro momento, a relação é construída através da amizade, mas depois começam os desentendimentos, que dão abertura para constantes relações de conflitos. Estes conflitos não são físicos, mas ocorrem através de fofoca e outras vias, para criar desigualdade moral, ou seja, uma família descaracteriza moralmente o modo de ser - *teko* – de outra família. Por exemplo: “Na família do fulano são todos bêbados”, “Esse pai não educa os seus filhos”, “Esse evangélico é falso – *crente gua’u*”, “Xamã falso – *nhanderu gua’u*”, entre outros.

Meus antepassados tiveram que fazer três mudanças na mesma região do Sertãozinho, por causa destas relações conflituosas com outros parentes. Primeiro moraram bem perto do rio, na divisa da Reserva. Na segunda vez mudaram para um local um pouco mais longe daquele rio, que fica na divisa. E na terceira escolheram um local um pouco longe de onde, primeiramente, se radicaram meus antepassados. Mas, hoje, não há mais como mudar quando surgem conflitos com as parentelas; o jeito é achar a solução de como lidar com essas diferentes formas do modo de ser kaiowá na Reserva – *ava reko kuéra*. Estas dificuldades são o pano de fundo de muitos conflitos vivenciados nas reservas.

Percebe-se, assim, que a Reserva é composta por várias famílias distintas. Longe de serem homogêneos em seu modo de ser – *teko kuéra*, pelo contrário, os Kaiowá são

múltiplos. Atualmente, cada família experimenta vários tipos de relações no interior e no exterior da Reserva: no interior, com outros modos de ser - *ha'ekuéra reko*; e no exterior, com as agências da sociedade nacional - *karai kuéra reko*.

Depois de 2000, as parentelas que entraram tiveram que comprar a terra para morar ou, pela relação de amizade, era doado o lote. Provavelmente foi assim a constituição do povoamento do atual Sertãozinho. Com os altos números de diferentes parentelas, o Capitão não tem mais controle total sobre esses coletivos. Mesmo não acessando recursos ou benefícios para sobreviver, como o Capitão e os que trabalham em uma instituição de fora (como a escola, área de saúde e outros), os coletivos que se encontram à margem destas políticas externas sempre procuram solucionar os problemas e providenciar bem estar aos seus integrantes.

Como meu avô loteava uma área grande de terra, a maior parte dos que receberam os lotes doaram para várias parentelas deles, que chegaram a partir do começo do século XXI, de todas as regiões do cone sul de MS.

2-10. Geoantropologia: A organização e a composição das regiões da Reserva de Amambai

Antes de apresentar a descrição das regiões da Reserva de Amambai, farei uma introdução, com pequenas considerações sobre as composições e organizações sociopolíticas da aldeia. Na seguinte tabela são mostrados os nomes das regiões da Reserva:

Tabela 3: Regiões da Reserva de Amambai

| Regiões da Reserva de Amambai, MS | |
|-----------------------------------|--|
| Posto | Centro da reserva e mais conhecido de fora |
| Iversa'í | Periferia do Posto |
| Sertãozinho | Periferia do Posto |
| Panduí | Periferia do Posto |
| Hugua | Periferia do Posto |

Essas denominações são institucionalizadas e usadas pelos próprios moradores da reserva. As regiões são compostas por diferentes parentelas, muito longe da homogeneidade e das mesmas dinâmicas. Muito importante, através de pesquisa, esclarecer essas diferentes realidades, que não se consegue enxergar de fora. Só com grande experiência é possível detectar essas complexas configurações criadas pelos próprios coletivos kaiowá, em suas relações cosmopolíticas.

2-11. *Posto*

A região do *Posto* é considerada como o centro da aldeia, por serem localizadas as várias sedes das instituições não indígenas que adentraram a reserva de Amambai, e também onde se radicaram os primeiros funcionários do SPI para trabalhar e administrar e também grupo do Capitão para o controle da aldeia. Ali as primeiras escolas e posto de saúde foram construídos, bem como a Missão Caiuá, que atua desde em 1940. Esse local é o mais conhecido pelas pessoas do interior e do exterior da reserva.

Esse tópico explica a configuração física e relacional desse local, do qual descrevo as partes, conforme a imagem abaixo:

Figura 11: Região do Posto



Google Earth, editado no dia 12/04/2018

Na região do Posto tem uma estrada de chão (bem no canto esquerdo da imagem, na letra A, que mostra uma linha) que vem direto da cidade, ao longo da qual há diversas casas de moradia e de comércio. Na entrada existem duas mercearias não indígenas, conhecidas pela comunidade por *Volicho Ñanã* e *Jabutikue*, e frequentadas pela própria comunidade, onde compram diversas mercadorias. *Volicho* significa pequena mercearia, e *ñanã* é tedioso, bravo, porque a dona é uma mulher *ñaña*, nervosa e fala em tom bruto com os indígenas que chegam para comprar algo. *Jabuti* é o nome de um pequeno comerciante que se separou da mulher e deixou o *volicho* para a ex-mulher, daí o nome *Jabutikue* ('era do Jabuti').

As pessoas de todas as regiões da Reserva frequentam esses dois *volicho*, onde compram *dorso* (carcaça de frango), *puchero* (pedaços de osso com tutano), arroz, pão, mortadela e outras mercadorias. Essas mercadorias são vendidas para os indígenas com preço mais alto do que na cidade e, muitas vezes, com prazo de validade vencido. Mas há outros *volicho* indígenas nesta região do Posto, dentro da aldeia – *volicho'i* (vendinhas de doces, dorso, gasolina, *puchero*, chicle, bolacha e também bebidas alcoólicas, como *Vokiko*, *Jamel* e *Vodka*).

Bem na entrada da aldeia está localizada a escola e a igreja da Missão Caiuá (figura 6, onde consta o número 1 é onde a instituição missionária é localizada). Todos os alunos e alunas que estudam na Escola da Missão Caiuá são indígenas da Reserva de Amambai. A escola oferece desde Educação Infantil a 5ª série e EJA (Educação de Jovens e Adultos) à noite, com alguns professores indígenas. A Missão Caiuá entrou na Reserva em 1940, com o objetivo de prestar serviço aos indígenas para evangelizar. Como estudei até a 5ª série nesta escola, posso contar minha própria experiência vivida ali. Na época que eu estudava, era uma instituição mais voltada para o ensino da religião cristã. Até agora existem professores não indígenas que desconhecem as realidades vivenciadas pelas parentelas na Reserva. Este desconhecimento dificulta os seus trabalhos com as crianças em sala de aula, pois muitos profissionais, não só da escola, identificam todas as crianças como homogêneas, sem considerar as relações que acontecem no contexto diário do reservamento.

Passando em frente à Missão Caiuá, logo depois já é a Reserva, como mostra a figura 6. A linha branca representa o lado de fora da aldeia e o outro lado é o interior. Há uma família não indígena que reside bem na divisa da Reserva e as pessoas são bem conhecidas pela comunidade, onde alguns homens se relacionaram com mulheres indígenas e tiveram filhos e filhas. Eles arrumam motos e outras máquinas, como televisão, rádios, bicicletas e outras coisas, sendo todos clientes indígenas. Geralmente, o preço é injusto por algumas máquinas velhas vendidas para os indígenas.

Continuando pela mesma estrada A, encontra-se dois campos de futebol (de terra batida). O primeiro é o campo 2, mostrado na figura, o segundo campo - no número 3, é antigo, construído antes do campo 2. Atualmente, nesses dois campos, sempre acontecem campeonatos e importantes torneios de futebol todo ano, em eventos importantes para a comunidade, como no *Dia do Índio* e outros.

Antes da escola, seguindo o mesmo caminho descrito acima, vindo da cidade e passando pela Missão, pelo campo 2 e virando à direita, passa-se pelo campo 3 e pela frente de um barracão comunitário, onde é localizado o número 4 na imagem acima. Este barracão foi construído recentemente, com objetivo de oferecer espaço para eventos importantes, como a festa do Dia do Índio, encontros de igrejas e de estudantes, *Aty Guasu*, reuniões importantes do Capitão e da comunidade, eventos da escola, da saúde e de outras instituições, como também encontros entre indígenas e não indígenas de qualquer natureza política dos *karai*.

Ali sempre acontecem shows, treinos de grupo de dança, coordenado por dois professores considerados importantes pelas pessoas de fora, como da universidade, prefeitura e outras instituições, também acontecem treinos de teatros e outros eventos. Quem se beneficia mais destes locais públicos são os residentes na região do *Posto*. Entretanto, há um grupo de um professor, do qual participam maioria jovens que vêm de quase todas as regiões.

No local onde é localizado o número 5 da figura 6, são encontradas as casas do antigo SPI e atual FUNAI, onde se radicaram para o atendimento das famílias que chegavam para residir na Reserva. Conforme várias pessoas mais experientes, com quem mantive relações constantes em meu cotidiano, ao entrar na Reserva, as famílias tinham que fazer documentos de identificação propiciados pela SPI e depois FUNAI, para serem atendidas pelos recursos vindos de fora, ou para identificação ao sair da aldeia, como, por exemplo, para ir à cidade.

Dentro das casas construídas por esses órgãos trabalhavam o Capitão e seus policiais, para realizar o que ofereciam, conforme os seus objetivos. Nesse sentido, quem administrava a Reserva era o Capitão, nomeado pelo SPI e, depois, pela FUNAI. Hoje a indicação para a capitania não é mais do governo, mas por eleição organizada pelos próprios coletivos que estão nos cargos, para eleger um novo líder para a administração da Reserva.

Em algumas reservas, as casas onde se localizavam os escritórios do SPI hoje são ocupadas como residência por determinadas famílias. Ao perguntar para qualquer família sobre esses locais, vão responder que ali funcionavam escritórios para realização de documentos e onde se encontravam os funcionários dos órgãos indigenistas. Por exemplo, em Amambai, onde consta o ponto número 5 no mapa, era o escritório do SPI. Em outras reservas é comum ouvir a reclamação de muitas famílias, que o ex-capitão está morando em uma casa que era escola, posto de saúde ou escritório do posto onde trabalhavam funcionários do SPI. Hoje, as casas e os lotes ficaram como propriedade privada dessas antigas famílias da região do *Posto*, e são reclamadas pela maioria das outras famílias da Reserva.

Bem na frente do que acabamos de descrever, no outro lado da estrada, é encontrada uma obra em construção (atualmente parada), como mostra a imagem acima, no número 6. Essa obra é para construir um parque de lazer para a comunidade. Se conseguisse concluir sua construção, seria composto por campo de futebol de campo, de

futsal, um local de vôlei, pista de corrida ou caminhada e vestiários. Entre os números 6 e 4 na imagem, que não aparece muito claro, há um local para as pessoas fazerem exercícios de musculação e outros. Essa obra foi projetada recentemente, e os familiares que mais acessam esses lugares são os residentes nesta região. As pessoas de outras regiões não conseguem acessar por causa da distância física de onde moram.

A maioria destes recursos de fora, quem mais acessa são os jovens. Um importante uso é durante a disciplina de Educação Física, oferecida na escola, bem como para o lazer e práticas que os jovens indígenas atuais fazem, pelos incentivos que vêm do *karai reko*.

Muitos outros jovens, localizados em diversas regiões, são conhecidos pela comunidade como *maluko kuéra* e não participam desses eventos e esportes, pois são excluídos pelos grupos que se consideram estudantes e praticantes do *karai reko*. É claro que as drogas que usam também vieram do *karai reko*, mas o *karai reko* é considerado melhor e serve de exemplo para a comunidade, como ideal pressuposto que a escola mostra. O *muluko* é mal visto pelas famílias da Reserva e considerado perigoso, pelo motivo de ser viciado em bebidas alcoólicas e drogas. Eles andam à noite farreando e perambulando pela sua região e, se encontram pessoa desconhecida, o grupo assalta e pratica violência. Cada grupo comanda a sua região; por exemplo, existe o *maluko postogua*, *maluko sertãoagua*, *maluko ivernasagua*, *maluko panduigua* e *maluko huguagua*.

Continuando a descrição do lugar mais conhecido da Reserva, indo pelo caminho da Missão, virando à direita, entra-se numa estrada que dá direto em duas escolas principais da aldeia: Escola Municipal Polo Indígena Mbo'eroiy Guarani e Kaiowá e Escola Estadual Indígena Mbo'eroiy Guarani Kaiowá. Estudei nas duas escolas, na municipal conclui o ensino fundamental e na estadual conclui o Ensino Médio.

A Escola Municipal Pólo Indígena Mbo'eroiy Guarani Kaiowá é uma escola sede criada pela lei municipal número 1.293, em 14 de novembro de 1990. Foi a primeira escola criada na Reserva, e reformada até ficar com a atual estrutura física. A escola oferece Educação Infantil, Ensino Fundamental completo e EJA. O atual diretor é um indígena.

A Escola Estadual Indígena Mbo'eroiy Guarani Kaiowá foi criada em 2005. Fica bem na frente da Escola Municipal Pólo e oferece o Ensino Médio completo e também a EJA. A atual diretora é uma não indígena que, desde sua criação, administra essa escola.

Mais alguns metros adiante, está localizado um posto de saúde, onde atendem doentes da comunidade. Para fazer consulta médica tem enfermeiro e médico não indígena, que trabalham desde o início; atualmente já existem técnicos e enfermeiros indígenas que

trabalham nessa instituição. Em cada região da Reserva tem agentes de saúde que atendem e visitam cada família da comunidade todo mês, e pesam as crianças cada semana. O atendimento consiste numa visita semanal, com tratamento para as pessoas com pressão alta, desnutrição das crianças, vacinação, entre outros. Nesta equipe, além do pessoal da saúde, tem a equipe que trabalha na área de saneamento, cuidando da água. Na região do Posto nunca se ouviu reclamação de falta de água.

Nessa região se radicam famílias que administram por muito tempo a reserva, mas há também outras famílias com cargos de professor e de saúde. O atual capitão mora na mesma região. Este é o local mais conhecido pela comunidade e por pessoas de fora, como da prefeitura, governador, vereadores, deputados, professores da universidade, pesquisadores quando vêm visitar a aldeia e outros.

Em cada região tem representante da liderança, conhecido como *sarhento*, nomeado pelo próprio Capitão. Mas esta região do Posto sempre foi representada pelo próprio Capitão ou seu vice. Também tem líderes em todas as parentelas, que administram e aconselham os seus agregados, segundo o seu modo próprio de viver e de ver o mundo. Esses líderes são os pais, avôs ou avós, que possuem conhecimentos básicos sobre a reza, o modo como dar conselho, os remédios para as doenças, entre outros.

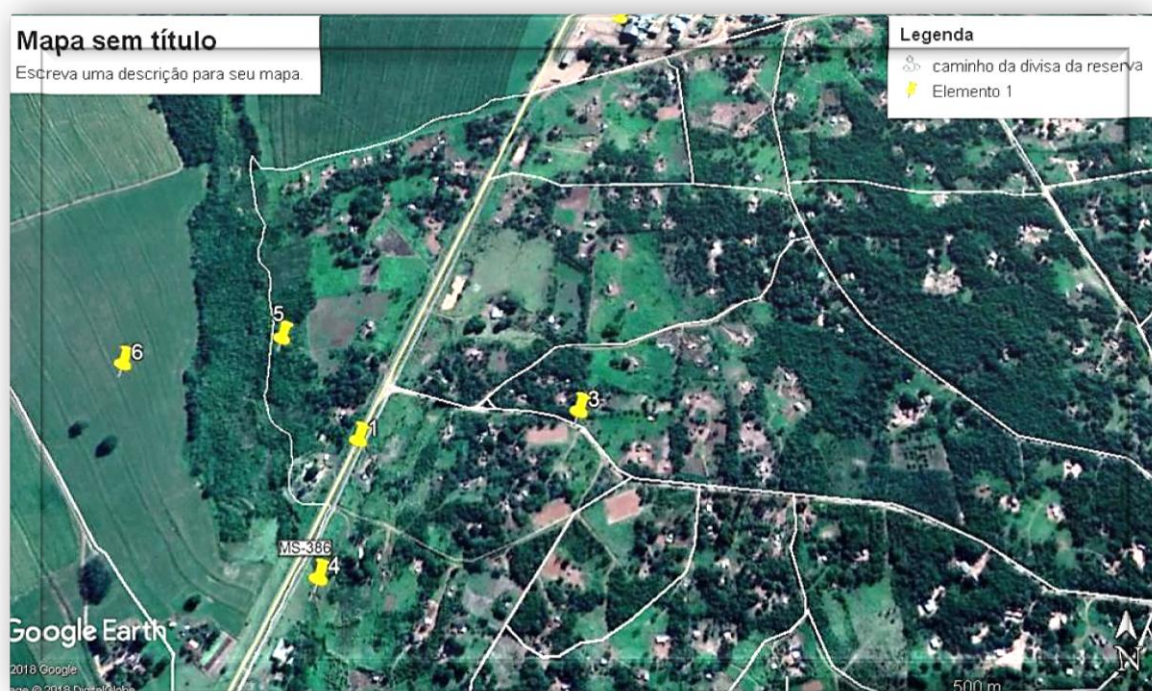
Em uma experiência muito importante que participei com um grupo denominado JIGA (Jovens Guarani Kaiowá em Ação), entre 2013 e 2014, e coordenado por um professor, pesquisamos sobre os conhecimentos de diversos rezadores da Reserva, inclusive do meu avô. Na ocasião pude perceber que, em cada região, não faltam esses que possuem diversos conhecimentos, em diferentes áreas.

Esta região do *Posto*, conforme mostrado nesta etnografia, pode ser considerado o lugar onde se localiza a maioria do que entendemos como *karai reko* (escola, posto de saúde, parque e outros). Comparando com o *Posto*, outros locais da Reserva recebem menos recursos vindos de fora. Os primeiros moradores radicados nessa região foram os que mais se beneficiaram pelos órgãos SPI e depois FUNAI, por serem os mais antigos residentes na região além de possuírem o poder; isso torna-os mais reconhecidos e privilegiados por instituições como a Prefeitura e outras.

Criou-se a justificativa de dominação através da ajuda e nomeação do SPI e da FUNAI para controlar diferentes parentelas vindas de todos os lados, ao serem expulsos ou convencidos a vir para a Reserva.

2-12. Ivernasa

Figura 12: Região da *Ivernasa*



Conhecida como *Ivernasa'i*, é uma região da Reserva localizada do lado direito da rodovia que liga Amambai a Ponta Porã. Ali residem vários conhecidos meus (*che irũ* – amigo), onde radicam várias parentelas – *tey'i*. Do lado esquerdo da estrada há um pequeno pedaço de terra conhecido como *Yvy Rembyre* (*yvy* é terra, *rembyre* é resto). Podemos traduzir como resto de terra ou, mais coerente, um pedaço da Reserva que ficou separado pela rodovia. Nessa região residem, atualmente, duas parentelas consanguíneas, compostas por cerca de 20 famílias (*ypyky kuéra*). Ali mora um filho do meu tio já falecido (*che taita ryke'y ra'yre*), que casou (*omenda*) com uma integrante daquela parentela.

Na região não tem escola nem posto de saúde, mas tem agente de saúde que visita, a cada semana, os habitantes da *Ivernasa'i*. Em cada região tem um campinho de futebol, feito pelos próprios familiares para o seu lazer, onde, todo final de semana tem jogos. Na *Ivernasa'i* tem um campo bem conhecido, onde todo ano acontecem torneios ou campeonato indígena de futebol. Na imagem aparecem, claramente, vários campinhos de

terra, construídos pelos próprios moradores locais. O futebol é a principal forma de lazer. Esses encontros nos campeonatos e torneios são fundamentais para atualizar as alianças de amizades. Nestas áreas de lazer criam-se novas amizades e se produzem as coletividades, envolvendo todas as regiões da comunidade. Estas relações são essenciais para a produção de paz entre parentelas na Reserva, porque, nestes espaços, os Kaiowá produzem alianças.

Na imagem, onde está localizado número 5, há uma pequena região onde tem nascentes e um pequeno rio e também uma pequena mata - *ka'aguy*. Nos tempos mais antigos, essas nascentes abasteciam as parentelas radicadas na região de *Ivernasa'i*. No local do mapa onde consta o número 4 há outras nascentes, bem perto da rodovia, mas em condição bem precária, pelo aumento de familiares na região e ausência de matas ao redor. A pequena matas e a nascente forma uma divisa entre a aldeia e as lavouras de soja, localizada no número 6 da figura 7.

Onde aparece o número 2 encontra-se uma empresa chamada *Coopersa*. Atualmente, os familiares, que residem perto ou na frente dela, localizam-se pelo nome desta empresa. Por exemplo, ao chegar no Posto, perguntando por uma família que reside perto da *Coopersa*, vão responder: *Pe ypyky kuéra oiko Coopersa kótare* (Essa família mora perto da *Coopersa*); *Che aiko Coopersa kótare* (Eu moro perto da *Coopersa*); *Pe Coopersa kótare* (É perto da *Coopersa*). Bem mais para dentro, os habitantes da região de *Iversa'i* são mais identificados como *Iversa'igua*.; *Che Ivernasa pega* (Sou de *Ivernasa'i*); *Ivernasa'i pe aiko* (Eu moro no *Ivernasa'i*).

Nesta região também tem ajudante do Capitão, o *sarhento* ou conselheiro. É um lugar muito perigoso para andar de noite, pois, segundo os familiares de outras regiões, há muitos *maluko'i* violentos. Mas tem, por outro lado, várias igrejas, principalmente pentecostais, coordenadas pelos próprios indígenas, conhecidos como dirigentes. Este dirigente deve organizar a economia e o estado físico da igreja, ou seja, com o dinheiro pago para o dízimo e pelas ofertas coletadas no culto, ele sempre deve se preocupar em reformar sua igreja.

2-13. Sertãozinho

Figura 13: Região do Sertão



Google Earth, editado no dia 12/04/2018

Sertãozinho é a região da Reserva de Amambai onde estão localizadas as residências da minha família – *che ypyky kuéra*, cuja trajetória histórica descrevi etnograficamente, no presente capítulo. Essa região fica bem na divisa da aldeia, do lado esquerdo de quem entra no Posto, passando pelo meio, até chegar no limite da Reserva. Na figura 8 aparece metade da região, mas este local é considerado o centro do Sertão, por haver uma escola (extensão da escola do central do Posto) e recente posto de saúde.

Todas as famílias do Sertão são identificadas como *sertãooygua* ou *sertãozinhoygua*, da mesma forma as outras regiões como *postoygua*. Ao chegar e perguntar na aldeia sobre um conhecido que mora na região do Sertão, vai logo falar: *Sertãoyguaiiko* (habitante do sertão); *Sertão yguape ypyky kuéra* (essa família é do Sertão); *Umi te'yi Sertão ygua* (essas parentelas são do Sertão); *Pe ypyky kuéra oiko Sertãope* (Essa família mora no Sertão). Se alguém perguntar onde é o Sertãozinho, logo vai responder: *Ko ape Sertãozinho* (Aqui é Sertãozinho); *Ñaime sertãozinhope* (Estamos no Sertãozinho).

Na figura 8, onde aparece o limite da Reserva, a linha mostrada é uma estrada de terra, que parte da rodovia que liga Amambai – Ponta Porã, km 05. Conhecida como “cascalho”, do lado direito dessa estrada (número 2 da imagem), fica o interior da Reserva

e do esquerdo é uma grande fazenda, onde plantam soja e milho todo ano. Na época do plantio, as famílias desta região sofrem com o mau cheiro do calcário e de outro veneno jogado ou guardado bem na frente da aldeia, onde estão localizadas as famílias do Sertãozinho. Durante o plantio, as crianças e adultos passam mal com estes produtos usados pelos fazendeiros.

A estrada de chão, pela qual chega-se ao Sertãozinho, vai até em *volicho*, conhecido há muito tempo pelos familiares do Sertão e de outras regiões, chamado atualmente de *Darcykue*, pois o antigo dono era conhecido como Darcy. Neste *Volicho*, também conhecido como bar, as famílias do Sertão compram algumas mercadorias de alimentação, como peixe, dorso, arroz, bebidas, entre outras, mas seus preços são sempre mais altos que os da cidade e muitas mercadorias são vencidas.

A região tem uma unidade escolar recém construída, como extensão da escola pólo da Reserva (no Posto), que oferece Educação Infantil e as séries iniciais do Ensino Fundamental. Essa escola está localizada no número 1 do mapa acima.

No número 3 está localizado um posto de saúde, que era escola até que o governo municipal construiu a escola nova. Como nas outras regiões, o Sertão também tem agente de saúde. Uma delas é a minha mãe, que visita e aconselha sobre remédios, consultas médicas os familiares da sua área de atendimento. No posto de saúde atende um médico e enfermeiros, mas os remédios quase nunca tem para as pessoas que se consultam. Como nas outras regiões, no Sertão também tem um líder conhecido como *sarhento*, encarregado de aconselhar as famílias que brigam e de vigiar os *maluko'i*, por isso é conhecido como *conselheiro*.

Segundo meu avô, ao redor da Reserva existiam áreas e casas de parentelas kaiowá, na margem do Rio Pandui e na região perto da rodovia que liga Amambai a Caarapo, até mais ou menos na década de 1980. Havia uma grande área, hoje conhecida por *vaka ratingue*, antes de se instalarem os atuais fazendeiros, povoada por Kaiowá parentes do meu avô. Estas informações são dadas pelos Kaiowá mais idosos que vivenciaram nesses locais – *oiko oguata*, como meus antepassados e até meu pai. Nessas regiões constantemente aconteciam festas – *jeroky ha guachire* kaiowá, onde meus antepassados (meu avô) farreavam¹⁶ durante a sua juventude, principalmente no local que atualmente é

¹⁶ Antes da ocupação dos atuais proprietários, ao redor da reserva Amambai, se localizavam bastantes parentelas. Nesses diferentes lugares aconteciam festas onde todos eram convidados, ocorridas na fase da colheita, onde se bebia cerveja de chicha (de milho e mandioca) e dançava o

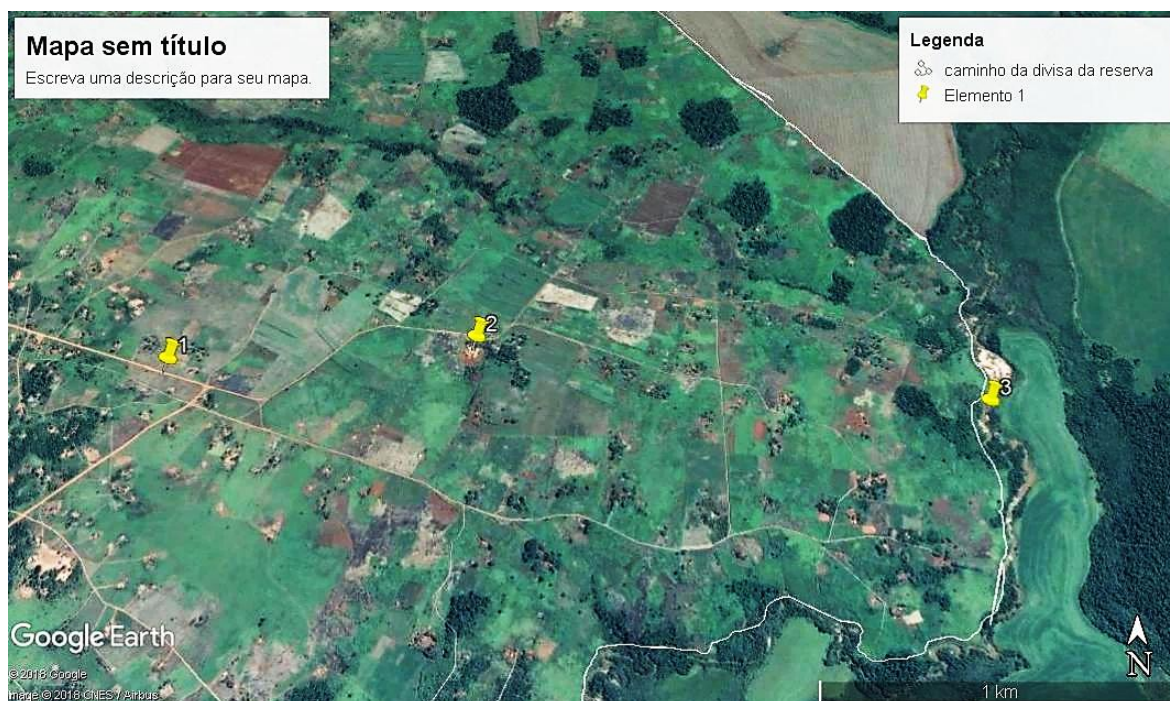
conhecido como *vaka ratingue*. Durante esses eventos conhecia-se bastantes parentes e eram feitas amizades com diferentes pessoas de outros agregados.

Antes da ocupação dos fazendeiros não havia limites entre a Reserva, no Sertão, e seu exterior, eram serrados imensos. Ao fazer as longas caminhadas, para visitar os parentes ou fazer uma festa com *guachire*, encontravam-se casas ao longo do caminho e quase todos os coletivos (tanto da Reserva, quanto os que residiam fora) eram convidados para prestigiar. Conforme informações coletadas das pessoas mais idosas, até 1970, essas regiões eram compostas e organizadas sem considerar os limites de atual Reserva. As festas e a produção de alimentos faziam parte dos mesmos objetivos: uma não acontecia sem a outra. Os motivos para uma festa podiam ser a comeração da colheita ou uma festa de casamento de membros entre duas parentelas de prestígio. Nessas ocasiões, as pessoas consumiam fartura de comidas e bebidas. Por isso os mais velhos dizem que a roça é essencial para a sobrevivência da parentela: a parentela produz a roça e ela os alimenta, possibilitando essas festas para os Kaiowá.

2-14. Panduí

Figura 14: Região do Panduí

| guachira (dança tradicional), que duravam dias. Estas festas serão mais bem descritas no capítulo seguinte.



Por ser localizada na região do rio Pandui, é denominada desta maneira pelas parentelas da Reserva de Amambai. As famílias (*ypyky kuéra*) que residem nesse local, mostrado na figura 9, são identificadas pelas pessoas de outras regiões e autoidentificadas pelos próprios coletivos do local como *panduíygua*.

No número 1 do mapa acima, há uma estrada de terra que liga o Posto até a região do Pandui. Como o Posto é região central, dali partem várias estradas (*tape*) para as regiões da sua periferia. *Pandui* é o nome de um rio do município de Amambai, e *ygua*, em língua Guarani, significa que é daquele local, habitante da região onde se encontra o rio *Pandui*, que faz divisa com áreas de fazenda. Nesse sentido, todas as famílias são identificadas como *ypyky kuéra panduigua* (famílias da região do Pandui), e outras instituições, como a escola e posto de saúde, são conhecidas pela comunidade como escola *panduigua* e postinho de saúde *panduigua*.

O Rio Pandui passa perto da rodovia que liga Amambai a Caarapo, marcando o limite da Reserva. Em suas margens tem um pouquinho de mata (*ka'aguy*). No outro lado da Reserva tem lavoura de soja que contamina o lugar quando chove, trazendo o veneno para o rio Pandui, como também o rio do *sertãozinhoygua*, que sofre com estes problemas de agrotóxicos.

O número 2, na figura 9, mostra a localização da escola e do posto de saúde desta região. O postinho funciona com um médico e todo grupo de saúde que atende as famílias de *panduiygua* e comunidade. Uma nova escola foi construída perto da antiga, onde hoje funciona as séries iniciais do Ensino Fundamental. A maioria que frequenta esta escola são as crianças *panduiygua*.

Em cada local da região encontra-se uma igreja pentecostal, composta por duas ou mais parentelas, dependendo da habilidade do dirigente pastor indígena de agregar pessoas. Essas instituições são coordenadas no interior da Reserva pelos próprios indígenas, diferentemente, até agora, da escola, que envolve vários não indígenas em seu funcionamento. Em cada região sempre tem uma parentela mais conhecida e com mais prestígio, por ter professores ou agentes de saúde como seus integrantes, ou por trazer de fora algum benefício ou projeto, exceto trabalhador de usina de álcool e de fazendas. Assim como nas outras regiões, a do *Pandui* também tem policiais indígenas do Capitão e grupos de *malukos*, identificado como *maluko'ĩ panduiygua*.

Pude observar que, em cada parentela, tem uma pessoa que possui experiências e conhecimentos adquiridos ao longo da vida, como minha avó e outros avós existentes na aldeia podem encontrar em cada família.

2-15. Hugua

Figura 15: Região do *Hugua*



Hugua é denominação de uma região da reserva de Amambai, cujos moradores são conhecidos como *huguaygua*. No número 3 (figura 10), aparece uma estrada de terra que vai até a rodovia Amambai-Caarapo, ou até a cidade. A estrada marcada pelo número 1 da imagem acima liga o Hugua ao Posto, no centro da Reserva. Comparando com a avenida central da cidade, esta estrada de terra é a principal via da aldeia e a mais movimentada. Por ali há circulação constante de bicicletas, carros, motos, ônibus escolar e de trabalhadores rurais.

Na língua Guarni, *hugua* significa fundo da aldeia, pois é distante do Posto e de outros lugares. A minha tia (*che sy kypy'y*) casou (*omenda*) com um integrante de *huguaygua*, e trouxe para o Sertãozinho o seu marido (*ne mena*). Quando ela decide visitar os parentes do seu marido no *Hugua*, costuma dizer: *Ahata huguape* (Vou no hugua); *Aita anga huguape* (Vou estar no Hugua). *Hugua* é um pouco longe do Sertão, por isso, nos tempos mais antigos, para fazer visita, sempre acordava bem cedo de manhã para atravessar a Reserva até chegar ao *Hugua*.

O número 2 da figura 10 mostra o local da escola, que oferece 1ª a 5ª série do Ensino Fundamental e funciona desde que abriu até hoje. A maioria dos estudantes são dessa região de *Hugua*. Nas escolas extensões todos os professores e funcionários são indígenas. Mas tem ainda outra escola nesta região, que se denomina Escola *mitã katupyry*

(*Mbo'eharenda Mitã Katupyry*), e em Português significa “escola da criança inteligente”. Essa escola oferece Ensino Fundamental completo. Sua localização aparece no número 4 do mapa acima, bem distante das outras regiões.

Nesta região há uma igreja cristã (número 3 da imagem anterior), da mesma congregação das que estão localizadas no *Posto* e na *Ivernasa*. É coordenada principalmente por não indígena, e todo domingo acontece culto. Ao percorrer a Reserva encontram-se igrejas pentecostais em todos os locais, como na região de *Hugua*, com diversos prédios reformados ou mais incompletos em sua construção. Mas, sempre que se consegue dinheiro, através dos dízimos e ofertas em cultos, são feitas reformas com melhoria em sua estrutura física.

O número 5 da figura 10 marca o limite da Reserva, onde tem um pequeno córrego e uma nascente. Nos tempos mais antigos, as parentelas da região pegavam água boa desse córrego, que vai até perto do Posto, conforme já descrevemos neste capítulo.

A região à noite é considerada perigosa, segundo os familiares de outras regiões, por haver muito *maluko'i*. Cada região julga os outros lugares como sendo os mais perigosos, pelos *maluko'i*. Muitos familiares da Reserva de Amambai dizem, por exemplo: *Ipeliro Sertãope heta oĩ maluko'i* (O Sertão é perigoso por possuir muito *maluko'i*); *Posto lao hetama oĩ maluko'i* (O Posto já é perigoso por possuir muito *maluko'i*); *Ipeliro pyhare Iversai ha Huguape heta terei oiko maluko'i* (Hugua e Ivernasa são muito perigosos para andar de noite, por possuir muitos *maluko'i* perigosos).

Finalmente, quero fazer uma última consideração sobre este capítulo. Contextualizamos a Reserva de Amambai e descrevemos a sua povoação no primeiro e segundo tópico. A maioria da parentela veio se fixar durante o esparramo (*sarambi*) nessa reserva, criada pelo SPI entre 1915 e 1928. Nesse contexto, várias famílias foram expulsas e removidas para pequenas reservas, como a de Amambai. Ali foram instaladas várias instituições que ofereciam “ajuda”, como cesta básica, trabalho assalariado, entre outros, conquistando e prometendo aos familiares que trariam vários recursos quando se radicassem na Reserva. Com violências e expulsões, diferentes famílias se acomodaram na Reserva, onde a maioria até hoje se encontra. Mas todos os recursos que vinham de fora passavam pelas mãos do Capitão, que, desde 1915, reside no Posto, por onde chegam esses recursos. Sendo assim, a periferia não é contemplada. Nesse sentido, é inapropriado pensar

e caracterizar a população da reserva como um todo homogêneo. A diferenciação está entre os coletivos e também na forma de organizar o espaço, que os Kaiowá até agora têm habilidade de lidar, configurando o seu espaço e o seu coletivo, segundo seus conhecimentos e suas práticas próprias.

Essa descrição é importante para o entendimento de como os próprios Kaiowá configuram e organizam seu espaço social e sua relação social, procurando solução nos seus próprios conhecimentos e sem perder de vista as transformações e atualizações que os atingem.

Descrevi, até aqui, a composição da Reserva de Amambai, e me pergunto sobre as outras reservas: Será que as outras reservas de Mato Grosso do Sul são organizados dessa maneira? Existem regiões? Têm denominações diferentes? Em todas as regiões existem *maluko'í*? Será que existe um centro como o Posto, aonde chegam diferentes instituições não indígenas? Existem periferias? São também compostas por distintas parentelas? Essas parentelas sempre residiram na Reserva? Ou vieram de algum lugar dessa região de MS durante o esparramo – *sarambi*?

CAPÍTULO III: ENTRE SI – RELAÇÕES CONSTITUTIVAS DOS COLETIVOS KAIOWÁ

3-1. As relações dos coletivos Kaiowá no microcosmo das relações familiares – *che ypyky kuéra*

Com quem eu conversei para construir a presente pesquisa e pelas experiências vivenciadas no interior da rede de relações da minha própria *ypyky kuera*¹⁷(família) e *te'ýi* (parentela), pude perceber que todos esses ajuntamentos se consideram descendentes do *nhandervusu*¹⁸ e dos seus agregados (sua mulher e de seus dois filhos gêmeos (*tyke'ýra*¹⁹ – *pa'í kuara ha tyv'ýra* – *jasy*²⁰). Neste sentido, as afinidades constituídas entre o *nhandervusu* e seus coletivos são consideradas como modo de viver dos nossos ancestrais, que, na língua kaiowá, se denomina *ava reko ymaguare*²¹.

O que a gente ouve de forma constante nas discussões dos acadêmicos indígenas, professores indígenas e não indígenas sobre o uso do termo *tradição*, para designar toda

¹⁷ Esse termo vem sendo muito usado para se referir à constituição de um pequeno coletivo, ao qual alguns pesquisadores denominam de família nuclear. Ao longo desse capítulo e nesse tópico discutirei os modos de constituição desse pequeno coletivo entre os Kaiowá. O termo também carrega outro significado e sentido, como se pode ver na citação do antropólogo que estuda esse coletivo há 30 anos: “A língua kaiowá obriga a colocar um pronome como *che* (meu, minha) ou *nde/ne* (teu, tua) antes da expressão, quando quer se referir ao fogo doméstico, pois, sem o pronome, a expressão significa “antepassados”. Uma tradução aproximada de *che ypyky kuéra* seria “meus descendentes diretos”. Numa primeira acepção, *ypy* significa “proximidade”, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda “princípio” ou “origem”. Assim, a expressão *che ypyky kuéra* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos, com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os afazeres do dia a dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência”. (PEREIRA, 2016, p.23-24).

¹⁸ É uma divindade maior, segundo os Kaiowá, é um Deus maior que reside no último plano celestial, que um dia passou por aqui convivendo com a sua rede familiar.

¹⁹ Irmão mais velho, conhecido como um dos gêmeos na cosmologia kaiowá, chamado *Pa'ikuara* (que, em Português, é o sol.).

²⁰ *Tyv'ýra* ou *Jasy* é um dos gêmeos e irmão mais novo do *pa'í kuara* – sol na cosmologia kaiowá. A tradução em Português: *Tyvyra* é irmão mais novo, e *jasy* é a lua.

²¹ Sua tradução para Português é: “modo de viver dos antepassados ou dos ancestrais kaiowá”. *Ava* é “homem” ou “pessoa humana”; *reko* é “modo de viver”, ou como se ouve muito por aí que é “cultura”, mas segundo o estilo de relação, construção de vivência e coletivo kaiowá. *Ymaguare* significa “passado” - são as memórias que os atuais coletivos têm sobre a sua ancestralidade e os seus conhecimentos e que vêm desde os tempos mais antigos ou primórdios deste mundo.

experiência social estabelecida pelas primeiras parentelas kaiowá no mundo, e que, desde lá, vem se reproduzindo até hoje, é que se tenta imitar e referenciar em seu dia a dia na coletividade. Essa primeira família vivia conforme as regras e rezas kaiowá que se encontram hoje na tradição kaiowá.

Todo esse modo de ser se conecta à sociocosmologia kaiowá. *Ava* é o Kaiowá ou qualquer indígena que não seja o *karai*; *reko* ou *teko* é o modo de ser kaiowá, *ymaguare* é o que os Kaiowá chamam, hoje em dia, de tradição, ascentralidade, antepassado ou antigo. No entanto, o sentido com que os Kaiowá caracterizam *o ava reko ymaguare* é extremamente embasado na cosmologia, que explica a origem de tudo, segundo as práticas e conhecimentos constituídos por estes coletivos. Nesse sentido, *o ava reko ymaguare* é um ideal de acontecimento ou situação em uma época remota, uma metafísica sociocosmológica dos coletivos kaiowá.

Os modos corretos de se viver nos pequenos módulos sociológicos e entre parentelas são valores arquitetadas na época que os Kaiowá chamam de *teko ymaguare kuéra*²², ou seja, são produzidos, reproduzidos e transformados, de gerações em gerações dos seus descendentes, e esses conhecimentos são referenciais e fundamentais para atualizações de fabricação e refabricação destas uniões em qualquer região onde são localizados os seus territórios - *tekoha*²³. Todos esses experimentos sociais vivenciados e produzidos naquela época são nomeados, hoje, entre os Kaiowá e também na literatura antropológica sobre o tema, como *Ava reko ymaguare*.

Nesse tópico pretendo apresentar a descrição etnográfica sobre as relações constituídas pelo pequeno coletivo, que, em língua kaiowá, designamos de *che ypyky kuera*. O antropólogo Pereira (1999, 2004 e 2016), em sua dissertação de mestrado e na sua tese de doutorado explorou essas relações dos Kaiowá em seu pequeno círculo de relações e afinidades, o qual os não indígenas titulam esse pequeno módulo sociológico de família nuclear. “*Che ypyky kuéry* é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de coresidência”. (PEREIRA, 2016, p.23).

²² Os conhecimentos e modos de relações dos nossos antepassados ou ancestrais.

²³ Pode ser a reserva, que é espaço físico dos fogos domésticos e das parentelas. É o espaço da rede de relações constantes de pessoas e coletivos.

Atualmente, na reserva, e com as diversas mudanças, as relações no *che ypyky kuéra* ou as afinidades constituídas entre mim, meus irmãos, minhas irmãs, minha mãe e meu pai, são mais conhecidas pelo termo família. Ou seja, sempre ao perguntar para qualquer pessoa da aldeia, ela vai responder: eu pertencço à família Y (o Y pode ser a pessoa mais velha da família e muito conhecido, tanto na reserva, quanto fora dela.). Hoje em dia, entretanto, é difícil entre os mais jovens ouvir o termo indígena para se referir ao seu pequeno coletivo. Mas encontramos, com frequência, as características próprias dos Kaiowá em seu modo de organização em cada módulo sociológico, mesmo com as transformações e mudanças contínuas na reserva.

Sendo assim, as críticas são repetitivas pelos mais velhos aos mais jovens, por estes utilizarem poucas vezes os termos em língua indígena, para fazer referência a qualquer coisa em sua coletividade. Os mais antigos e também as pessoas adultas e casadas possuem esta linguagem terminológica ou sociológica em sua denominação, referindo-se à relação constituída na rede familiar, no parentesco e em comunidade. Isso é porque, em seu coletivo, sempre tem os mais velhos que usam constantemente a língua indígena em seu cotidiano, e a pessoa, ao conviver com essa pessoa mais idosa, adquire muita coisa do que é nativo ou kaiowá, mesmo sendo escolarizado ou com diploma do ensino superior.

Por outro lado, os mais velhos (*nhanderu ha nhandesy kuéra*) também aprendem com os mais novos (*ava ko'angagua*), em seu convívio, sobre as transformações que ocorrem na reserva ou sobre o mundo dos brancos – *karaí kuéra reko* -, que os Kaiowá chamam de *teko pyahu*²⁴. Por exemplo, como contar o dinheiro, sacar dinheiro do banco, acompanhar na cidade para fazer compra, entre outros. Apesar das críticas, existe a interdependência entre indivíduos na família, como avó e neto, ou avô e neta. Essa questão do jovem na reserva é menos explorada pelos pesquisadores até o momento, mas os papéis deles são essenciais no momento histórico atual dos Kaiowá, que se deve levar em conta para a compreensão e importância na coletividade, hoje na reserva.

Desse modo, o jovem é muito importante, hoje, nos movimentos que se inserem nas lutas pelos seus direitos e em outra vida social. O que enfatizo é a relevância de fazer um estudo focando somente nesse tema. Mas, neste estudo, só vou apresentar este assunto, de forma rápida, pois considero um importante assunto para pesquisar.

²⁴ *Teko* são os modos de produção de relações, e *pyahu* é atualidade ou de hoje, novo e atualizado. Nesse sentido, podemos traduzir como os modos de viver e relações dos atuais Kaiowá da Reserva.

Mesmo com o letramento e a escolarização, os adolescentes kaiowá, ao finalizarem uma faculdade fora da família, depois de quatro ou cinco anos, sempre voltam e se reconectam com a sua rede doméstica (mãe, irmãos, avô, avó, primos, primas, tios, tias, etc) e, ao alcançar a maturidade de pessoa adulta, na experiência vivenciada com os anciãos (*ñandesy*, *ñanderu*, *tamõi* e *jari kuéra*) e com outras pessoas mais velhas na parentela (*che sy ryke ha che ru ryke'y kuéra*), os novos, sucessivamente, se apropriam da forma de conviver e de denominar a rede constituída em sua família nuclear (a forma de lidar com mãe, pai, irmão, irmã, tio, tia, etc). O fogo familiar fabrica o seu integrante para saber suportar as diversas maneiras de ser (*teko ambue kuéra*), que aqui chamo de *ava reko heta*, aqueles modos de ser que os Kaiowá inventam para lidar com o diferente, fora do seu círculo de relação de parentela e do *tekoha*. Cada pessoa aprende essa atitude e habilidade a partir da sua parentela, onde se fabrica a sua pessoa e o seu corpo - *teko laja*. Em todas as gerações são transformados os seus modos de fabricação, mas sempre focam em desenvolver pessoa capaz de lidar com o “diferente”, treinada para captar e assimilar comportamentos conforme sua coletividade.

É extremamente complexo e árduo descrever estes vários modos de ser de cada família nuclear. E desde já quero informar que cada pequeno coletivo possui o seu próprio estilo de vida social e de lidar com as coisas corretas e incorretas, ou com os problemas originados nesse mesmo modulo sociológico. Quero também ressaltar que cada fogo doméstico constrói várias formas de comportamentos e identificações, e estas surgem de suas próprias mineiras de viver no mundo, sendo que seu grande referencial é a rede de relação constituída no interior e fora do *seu ypyky kuera*, *te'yi* e *tekoha*.

Nesse sentido, mesmo escolarizado e sob julgamento constante das avós e dos avôs, os novos Kaiowá distinguem e adquirem o modo de relação e linguagem da sua origem. O antropólogo kaiowá Benites (2014) chama esse modo de relação de cada parentela de *teko laja kuéra*²⁵. É igualmente importante esclarecer, segundo minha consideração, que o indivíduo kaiowá jovem, mesmo saindo fora e bem longe da sua origem, para estudar, consegue identificar o seu *teko laja* formado em sua pessoa. Pretendo dizer, com isso, que na parentela se desenvolve a experiência pessoal de cada membro, que nela se constrói o modo de ser de cada um, e esta construção do modo de ser pessoal se

²⁵ Estilo de um fogo doméstico, dos quais existe heterogeneidade entre os diversos coletivos kaiowá. Cada parentela possui a sua especificidade em seus modos de relação.

constitui priorizando, essencialmente, a relação social da coletividade. Este estilo de relação, como a forma de falar, de lidar com dificuldades, de dar opinião, de apresentar idéia e de certa especificidade, desenvolve-se no interior da coletividade, e é este modo específico de ser que se reconhece nos encontros, em qualquer região e evento entre parentelas kaiowá. Por exemplo, há o *teko laja* de Valiente *kuera*, *teko laja* de Benites *kuera*, *teko laja* de Pereira *kuera*. Isto porque, no interior da parentela, se constrói um estilo de mundo, de pessoa e de corpo que caracteriza o *teko laja* de cada um.

Se a pessoa é fabricada em um coletivo, o modo de atuar e inventar daquela família são interiorizados e, ao sair fora, distinguimos nela aquele jeito, ou *reko laja*, da sua coletividade. Percebi isto na experiência com diferentes acadêmicos kaiowá, graduando e mestrando do ensino superior onde estudo.

Queria enfatizar também que cada integrante das diversas parentelas se constrói pelo viés das várias conexões ocorridas durante a sua vida. No entanto, o sujeito e o coletivo se atualizam em cada instante, fazendo relações com diversas coisas. O coletivo nunca é acabado e definido, está sempre se fabricando em suas definições e organizações, em sua relação com o outro, sempre se encontra em processo, porém, nunca definido e completo. Isto nos remete à viagem das divindades sol e lua, que, em sua trajetória, se relacionam com várias coisas e, ao mesmo tempo, fabricam muitas coisas.

Os mais velhos (*itujavéiva kuéra*) e também os muitos novos (*ipyahúva kuéra*) afirmam que os Kaiowá contemporâneos não vivem mais como aquele *reko ymaguare*. Mas será que é isso mesmo? Será que acabou mesmo o *teko ymaguare*? Neste sentido, o *teko pyahu* desfaz o *teko ymaguare*? Nem uma e nem outra. Entendo que devemos investir mais nossa atenção na noção de transformação. Mas surge outra questão: O problema se encontra na noção (e no emprego que se faz dela) de tradição, ou na disputa cosmopolítica pela possibilidade de dizer algo sobre o que é “tradicional”? Penso mais na disputa política entre as coletividades, em suas vivências diárias no espaço do reservamento. A etnografia demonstra que a categoria de *ava reko ymaguare*, ou de tradição, carrega em si todo esse problema político, construído entre diferentes parentelas, julgando umas às outras, continuamente, através destas invenções de atritos políticos.

Agora darei início à apresentação de relações organizadas nas menores e íntimas redes que, na língua originária, nomeamos de *che ypyky kuéra*, que arriscarei descrever segundo a experiência vivida na minha própria comunidade.

Che ypyky kuéra é composta por mim, quatro irmãos, quatro irmãs, meu pai e minha mãe. As relações estabelecidas nesse pequeno coletivo são abertas, mas solidárias e íntimas. O número de pessoas na família não é fixado, pelo motivo da saída e entrada constante de integrantes, que acontece através do casamento e de outras situações. A coletividade é bastante dinâmica: tem pessoa entrando e a outra saindo. As modificações e dinâmicas na *che ypyky kuéra* ocorrem, na maior parte, pelo casamento, o qual titulamos, na língua nativa, de *nhemenda*²⁶. Outra coisa que muda continuamente o número de integrante é o falecimento – *omano*²⁷.

Tanto o coletivo, como a pessoa ou integrante, jamais são totalizados e imutáveis, desde a sua origem até a idade avançada. São constantemente atualizados e transformados, com diferentes integrantes e conexões com outro modo de ser (com os *karai* - não indígenas, com os diversos *jára* e com outras parentelas), ou seja, são considerados longe da estabilidade e congelamento de suas características. Pelo contrário, a pessoa se faz, constantemente, a partir das redes de relações constituídas em sua trajetória de vida. É essa trajetória relacional que transforma continuamente essa coletividade e seus membros. Cada integrante constrói a sua própria trajetória de vida e, nesse percurso relacional, se constitui continuamente, refazendo-se, copiando, roubando e se transformando diariamente. Percebe-se, por exemplo, na academia, a diferença entre dois irmãos indígenas: o modo como se relacionam é totalmente diferente, porque possuem trajetórias distintas. Seus *teko laja* são distintos porque os trajetos de vida que eles constroem são diferenciados um do outro.

O número de integrantes desse pequeno coletivo também não são homogêneos e congelados no tempo, longe disso, são extremamente heterogêneos e ocorrem mudanças constantes na quantidade de agregados. Cada pessoa tem relação distinta e diversa ao sair dessa relação íntima e mínima do fogo doméstico. Além disso, o pequeno ajuntamento ou integrante possui autonomia como pessoa humana ao sair para seu exterior. Mas o *teko* deste pequeno coletivo prevalece na pessoa, na forma da apresentação de sua pluralidade

²⁶ Em língua portuguesa é casamento.

²⁷ *Omano* é o falecimento de uma pessoa.

(*heta*), na sua ação e na forma de agir, inventar e praticar. Ao sair da reserva conhecemos a configuração de viver da outra coletividade e, neste sentido, interiorizamos suas diferentes (*heta*) maneiras de ser (*reko*).

Para explicitar a importância da compreensão sobre as relações que os Kaiowá constituem nas relações com os outros, darei alguns exemplos, considerando que cada membro tem autonomia de construir a sua trajetória relacional de vida, mas tem liberdade de se relacionar com quem quiser e, nessa relação, constrói a estratégia de enriquecer a sua experiência relacional. Por exemplo, ao conhecer uma pessoa fora da parentela, aquele membro pode se interessar e gostar de imitar e copiar outro modo de relação para seu próprio benefício. Nesta trajetória, ele imita seus antepassados, seus parentes, as rezas copiadas ou “roubadas” de determinado ser não humano, bem como os recursos relacionais dos *karai* para o benefício pessoal e coletivo. Como exemplos, cito o estilo de roupas (vestimenta), a linguagem, as habilidades e técnicas, as músicas e rezas. Dos seres sobrenaturais podem “roubar” as habilidades ou imitam habilidades que estes possuem: o nambu possui habilidade de reza para conquistar qualquer outro ser; então, o Kaiowá o mata e rouba dele essa habilidade, carregando a cabeça do animal com ele. Para ser forte, deve matar sucuri e tirar dele o seu óleo, em seguida passar por todo o corpo. Para possuir habilidade de relação e aliança deve ter em casa a cabeça do macaco, como ferramenta para agradar e reunir pessoas, pois, assim, rouba esta habilidade do macaco. Todos os animais e seres sobrenaturais possuem algumas habilidades que podem ser úteis aos Kaiowá. No entanto, as experiências podem transformar constantemente os múltiplos *teko laja* de cada membro e de sua coletividade, mas sem comprometer as formas de relações específicas e edificadas que possuem para as suas apropriações no fogo familiar, na parentela e comunidade.

Para os Kaiowá, os mais experientes são de extrema importância. A pessoa que possui idade mais elevada é reconhecida por possuir mais relações em suas trajetórias de vida. Na família nuclear são duas pessoas: a mãe e o pai, as quais são reconhecidos como geradores das outras pessoas do fogo doméstico, protetores dos seus membros na família e na parentela e organizadores da produção para a sobrevivência e alimentação de todos. Além do casal articulador da família (pai e mãe), na parentela podemos ampliar também ao casal articulador dos fogos (avô e avó). Essas são pessoas organizadoras de seus membros

familiares e parentais, que sabem lidar e organizar os corpos e as pessoas que estão se construindo como seus agregados.

Pude entender que, na atualidade, a nossa pessoa é composta por diversos (*heta*) modos (*teko*), que designo aqui de *ava reko het*²⁸. Segundo este entendimento, será que esses modos (*reko*) de ser múltiplos (*heta*) podem ser analisados como as transformações atuais (*teko pyahu*) dos Kaiowá nas pequenas reservas? Ou esses modos de ser múltiplos e as transformações sempre existiram nas relações constituídas entre os Kaiowá? Estas discussões são úteis para esclarecer essa pequena rede da família nuclear, bem como as inter-relações instituídas no parentesco e na comunidade. Convém esclarecer que a característica principal da humanidade é a *relação*, e isso é fundamental em sua sobrevivência e em sua produção constitucional da vida social. O contato com os não indígena e com os outros seres são fundamentais para o ser humano, mas com o diferente coletivo deve-se tomar cuidado, pois está em constante transação.

Os meus pais têm sete filhos. Antes de suceder o casamento (nhemenda) de alguma pessoa do núcleo familiar, residíamos em uma unidade sociológica liderada pelo casal (*ore sy ha ore ru*) que são nossos geradores e protetores (nossa mãe e nosso pai). Nossa geração mais nova (irmãos e irmãs) já está sendo radicada na atual reserva e com conexões com varias instituições não kaiowá, tais como a escola.

Neste novo contexto na reserva, a construção da rede familiar e da parentela é mais dinâmica e com uma transformação contínua e radical. Desde a chegada dos colonizares no nosso território, em tempo algum tínhamos vivido essa nova experiência social. Porém, desde o *sarambi* e o *confinamento* em pequenas aldeias se principiaram as novas experiências e transformações na vida de todos os parentes kaiowá.

Todos os meus irmãos e irmãs são escolarizados e com relações diversas e diferenciadas fora da parentela e da comunidade. Desde a nossa infância, a escola existia, tomando a maior parte do nosso tempo, em vez da convivência maior no interior da família e da parentela. O Ensino Fundamental funciona, na reserva, no período da manhã e da tarde. Eu e meus irmãos finalizamos o Ensino Fundamental de manhã e o Ensino Médio no período da tarde. Desde a nossa infância (6 anos), a escola passou a fazer parte de nossas

²⁸Ava é kaiowá ou indígena, *reko* é seu estilo de relação e produção e *heta* é múltiplo. Assim, são os modos de ser múltiplo dos Kaiowá.

vidas, modificando a maneira que a nossa família se arranjava, porque, no tempo mais antigo, o cotidiano das crianças e adultos na família era bem diferente da atualidade.

Entende-se isso na convivência com pessoas mais experientes e com idades mais avançadas. Por exemplo, meu pai, durante sua infância e juventude, não frequentava nenhuma escola. O próprio coletivo tinha um papel muito importante na fabricação do seu agregado, assim como deve cuidar e instruir as crianças, segundo seus modos de levantar um ser humano em sua acumulação de agregados. A criança, em sua vida diária, deve acompanhar os pais em todos os seus trabalhos e, nas brincadeiras, imitam a vida adulta dos seus pais, a maior parte do tempo sendo gasta no ensinamento durante o convívio na família e na parentela.

No meu núcleo familiar, a primeira pessoa que concluiu o Ensino Médio, em 2011, foi minha irmã que mais velha entre todos, atualmente com 25 anos. Quando foi aprovada no vestibular da UEMS, ela saiu de casa e foi morar em Dourados, MS, para cursar Matemática. E assim, sucessivamente, sai alguém da família para fazer alguma coisa fora. Ao sair de casa, sempre encontra outra pessoa e, assim, minhas duas irmãs até hoje são casadas. Uma voltou para morar perto da família e a outra ficou morando com a família do marido.

Atualmente, as mudanças na quantidade de agregados dentro do *ypyky kuéra* são deste modo: tem pessoa que casa e vai residir na outra parentela, mas outra casa e traz mais pessoas para o ajuntamento liderado pelos pais (*sy ha ru*). Muitas vezes, os Kaiowá adotam uma criança para acrescentar mais pessoas ao seu grupo de coresidência, que é encarregada de ajudar em vários trabalhos domésticos. Este adotado, em língua nativa se chama *guacho*²⁹, também denominado de *memby anga* ou *ra'y anga*³⁰.

Minha avó sempre conta que as divindades originárias, *pa'í kuara* (sol) e *jasy* (lua), eram *guachos*, por isso deve-se respeitar os adotados, pois fazem parte da família, como os filhos naturais. Deve-se cuidar e tratar deles como filha ou filho, em sua pequena associação ou fogo.

²⁹ É uma adoção feita no coletivo, para aumentar o número de agregados e também para ajudar nos trabalhos dentro do coletivo. O *guacho* é sempre um solteiro, órfão ou filho de casais separados (PEREIRA, 2016, p. 24-25).

³⁰ Filho adotivo.

Se um homem tiver uma filha *anga* (*não é de verdade*), que convive com ele, mas não é sua filha biológica³¹, porque casou com uma mulher que já tinha filha com outro homem antes do casamento, este homem já a considera como filha e pertencente ao seu ajuntamento. Porém os outros fogos domésticos e parentelas sempre vão considerar *tajura anga* (*filha não verdadeira*), pois não possui o seu sangue e o casamento é considerado como fora do contexto convencional. Entre os fogos não é ideal o seu filho casar com uma mulher que já teve filho, o habitual é casar com uma menina *guapa* e virgem. Mas, ultimamente, acontece, com frequência, casamento entre pessoas que já trazem filho de outra pessoa, antes mesmo da aliança. Segundo os mais antigos, esta situação rompe as regras do sistema convencional de *nhemenda* (casamento).

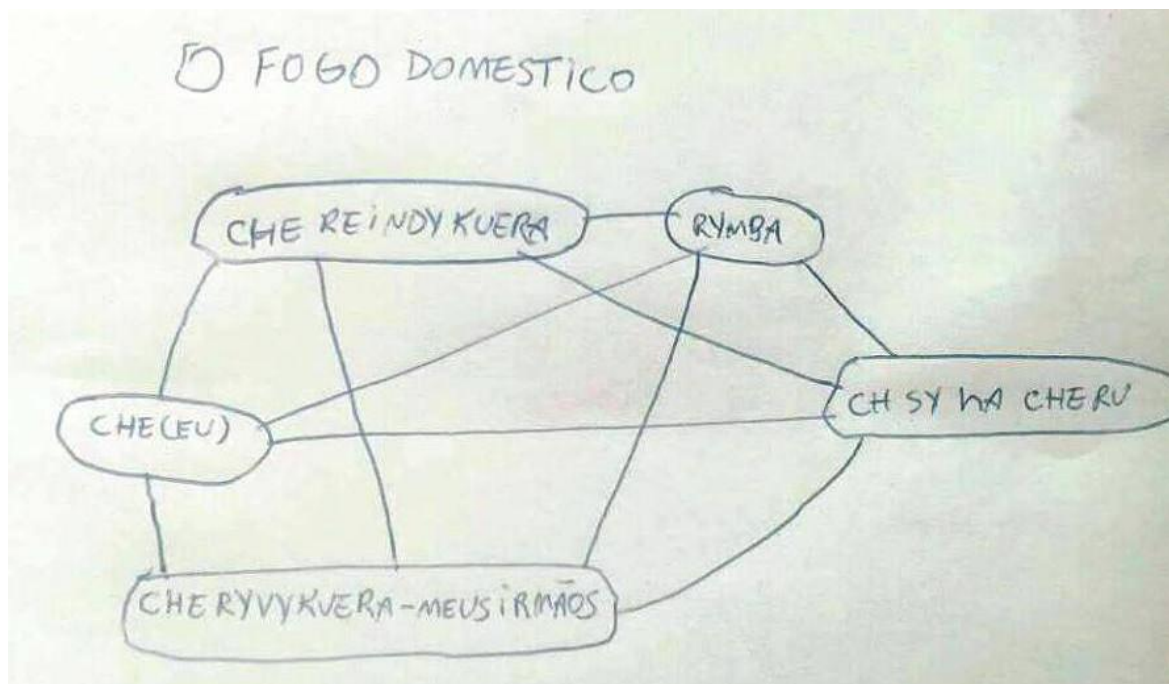
Por exemplo, um dos meus irmãos, recentemente, casou com uma mulher que já tinha filha com outro homem. Atualmente, sua esposa está grávida do seu próprio filho com ela, mas tem uma *rajy anga* (filha não verdadeira). Conforme a opinião de pessoas mais antigas, o casamento deste modo é irregular. Segundo elas, necessariamente, as meninas devem ser puras e virgens para a primeiro e mais importante aliança, para que a família não seja alvo de boatos depreciativos entre os vários fogos da sua parentela e, sobretudo, dos fogos de outras parentelas. Atualmente, é muito constante os casos semelhantes nas reservas. É por causa do alto grau de separações, que acontecem, segundo o julgamento dos mais velhos porque os novos de hoje não vivem e não respeitam mais o jeito de ser dos seus antepassados.

Na imagem abaixo apresento as afinidades e redes estabelecidas pelos próprios Kaiowá no microcosmo das relações familiares, os quais mencionarei no presente tópico³²:

Figura 16: Relação construída no fogo familiar kaiowá (família nuclear). (Desenho construído pelo autor)

³¹ Existem diversas situações de *guacho* em um fogo doméstico: pode ter um *guacho* que é considerado *memby anga* ou *ra'y anga* de uma pessoa do casal. Por exemplo, se eu casar com uma mulher que já tem filho, e esse filho residir em minha casa, para os Kaiowá será considerado como *ra'y anga*, diferenciado do filho biológico. Mas existe o *guacho* puro, com pai e mãe já falecidos ou deixado para a adoção de outra parentela.

³² Desenho feito por mim.



Essa trama estabelecida entre sujeitos de uma pequena família nuclear, representada na imagem acima, são afinidades de microssocialidade no interior da qual titulamos de *che ypyky kuéra*. Pereira (1998, 2004 e 2016), em sua análise sobre o assunto, demonstrou o *che ypyky kuéra* como um fogo doméstico:

Configura-se como uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear, mas é necessário apreendê-la dentro do campo problemático das instituições sociais kaiowá, dando especial atenção para sua composição e operacionalidade. Por esse motivo, é preferível utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como “fogo doméstico”, já que enfoca a comensalidade e a força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima à nossa ideia de lar, cuja origem linguística se remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo (PEREIRA, 2016, p. 24).

Ao dialogar com quem tem mais idade, estes discorrem sobre o propósito desse trecho que citamos acima, que é a importância do fogo para o pequeno ajuntamento, que ainda apresenta a composição do fogo doméstico. Para a construção de um fogo familiar, necessariamente deve existir um casal. E esse casal necessita da fabricação dos filhos e das filhas, além disso, acrescenta mais pessoas, como *guacho* ou *memby anga*, formando um

pequeno coletivo bem organizado e fechado em um relacionamento de intimidade e familiaridade.

Para tal formação, deve possuir a vinculação e dependência dos outros fogos domésticos na parentela, como o fogo do irmão casado, da irmã casada, da tia, do tio, avô ou avó e do seu antigo fogo. Para a origem e seu fortalecimento, o pequeno coletivo deve estar sujeito, essencialmente, ao circuito de outros pequenos ajuntamentos, todos inseridos em uma trama maior que é a parentela. Para tal fabricação, necessita ter ciência sobre essas habilidades de produção de coletividade. Por exemplo, para a existência de uma parentela, precisa, fundamentalmente em sua composição, de diversos fogos domésticos. E também o fogo doméstico, para sua existência como membro de um coletivo humano, precisa, obrigatoriamente, se inserir em uma das várias parentelas existentes em um *tekoha*.

Nos tempos mais remotos e hoje em dia, para erguer o seu próprio *ypyky kuéra* (família), o homem (*kuimba'e*) depende e necessita da mulher (*kunha*), e a mulher necessita do homem. Essa união e construção de *jekoha* (que expressa atributos de proteção, dependência e fundação) entre essas duas pessoas é conhecida como *nhemenda*, que é o casamento entre os não indígenas, mas a ocorrência e o acontecimento dessas construções são completamente distintos.

3-2. O casamento – *nhemenda* – e o *jekoha*

O *nhemenda* determina a união e a produção de outro pequeno ajuntamento – *ypyky kuéra*. A mulher e o homem, para se casarem, vêm de outras parentelas, e não devem ser integrantes de fogos da mesma parentela. A união precisa acontecer com uma pessoa admirável e ponderar o prestígio que seu fogo e parentela possuem. A aliança é sempre com alguém admirado e respeitado por todos, e não deve ser integrante do mesmo coletivo.

O casamento do Kaiowá é carregado de princípios específicos. São normas determinadas pelo pequeno coletivo e pela parentela dos antigos Kaiowá, que, atualmente, vem se transformando. Isso ocorre desde o tempo de *Pa'i kuara* (sol), seu irmão gêmeo *Jasy* (lua), o pai *Nhandervusu* (pai dos gêmeos, ou divindade maior) e sua antiga mulher

(*Nhandesy*). Essa primeira família é considerada pelos Kaiowá como a divindade ancestral mais relevante da cosmologia e religião.

Mais adiante no texto, explicarei, com mais detalhes, os rituais do casamento - *nhemenda* -, com exemplos surgidos das informações dos antigos (*ava ymaguare*) e também dos Kaiowá contemporâneos (*ava ko'angagua*), residentes na atual Reserva de Amambai.

Há um termo importante acima mencionado de forma rápida – *jekoha* -, que acontece essencialmente no interior da unidade que chamamos de *che ypyky kuéra*. Traduzo esse conceito como a interdependência entre pessoas no coletivo. São as tramas estabelecidas entre sujeitos sociais no interior do coletivo. Cada pessoa na rede familiar tem papel muito importante, ou seja, segundo minha interpretação, não existe pessoa mais importante do que outras nesse pequeno coletivo. A existência de cada pessoa depende da existência da outra, para viver neste pequeno módulo sociológico. O rezador precisa dos mais novos na sua relação social, e o mais jovem, da mesma forma, não vive sem os mais velhos. As pessoas mais experientes, como avó e avô, dependem dos seus filhos e filhas, netos e netas, e vice-versa. A mãe precisa da filha (*memby kunha*) para ajudar nos afazeres domésticos, como, por exemplo, preparar o almoço e outras coisas. E a filha necessita da mãe para adquirir informações essenciais sobre a culinária. O pai precisa do filho (*ra'y kuéra*) para ajudar em várias tarefas, como a produção de roça e, igualmente, o filho homem necessita do pai para o auxiliar e guiar na aquisição dos conhecimentos fundamentais de caça e pesca. Não é somente de ajuda, é um subsídio para emoções e sentimentos oriundos da afinidade baseada nos laços de sangue, de aliança e de compaixão.

Tudo se conecta dentro do que chamamos, na língua portuguesa, de *família*. São bengalas na trajetória da vida, ou para adquirir conhecimentos e saberes para sua construção como pessoa humana e kaiowá. Os *jekoha kuéra* são as redes de interdependências entre as pessoas na particularidade de um grande fogo.

Pode-se, ainda, definir *jekoha* como essencial para a fabricação do indivíduo e do humano, no entendimento kaiowá. Ele constitui a interdependência tecida pelo próprio coletivo para ser o esteio de uma configuração solidária e, sobretudo, para que este coletivo possa coexistir entre si, arquitetando uma relação de respeito e afetividade entre irmãos, irmãs, pai/mãe e com outros membros da rede de *ypyky kuéra*.

O indivíduo que não tem *jekoha* é como uma pessoa sem amuleto, proteção e auxílio. Sem parente próximo, o sujeito se sente danificado, desamparado e abandonado. É impossível existir uma pessoa sem o seu *jekoha*. O ser humano precisa fundamentalmente de uma coletividade para viver. Neste sentido, o *jekoha* também pode ser definido como a parentela, com quem cada integrante é vinculado em suas relações de interdependência. Por exemplo, se uma pessoa não tem mais seus pais, tem poucos irmãos e irmãs, e também não casou para produzir filhos, este sujeito não tem *jekoha* e, portanto, fica em uma condição de alto grau de perigo.

Conheço uma pessoa com este problema desde o seu divórcio (*jeheja*) com a última mulher. Ele casou várias vezes e não teve filho em nenhum dos casamentos, a mãe e o pai já são falecidos e só tem um irmão e uma irmã vivos; os outros todos também já morreram. Hoje ele vive sem casa e sem fixação em nenhum espaço para construir uma nova família, já que o irmão tem muitos filhos e filhas e é líder do seu fogo; do mesmo modo, sua irmã. Sem um fogo, esta pessoa vive se mudando, com a vida desarticulada e desarrumada, fora do contexto, como dizem os mais antigos. Alguns dias ele reside na casa da irmã e outros dias fica com o irmão, mas não consegue se estabelecer em nenhum lugar. Agora já tem quase 50 anos e continua com essa desarticulação em sua vida, sem relações, com dificuldade de fabricar filhos pela via do casamento e alicerçar o seu fogo, também com a falta de agregados. Muitas vezes, o indivíduo, nesta situação, entra no vício da bebida alcoólica, anda perambulando pela casa dos poucos parentes próximos e fica psicologicamente doente. Os mais velhos falam que existe reza para isso, pois, na maioria das vezes, segundo eles, isso é obra de feitiçaria.

Abandonado e sem vínculo com um fogo doméstico, quase sempre resulta em suicídio. Às vezes, uma pessoa carente morre porque, ao sair à noite, se encontra com uma assombração - *anguéry*³³ - e, com o susto e agitação, pode resultar em seu falecimento. Se existisse parente próximo, cuidaria e curaria essa doença do susto do *anguéry*, mas como não tem parente para cuidar ou rezar contra a assombração, acaba falecendo. Sozinho e sem parente não tem vida pois, para viver, precisa, necessariamente, construir relação, produzindo parentes.

³³ É a ‘sombra’ de uma pessoa falecida que fica perambulando, perturbando e assustando os vivos, e pode até matar.

Convém esclarecer sobre o *anguéry*. Se a pessoa morreu, já não faz parte da coletividade parental, porque já virou um *anguéry*. Um parente que morreu encontra-se sozinho no mundo dos mortos, e fica perdido, sem *jekoha*, ou seja, sem relação com outro ser humano em sua coletividade. Então ele fica perturbando os vivos, pois quer continuar seu *jekoha*, que já não é mais possível. Por isso, o *anguéry* afeta a pessoa viva, não com a intenção de machucar ou matar, pois sua ação é involuntária. Essa experiência com os vivos, a partir do mundo dos mortos, é perigosa para o humano. A pessoa que morreu leva muito tempo para se adaptar como morto, ou para aceitar que já não é mais humano. Até sua adaptação como morto, ela tenta continuamente se relacionar com os vivos e voltar a ser como um humano. Esta fase é muito perigosa para a parentela, mas os líderes religiosos possuem estratégias e rezas para espantar o *anguéry* para longe da sua coletividade.

É impossível existir como vivo sem estar incluído numa relação de *ypyky kuéra*. Caso contrário pode morrer ou ser considerado anormal, segundo os mais antigos. Se um indivíduo não tiver mais pais e sua esposa falecer, deve se incluir provisoriamente em um novo *ypyky kuéra* de parentes, por exemplo, no fogo de seu filho, ou mesmo de não parentes, até que encontre de novo outra mulher para casar e levantar novo ajuntamento. Só através de um fogo se estabelece a conexão com outras pessoas e com a parentela. E é inviável uma vida saudável e humana, do ponto de vista kaiowá, sem esse ciclo de relações. Só quando morto, não é mais membro do *ypyky kuéra*, porque já virou *anguéry*.

O casamento – *nhemenda* – é o início para o desenvolvimento de um *jekoha* profundo e interdependente, possibilitando a construção de uma nova família ou *ypyky kuéra*. Conquistam, assim, grande autonomia e prestígio na parentela. Ao ter filhos e filhas, esse novo fogo familiar se torna único e constitui outro forte pequeno coletivo. O marido necessita da mulher, e a mulher depende do homem para o surgimento de consenso, pois, quando surgir algum problema, já estão preparados e sabem como devem resolvê-lo.

No entendimento kaiowá, *mena* é o nome do marido e *tembireko* é a nomeação da esposa. O *nhemenda* acontece entre esses coletivos, desde os tempos primórdios – *yma guive*, conforme nossa história de origem. *Nhanderuvusu*, a divindade maior, tinha uma companheira (*hembireko*) e seus filhos (*ta'ýra kuéra* - *tyke'ýra* e *tyv'ýra*). Essa organização mínima arquitetada pelo *nhanderuvusu*, com sua mulher e seus dois filhos, também foi designada como *ypyky kuéra*.

O *nhemenda* não pode acontecer entre fogos da mesma parentela. Se isso ocorrer, tem consequência negativa para essas duas pessoas que se unem. Para que não aconteça esta situação, o casal levantador do fogo orienta aos seus agregados para não mexer ou casar com seus parentes próximos, por exemplo, entre primos e primas ou outros mais próximos. A união tem que ser com integrante do fogo de outra parentela.

Mesmo na situação de reserva e em outros assentamentos dos atuais Kaiowá de MS, nos dias de hoje persistem essas organizações, cuidados e conselhos entre as parentelas. Se um homem fizer relação sexual com sua prima vai haver consequência como, por exemplo, durante uma caçada haverá ataques de *jagwarete* (onça), de jacaré, picada de cobra, entre outros, ao andar pela floresta – *ka'aguy*. Ao ter relação sexual com parente próximo, fabrica-se um cheiro que os animais selvagens e seres sobrenaturais podem sentir de longe, e atraí-los. No contexto da mata, isso é perigoso ou fatal.

Os mais velhos, desde sempre aconselham: “*Neretuta vicho rehojave rembarika ka'aguýre remendarõ nde hentere*” (Os bichos das florestas vão te cheirar ao caçar, se acontecer o casamento entre parentes.). Essas regras de *nhemenda* são fundamentais entre os coletivos e as suas organizações, visto que uma das principais habilidades que um homem pode ter é a caça (*nhembarika*). Se acontecer esse tipo de união, seus próprios parentes o aconselham a nunca ir à floresta (*ka'aguyre*) para caçar (*ombarika*) ou pescar, e também não consegue produzir uma boa roça. Este homem sabe que pode ser considerado irregular em seu modo de viver, além de perder o prestígio em sua parentela e fora dela.

Outro exemplo de consequência ruim para um casamento irregular é que pode produzir filho com defeitos, chamado pelos não índios de criança com deficiência física ou mental. Para não acontecer tal situação, os Kaiowá recorrem a diversos conselhos sobre o tema. Atualmente, mesmo na situação de reserva, esses conselhos são explícitos nas famílias, e se manifestam através destes exemplos, reproduzindo as regras repassadas pelos ancestrais, no interior do seu fogo doméstico e de sua parentela.

Vários depoimentos esclarecem que, depois do *esparramo* e da desarticulação das parentelas, muitas pessoas, nos dias de hoje, casam com seus próprios parentes e isso pode ser considerado consequência do contexto de *esparramo*. Durante o *sarambi*, as famílias se esparramaram por diferentes reservas, periferias da cidade, retomadas e em outros assentamentos. Sendo assim, os parentes esparramados se desconhecem e, hoje, suas

descendências, ao se encontrarem nos novos espaços de relações, como nas universidades ou na rede social, se casam. Para os mais idosos, a desarticulação e o desrespeito existentes nas reservas são decorrência da ausência dos modos de ser correto, conforme as regras do *ava reko ymaguare kuéra*.

O casamento é uma estratégia relevante para agregar mais fogos na parentela. Esse encontro para institucionalizar o *nhemenda*, nos tempos mais antigos, acontecia, com frequência, nas festas do *guachirehape*³⁴, onde os jovens acompanhavam seus pais. Ao se encontrarem nas festas, coletivos distintos e de prestígio proporcionavam que as pessoas das parentelas comesçassem a mostrar as habilidades fundamentais como mulher kaiowá e homem kaiowá, com a intenção de encontrar um pretendente de outro coletivo importante. Esses eventos festivos tinham a finalidade de constituir amizades e alianças entre parentelas distintas, agregando mais pessoas e fogos, através de casamento ou pela amizade de novas alianças. Também podiam se conhecer nas visitas entre ajuntamentos distintos, com a mesma finalidade.

Antigamente, as festas de *guachire* duravam dias. Mulheres e homens faziam um grande círculo, e a aproximação e o contato físico se dava pegando-se as mãos uns dos outros, seguindo o ritmo da música, cantada por todos. Exatamente nesta situação surgia o futuro casal de aliança.

Atualmente, no contexto de reserva, um casamento pode acontecer em novos locais, como na escola, no baile de forro, nas universidades e nas redes sociais, que já fazem parte da vida social da maioria desses coletivos. No interior da maioria das famílias, no mês do aniversário de um integrante, ou no Natal, diversas pessoas se agregam para festejar e farrear. Nestas situações, muitas vezes acontecem aberturas para uma nova aliança, através de namoro ou casamento.

No lugar do *guachire*, hoje, a dança de forro, executada por um casal, dá a possibilidade de se conhecerem e se aproximarem, já com a intenção de namorar, sabendo que a pessoa está na mira de determinada parentela. O baile da reserva foca na fabricação de coletivo e de aliança, ao passo que, no baile dos não índios, pode ser apenas uma festa entre famílias ou um show, onde se pode farrear sem colocar como finalidade a aliança com outras parentelas. Mas há outras formas de encontro entre pessoas distintas e sua

³⁴ Festas e danças dos ancestrais kaiowá.

união. Por exemplo, dois integrantes de igrejas distintas se casam com a intenção de fortalecer o seu coletivo e fabricação de conexões com outros ajuntamentos.

Conforme o *ava reko ymaguare*, existe um sistema para a composição de ajuntamento entre duas pessoas de diferentes parentelas, mas devem possuir habilidades fundamentais e específicas para convencer a outra pessoa e seus agregados sobre sua possível união. Se não tiver esta habilidade, o outro coletivo já entende que, futuramente, ao casar com essa pessoa, não vai angariar nenhum prestígio e também não vai receber nenhum benefício através do seu trabalho e do casal. Vai afetar tanto a sua parentela, como a própria pessoa do seu fogo que casou com alguém que não tem habilidade de levantar um *ypyky kuéra*. .

O casal líder do fogo doméstico é quem habilita e recomenda seu filho ou filha, ao ganhar autonomia, a ter sabedoria de arquitetar e erguer o seu próprio *ypyky kuéra* – família. O filho não vai residir na casa da mãe até envelhecer. Depois do casamento vai construir outra casa perto da casa da mãe e levantar um fogo independente. Não significa que vai se distanciar do antigo fogo, desconectar-se da parentela, pois não há possibilidade de existir sem a parentela; os dois são interdependentes.

Antigamente, o coletivo agregava vários *ypyky kuéra* em sua casa grande, chamadas de *ógajekutu* - que hoje cumprem a função de “casa de reza” na língua não indígena. Nesta casa residiam várias pessoas da parentela, e quem liderava eram o *nhanderu* (homem mais velho) e a *nhandesy* (mulher mais velha). Hoje em dia não há mais possibilidade de reunir uma parentela, com vários fogos, numa mesma casa grande.

Para se casar, as pessoas devem possuir algumas habilidades, que eram determinadas no passado e são referenciais até hoje para os Kaiowá. A transmissão de conhecimentos é de extrema importância para a produção da nova geração de determinada família ou parentela kaiowá. Neste sentido, o indivíduo preparado para a vida social, como líder de seus agregados e seus filhos, com autonomia para gestar, necessita conhecer os princípios fundamentais e específicos conhecidos como *ava reko ymaguare*, os quais são passados, repassados e transformados continuamente nas experiências sociais destes coletivos.

Hoje, a etnografia evidencia muitas coisas sobre a cosmologia e a sociologia kaiowá, na situação da reserva. E tudo o que vem de fora é adaptado e ajustado a esse

padrão genial do *ava reko ymaguare*. Esse modelo é composto por várias áreas de conhecimento, e todas as apropriações são transformações que acontecem nas experiências constantes de socialidade nos coletivos kaiowá. Essas transformações são produzidas pelo *teko ymaguare* e pelo *teko pyahu*.

Na experiência diária dos Kaiowá antigos (*ymaguare*), homem e mulher têm habilidades específicas e distintas em sua vida social. Estas diferenciações de habilidades entre *kunha* e *kuimba'e* são aqui analisadas fora do contexto dos não índios, que diferenciam e diminuem a mulher, por exemplo. Entre os Kaiowá, as mulheres têm autonomia para desenvolver habilidades desde a infância, imitando os adultos com quem estabelecem relações cotidianas. A divisão sexual se constitui num procedimento para a fabricação da pessoa. A escolha depende de cada membro do fogo doméstico. Conheço muitos homens kaiowá que desenvolvem habilidades que as mulheres detêm, da mesma forma, a mulher kaiowá tem autonomia na sua fabricação como pessoa, em sua parentela. Mas cada membro desenvolve função que pode contribuir na socialização da família nuclear.

A seguir, mostro como se constitui a pessoa nesse pequeno módulo sociológico designado de *che ypyky kuéra*. A formação e desenvolvimento do corpo do adulto, hoje identificamos através da idade da pessoa. Entretanto, a trajetória de sua produção física deve também ser carregada por diversos conhecimentos, que explicitarei no próximo tópico.

3-3. A caça enquanto aspecto de contrução da pessoa – *Ñembarika*

Ñembarika – Em língua portuguesa, a tradução é “caçar”. Mas, para o Kaiowá, não é qualquer caça. A etnografia explica os complexos saberes sobre esse sistema de habilidades. O homem precisa ter a disposição e a habilidade para a caça, pois precisa procurar carne para sua mulher (*hembireko*), ou para a parentela, convertendo-a em comida comestível. O marido é o fio condutor do seu fogo familiar, além disso, são conhecedores competentes desta área de caça. Eu mesmo sempre acompanhava meu pai quando caçava -

e ainda caça - nas margens do atual rio Amambai. A seguir, apresento sua experiência de caça, através de sua própria fala:

Rõse akue pyharevete roho hagua rombarika, mombyry roho ore rógagui 35 km kuéra . Roraha ore matularã mandio, hu'í, chipa avati guigua ha rora. Roho ropyta sununukotare, pe rio Amambaí kotare oiva petei yguasu, ha pepe katu ropyta are terei (uma semana kuéra). Rojuka heta mba'e pe rombarikaharupi, rojuka tatu, akuti, teju para, carpincho, ka'í, jaku, tukã, Paloma há heta pira ropeka. Rojapo akue heta avei monde ha pepe katu ho'a heta vicho ka'aguy já'uva. Roraha akue anguery tihã, pono oremondyi pe ka'aguy umi anguery ha ka'aguy jára . Umi anguery ha ka'aguy jára tihã há'e pohã goma guigua, nhadyta'y ha ysy po hu rogue. Umi poha katu omondo pa mombyry lao umi anguery ha vicho ka'aguyregua. Ha ndakatui avei rehenoi ni petei vicho ka'aguyrehagua rera, upecharõ opay há ohopa orro lao, há mba'eve nderejukai jembarikahape. Y kotare ore ropyta jipi, ropeka hagua ha pyhare rose mombyry rombarika. Ore rojuka umi vicho ka'aguy ro'u hagua memete, pono umi ka'aguy jára oremanesi. Heta oi hente ojupareiva umi vicho ka'aguy há omombo, pechagui ndaisuertevei ha ohasa asy. Yma akue ore rohopaite rombarika hagua, che ru há che sy, che ryke'y há che ryvykuéra , avei che reindy kuéra . Kuimba'e mbarikazor há'e katu ojuka akuti há heta orro vicho já'uva, ha koanga nadaiporivei pechagua kuimba'e mbarikazor. (Paulino Valiente, 51 anos, Reserva de Amambaí, 22 de maio de 2018).

A gente saía bem de manhã para caçar, íamos muito longe de casa com a distancia de mínimo de 35 km. A gente levava comidas como mandioca, farinha de milho, chipa de milho e farinha de milho. A gente ficava em um lugar onde é encontrado lago que é chamado ainda pelos Kaiowá de *sununu*, que ficava perto do rio Amambaí. E nesse local ficamos acampados por dias ou semanas até acabar a caça. A gente matou muitos bichos selvagens para o nosso consumo, como tatu, grande teju, capivara, macaco, jacu, tucano, pombas grandes e muitos peixes na pesca. Fizemos também muitas armadilhas tradicionais como o *modé*, e nela caíam muitos animais de caça. A gente levou também muitos remédios para espantar o *anguery* e os donos da floresta, os remédios são gomas, *nhadyta'y* e casco de *sipo* preto. Existem outros vários remédio e rezas que espantam esses seres sobrenaturais e fantasma durante a caça. E proibido também durante a caça falar nome verdadeiro de animais selvagens e nem animais de caça, nesse sentido, tem que inventar um nome falso sem chamar o nome verdadeiro. Porque se chamar o nome verdadeiro como tatu, ele vai te ouvir e fugir bem longe. Sendo assim, os animais todos vão fugir e a caçada vai sair sem sucesso. Como já falei a gente sempre acampava em local onde tem lago para pescar, e na noite a gente saía para caçar bem longe do nosso acampamento. Todos que caçamos são essencialmente para o nosso consumo, para depois não acontecer às conseqüências ruins no nosso coletivo. Tem varias pessoas que hoje em dia matam os animais sem necessidade nenhum, as conseqüências são faltas de sorte na caça, experiência de susto com

anguery, miséria e a desarticulação do seu coletivo. Na caça, todas as pessoas da casa iam com a gente, meu pai, minha mãe, meus irmãos e minhas irmãs. O homem que tem habilidade na caça mata qualquer bicho selvagem, principalmente cutia, que é raramente os homens sem habilidade caçam. E atualmente não tem mais os homens com essas habilidades. (tradução)

Todas essas regras de caça - *ava mbarika ymaguare kuéra* - foram idealizadas e arquitetadas durante séculos pelos nossos ancestrais e são repetidas e reproduzidas até os dias atuais nas matas localizadas nas áreas dos atuais fazendeiros e nas margens do rio Amambai. Atualmente, toda vez que saímos da reserva para caçar, conversamos semanas antes sobre esses princípios de caça e pesca, pois, sem essas regras, podem acontecer coisas ruins, encontrar um fantasma (*anguery*) ou o dono da floresta (*ka'aguy jára*), os quais residem e perambulam nas profundezas das matas. São situações que continuam acontecendo com a maioria das famílias que conheço.

A caça deve ser liderada pelo chefe da *ypyky kuéra*, que sempre é o pai da família nuclear. Nessa experiência de caça, o filho é uma espécie de estagiário, que observa a experiência e habilidade do pai nestas práticas. O menino, em suas brincadeiras diárias, imita a caça do pai ao redor da casa onde tem pequenas matas. Quando eu tinha oito anos de idade também brincava muito com outras crianças, imitando a caça ao tatu e preparava armadilhas tradicionais - *monde* e *nhuhã*. Eu já tinha estas habilidades pois acompanhava meu pai na caça e na pesca.

Atualmente, infelizmente, no contexto da reserva, a busca de carne através deste sistema não ocorre mais, pois o espaço onde aconteciam as caçadas estão ocupados e destruídos pelos fazendeiros, com a construção de grandes lavouras, atingindo toda região onde circulavam e habitavam os coletivos kaiowá.

Por tais motivos, hoje em dia a busca de alimentos é feita através de trabalhos diários e assalariados, comprando mercadorias na cidade, como a carne e até mesmo produtos de roça para o sustento da *ypyky kuéra*. Com isso não estou dizendo que a caça acabou, pelo contrário, há muita atividade de caça, mesmo com o confinamento na reserva. Mesmo com a reserva ilhada por um mar de soja e desmatamento, todos os coletivos que conheço sempre caçam nos pequenos fragmentos de mata ao redor de riachos ou do rio Amambai. Mas estes locais estão ficando cada vez mais ralos.

Todas as parentelas kaïowá que conheço titulam a busca de alimentos de *jeheka* e não poupam esforços para ter alguma coisa no fogo. Entretanto, o contexto da reserva não dá nenhuma daquelas condições propiciadas pelo antigo *tekoha*, com matas, rios e terra fértil, para a sobrevivência física e espiritual. O *jeheka* de hoje se ampliou com a procura de trabalho diário e assalariado na cidade ou nas fazendas ao redor ou distantes.

Jeheka significa procurar e coletar. As pessoas, quando saem em busca de alguma coisa para comer, dizem: *jaha jajeheka jakaru haguã* (vamos à busca de alimentos para nós comermos), *jaha jajeheka pyelore* (vamos à busca de alimento na cidade), *aháta ajeheka nhandeve* (vou procurar para nós).

No próximo item apresento as práticas e o conhecimento sobre roça – *kokue*, como essenciais para o seu fogo doméstico e parentela.

3-4. A roça enquanto construção da pessoa – *kokue*

Kokue – A tradução em Português pode ser *roça*, mas não como a dos camponeses e fazendeiros, mas conforme a concepção dos Kaïowá com quem me relaciono. Essa habilidade de produção é fundamental para o homem que quer ser um líder de um *ypyky kuéra* e de parentela.

Kuimba'e oka'api kua'a arã ojapo haguã pe kokue, oikua'a arã avei mba'e **arapepa** onhenhoty arã umi temityrã. Che anhoty hagua akopi porã, upei ahapy haperire aka'api porã pe nhemityrã. Perire katu aratei pe anhoty mandui. Ara pa pe anhoty mandio, há menguanetepe anhoty jety, sandia ha kara (jety chagua). Ara pokoi me ronhoty avati. Takuare'e ronhoty araapype. Heta anhotyrire pe amopotihaguepe aharõ **ara** potei peve oimbahagua oje'uhaguacha pe ro nhoty akue. Pe kokue ymaguare pe ndaipori ndonhemombori va'ekue veneno, ronhatende ha romopoti oimba peve porã pe ore kokue. (Paulino Valiente, 51 anos, reserva de Amambai, 2018).

O homem tem que saber trabalhar na roça, e tem que ter conhecimentos em que época deve plantar determinada plantas, todas têm a sua época de plantação. Eu, para fazer roça, primeiramente queimava e depois carpia. Depois em janeiro plantei o amendoim. Depois em outubro sempre plantava mandioca. Em julho plantamos milho. Depois na lua cheia plantei batata doce, melancia e kara (uma comida que se parece batata

doce). Em março plantei cana de açúcar. Depois de plantar tudo a minha dedicação exclusiva é cuidar da roça que eu fiz, sem veneno e limpar até esperar seis meses, depois a nossa produção já pode ser consumida. (tradução livre).

Esses conhecimentos são muito relevantes entre os coletivos kaiowá. Eles sempre explicam que seus antepassados faziam roça dessa forma, nomeada, na língua Guarani, de *ava kokue ymaguare*. Até hoje nos espelhamos na roça de *nhandervusu* e seus agregados, onde plantavam todos os tipos de plantas e comidas, como milho, mandioca, melancia, amendoim, mamão, batata doce, e muitos outros produtos. Essa roça é muito diferente do que vemos nas plantações dos fazendeiros, com o deserto verde de monocultura de soja, milho e cana-de-açúcar.

A produção da roça, na concepção kaiowá, exige um ritual que deve ser feito para pedir, ao dono do alimento, apenas aquilo que seu ajuntamento humano necessita, e não deve ser feita uma plantação em grande escala, para não haver desperdício, pois o consumo é apenas para uma família e parentela.

Ouve-se muito na mídia e entre os não indígenas que os índios não trabalham, através de uma frase comum entre a maioria dos brasileiros: “o índio não produz”. Uma grande mentira é que estes coletivos vivem na mata e sobrevivem de caça e pesca. Na realidade, além de caça e pesca, os coletivos kaiowá sempre produziram roças, desde os tempos antigos. Todas essas atividades e conhecimentos fazem parte da configuração social kaiowá.

Deve-se ter grande cuidado para produzir comidas necessárias para o coletivo, sem afetar, de forma alguma, o outro espaço que é de outro humano ou de não humano. Se, por acaso, produzir muito feijão e não consumir tudo, ou estragar por excesso, é uma situação perigosa, com consequências maléficas para o coletivo. Outra consequência negativa pode ser provocada pelo desmatamento. Na cosmologia kaiowá, a mata ou floresta tem dono - *ka'aguy jára* . É possível construir uma relação com esse ser sobrenatural sem ter a mesma habilidade de reza dos mais experientes. Mas nem todos têm essa habilidade, pois a fala é pela via da reza e essa reza só o rezador possui. Só os *nhanderu* e as *nhandesy* possuem diversas habilidades de reza para se relacionar com os seres sobrenaturais e divindades. Para limpar um espaço maior, a pessoa deve pedir ao *ka'aguy jára* permissão

para construir uma roça maior naquele espaço. Se for assim, a roça sai sem problema e consequência ruim para o coletivo. Ao constituir algo do tipo *kokue*, deve-se pensar no relacionamente com os outros habitantes e seres sobrenaturais, em qualquer espaço do mundo.

Atualmente, na reserva, é muito difícil fazer o *kokue* exatamente dessa forma, pelo número alto de população e ocupação de todo espaço pelos diferentes fogos e parentelas. Mas, em algumas regiões, ainda é produzida deste modo. Mesmo com uma pequena área de terra consegue construir uma roça com as mesmas características e modo de executar da *ava kokue ymaguare*.

Na reserva, local para uma roça grande, com diversos plantios, para a maioria é quase impossível, pelo espaço diminuto e falta de material para o trabalho. Mas para o consumo mínimo da pequena família sempre há uma pequena plantação de mandioca, batata doce e melancia, em volta da casa ou no quintal. Uma minoria na reserva possui espaços maiores e recursos como trator e outros, conseguidos pela Prefeitura, pelo Estado e por algum projeto.

Em minha infância na reserva, com meu pai, minha mãe e meus irmãos, produzíamos roça, num espaço perto de nossa casa, onde plantávamos mandioca, milho, arroz, feijão, melancia, batata doce e amendoim, tudo misturado. Como era para o nosso consumo, funcionava muito bem, pois todos da família trabalhavam juntos. Os filhos sempre acompanham o pai em seu trabalho, adquirindo os conhecimentos sobre *kokue*, necessários para sua própria vida, conforme o *ava reko ymaguare*. O filho aprende com o pai até a fase do casamento – *omenda* -, para ter a autonomia de construir outro pequeno ajuntamento – *ypyky kuéra*.

Há também outros conhecimentos mais profundos sobre a roça, que são na esfera religiosa, que são feitos no coletivo maior, cujo ritual é denominado de *avati nhemongarai* (batismo do milho). Essas habilidades mais especializadas demoram muitos anos para serem aprendidas e usadas no início da plantação, durante o crescimento das plantas e na colheita. Essa experiência é discutida na dissertação de mestrado do kaiowá Isaque João (2011), que a descreveu muito bem.

Apesar de nem todos saberem as rezas, os conhecimentos fundamentais sobre a roça quase todos *ypyky kuéra* possuem. Existem níveis e regimes de conhecimentos, na

visão destes coletivos. Alguns saberes são adquiridos na experiência vivenciada na família, como as atividades da produção de subsistência. Outros níveis exigem conhecimentos mais profundos, como as rezas, cuja aprendizagem leva bastante tempo, pois são complexos e vastos, exigindo dedicação exclusiva para se tornar um rezador. Entretanto, quando a pessoa fica mais velha, sempre adquire algumas rezas essenciais, como a reza contra fantasma, reza para se comunicar com os donos da floresta, entre outras, mesmo não tendo como objetivo se tornar um rezador poderoso.

Para ser um bom homem kaiowá, deve adquirir, pelo menos, alguns conhecimentos fundamentais sobre as atividades de roça, caça e pesca. Mas, conforme meu orientador de casa (meu pai), com o tempo, depois do casamento, o *ava ymaguare* sempre consegue alcançar algum conhecimento de reza em diversas áreas (como as de caça e roça).

A seguir, apresento o modo correto como o indivíduo deve se relacionar com o outro. Desde sua infância, o integrante da *ijyypy kuéra* deve ser ensinado a se relacionar facilmente com outros, para não ter dificuldade no diálogo com qualquer visitante que chega em sua residência – *hógape* - ou em outros espaços fora do seu fogo familiar. Os Kaiowá denominam essa habilidade pelo termo *ñe'ẽ ngatu*.

No fogo familiar dos *ava ymaguare* e dos atuais Kaiowá mais experientes, como os rezadores, agregam uma divindade que se chama *xiru*, também reconhecido pelo nome de *kurusu ñe'ẽ ngatu*, que pode ser traduzido como a “cruz com a palavra sagrada”, ou seja, um discurso composto de rezas. O corpo desta divindade é enfeitado como um rezador, com *jeguaka* (tiara) e *po'ý* (colar), que são enfeites religiosos dos Kaiowá. O *xiru* é um ser que está acima dos rezadores poderosos dentro do seu fogo familiar. Este integrante do pequeno coletivo é o único que tem essa boa e poderosa palavra; em segundo lugar vem o rezador, com a habilidade de saber se relacionar facilmente com outros e com essa divindade. Depois, esta habilidade é repassada aos outros integrantes, filhos, filhas, netos e netas.

3-5. A palavra enquanto construção da pessoa – *ñe'ẽ*

Ñemongueta kuaa ou *ñe'ẽ ngatu* – Estas expressões podem ser traduzidas num sentido aproximado de “pessoa com a sabedoria da boa fala”, ou seja, uma pessoa com grande conhecimento de se relacionar facilmente com qualquer pessoa (como rezador, criança, mulher, outros parentes, com capitão e com outras pessoas), quanto com outros seres habitantes deste e de outro mundo (*anguéry kuéra*, *jára kuéra* e divindades).

Em língua Guaraní podemos também dizer que essa pessoa é *ñe'ẽ ngatu* (“que possui uma boa fala”). O casal líder de uma *ypyky kuéra* deve possuir essa habilidade da boa fala e aconselhamento, da transmissão dos saberes de seus ascendentes para repassar facilmente aos seus descendentes. Essa boa fala tem o poder de convencer as pessoas: o líder ao seu agregado, o professor ao seu aluno, um pretendente ao coletivo da pessoa com quem vai casar (*omendáta*). E essa boa fala lhe dá o poder de agregar pessoas em seu coletivo, daí se torna grande e com poder de agregar mais gente ainda.

Esta habilidade vem dos ascendentes, ou seja, vem desde a geração mais antiga, passando pelo pai para ser reproduzida. Os Kaiowá são um coletivo de oralidade, cuja língua chamamos de *ñe'ẽ*. A construção da pessoa gira em torno desse *ñe'ẽ*, e o nosso corpo é considerado como um casco, que é carregado de diversos *ñe'ẽ nguéra*. Desde o nosso nascimento somos aconselhados, através da oralidade, sobre diversas coisas, como a história das relações com outros parentes, sobre os *anguéry* e os *jára*, sobre o *tekoha* e a família, sobre roça, caça e pesca, sobre o começo do humano e do mundo, entre outras. O *ñe'ẽ* é transmitido e carregado em nosso casco (corpo) e nos constrói como humanos e membros de um coletivo. Esses diversos *ñe'ẽ* repassados, tanto em nossa comunidade como fora dela, são assimilados conforme o nosso ajuntamento – *ypyky kuéra* e parentela. Pude perceber que somos treinados a assimilar o *ñe'ẽ* a partir do nosso coletivo: uma pessoa kaiowá é um ser socialmente construído em uma rede conectada, através de diversas relações, com outros humanos e não humanos, e quem treina para ser deste modo é o próprio coletivo, o seu principal *jekoha*.

O coletivo fabrica a pessoa, conforme os seus múltiplos modos de ser, que são constituídos na fabricação das relações que conectam as diversas coisas no mundo dos humanos e dos não humanos. Pereira (2004), no capítulo 4 da sua tese de doutorado, levantou uma descrição relevante sobre as relações kaiowá com os seres sobrenaturais e divindades, os quais chamamos de *jára kuéra*, em Guaraní.

Os sentimentos, prazeres e emoções são caracterizados e constituídos, inicialmente, no pequeno coletivo, cujos referenciais são os do *ava reko ymaguare* (cosmologia kaiowá). Pude perceber esses conhecimentos metafísicos com um sentido transformado, o que, na reserva, chamamos de *ava reko pyahu* ou *ava reko ko'angagua*. Os mais antigos, em seu cotidiano, tanto no pequeno coletivo, quanto na sua relação ampliada com a parentela, são como filósofos e constantemente refletem sobre as práticas ou realidade estabelecida em sua família a partir dos referenciais produzidos e reproduzidos pelos seus mais antigos ascendentes.

É como nas ciências modernas ou nos cursos de ciências humanas que conhecemos hoje. A Sociologia, por exemplo, para a sua institucionalização como ciência, surgiu primeiro dos teóricos como Marx, Weber e Durkheim, considerados clássicos e essenciais para os conhecimentos sociológicos. Da mesma forma na Antropologia, com as teorias clássicas que estudamos, que são essenciais para nossa formação como antropólogos.

Para a formação de uma pessoa sábia ou de um rezador, com altos conhecimentos na família, este deve buscar, principalmente, experiências na metafísica tradicional (cosmologia kaiowá), em sua trajetória de vida. Pude perceber que, entre os Kaiowá, a formação de um grande *nhanderu* ou *nhandesy*, deve ser através de práticas e teorias. Na universidade, a todo momento, nas aulas de metodologia, discute-se sobre teoria e prática, o que propicia um resultado bem mais adequado ao trabalho de conclusão de curso ou dissertação de mestrado.

Conforme o meu entendimento, para os Kaiowá, também são necessárias a teoria e a prática para sua construção como pessoa com grande conhecimento e importância no coletivo. A teoria seria formada pelos conhecimentos do *ymaguare reko*, que são os saberes clássicos dos Kaiowá, e a prática é a experiência que devemos experienciar em nossa trajetória de vida, no relacionamento com diversas pessoas e construindo várias coisas na família, na parentela e na comunidade. Por isso o indivíduo com idade avançada é muito respeitado em seu coletivo e na aldeia, sendo sua experiência reconhecida como de extrema importância, pois já passou por muitas coisas ruins e boas. Essas experiências são usadas pelos pais ou avós, como exemplos, ao aconselhar os seus descendentes. As teorias são conhecimentos metafísicos encontrados em vários trabalhos de pesquisa de antropólogos e historiadores que estudam e reproduzam as falas dos Kaiowá mais experientes, sobre sua cosmologia, ontologia e sociogênese.

Voltando a falar sobre as habilidades que os homens devem adquirir para a produção de outra família e para ser articulador e líder, passo a descrever uma área muito relevante que é sobre *japokuaa óga* (saber fazer a casa).

3-6. A casa – *óga*

Ao apresentar essa habilidade masculina, é necessário descrever o espaço físico onde se socializam ou acontecem relações nessa pequena rede de interdependência que as pessoas criam entre si. O coletivo deve ter um local, e esse espaço é construído pelo viés das relações que a parentela constitui, sendo interdependentes.

Atualmente, na situação de reserva, a estrutura e o modelo de casa mudou, mas os modos como os Kaiowá organizam seu espaço físico se conecta muito com aquelas performances que vêm da ancestralidade. Esses arranjos são percebidos tanto nos discursos familiares, que muito se fortalecem, como também nas práticas e visitas das diversas famílias e parentelas.

São duas modalidades de espaço de socialização, que os familiares caracterizam de diversas formas, dependendo do seu estilo. O primeiro espaço é o interior da casa, onde são mais constantes as socializações entre corresidentes, com quem dividem durante a noite, em época de chuva e invernos rigorosos. É o espaço exclusivo do coletivo que aqui denominamos de *che ypyky kuéra*. O outro espaço é o exterior da casa, que denominamos de *okára*, em língua kaiowá.

O espaço da *okára* é mais aberto e cômodo, e é considerado o mais importante para os Kaiowá. Em época mais antiga, ou antes da vinda dos colonizadores, um coletivo era composta por alto número de integrantes, os quais viviam numa casa grande, conhecida como *ógajekutu*, onde dormiam todas as pessoas do coletivo. O interior dessa casa era bem mais amplo, e o exterior bem maior do que a atual *okára* encontrada na reserva. Também há outras formas de organização do espaço kaiowá, com muitas casas menores perto umas das outras e, no centro, a *okára* bem ampla e cheia de plantas medicinais.

Os homens devem ter habilidade de transformar o espaço em um local viável para a convivência e a socialização, construindo uma boa casa, para sua mulher limpar o interior e o exterior, cheio de remédios que espantam coisas ruins, como doenças e fantasmas - *anguéry*. Sendo assim, será bem vista aos olhos dos visitantes.

Os mais antigos sempre falam a mesma frase: *kuimba 'e japokuaarã óga oiko haguã* (“conhecimentos que o homem deve ter para a construção da casa”), pois o pequeno coletivo deve enraizar-se e radicalizar-se em um pequeno espaço para a construção das suas moradias. Sua arquitetura é de diversas formas, mas devem ser bem feitas para não serem derrubadas pelo vento forte e de tempestade. Ao longo da sua construção, as casas são transformadas em *jekoha* de proteção contra diversas coisas, como *anguéry* e tempestades.

Os Kaiowá produzem facilmente relações de afeto com suas coisas, que parecem se tornar como gente, ao longo do tempo, com sentimento humano. Quando o coletivo é desarticulado e as pessoas esquecem a casa e o seu espaço, é comum que, logo, esse espaço apresente fatos negativos, como defeitos na chuva ou é derrubado pelos ventos de tempestade.

Para esclarecer melhor, vou dar exemplos de hoje em dia, no cotidiano da reserva, sem citar nomes. Se a casa não protege o dono é porque este fez alguma coisa que a deixou aborrecida. Para os não indígenas pode ser estranho, mas para os Kaiowá tem todo sentido. São frequentes as seguintes falas: 1. *Oguata tereígui hóga omombo chugui yvytu*. 2. *Ndopytaigui hógape anguéry oike hógape*; 3. *Hóga onhemyrõ chugui*. A primeira frase diz que o evento derrubou tudo porque a pessoa não ficou cotidianamente em sua casa. A segunda frase quer dizer que, por não ficar direto, cotidianamente em sua casa, o fantasma entrou e assustou. Ao longo do tempo, a casa e seu dono criam sentimentos de pertencimento e emoções recíprocos, como na relação de marido e mulher.

Para os Kaiowá, tudo o que fazem na vida tem consequência, toda situação não acontece por acaso. O humano vive em um mundo onde tudo é perigoso, e tudo possui sentimento e emoção, assim como tem *dono*. Por motivo de todas as coisas possuírem os seus donos neste mundo, os Kaiowá convivem cuidadosamente, com muito respeito, mesmo com seu próprio espaço (casa e okára). Para se proteger, usam as plantas medicinais contra as coisas que podem afetá-los e também a comunicação por meio de

rezas. No quintal tem, por exemplo, plantas medicinais contra cobra, para febre, dor de cabeça e para os maus espíritos ou o que andam à noite – *anguéry*. Hoje em dia algumas plantas já são escassas e bem difíceis de encontrar, mas algumas são preservadas no quintal da casa. Outro benefício é a possível comunicação com os diversos donos que existem neste mundo, que são *ka'aguy jára* (dono da floresta), *kaja'a* ou *y jára* (dono da água), *pytũ jára* (dono da noite), *arapyte jára* (dono do meio dia), entre outros donos. Nem todo mundo se beneficia destas habilidades de comunicação, pois é necessária uma extensa e complexa dedicação para sua aquisição. Assim sendo, só os *nhanderu* ou *xamãs* (conforme os antropólogos) conseguem se comunicar com estes seres sobrenaturais.

Voltando à discussão sobre *óga*, como já mencionado, a casa serve para proteção do coletivo nos tempos de inverno e na época de chuvas constantes. Deve-se cuidar e tratar da casa como uma pessoa, pois ela protege da noite ou do escuro, período em que os *anguéry* andam. Estes, na língua Guaraní e Kaiowá, são denominados de *pytũ jára kuéra* (donos da escuridão).

Os dois espaços – *óga* e *okára* - são de extrema relevância e considerados essenciais para a constituição e a radicalização de um pequeno coletivo, sendo que as caracterizações dependem do estilo de cada ajuntamento.

De dia, a socialização é mais no quintal - *okára*, pois é muito difícil que os integrantes permaneçam o dia todo no interior da casa, exceto no ritual de resguardo dos meninos e meninas, num grande período do dia. Como já dissemos, o interior do espaço físico do fogo doméstico é onde se socializa a máxima intimidade das pessoas da família, exclusivamente entre os corresidentes, cotidianamente e em cada noite.

3-7. O pátio – *óka* ou *okára*

O exterior da casa é o segundo espaço de socialização das pessoas, que é mais amplo e sem espaço fechado como a casa. Este espaço externo da casa - denominado de *óka* ou *okára* - é o mais ocupado pelos integrantes e, às vezes, quando tem visitas, são recebidas neste local. É o espaço da casa mais importante entre os Kaiowá, porque nele a socialização é mais precisa, múltipla e onde são recebidas outras pessoas que podem ser

importantes para o coletivo. Por isso os mais velhos sempre dizem que o quintal deve ser grande, limpo e ter diversas plantas.

Durante minha graduação e também no curso de mestrado, quando visitava os amigos não indígenas, pude perceber que eles convivem mais dentro da casa, priorizando seu interior, onde também recebem as visitas de pessoas consideradas importantes.

Comparando com os Kaiowá, estes priorizam mais o exterior da casa, o quintal ou *okára*. Bem de manhã, a mãe manda sua filha limpar o pátio, porque deve estar sempre bem cuidado e enfeitado com diversas plantas, porque a família recebe muitas visitas, em qualquer momento do dia. Quase todas os idosos afirmam que o quintal é mais importante, porque pode chegar pessoa estranha ou importante e não pode se deparar com um lugar sujo e feio, pois um coletivo de prestígio deve organizar o seu local e sua família conforme aquele modelo que os Kaiowá chamam de *ore róga ha roka ymaguare*. Tudo o que é *ymaguare*, para este coletivo, é modelo perfeito. Afirmam, ainda, que essa prática do coletivo se desarticulou porque houve a desvalorização e a falta de *ymaguare* nas casas e nos modos de ser das novas gerações kaiowá.

Hoje em dia, mesmo com a casa de alvenaria, os Kaiowá continuam priorizando mais o exterior da sua residência, onde, durante o dia, se relacionam ou sentam todos juntos para conversar e tomar terere. A constituição desta relação é o que chamamos de *teko*, que ouvimos constantemente nos discursos das pessoas mais experientes da família. Então, mesmo com as novidades na reserva, este coletivo atualiza a construção das relações e de seus modos de ser, conforme os referenciais daquilo que chamamos de *ava reko ymaguare*.

Vou dar o exemplo da minha família. No espaço, onde minha família se radica dentro da reserva de Amambai, existem quatro casas: a minha casa com minha mulher, a casa do meu irmão casado, a da irmã casada, e também a dos meus pais; porém usamos pouco, em nosso cotidiano, o interior das casas, só para dormir e para algumas atividades feitas de forma rápida. Entretanto, usamos muito mais o quintal da nossa casa. Como moramos perto uns dos outros, o nosso *okára* é extenso, onde socializamos e convivemos, tomamos terere, almoçamos, estudamos, recebemos visitas, entre outras atividades. Este é o clássico estilo de convivência kaiowá em seu local de residência. O motivo é que, estando dentro da casa o dia todo, não faz sentido para os mais velhos. Assim

acostumamos a viver com meus irmãos, minhas irmãs, meu pai e minha mãe. Dentro de casa não fazemos quase nada, pois nos parece como uma prisão. O exterior da casa é mais cômodo e nos sentimos mais livres, tanto no sentido visual como na socialização relacional entre as pessoas da casa e os visitantes, pois as pessoas se sentem mais confortáveis e com mais ânimo. Podemos perceber que as cadeiras e os bancos para sentar estão todos no quintal, sem nenhum dentro da casa, para sentar.

No quintal, o visitante – *mborupa* - também se sente mais à vontade e a conversa se torna mais divertida, sem incômodo ou timidez. O local é enfeitado por diversas coisas, como os seus cachorros – *rymbajagua*, diferentes pés de frutas, outras árvores, jardim de plantas medicinais, além de galinhas, outras aves e animais criados para o consumo, que os Kaiowá chamam de *rymba kuéra* .

3-8. Práticas e conhecimentos da construção de casa, enquanto construção da pessoa

Mostro agora, conforme o conhecimento da minha família, como se constrói uma casa indígena kaiowá, onde acontece a proteção máxima das pessoas e também o *jekoha*. A seguir apresento relatos sobre a construção da casa, conforme os ensinamentos de meu pai:

Heta oĩ mba'eichapa ymaguare ojapo raka'e hógarã, che ajapo haguã amopotĩ hendaguarã upei katu aha ka'aguyre aheka yvyra porã che forkõrã, yvyra iporãva ha'e forkõrã lorito pysã ha tatara. Ha tiherarã katu ha'e kurupa'y. Amojekutu yvyre irundy forkõ mokoi onhohenonde tepe. Ha mbytepe mokoi forkõ ijyvateveva. Pe amoimba rire tihera ha upei amoi varilha, ha atecha jahapepe. Ha ijere amboty hagua ajoka pindo sino atu ajoka takuara. Heta laja oĩ óga jejapohagua, oi avei óga jekutu, óga jere ha heta orro avei. (Paulino Valiente, 51 anos, 2018).

Tem muitas formas de fazer casa dos nossos antepassados. Eu, para fazer a casa, primeiramente, limpo o lugar para construir, depois procuro e busco das matas uma boa arvores para fazer a estrutura da casa, e depois eu faço. (tradução livre)

Uma boa casa depende do conhecimento de quem faz, e a família deve possuir uma boa casa. O líder deve adquirir todos os conhecimentos fundamentais dos seus pais sobre a produção de uma boa casa, na experiência vivenciada em seu antigo *ypyky kuéra*. Atualmente, na reserva, a forma da arquitetura da casa mudou, e a maioria começou a adotar casa de tijolo e telha de eternite. As primeiras famílias que adotaram essas novas casas são os assalariados, a maioria professores, diretores e coordenadores da escola. Depois, os que trabalham na área de saúde e nas usinas de álcool. Nessa situação, começou o discurso de que a família com esse tipo de casa é uma família de prestígio, porque tem dinheiro.

Até 2005, aproximadamente, trabalhar na usina e construir uma casa de tijolo era um referencial e indicativo de sucesso entre meninos e meninas, dos que se beneficiavam com o dinheiro recebido neste trabalho. Espalhava-se o discurso positivo sobre esse jovem homem. Trabalhando na usina, era considerado trabalhador e poderia oferecer, através de dinheiro, uma boa vida para a futura esposa; sendo assim, eram várias pretendentes dentro da reserva.

Depois de 2005 mudou um pouco, com novas situações conquistadas fora da reserva e com escolarização e acesso ao ensino superior. Até hoje em dia, ser professor licenciado é um grande prestígio na aldeia e também uma pessoa de referência, com um salário excelente e uma casa boa. A pessoa letrada é bem vista, ganhando o lugar das pessoas mais velhas, que, antes, eram prestigiadas por terem grandes conhecimentos, mas agora, aquela casa feita de sapé é considerada antiga e só é valorizada na hora da discussão sobre cultura, entre professores e acadêmicos indígenas, ou criando projeto para construir ou valorizar, mas, na prática, não está sendo usada da forma como antigamente. Atualmente, casa boa é aquela feita por pedreiro, com habilidade de amassar cimento, colocar os tijolos, do alicerce à parede e, em lugar do sapé, substituir por eternite ou telha de barro. O homem não faz mais sua própria casa, mas paga outra pessoa, indígena ou não indígena, para levantar para ele.

Até as pessoas idosas começaram a atualizar a arquitetura de suas casas e também as famílias mais carentes economicamente, que ganharam uma casa de alvenaria através de políticas públicas, cujos projetos foram denominados de *Che Rogami* e *Minha Casa Minha Vida*. Mas elas sempre possuem, ao lado, uma casa de sapé com todos os materiais religiosos guardadas dentro, como *mbaraka*, *colares* e *roupas*. A outra situação para

conseguir recurso suficiente para construir uma casa de tijolo é através de aposentadoria e trabalhos diários pelas fazendas ou cidades.

3-9. *Kunã reko*

A seguir descreverei sobre os conhecimentos que a mulher deve adquirir com sua mãe e avó, durante a experiência vivenciada em seu pequeno coletivo, até construir outra família pela via do casamento. Tentarei esboçar esse tema, de forma panorâmica, com a fundamentação da experiência vivenciada por minha mãe durante a aquisição dos conhecimentos necessários para se construir uma mulher kaiowá e também com as outras mulheres da minha parentela que convivem em relações parentais com minha família.

Minha mãe, nos seus conselhos e ensinamentos, dá exemplos sobre a própria experiência de vida, como e por onde viviam, como vieram parar na reserva e porque se casou com o meu pai. Sempre fala que já passou por tal evento e está ensinando, para não acontecer coisa ruim com a sua filha ou seu filho. Ela narra sobre tudo o que ela passou, toda vez que a gente senta em círculo na hora do terere, de dia ou bem de manhã, na hora do mate. Conta sua história, dialogando com vários conhecimentos de antigamente ou transmitidos pelas suas gerações anteriores.

Os Kaiowá chamam a menina de *kunhata'î*, depois de vários rituais de resguardo, durante a menstruação. Desde a infância é preparada com habilidades essenciais para a mulher kaiowá, até estar pronta para casar e construir um novo pequeno ajuntamento. Para se construir como *kunhãtee*, a mulher precisa adquirir certos conhecimentos e experiência em sua própria vivência durante o resguardo, denominado, entre os Kaiowá, de *mitãkunha jekoaku*. Aqui eu chamo esse modo de viver da mulher kaiowá como *kunhata'î reko ymaguare*, ou *kunha reko ymaguare*. Mas hoje, as meninas da reserva são muito criticadas pelas mais velhas, por não seguirem mais as regras do sistema de resguardo.

Hoje em dia, desde a infância a menina frequenta a escola e, mesmo na fase do resguardo, não pode faltar. Essa nova experiência pode afetar a sua construção como pessoa, conforme narrado pelas rezadoras ou pessoa mais antiga. Por outro lado, a escola obriga a frequentar todos os dias e, se faltar, ela reprova e isso afeta o recebimento da bolsa

família (uma política pública do governo para as famílias carentes). Nesse sentido, a educação escolar, em troca de recursos advindos destas políticas, obriga as crianças e jovens a frequentarem a instituição, diariamente. Na reserva, essas “redes de proteção” forçam os indígenas a atualizar seus módulos organizacionais e, nas maiorias dos casos, a se apropriarem de novos modos de vida, atualizando a sua cosmologia e organização social. Neste sentido, se reiventam, em estreita relação com diversas agências da sociedade nacional. Nas práticas, em algum momento, transformam-se um e outro nas interações constantes do *ava reko* e *karai reko*.

Por outro lado, na reserva, muitas famílias ainda possuem os conhecimentos sobre esse sistema de resguardo. Percebe-se isto, quando a gente pergunta para qualquer mulher da reserva, que sempre vai explicar o procedimento e as regras envolvidas nesse ritual. Os conhecimentos são ainda muitos vivos entre as famílias, mas não conseguem mais fazer conforme se fazia nas práticas do passado - *ymaguareicha*, mas este saber e sua afirmação são encontrados em qualquer região da reserva, nas falas da maioria das *nhandesy*.

Como já foi dito, todas as novidades vivenciadas na reserva são muitas criticadas pelas pessoas mais experientes e idosas, e a maioria das críticas centram-se na escola. Criticam a filha sobre sua neta menina, por assistir muita televisão, por não fazer trabalho doméstico, sair muito de casa, jogar bola e pela falta de conselhos. Na escola, muitas vezes aprendem as leis dos não índios sobre as crianças e jovens e isso também contraria os conhecimentos ancestrais. Não quero dizer que os conhecimentos ancestrais kaiowá são errados, pelo contrário, são diferentes no sentido de outra forma de viver e pensar o mundo e o humano.

Conforme as mulheres mais antigas, a menina sempre menstruava a partir de 13 anos, mas hoje, segundo nossas avós, a menstruação começa mais cedo por causa do descumprimento das normas dos conhecimentos ancestrais sobre o tema³⁵. A escola faz acontecerem várias coisas fora do contexto convencional. Depois dessa fase de resguardo, a menina já deve ficar pronta para o casamento, mas hoje, na escola, ela é rodeada de informação de que não deve casar cedo e deve continuar estudando para ser alguém na vida. Quando estudam no Ensino Médio, constantemente os professores não indígenas passam a ideia de que sem estudo não se é nada. Isso rompe com outras atividades que as

³⁵ Podemos apontar nos conhecimentos sócio-cosmológicos dos Kaiowá sobre várias áreas da vida social e política.

crianças e jovens têm e devem fazer no pequeno coletivo em casa, pois a escola obriga a levar para casa as atividades e tarefas passadas em sala de aula. Mas a escola deveria pensar na valorização destes módulos sociológicos Kaiowá, para a construção da pessoa conforme o seu ensino e aprendizado. Penso muito sobre qual escola devemos construir para respeitar a especificidade dos ensinamentos kaiowá em sua coletividade, pois vejo o vácuo que a escola produz, desreitando o tempo e a educação desses módulos sociológicos kaiowá.

Atualmente, a maioria das meninas tem o pensamento de cursar faculdade e se casar com um homem escolarizado e com diploma de ensino superior. Com essa nova experiência na reserva, a maioria afirma que a cultura tradicional não existe mais. Por outro lado, com os esforços de não indígenas (antropólogos, CIMI, ONGs e outras instituições indigenistas) ao se relacionarem com esse coletivo, a escola tenta valorizar a cultura indígena, com o objetivo de fortalecê-la e preservá-la. Essa contradição é constante no cotidiano, entre as jovens e as mulheres mais antigas da família. Os mais idosos (avô e avó) criticam constantemente essas novas experiências sociais na reserva, pela forma inexperiente de articular e organizar dos jovens. Os mais jovens tentam se apropriar da escola e, através da educação escolar, buscam melhorias e a conquista dos direitos constitucionais, criticando, por outro lado, os mais antigos, como sendo impossível viver como eles.

Em algumas regiões, tenta-se fazer os rituais de resguardo, mas durante um pequeno período de tempo, por exemplo, uma semana, mas logo depois, já é obrigada a voltar para a escola, sob a colocação de ameaças, como reprovação, além do discurso de não ser alguém na vida. Porém, qualquer menina, ao chegar nessa fase, sempre é aconselhada e lhe são passadas as informações do que deve fazer durante os primeiros meses de menstruação. Mas o resguardo é inadequado, pelo motivo de muitas coisas novas na reserva, como a escola e novas tecnologias de informação dentro de casa, como TV, celular, internet e outras.

Com essas novidades, o sistema de casamento também mudou. A maioria das meninas casa mais cedo, e o motivo são as muitas novidades de relações, pela escola, redes sociais e celulares. Segundo minha análise, essas novas experiências sociais na reserva colocaram os jovens e as jovens numa situação contínua de casamento, e é por isso também que o casamento sempre acaba cedo. A maioria entra em divórcio em qualquer

momento, porque não passa pelos vários rituais de consolidação e fortalecimento do *nhemenda*, segundo a forma como a tradição ensina. Existem remédios para o fortalecimento do casal, mas nem sempre usam essas fórmulas medicinais e acabam se desentendendo, para, em seguida, se divorciarem.

A seguir apresento a fala da minha mãe sobre seus conhecimentos e sua própria experiência vivenciada até o atual momento sobre este assunto. Como pesquisador, eu converso tanto com minha mãe, como com outras mulheres casadas da parentela, como a tia, a avó e outras. Essa experiência de observação como pesquisador é relevante para compartilhar na presente etnografia, que pretendo descrever sem citar algum nome, exceto o da minha mãe e de outras pessoas com que tenho afinidade profunda, como da minha mulher.

Para começar, coloco uma citação direta, apresentando o que minha mãe, que é uma mulher *kaiowá* experiente, tem a dizer sobre o ritual *mitã kunha ymaguare*:

Mitã kuña ikuñatã'í jave oñembiapo arã, ha pe ojeguarda hape oñembiapo heta arã. Ojapo akue guyrapa, orrensã kyharã. Umi heta oíva kuña reko ymaguare isy ombo'e va'erã pe imembype, ojapo chicha, omojegua temiporu kuéra ha heta mba'e oikuaarã óga ryepype ha heta orro kuña rembiapo. Ymaguare mitã **kuña guapa** ha'e voi etereima opu'ã akue oho haguã ojahu, isy ombo'epama voi chupe oho haguã hatã osiparavo, ha pe ou kueo pya'e voi asipara jevy ou hógape, peã ha'e ojapo va'erã ara haku ha ara ro'y pe. Pe ha'e oñembo'e ipya'e haguã hembiaipo hape, **ivoleo** haguã. Há oujevyvo ojahu haguegui, omopotĩ hoka, ymaguare ha'e hoka tuicha e peã ha'e omopot paite arã otypeivo. Pe otypeiparire omboaruruma avati, ha pe kuehe omboaruru akue onohé ojoso haguã. Ha upei katu ojapoma pe avati omongui akuegui kaguijy, ha pe pehareve te tiri javé okaiupajave i sy ha ru osema ha oimbama rambosa ypyky kuéra pe. Oheja avei avati chicha ojapo haguã upei mie. Pe ojapoparire ho'u avei ypyky kuéra ndie. Uperire katu, oho kokue gui isy ndive ogueru hagua jety ha mandio ohesy haguã, kumanda avei oipo'e ojoka haguã. Ou jevyvo pe kokuegui, kuñatai ohesy jety ha mandio, ha umi ojehesy akue omoi uruppepe. Oguahe javé karu haguãpe kañatai onohema kumanda omojy va'ekue, mandio mbichy, jevty mbichy ha tatu hu mmoi, omoko'e akue. Pe okaruparire, ombyatyma oraha haguã ao ojohei, ha umi ikvyvy kuéra oho avei oñatende haguã hese. Há ourire ao jejohei haguegui, oho jevyma kokuepe ojo'o haguã jety, mandio, oipo'o avati ha kumanda, agueru avei takuare'e. Tuva ha isy, omohembiupa voi pe kuñataime, mba'epa douri ara há hou ara, ombarika harupi oiporavo oi mba'epa orahata omohembiu haguã kuñatai ha kariaype. Pe ou rire kokue gui, ojokama kumanda, oikyty avati chipa rã ha oiva ojoso kaguijyrã, ha omboaruru avei ambue ara guarã. Ha umi ojapova há'e tembiu oje'u haguã ka'arupe, jake haguape. Umi kuñtai kuéra ojapopa tembiu oike

mbove kuarahy, oikembove ave ho'upama ha oikema kotype oñeñongatu, pono umi pytu jára ojepota hesekuéra . Há pe arape ou jave sy pohupakuéra , isy voi he'í chupe omongueta ha omboguapy haguã. Omboterere uka ha upei katu ome'e uka tembi'u pe imbohupape. Ombotalha uka imembykunhame, ha upei pe isy ou orresevi pe imbohupape, pea há'e kuñatai pono iñaña, ñe'engatu hagua, oreko porá haguã ha omovya haguã imbohupakuéra pe. (Fidelia Aquino, 40 anos, 23 de maio de 2018, Reserva de Amambai).

A menina", quando chegar numa fase, deve receber diversos ensinamentos para experimentar em sua casa. Essa fase é para virar uma mulher kaiowá, deve-se essencialmente fazer o sistema de resguardo que a gente conhece como *mitã kunha jekoaku*. Tem que saber fazer *guyrapa*, a trança para saber fazer rede – *kyha*. A menina do passado – *ymaguare* - deve ser fundamentalmente ensinada pela mãe para saber fazer direito chicha, pintar objetos da família como prato e *apyka* – cadeira - e muitas outras coisas para ter conhecimento para administrar bem a casa - *óga*. A menina do nosso antepassado acordava muito cedo para ir no rio tomar banho, tanto na época de frio quanto na época de quente, deve ir correndo, um treinamento para ser veloz em seu trabalho doméstico, para se tornar prazerosos todos esses trabalhos, chamamos essa menina de *mitã kunha guapa ha voleo*. Depois do banho, deve voltar rápido e correndo para começar os serviços domésticos em casa, bem de manhã ainda deve varrer o quintal da casa que sempre é muita extenso, o quintal dos nossos antepassados era muito grande. Depois de varrer tudo o quintal deve começar a preparar o café da manhã para os seus pais e seus irmãos, deve-se fazer direito kaguijy que era uma das comidas de café de manhã. Quando os seus pais terminarem de tomar mate, o café da manhã já estava pronto. Depois de servir café da manhã para a família, a menina deve ir à roça com a mãe, para trazer mandioca, batata doce, milho e outros para preparação do almoço, e o almoço era sempre tatu trazido da caça, caldo de tatu, mandioca e outros. Depois de vir da roça, deve já preparar a comida para o almoço. Depois do almoço deve ir ao rio lavar as roupas da sua família, com a vigia dos seus irmãos. Depois de vir do rio, deve de novo ir com a mãe na roça para trazer mandioca, milho e outros alimentos, para fazer a janta no final da tarde. Todas as meninas não devem comer certas comidas, por isso a mãe sempre vigia e cuida das suas meninas para se tornar uma mulher kaiowá e antes de anoitecer deve entrar e se guardar. A janta feita pela menina já deve ficar pronta antes do sol entrar, e deve jantar também antes do sol entrar e depois já deve se guardar dentro da casa e dormir já, isso é para não se manifestar nela o dono do escuro. Outra coisa que também é importante, a mãe deve deixar a filha receber as famílias diferentes que vão sempre fazer visita em casa. Deve saber conversar, oferecer terere e comidas, isso é para saber se relacionar com outra família e parente. Chamamos esse tipo de menina de *mitã kunha hory*. (tradução livre)

Entendo que uma tradução nunca é completamente fiel ao original, a leitura em Guarani é mais coerente com o sentido que a entrevistada diz, mas é necessária e fundamental para trazer a discussão para a presente etnografia.

Durante a fase da *kuñataiguapa*, a menina adquire muitas habilidades e saberes com os pais, avô e avó e ganha um grande *status*, tanto para a família quanto para ela. Depois dessa fase, a menina se torna o foco de vários integrantes homens de outros coletivos. O fato se espalha entre as diversas parentelas, como uma propaganda na comunidade.

Guapa é aquela que sabe de tudo e se torna referencial para outras meninas. É comum ouvir, na reserva, comentários sobre a filha de fulano, que pode ser *guapa* ou não. Para ser considerada *guapa*, ela deve saber de tudo nas atividades da cozinha, limpa toda a casa e o quintal, sabe se relacionar – *ñeëngatu* -, receber visitas, cuidar dos irmãos e irmãs menores, entre outras habilidades. No entanto, isso é raro hoje em dia, pelo motivo de se dedicarem à vida escolar e a várias outras novas atividades diárias. Se ainda houver uma *guapa*, ela será muito comentada e os pretendentes serão muitos. As mais velhas criticam o fato de que as meninas jovens estudam bem, mas não sabem viver nem sobreviver, pois dependem de tudo em seu cotidiano, de dinheiro, de empregado, dentre outros e não conseguem viver de forma mais saudável.

Pela citação acima e pelo que ouvimos, constantemente, entre não indígenas e também entre indígenas reservadas, dá a impressão de que o lugar da mulher é na casa e dentro da cozinha, ou seja, que o papel da mulher é apenas fazer trabalhos domésticos em casa. No entanto, as conversas com minha mãe e com outras mulheres e também a observação sobre o assunto me fizeram mudar o pensamento sobre essa idéia.

Antes dessa reflexão, eu pensava que o coletivo kaiowá é machista, mas o presente estudo revelou que estava muito enganado. Os antepassados – *ymaguare* - entendiam que a menina precisa, obrigatoriamente, alcançar o prestígio de ser *guapa*. Mas o prestígio deve ser alcançado, tanto pela menina - *kunhatai* - quanto pelo menino – *karia'y*. A menina recebe conselhos e ajuda da mãe e avós, e os meninos, do pai e dos avós.

Toda *kunhatai* quer ganhar o adjetivo de *guapa*, que só será reconhecido pelas habilidades adquiridas com a mãe e a avó, através das experiências vivenciadas entre 10 a 16 anos de idade, quando estes saberes essenciais são transmitidos, os quais ela deve testar

em sua própria família, repetidamente. O objetivo da mãe é transmitir o maior número possível de conhecimentos para as suas filhas, aconselhando e dando muitos exemplos. Nas visitas informais e vivências na reserva, percebe-se muito bem as mães se preocupando com o futuro da filha, não aquele *futuro* que ouvimos toda hora entre os não indígenas ou na escola, de *só através do estudo vai ser alguma coisa no futuro e na vida*.

As mães da reserva se preocupam se suas filhas não sabem cozinhar, pois, inevitavelmente, haverá comentários negativos, entre os vários coletivos, depreciando a moça e a família dela. A filha é como um meio para produção de relações, deve mostrar conhecimentos e habilidades de práticas, o que vai gerar comentários positivos nas relações entre as diferentes parentelas. Através das habilidades da filha, o casal cria maior extensão de conexões e aumenta as alianças, assim fortalecendo e ganhando prestígio perante outro coletivo.

Se o coletivo não capacitar suas pessoas com esses conhecimentos e habilidades não poderá contribuir para a produção de aliança e prestígio. É considerada uma pessoa *reko rei* (vive à toa, vida inútil). Nesse sentido, para não ocorrer isto, os nossos antepassados – *ymaguare* - sempre habilitavam seus agregados em várias áreas. Ao conversar com os Kaiowá mais antigos, sempre afirmam que, antes da composição do atual Estado e reservamento, todas as meninas, por várias gerações, tinham este objetivo para sua formação e fabricação do seu corpo e da sua pessoa. Não eram obrigadas, mas, mas caso não quisessem, sabiam das consequências, que eram previstas pela mãe e avó.

O grande desejo da menina é se tornar *guapa* e se casar - *omenda* - com um homem *guapo* como ela. O homem *guapo* é o que descrevemos acima, com habilidades da caça, pesca, roça, construção de casa, entre outras. Todos esses conhecimentos constroem um sujeito, e vêm das duas pessoas mais experientes no coletivo - mãe e pai -, com conexões fora do *ypyky kuéra*, como avô e avó.

Uma pessoa feliz, alegre e animada é denominada, em kaiowá, como *kyre 'yi*. Esse termo significa a pessoa que tem vontade e ânimo para viver, trabalhar e cuidar dos seus agregados. A menina *guapa* possui essa característica de ser uma pessoa alegre, feliz e com vontade de viver e fazer muitas coisas. Ser *guapo* e *kyre 'yi* traz para a pessoa uma grande sensação de bem viver, como pessoa saudável. A construção da pessoa saudável depende da habilidade da cabeça da família, que é o pai ou a mãe, com dedicação, cuidados e

orientações. Sendo assim, o *guapa* e o *kyre'yi* são pessoas fabricadas como carregadores de *teko porã*, que é o bom modo de viver.

Já existem mulheres kaiowá na pós-graduação pesquisando o seu próprio coletivo, descrevendo e refletindo sobre a mulher kaiowá. Atualmente, muitas feministas, de várias universidades, olham os coletivos indígenas a partir do exterior e fora do contexto de uma comunidade específica, e querem caracterizar outro coletivo (não ocidental) a partir dos seus conceitos e ideias. A etnografia indígena mostra que as mulheres de uma rede social ou coletivo indígena são muito distintas das não indígenas. Nesse sentido, fico muito contente e curioso de ver mulheres kaiowá entrarem na pós-graduação, e contruir pesquisa sobre o modo de ser *kuña* em uma coletividade ou na sua parentela, na situação de reserva. Vai ser vantajoso pelo motivo de a própria *kuña* (mulher) pesquisar isto.

No coletivo que vivencia o *ymaguare reko*, é difícil que existe, em seu interior, quem manda e outro que obedece. Cada integrante vive autonomamente, sabendo que possui papel importante em sua rede, tanto na família como no parentesco. Ele não é obrigado por quem manda, mas cada pessoa da rede procura ganhar prestígio pessoal e para o seu grupo. O benefício que o coletivo busca é a produção de aliança e agregar parentes novos.

Por exemplo, a fofoca é fundamental para entender todas as tramas de relações. Os comentários e notícias, boas ou ruins, circulam de forma muito rápida pelos diferentes coletivos. São comentários como: “A filha daquele casal não é *guapa*, não sabe fazer nada em sua própria casa”; “Pessoa daquela família não sabe receber visita e nem sabe falar bem”; “Nossa, como essa menina, que é filha daquela casa, é *guapa*, sabe fazer de tudo!”

A fofoca política afeta todas as áreas da vida social de cada coletivo. Mas todos os coletivos da reserva desenvolvem estratégias para não serem alvos de nenhuma fofoca depreciativa, ou desenvolvem relações para produzir fofoca elogiosa que contemple uma identificação positiva da sua parentela, tanto dentro como fora da sua comunidade. Por exemplo, se as meninas e meninos não conseguirem conhecimentos fundamentais para alcançar o prestígio de ser *guapo*, pode ser alvo do comentário circulante depreciativo. E isso pode ferir a imagem da/o menina/o e do seu coletivo, sendo uma das situações que geram conflitos entre parentelas.

Antes da composição do atual Estado, se ocorresse esse tipo de conflito, era necessária a mudança de uma das duas parentelas em atrito, para evitar um rompimento maior. Havia coletivos indígenas guerreiros, e se houvesse quebra de aliança entre eles, resultava em grandes guerras. Mas os Kaiowá não são guerreiros³⁶, e faziam o contrário, evitando, ao máximo, um conflito físico. Na época do esparramo, os Kaiowá se refugiavam nas matas para defender seus agregados, não pelo medo, mas para a proteção física da sua parentela. Para evitar mortes em massa, os Kaiowá sempre pensavam nos efeitos que os conflitos bélicos poderiam produzir.

Atualmente mudou a postura do Kaiowá na reserva, pois deve conviver contínua e diariamente, conflitando com outras parentelas e com os *karai*. Mas cada uma articula estratégias próprias para lidar com tais problemas. Da mesma forma o Kaiowá busca seus direitos constitucionais na prática, principalmente os que estão nas terras tradicionais retomadas, que se constituíram como um coletivo que luta pelo reconhecimento dos seus direitos.

A partir daqui tentaremos descrever como acontecem os casamentos entre os kaiowá, tanto na concepção do *ymaguare reko* e como também na conexão de diálogos com a atualidade na reserva onde residio que chamamos aqui de *ava reko pyahu*. Já comentamos um pouco nesse tópico sobre o tema, mas é necessário descrever com detalhes essa experiência do outro sistema humano de casamento e aliança entre os dois distintos coletivos, que é em kaiowá conhecemos com termo de *nhemenda*.

3-10. O casamento – *nhemenda*

Como já foi dito anteriormente, o casamento - *nhemenda* - é uma estratégia relevante para agregar mais fogos na parentela. Este ritual é carregado de princípios específicos. São normas determinadas pelo pequeno coletivo e pela parentela dos antigos

³⁶ Os Kaiowá evitam conflitos com outros, sempre refletindo as consequências, que são previstas nas visões dos mais antigos – *ñanderu* e *ñandesy*, porque os articuladores devem possuir a habilidade de ver o futuro dos seus membros, e evitar as consequências e mortes das suas pessoas.

Kaiowá, que, atualmente, vem se transformando. Isso ocorre desde o tempo de *Pa'í kuara* (sol), seu irmão gêmeo *Jasy* (lua), o pai *Nhandervusu* (pai dos gêmeos, ou divindade maior) e sua antiga mulher (*Nhandesy*). Essa primeira família é considerada pelos Kaiowá como a divindade ancestral mais relevante da sua cosmologia e religião.

O *nhemenda* determina a união e a produção de outro pequeno ajuntamento – *ypyky kuéra*. A união precisa acontecer com uma pessoa admirada pelo prestígio que seu fogo e parentela possuem, e não pode acontecer entre fogos da mesma parentela. Se isso ocorrer, tem consequências negativas para essas duas pessoas que se unem. Para que não aconteça esta situação, o casal levantador do fogo orienta aos seus agregados para não mexer ou casar com seus parentes próximos, por exemplo, entre primos e primas ou outros mais próximos.

Mesmo na situação de reserva e em outros assentamentos dos atuais Kaiowá de MS, nos dias de hoje persistem essas organizações, cuidados e conselhos entre as parentelas. Se um homem fizer relação sexual com sua prima vai haver consequência como, por exemplo, durante uma caçada haverá ataques de *jaguaréte* (*onça*), de jacaré, picada de cobra, entre outros, ao andar pela floresta – *ka'aguy*. Ao ter relação sexual com parente próximo, fabrica-se um cheiro que os animais selvagens e seres sobrenaturais podem sentir de longe, e atraí-los. No contexto da mata, isso é perigoso ou fatal.

Os mais velhos, desde sempre aconselham: “*Neretuta vicho rehojave rembarika ka'aguýre remendarõ nde hentere*” (Os bichos das florestas vão te cheirar ao caçar, se acontecer o casamento entre parentes.). Essas regras de *nhemenda* são fundamentais entre os coletivos e as suas organizações, visto que uma das principais habilidades que um homem pode ter é a caça (*nhembarika*). Se acontecer esse tipo de união, seus próprios parentes o aconselham a nunca ir à floresta (*ka'aguyre*) para caçar (*ombarika*) ou pescar, e também não consegue produzir uma boa roça. Este homem sabe que pode ser considerado irregular em seu modo de viver, além de perder o prestígio em sua parentela e fora dela.

Outro exemplo de consequência ruim para um casamento irregular é que pode produzir filho com defeitos, chamado pelos não índios de criança com deficiência física ou mental. Para não acontecer tal situação, os Kaiowá recorrem a diversos conselhos sobre o tema. Atualmente, mesmo na situação de reserva, esses conselhos são explícitos nas

famílias, e se manifestam através destes exemplos, reproduzindo as regras repassadas pelos ancestrais, no interior do seu fogo doméstico e de sua parentela.

Vários depoimentos esclarecem que, depois do *esparramo* e da desarticulação das parentelas, muitas pessoas, nos dias de hoje, casam com seus próprios parentes e isso pode ser considerado consequência do contexto do *sarambi*, durante o qual as famílias se esparramaram por diferentes reservas, periferias da cidade, retomadas e em outros assentamentos. Sendo assim, os parentes esparramados se desconhecem e, hoje, suas descendências, ao se encontrarem nos novos espaços de relações, como nas universidades ou na rede social, se casam. Para os mais idosos, a desarticulação e o desrespeito existentes nas reservas são decorrência da ausência dos modos de ser correto, conforme as regras do *ava reko ymaguare kuéra*.

Na cozinha da minha mãe em volta do fogo e tomando mate, numa manhã de frio, no dia 5 de junho de 2018, comecei a conversar com meu pai e minha mãe sobre *nhemenda* do *ymaguare*. Na época que chamamos de *ymaguare*, o casamento entre uma mulher e um homem era feita com uma grande festa, onde tinha muita comida e bebida, preparadas pelos próprios coletivos das duas pessoas do casamento. A comida era variada e as bebidas eram diferentes tipos de chicha, como de milho, batata doce, mandioca e outros produtos. A preparação acontecia bem antes da data marcada pelos dois coletivos.

Como já foi mencionado anteriormente, para institucionalizar o *nhemenda*, nos tempos mais antigos, o encontro acontecia, com frequência, nas festas do *guachire hape*³⁷, onde os jovens acompanhavam seus pais - *Guachire hape omomenda akue* (O casamento era no *guachire*).

Antigamente, as festas de *guachire* duravam dias. Mulheres e homens faziam um grande círculo, e a aproximação e o contato físico se davam pegando-se as mãos uns dos outros, seguindo o ritmo da música, cantada por todos. Exatamente nesta situação surgia o futuro casal de aliança. Cada canto e dança do *guachire* tem a sua especificidade, significando as trocas entre o grupo de homens e o das mulheres. Se o grupo da mulher cantar para o de homens, este canto pode ser romântico ou brincadeira, e o grupo de homens, se tiverem habilidades na dança e no canto, devem reponder com outro canto, ambos com muita criatividade.

³⁷ Festas e danças dos ancestrais kaiowá.

Atualmente, no contexto de reserva, um casamento pode acontecer em novos locais, como na escola, no baile de forro, nas universidades e nas redes sociais, que já fazem parte da vida social da maioria desses coletivos. No interior da maioria das famílias, no mês do aniversário de um integrante, ou no Natal, diversas pessoas se agregam para festejar e farrear. Nestas situações, muitas vezes acontecem aberturas para uma nova aliança, através de namoro ou casamento.

No lugar do *guachire*, hoje, a dança de forro, executada por um casal, dá a possibilidade de se conhecerem e se aproximarem, já com a intenção de namorar, sabendo que a pessoa está na mira de determinada parentela. O baile da reserva foca na fabricação de coletivo e de aliança, ao passo que, no baile dos não índios, pode ser apenas uma festa entre famílias ou um show, onde se pode farrear sem colocar como finalidade a aliança com outras parentelas. Mas há outras formas de encontro entre pessoas distintas e sua união. Por exemplo, dois integrantes de igrejas distintas se casam com a intenção de fortalecer o seu coletivo e fabricar conexões com outros ajuntamentos.

Conforme as pessoas mais antigas com quem conversei sobre o tema, a pessoa não tinha autonomia de escolher alguém para casar, antes, o coletivo devia investigar o candidato, primeiro, para perceber suas habilidades, para liberar seu integrante para o casamento. Se o outro coletivo possuísse algum prestígio, os antepassados faziam uma visita para pedir a mão da *menina guapa* para casar com seu integrante, e se o outro coletivo aceitasse, acontecia a aliança entre essas duas pessoas.

Ymaguare raka´e **omenda** guachrehape, karia´y sy a tua oipotarõ omenda petei kunha **oikuaavare**, pe karia´y ru sy ndive oho vaerã ojuruve kunha sy kuéra imeby kunhare. Há kunha oipotarõ karia´ype, isy ha ituva kuéra pe oho vaerã ojuruve omenda huagua ira´y ha imemby kuimba´ere. Upei katu, ohecha mba´e arapepa omomendata, ha ohenoi umi nhande sy há nhanderu kuéra pe omomenda hagua pe kunhatai ha karia´ype. Pe ojapo hagua nhemenda heta ojapo chicha, ha ombohai avei ha heta avei tembi´u. Omendaramojave kuimba´e kunhare, **oikora´e isy rógape**. Heta mba´e oajusa arã kunha imena sype hógape, ha kuimba´e oikorõ hambireko sy rógape heta ojapo arã oajusavo hambireko tuvape. (che sy ha che ru, Fidelia e Paulino, 05-06-2018)

Os nossos antepassados faziam o casamento numa festa que se chama *guachirehape*, se o homem quisesse casar com uma mulher, os seus pais devem pedir a mão da menina para os pais dela. E se a menina quisesse o homem, os seus pais devem pedir para os pais do homem que sua filha quer se casar com o filho. Depois disso deve marcar o dia que vai casar,

todos os parentes da mulher e do homem que vai casar são convidados, sobretudo, o *nnahderu* e *nhandesy* de duas parentelas são essencialmente convidados e convidados. As comidas e bebidas não podem faltar nesse evento, nesse sentido, são feitas antes mesmo. Depois do casamento, antes do casal ter autonomia própria a mãe sempre convida para morar junto na casa dela. Se o homem morar na casa da sogra deve ajudar nas roças e nas caças, e se a menina morar na casa da mãe do marido deve ajudar a sogra dentro da casa. (tradução livre).

A fala citada acima pretende apresentar como, na concepção do meu pai e minha mãe e de algumas parentelas acontece o evento de *nhemenda* e o início da construção de uma nova família nas gerações dos coletivos kaiowá. Para o casamento, a menina deve ficar pronta física e intelectualmente. Em termos intelectuais quero dizer que deve ter os conhecimentos essenciais necessários como mulher kaiowá, adquirida em sua antiga família. Todos os seus *reko kuéra* construídos nas redes familiares serão o seu *teko laja kuéra*, em seu novo ajuntamento através do casamento, e esses valores serão repassados para os seus filhos na geração seguinte. Em termos físicos é exatamente quando o corpo da menina fica pronto para o *nhemenda* – casamento: *Mitã kunhã porã guasu ha menda haguãmema, ou kunhatai otyarõ mbarire ja oima omendaha guãicha*.

Ao alcançar o seu físico ideal e os conhecimentos necessários, através das diversas regras cumpridas durante o seu resguardo em sua família, a menina já fica disponível para o casamento. Com o menino é da mesma forma. A beleza e habilidades são reconhecidas entre os diversos coletivos onde se pode encontrar algum pretendente de casamento. O ideal físico da menina era ser gorda e saudável, sem nenhum tipo de doença; da mesma forma o menino, que deve comer conforme as regras do *ava reko ymaguare*.

O homem e a mulher, depois de casar, já podiam dormir juntos. Para isso era preparada uma rede para os dois. Os mais experientes afirmam que uma das regras era que tanto a mulher quanto o homem deveriam se casar virgens, e essa prova era dada quando acontecia a primeira relação sexual do casal. Casar virgem era um conselho poderoso do coletivo que possuía prestígio, provado pelas habilidades dos seus integrantes depois do casamento.

Depois do casamento a família da mulher ou do homem oferece a casa para morar provisoriamente, até construir outra casa e roça para o casal se sustentar. Se o homem levar sua mulher na casa da mãe dele, o casal divide a casa e o fogo com os pais, e devem

trabalhar em conjunto. O filho, ajudando o pai na roça e na caça, e a mulher, ajudando a sogra nos trabalhos domésticos e outros. Nesse caso, aumentam as pessoas no ajuntamento do filho casado.

Em uma casa pode agregar mãe, pai, filho casado e sua mulher, filho solteiro e filha solteira. Os filhos solteiros ajudam os pais na roça, na caça e na construção da casa, como descrevemos anteriormente. Os solteiros e solteiras são como estagiários nas observações e na ajuda aos pais nos trabalhos essenciais para o sustento e sobrevivência como ser humano. Quando a família agrega também o filho casado e sua mulher, esta situação é provisória, até que o casal ganhe a autonomia de construir a sua própria família, ao ter filhos. Depois de algum tempo, ao construir a casa perto da casa dos pais, já podem se mudar e construir uma nova família. Isso não quer dizer se separar para sempre dos pais. As inter-relações com os pais, irmãs e irmãos solteiros são essenciais para o fortalecimento do casal, pois a ajuda sempre vem dessas redes de relações de parentes próximos.

Quando a mulher engravida, geralmente o casal já pode morar em sua própria casa. Durante a gravidez, o cuidado e os conselhos devem ser da sua mãe e, sobretudo, da sua sogra que residem ao lado da sua casa. Durante a gravidez existem muitos cuidados da mulher, o que deve fazer, o que não pode comer ou andar em certos lugares. Existem rezas e remédios produzidos pelas próprias parteiras kaiowá, e o cuidado é essencial para o nascimento saudável da criança e para não afetar muito a mãe durante o seu nascimento.

Hy'eguasurõ kunha ojekoaku arã pono hasy are, oiva vicho ka'aguy ndo'u arã, tamanduá, pirahu, tatu poju, teju para, ryguasu rupi'a. Ojahua arã avei umi pohã guasupe, yvyra parto, typycha corredor ha mandí'o rogue s'ayju. Há ojepichy arã avei, yty ombyatyva ndoheja arei arã pono imembyryru are opyta hese, pono umia ojehu pya'e omombo arã. Boi rapykuere ari ndoguatari arã, pono imemby ndoguata voire. Olha ndotapari arã pono imemby orrarra pytuhepyy, chipa ndoliai arã pariri rogue pe iporasyane imembyparire. Kunha hyeguasupe heko teepe oiko arã, pea katu há'e kunha hye guasu ramo reko ymaguare te. Há óganatarõ pe mitãme, ou nhande sy ha onhembo'e hyere peã háe ovensen ha ógana porã hagua pe imemby. Osevõ pe mitã kunha gui onheomoi ichupe ovapyo oipea hagua isy ky'a kue ijurugui, pono orrarra bronquite, pya chia'a. pono pe inhaaka ojeka omojahuma ka'i akangue rykuerepe mitãime. (Fidélia Aquino, 40 anos).

Quando a mulher fica grávida deve se guardar para não passar por consequência ruim, também não deve comer carne de animais da floresta como o tamanduá, alguns peixes, tatu bola, lagarto grande, ovo de galinha e entre outros. Deve tomar banho no caldo de diversas folhas de remédios, exemplo, o remédio que se denomina de *yvyra parto*, *typycha corredor* e caldo de *folha de mandioca amarela*. Precisa de massagem constantemente, e não deve deixar nenhum lixo no quintal para não ficar muito tempo doente depois do parto, não deve passear muito para não andar em cima do rastro da cobra, caso acontecer o seu filho não vai andar cedo, e não deve tampar a panela para não pegar bronquite. A mulher quando engravida deve tomar cuidado e respeitar todas as regras, e na hora do parto, a parteira deve acompanhar ela cuidando e rezando na barriga para fazer nascer bem e não afetar a mãe e o seu filho. O bebê ao nascer deve virar para não engolir sangue da mãe na hora do nascimento, e depois lava o filho no caldo da cabeça do macaco para não ficar doente. (tradução livre).

Durante o nascimento da criança o pai também deve se guardar, evitando coisas ruins para seus filhos, para sua mulher e para sua construção como pai de uma criança que está prestes a nascer. Depois de nascer, a criança é nomeada pela pessoa mais experiente da família e, em cada fase de crescimento, toma diferentes remédios e também toma banho em diferentes plantas medicinais. O corpo deve ser fabricado conforme o que chamamos de *ava reko ymaguare*.

Che ypyky kuera é constituído pelas relações gestadas por esse casal, que, ao possuir mais experiência e ter filhos, produzem o seu estilo próprio, a partir das referências da antiga família dos seus pais. Cada criança que nasce nesse pequeno coletivo é cuidada e ensinada com o objetivo de fabricar uma pessoa que possa contribuir neste mesmo coletivo um dia. O indivíduo é constituído socialmente, desde o seu nascimento até a sua morte, e é transformado em sua trajetória e experiência e em suas relações sociais, tanto dentro da família, quanto fora dessa pequena rede.

Pude perceber, na minha família, através dos meus pais que são líderes do ajuntamento, que não importa o número dos que agregam o seu fogo, o objetivo é juntar ao seu redor a descendência casada e solteira. Minha mãe com o meu pai tem 7 filhos, sendo 3 mulheres e 4 homens e, em 2009, adotaram uma menina (*guacha*), aumentando as pessoas na família.

Atualmente todos os meus irmãos e duas irmãs estão cursando ensino superior, e duas irmãs o ensino fundamental e médio. Minha mãe estudou até o segundo ano do ensino

médio, e meu pai não chegou a concluir o ensino fundamental. Essas novas experiências dos Kaiowá nos possibilitam pensar de forma mais profunda as gerações familiares e as suas transformações nas reservas e nos outros assentamentos, nos dias de hoje. Além das habilidades adquiridas nas relações familiares e em relação à construção de casa e da roça, e para a caça, hoje em dia começa a necessidade de saber se relacionar com os não índios e na língua deles. Percebe-se esta necessidade entre os Kaiowá atuais, com a maioria escolarizada em reservas e permeando em várias áreas da sociedade nacional.

Conforme já apontado anteriormente, muitas famílias, na atualidade, têm a concepção da necessidade de trabalho assalariado, e aquelas habilidades fundamentais dos Kaiowá se transformam em práticas sociais de falar bem o Português, ter uma casa de alvenaria e várias outras transformações do *ava reko pyahu* em reservas.

Desde o final do século passado, os maridos são levados para trabalhar no corte de cana-de-açúcar, esse era uma nova forma de sobreviver, trazendo recursos e alimentos para sua família. Como o objetivo do homem e da mulher (casal) kaiowá é fazer acontecer uma relação harmônica e vida saudável no seu ajuntamento, ele e ela fazem qualquer coisa para buscar recursos para seus filhos, filhas e outros membros. Mas hoje, na reserva não tem muita opção e são obrigados a achar novas estratégias para a continuidade das relações, como gestores e gestoras do seu pequeno coletivo. A esse respeito, o casal deve pensar sobre o sustento e a organização das pessoas que compõem seu ajuntamento, e só com os dois pensamentos (do homem e sua esposa) em consenso, chegam numa conclusão sobre as estratégias para sua sobrevivência no reservamento. Enquanto o marido fica longe da família em busca de recursos, a mulher permanece com seus filhos na casa se virando de alguma forma, para administrar, como mulher kaiowá, seu pequeno ajuntamento. Isso acontece desde o esparramo. Como exemplo, cito meu pai e minha mãe: desde que veio morar na reserva, meu pai trabalhou nas usinas, por não conseguir mais fazer roça e trazer alimentos através de pesca e caça.

A estas experiências sociais dos Kaiowá atuais denominamos de *ava reko pyahu*, que significam os modos de viver atuais. A transformação é extensa e contante, e nos deparamos com muitas novidades nessa rede de coletivos dentro da reserva, com trajetórias diversas. Aqui não estou querendo demonstrar uma dicotomia entre *teko ymaguare* e *teko pyahu*, mas busco desvendar os efeitos das novas relações dos indígenas na reserva. O que se precisa pensar é que, mesmo com a mudança profunda nesses novos assentamentos

indígenas, o *teko ymaguare* permanece continuamente nas relações sociais das parentelas nas Reserva.

Esse *teko yma* se reproduz a partir da interação contínua na reserva. Pude perceber que todos esses conhecimentos são transmitidos pelo diálogo com a realidade vivenciada pela própria pessoa que conta uma história, ou um conto sobre determina experiência que já havia sido repassada pelo seu avô. O homem conta onde caçava, como construía a roça, sobre o seu casamento, sobre a relação com a família da sua esposa, como construiu a casa pela primeira vez, a educação que recebia do pai, como se relacionava com os não índios, como trabalhava nas fazendas e nas usinas, entre outros. A mulher conta como passou a sua fase de resguardo, como aprendeu a fazer as atividades domésticas, como se relacionava nos primeiros dias de casamento com a família do marido, como aprendia criar animais, entre outros. Todas essas experiências são sempre conectadas ao *teko yma*. Penso que o *teko yma* é localizado no *teko pyahu* e vice-versa.

A transmissão de conhecimentos é feita através de narrativas das experiências passadas pelos contadores, que carregam a pessoa de várias informações, conhecimentos e habilidades. Na reserva, hoje, a forma de transmissão destes saberes não é diferente: a minha vivência será exemplo e referência para a educação e formação dos meus filhos, das próximas gerações e de outro coletivo.

3-11. As relações dos coletivos Kaiowá na parentela – *te'yi*

A parentela kaiowá - *te'yi* - é composta pelos múltiplos ajuntamentos de fogos e, em sua rede, pode variar numericamente, dependendo das habilidades dos articuladores de produzirem muitos microssócios (*che ypyky kuéra*) em sua rede parental. Como já apresentamos nos tópicos anteriores, o fogo doméstico não se desconecta do *te'yi* e, pelo contrário, as duas séries sociológicas são intensa e fundamentalmente interdependentes. Neste sentido é impossível a existência do *te'yi* sem a união de fogos.

Não há possibilidade da existência de uma parentela sem a constituição, em sua composição, com, pelo menos, três fogos em suas fiações parentais. O fundamento deste coletivo maior depende muito das redes microfamiliares que o compõe, isto é, são relações

fiadas entre diversos pequenos ajuntamentos, que explicamos no tópico anterior. Aqui tentaremos apreender como esses fogos se avaliam como parentes e pertencentes dessa rede maior de coletividade kaiowá – *te'yi*. *Che ypyky kuéra*, em sua pluralidade e em todo o seu conjunto, é considerado como uma das parentelas kaiowá e, nessas multiplicidades e nas tramas de relações, se desenvolvem os modos e estilos comportamentais que diferenciam os *te'yi* – as parentelas.

As ligações com outras parentelas (distintas e estranhas), em seu exterior, podem continuamente acontecer, porém, dentro das relações parentais se constróem afinidades, familiaridades, dependências, vínculos, intimidades, tratos, vivências e estilos específicos e próprios dessas redes – *irünguéra*. Essa especificidade do circuito parental se distingue dos não parentes, porque os não parentes desenvolvem outros modos de relações e organizações (*ndaha'ei irünguéra*), que não são parecidas com as texturas sociais no *te'yi*. Acontecem diálogos e vivências constantes com os não parentes (*peë*), mas não é da maneira como se fabricam os parentes (*ore kuéra*).

Antes da chegada dos “conquistadores coloniais”, os Kaiowá já tinham experiências e vivências com outros considerados diferentes e estranhos (não parentes). Antes e após a construção do Estado de Mato grosso do Sul, esses coletivos já desenvolviam táticas de relacionamento com “os outros” e com o Estado. Também ampliavam relações com os *anguéry kuéra*, *jára kuéra*, diversos seres e diferentes *te'yi* (sem contratos parentais).

A negociação dentro e fora da parentela é fundamental, e hoje, explícita e intensamente acontece na situação do reservamento. A seguir farei o exercício de apresentar os modos de afinidades que se constróem no interior do que denominamos na nossa língua de *che re'yi kuéra*.

A etnografia que desenvolvi nessa pesquisa permitiu-me analisar e refletir sobre esses complexos modos de ser múltiplo das configurações sociais específicas na situação de reserva. Percebe-se, nos discursos, no modo e na experiência de cada pessoa, do fogo e da parentela, que são possuidores de grande autonomia e, principalmente, na fabricação, reinvenção e interligação de seu estilo, bem como na aceitação e rejeição das coisas agregadas ou desconectadas da sua rede de relações.

No *che ypyky kuéra* apontamos as inter-relações organizados pelos indivíduos em determinada residência. No entanto, na maneira de organização da parentela há possibilidade de distinguir o jeito kaioiwá de organizar e a forma da trama do tecido de sua organização social, isto é, as interligações estabelecidas pelas distintas pequenas redes familiares (fogos) em um circuito maior considerado parentela. Portanto, a parentela é a rede de relações dos fogos familiares.

Sendo assim, a etnografia coletada demonstra as distinções intensas entre os desenhos e estilos dessas heterogeneidades das diversas parentelas na reserva. De fora, muitas vezes, não é possível analisar essas diferenciações entre as parentelas, e as tratamos, muitas vezes, como parecidas ou com nenhuma diferença. Porém, elas apresentam complicada diversidade nos modos comportamentais e afinidades, em sua disposição sociológica.

Algumas questões podem ser levantadas: Como um fogo se relaciona na esfera sociológica do parentesco? Em outras palavras: Com quem esse pequeno fogo familiar se relaciona em suas tramas parentais? Quem ele considera parentes? Quem o considera parente? Como é a relação com seus parentes?

Nesta coletividade são construídas afinidades, que são reconhecidas pelo outro grupo parental como sua característica principal. A esta distinção central, o antropólogo indígena Tónico Benites (2014) denomina de *teko laja kuéra* (modo de ser distinto). Mais adiante, na esfera do *socius*, abordarei, com mais profundidade, essas diferenciações dos modos de lidar de cada coletivo, na situação das constantes transformações na Reserva.

Entro, agora, num conceito muito relevante para analisar as identificações e diferenciações no interior das parentelas, que seus agregados colocam a toda hora, como um conjunto organizado e com características próprias, distinguindo-as das demais parentelas. Esse conceito é *ore*, que significa se colocar no conjunto de muitos fogos e com maneiras próprias e bem organizadas, em afinidade com seus opostos ou não parentes.

O antropólogo Pereira (2004), em sua pesquisa, priorizou a reflexão sobre a exclusividade e hegemonia do *ore*, em relação a outro importante conceito - *pavẽ*, que é o rompimento das características excludentes da situação relacional do *ore*.

O princípio *ore* se refere a uma força centrífuga que acentua e intensifica as relações entre pessoas consideradas próximas, em detrimento das

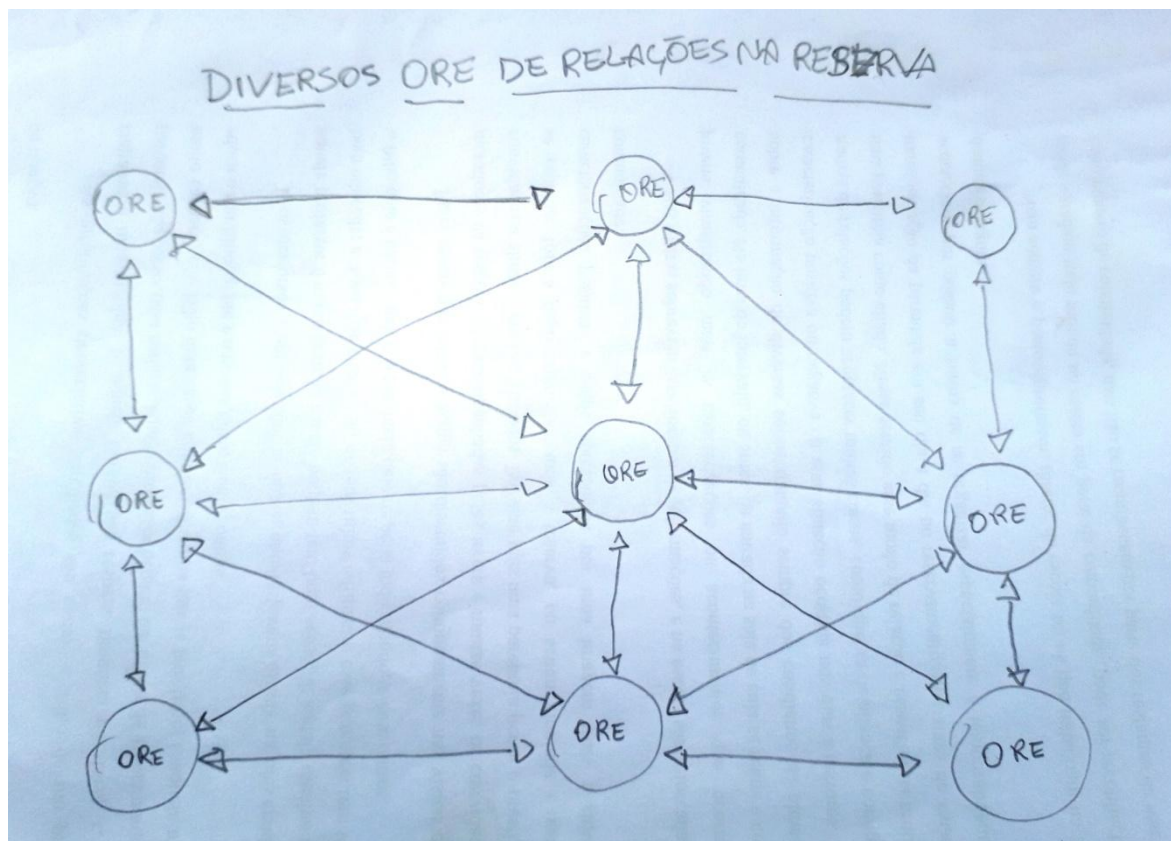
relações com as pessoas consideradas mais distantes, de acordo com os gradientes de proximidade e distância social postulados pelo modelo da estrutura social kaiowá. O princípio *ore* teria como característica principal a forte ênfase na exclusividade das relações entre pessoas que se consideram parentes próximos e compõem unidades com profunda identidade social, cuja expressão máxima seria o fogo doméstico. A sobrevalorização das relações sociais próximas tem como implicação direta o afrouxamento das relações mais distantes. O princípio *ore* em seu movimento exclui a exterioridade, ou seja, infantiliza ou condensa a interioridade, que se expressa nas formas de convivência livre das disputas e tensões sociais características da vida social fora do círculo de mutualidade. A ação do princípio *pavê* sobre a estrutura social quebra a hegemonia e a exclusividade das formas de mutualidade restritas a um pequeno número de pessoas ou fogos. Para isto, institui mecanismos que permitem reunir um número maior de pessoas, fogos e parentelas relacionados como parceiros políticos e cerimoniais. De qualquer forma, o princípio *pavê* aciona valores religiosos que procuram romper os interesses exclusivistas dominantes nos horizontes da convivência social. (PEREIRA, 2004, p.134-135).

Aqui uso o termo *ore* para refletir sobre a diferenciação e transformação existente entre as parentelas, ou como é usado no meio das coletividades kaiowá, na conjuntura da Reserva. Mas é muito importante, em outro momento, analisar e discutir as questões propostas por Pereira, em sua consideração sobre os termos *ore* e *pavê*³⁸.

A figura a seguir demonstra como, mais ou menos, funciona essa trama de relações que envolve os diferentes *ore* na circunstância do reservamento e, logo, apresento a explicação etnográfica:

Figura 17. Os diversos *ore* nas redes de relações na situação da reserva.
(Esquema produzido pelo autor)

³⁸Ler o capítulo 2 da tese de doutorado do antropólogo Levi Marques Pereira (2004), e pode consultar a bibliografia nas referências bibliográficas descritas no final desta dissertação.



Na Reserva quase não se ouve o termo *ore*, como identificação entre as pessoas no âmbito do fogo doméstico, ou seja, a expressão nunca é usada por umelo único fogo, sem apontar o resto dos familiares da parentela. Na parentela, todos os fogos usam muito frequentemente esse discurso *ore*, que baliza sua identificação. Neste sentido, *ore* é auto-identificação de cada parentela kaiowá, destacando a sua especificidade, estilo e organização, diante de outras parentelas, dos *karai* e dos seres não humanos.

Ore é um termo kaiowá que utilizamos para designar o eu, no plural, com grande exaltação, isto é, um coletivo de uso constante, em oposição aos outros, ou além da parentela – *pe'ẽ* e *ha'ekuéra*. A tradução mais apropriada e aproximada é o “nós com auto-estima e com amplo elogio”, “a gente organizada e fortalecida”. A fala constante é: *Ore Valiente kuéra, ore kuéra roiko Sertãozinhope, ore kuéra peicha roiko ore Valiente kuéra ndaha'ei peicha* (Nós da família do Valiente, todos nós residimos no Sertãozinho, o nosso jeito de viver é específico e diferente deles).

Considero esse termo *ore* de extrema importância para entender as relações parentais dos Kaiowá. *Ore* carrega e aponta características essenciais de um coletivo

organizado e maior. *Ore* está na primeira pessoa no plural e aponta a exclusividade do ajuntamento maior, sempre com a intenção de mostrar as características fundamentais e positivas de suas redes. Exemplos: *Ore romanda reserva Amambaipe* (Nós (meus parentes) mandamos na Reserva); *Ore romanda retomadape* (Nós (minha parentela) articulamos e mandamos na retomada); *Ore kuete roiko Huguape* (Só meus parentes moram na região do Huguá).

Esse termo assinala a existência positiva e exclusiva de um coletivo forte e de prestígio. Se houver um *ore* em qualquer região, logo existe um coletivo com organização e estilo próprio que o diferencia do Outro. Ele está no interior do coletivo, e é neste interior que se usa este termo. Por exemplo, quando *ore* estou me referindo ao meu grupo, me colocando em seu interior. Um *ore* é uma parentela, dois *ore* são duas parentelas, três *ore* quer dizer três parentelas. Sendo assim, a reserva constitui múltiplos *ore kuéra*, ou seja, múltiplas e diferentes parentelas.

É importante salientar que existe *ore* se houver o outro; *ore* somos nós organizados e o outro pode ser outra parentela, nós (familiar e parentesco) ou estranhos (outra parentela, *karai* e *jára kuéra*); estes são essenciais para a existência da parentela. O outro não se encaixa em nossa ideia e nem em nosso pressuposto. Para se diferenciar, *ore* desenvolve ideias e organizações para distinguir ou agregar o estranho em sua rede parental. *Ore* deve ser uma relação como exemplo, e ainda convencer o estranho a reconhecer que *ore* do *ore* é mais adequado do que *ore* deles.

Se existir um *ore* existirá um coletivo. Logo, *ore* demonstra as articulações, forças e organizações que este *ore* apresenta. Ao citar este termo, em seguida é necessário comprovar a força e o poder que essa coletividade fabrica e produz. *Ore* é sinônimo de autonomia, exaltação, organização, fortalecimento que a parentela almeja divulgar.

Todas as redes de *che rey'i kuéra* utilizam este termo *ore*, porém, cada uma delas, ao usar, assinalam suas especificidades, diferenciações e estilos de suas organizações. O termo pode ser o mesmo, mas as diferenciações de relações construídas no interior de cada uma delas são totalmente específicas e distintas umas das outras. A diversidade nos *ore kuéra*, na situação da reserva, podemos compreender pela sua heterogeneidade em sua teia, na figuração da reserva. A reflexão mais profunda das diferentes redes construídas

pelos *ore kuéra* em sua diversidade possibilitará uma compreensão mais profunda e adequada da atual situação vivida pelos Kaiowá em seus novos assentamentos.

É muito difícil ouvir um fogo dizendo este termo, porque o discurso deve apontar as quantidades e qualidades das configurações e teias do seu *sócius*. Mais normal para este coletivo é quando os vários fogos, em seu conjunto, utilizam esse termo de identificação, ou seja, quando cada fogo usa, referindo-se, ao mesmo tempo, ao ajuntamento composto por muitos fogos – *che re'yi kuéra*. *Kuéra* já foi descrito anteriormente, neste texto, exatamente como a marca da multiplicidade das pessoas ou de outras coisas (*anguery kuéra*, *ka'aguy jára kuéra* ou *jára kuéra* e *karai kuéra*). *Kuéra* aponta a quantidade que o coletivo *ore*, na primeira pessoa, possui. Ou seja, *ore* não é só um pronome que indica pluralidade, mas é o próprio coletivo.

Se um homem, em seu discurso, usar a palavra *ore*, já está incluindo o seu fogo e todos os fogos da sua parentela, falando sobre o seu coletivo. Ao conversar, as pessoas das outras aldeias ou reservas vão sempre começar com *ore*, cujos exemplos são: *Ore kuéra arupi maonte roiko*, *ore ape guaointe*, *ore ha'e peicha roiko* (Nós vivíamos por aqui antes de ninguém chegar, somos os primeiros habitantes e o nosso jeito de viver é diferente deles).

Em 2015, quando ingressei na Licenciatura Intercultural Indígena, relembro os discursos das colegas da sala que, ao fazer um comentário ou discurso, sempre utilizavam o termo *ore*. Este termo não se refere a todos os coletivos kaiowá de MS, mas apenas à teia de parentelas na qual a pessoa está localizada. As referências não são apenas dos parentes consanguíneos, mas de todas as pessoas que possuem ligações políticas e parentais com o discursante. Neste caso, *ore* refere-se aos colegas de turma.

Para a compreensão mais adequada sobre essas teias de relações, construídas na parentela, surgem alguns questionamentos, como: Em qual parentesco a minha família está inserida? Como a minha família se organiza na configuração do seu parentesco? Como é a relação entre o meu fogo familiar com outro fogo familiar na parentela? Como se compõem esses fogos na situação da parentela antes e depois da reserva?

Antes da organização e constituição do atual Estado de MS, esses coletivos radicavam-se em um espaço social com mais autonomia e produção de teias de *tape* e *tape*

po'í em todas essas regiões. Como pesquisador, imagino que as composições dos espaços convencionais das parentelas ocupavam vários espaços nessa região do cone sul do Estado.

As teias fabricadas entre os diversos fogos familiares na parentela, como dizem muitas pessoas experientes, num tempo mais antigo, era impossível um fogo agregar mais integrantes, sem vínculo parental, político ou consanguíneo, em um território autodemarcado pelo grande coletivo – *re'ýi kuéra*, pois, naquele tempo, havia extensa terra para transformar em *tekoha*. O grande coletivo agregava fogos em um grande espaço territorial, por onde andavam e caçavam, como seu espaço exclusivo. Esses fogos fazem parte da constituição de grande e forte parentesco – o *tekoha*. Se um fogo se desconectasse da parentela, logo deveria se mudar, procurando se inserir em outra rede de parentela, longe daquele seu antigo coletivo. Mas agora, na reserva, não é mais possível construir este modo de mobilidade e coletividade. As terras são todas privadas e a única área destinada aos indígenas são as reservas, e estas agregam dezenas de parentelas, que vivem em conflitos contínuos.

Segundo as histórias contadas pelos mais experientes, as organizações das diferentes parentelas eram dispersas pelas regiões do sul de MS. E cada *tekoha* era organizado e ocupado pelas grandes e extensas parentelas, cada uma tendo, em suas teias, vários fogos familiares. Hoje, na reserva, o parentesco é baseado na consanguinidade e afinidade, como irmãos, cunhados, cunhadas, sobrinhos, sobrinhas, irmãs, tios, tias, avós, avôs e pais, sendo estes os mais próximos. Existem outros parentes, como minha esposa, cunhado, cunhada, esposo da tia, entre outros, que se conectam também com minha parentela. A coletividade vai se ampliando nessas relações, conquistadas, principalmente, através do casamento. Penso que esse modo de relações para constituir uma grande parentela não é diferente das ancestrais, que também produziam coletivos através deste tipo de fabricação. É sempre contada a história das divindades que se organizavam através de parentesco, com seus filhos e filhas, cunhados, cunhadas, sogros, sogras, coletivo da sua esposa, coletivo do seu genro, coletivo do esposo da tia, ampliando-se, desta maneira, a rede de relações de parentesco. No contexto da reserva não mudou essa forma de produção de parentesco, como, por exemplo, a partir do casamento do meu irmão, cria-se uma nova relação, que é exatamente com a parentela da esposa dele.

Além disso, a parentela vai além da reserva. Tenho parentes que vivem fora da minha reserva, ou melhor, estão localizados em vários outros assentamentos situados na

região sul de MS. É muito frequente a fala de alguém que reside na reserva de Amambai: meu parente reside na reserva Porto Lindo; meu parente reside na cidade (geralmente na periferia); meu parente comanda a retomada (ou ocupação tradicional); meu parente reside em Dourados, entre outros. Isto é explicado pela situação do *sarambi*, que provocou a fragmentação e a dispersão das coletividades, compulsoriamente.

Ao mencionar algum parente de fora, é com a intenção de demonstrar uma identificação positiva, ou para beneficiar-se do nome do parente que reside fora da aldeia. São muito explícitas as conexões de parentes residentes fora da sua comunidade. Quando uma pessoa visita outra aldeia, dizem que foi ficar na casa do parente. Outro exemplo é quando a pessoa de um fogo vai fazer um curso superior em Dourados e se beneficia dos seus parentes que residem na cidade ou na aldeia. A maioria fica no aluguel dos parentes conhecidos, para não pagar o alojamento acadêmico, outros ficam na reserva onde tem algum parente, onde aproveitam para “visitar” e ganhar pouso até concluir a etapa do estudo.

O parente que mora fora da reserva deve ser muito bem lembrado pelo parente que reside na outra reserva. Melhor ainda, deve possuir certo prestígio, para que o coletivo que está falando dele se beneficie de alguma forma. Alguns exemplos são: a) o parente dele é capitão na outra reserva; b) o parente dele lidera a retomada; c) o parente dele reside na cidade por ter dinheiro; d) ao estudar, foi ficar na casa do seu parente. Estes critérios devem gerar um pressuposto que cria alguma imagem positiva sobre este coletivo. Em alguns casos funciona muito bem, sendo prestigiado por ter esse parente importante fora da reserva.

Ter um professor universitário como aliado de sua parentela é muito importante para criar uma representação positiva em relação à outra parentela. Existem vários exemplos sobre essa questão, quando um professor privilegia somente uma parentela e descarta a outra, sem um relacionamento com o outro integrante do coletivo. Isso é muito visível nas reuniões, na *aty guasu*, nos espaços onde se discute a educação escolar indígena, na universidade, entre outros. Estas relações externas são importantes para as parentelas preocupadas em desenvolver duas coisas importantes: a primeira é a construção positiva destas relações para o seu coletivo, e a segunda é o êxito pessoal destacado em sua parentela, que representa a sua coletividade parental como um articulador externo,

mostrando-se como muito importante entre os *karai* e para outros indígenas com quem constrói aliança.

Estas articulações são percebidas até na Licenciatura Indígena, na UFGD: uma parentela se aproveita de um professor universitário para criar uma imagem positiva para si e, assim, se beneficiar em seu processo de construção de prestígio em sua aldeia. O professor pode ter outro objetivo ao construir relação com esse coletivo. Porém, o Kaiowá tem esse foco para agregar os benefícios que podem ser fabricados, visando seus efeitos nas redes de relações. Portanto, as afinidades constituídas externamente são estratégias para a coletividade se fortalecer e ganhar mais aliados na reserva. Sendo assim, ganha de seus concorrentes e fabrica muitos fogos em sua rede de parentela.

Hoje em dia, na reserva, pessoas (funcionários, políticos, pastores) e instituições (Prefeitura, escola, SESAI, igrejas, etc.) podem entrar no campo das relações de parentesco, podem virar parente, dependendo de como são conectadas, e tudo que está no mundo tem a possibilidade de fazer parte do *che re'yi kuéra*. O *che re'yi kuéra kaiowá* é uma ocorrência que agrega, e nunca vai ser agregada pelo outro sistema. A escola pode ser agregada como ferramenta de produção de aliados em sua parentela.

Uma parentela com várias ferramentas importantes deste tipo pode se tornar forte. Com essa competência e suas diversas ferramentas, tem grande possibilidade de conseguir agregar fogos em número muito elevado em suas redes parentais e, por outro lado, pode afetar a outra coletividade, no sentido de tirar fogos de outro *rey'i kuéra*, usando ferramentas como a escola, igreja e outros vínculos fora da comunidade. Deve conhecer muitas pessoas, e tentar torná-las familiar, construindo com elas uma aliança política, contribuindo, assim, com as pessoas agregadas e, principalmente, com o coletivo que as agregaram. Sempre deve se relacionar com alguém que possa lhe oferecer algo, mas deve ser uma relação de troca, com negociação constante, como aquela descrição de Marcel Mauss, em sua obra clássica *O Ensaio sobre a dádiva*, com a reciprocidade de dar, receber e retribuir. Quero dizer que tudo o que se recebe deve ser retribuído. A produção do coletivo e da relação deve sempre se embasar nesse círculo virtuoso, com objetivo de agregar ou tornar parente. Isso é complexo para cada parentela, porque a reserva agrega múltiplas parentelas e elas entram em conflito, tentando agregar muitos fogos em sua rede.

Portanto, a parentela que ganha mais é a que se vale da escola, das igrejas e de outras instituições, que hoje fazem parte da vida social na reserva. Entretanto, o fortalecimento e o grande prestígio deste coletivo não causa perda total naquela parentela que é considerada fraca e sem prestígio. Outra parentela pode se valer de outra estratégia para continuar existindo como um coletivo autônomo, por exemplo, alcançando altos graus de escolaridade. Acredito, como pesquisador indígena, que uma parentela nunca vai deixar de existir, pois, mesmo sem prestígio ou descaracterizada, ela vai continuar existindo como um ajuntamento humano, com menos ou mais números de membros em sua composição.

Nem todo coletivo entra em conflito para se apropriar das instituições como a escola. Há várias parentelas que nem ligam para essas instituições não kaiowá e nem precisam delas para ampliar suas relações e alianças. Durante minha pesquisa observei as famílias ou parentelas que têm poucas relações com a escola, universidade e outras instituições. Estes coletivos possuem outras maneiras e modos de relações para constituir e fortalecer suas redes parentais.

Para entender esses coletivos na figuração da reserva, devemos também priorizar um olhar mais atento para as diversas formas que os Kaiowá reservados possuem e desenvolvem na gestão de suas redes sociais. Cada parentela tem a sua forma de olhar sobre o que está ao seu redor ou exterior. A mais relevante destas formas é internalizar o que é estranho, desenvolvendo estratégias para que o estranho vire um familiar e passe a compor a figuração interna do coletivo. Isso quer dizer tornar o estranho um parente próximo, pensando nos benefícios que essa internalização pode trazer para suas redes políticas e parentais. Os Kaiowá produzem parentes, conhecendo e reconhecendo o que está dentro e o que está fora, o que está dentro é produzido a partir do que está fora e vice-versa.

Tudo o que está localizado na configuração do *che rey'í kuéra* faz parte das ferramentas para fabricar o seu coletivo como um todo. E este coletivo é produzido pela sua transformação contínua. A ampliação política da rede em tempo nenhum é parada ou idêntica desde o seu princípio; ela é criada e fabricada em sua trajetória, se fazendo e refazendo no tempo e no espaço.

Percebo, como integrante de uma parentela, que a constituição do coletivo não depende somente do vínculo ou afinidade baseada da consanguinidade. Analiso a

constituição da parentela mais pelo viés da relação política e da aliança. Com isso quero explicitar que, hoje, eu posso ser parente próximo de uma parentela e, em outra situação, eu posso me desvincular e me identificar como não pertencente a esta parentela, me inserindo em outra, dependendo do tipo de relação que estou desenvolvendo e do meu motivo.

Em várias ocasiões pude perceber que, ao conviver continuamente com outro, sem vínculo consanguíneo, os fogos se transformam em relações constantes e parentais. São frequentes as falas: 1. Próprio parente não tem consideração com a gente, mas a família do fulano não é nosso parente, mas nos relacionamos como parentes mais próximos, ajudando-nos no que precisamos. 2. O próprio parente não nos respeita mais. 3. Aquele não é nosso parente, mas nos relacionamos como parente mais próximo.

Ou seja, um parente consanguíneo pode se tornar um estranho ou não parente. O não parente é considerado como o outro que não ajuda e nem acontece com ele a troca de benefício, mas o parente deve ajudar e se relacionar como parente. Quando falo do benefício não estou me referindo somente aos materiais, mas, sobretudo, das reações políticas e amizades profundas que ali estão se desenvolvendo. Benefícios são os modos e tipos de relações parentais construídos entre pessoas e fogos, num diálogo relativo ao *ore kuéra*.

Abordarei, a seguir, uma questão que tem me instigado nesta etnografia. Em minha graduação de Ciências Sociais e na Licenciatura Indígena da UFGD, sempre discutimos sobre o coletivo indígena e percebi que, mesmo entre colegas indígenas, focamos mais na versão das instituições não indígenas para analisar os ajuntamentos kaiowá e guarani. Somente na coleta de dados da presente etnografia me dei conta de que precisamos discutir mais a versão indígena sobre os que agregam a sua parentela.

Em toda minha experiência acadêmica até aqui, ao conversar com outros colegas indígenas e até com alguns professores universitários, utilizamos e defendemos o discurso de que as igrejas afetam negativamente a cultura ou a parentela indígena, ou melhor, descaracterizam e desfazem o nosso modo tradicional de ser e de viver. Da mesma forma, nas discussões sobre a escola, temos entendido que ela descaracteriza os modos de relações que os coletivos indígenas desenvolvem em suas redes sociais. Mas poucas vezes se ouve

sobre como essas instituições se localizam na versão do coletivo, porque, quando se observa por este viés, são identificadas de outras maneiras.

Entendo que as instituições indígenas e não indígenas que agregam uma parentela jamais vão afetar os coletivos, pelo motivo de que, ao entrar, elas se transformam e são utilizadas ou gerenciadas do jeito dos membros da parentela. Ao serem conectadas em suas configurações, elas já fazem parte, como ferramentas, da parentela e são usadas para a fabricação da coletividade, como benefícios que ajudam a tornar mais forte aquele coletivo.

A parentela se apropria da igreja, para atualizar sua organização social na reserva. Por exemplo, o confinamento compulsório obrigou muitas parentelas distintas a conviverem, gerando inúmeros problemas, e um meio para rearticular a coletividade foi adotar a instituição da igreja, desenvolvendo algumas estratégias de reorganização do seu ajuntamento parental. Neste sentido, a igreja seria uma ferramenta para atualizar o *teko joja*, que é o modo de ser kaiowá coletivo. O *teko joja* é um valor que possibilita uma vivência de amabilidade, e harmonia entre parentes.

Atualmente, sem esses dispositivos fundamentais não será possível a existência de uma situação de caça, de roça ou de produções das pessoas e fogos na parentela. Ou seja, o coletivo sempre está em construção, pois nunca é acabado e fechado. Assim, para suas elaborações deve possuir e agregar instrumentos importantes para a fabricação das suas pessoas e dos seus fogos.

Os instrumentos para a sobrevivência e a existência do coletivo na situação da reserva, hoje, são como as roças, conhecimentos, instituições indígenas e não indígenas e outros, agregados e aceitos nas parentelas. Todas as ferramentas para a produção devem funcionar em suas edificações; neste sentido, a igreja é um meio para agregar e fabricar um coletivo forte e balizado. Por isso, hoje, cada parentela procura construir sua própria igreja.

Ao pesquisarmos, devemos ter um olhar mais profundo da versão do próprio Kaiowá sobre as instituições e ferramentas para a estruturação de um coletivo em levantamento. Dediquei-me, nesta pesquisa, a fazer uma análise mais profunda sobre os levantamentos das parentelas na situação do reservamento. A primeira via na qual me embasei foi minha própria experiência vivenciada na minha parentela e também a análise sobre a vivência com outras parentelas distintas da minha.

Conforme já explicado, cada parentela tem o seu próprio modo de agregar a melhor técnica para fortalecer sua rede, com os fogos e também com as instituições e pessoas de fora, para sua fabricação e fortalecimento. Estas técnicas não são percebidas de fora e nem com as leituras existentes sobre este coletivo. Todos os ajuntamentos parentais possuem táticas de relações com outros, parentes e não parentes, colocando o outro sempre como um meio, pensando em sua finalidade. Importante destacar a prioridade dada, nesta análise, às diferenciações e multiplicidades que cada parentela desenvolve em sua operacionalidade para a construção de suas fiações sociais.

Já comentamos, nessa etnografia, sobre o modo de ser múltiplo de cada parentela (diversidade de *ore kuéra*). Dou o exemplo de uma pessoa que se muda para outra parentela por motivo de desentendimento com sua antiga rede, quebrando a aliança parental, mesmo com parente consanguíneo. A rede nunca é estática, sempre sai um fogo e entra outro, continuamente. Ao se inserir na outra parentela, o fogo deve descobrir estratégias para ser reconhecido como pertencente e ganhar confiança do novo coletivo. Se o fogo não possuir essa habilidade de relação, vai levar um bom tempo para se inserir na nova rede parental, ou vai voltar para seu antigo coletivo. Reitero que, na conjuntura da Reserva, para a produção e desenvolvimento do *teko joja* de um coletivo, leva-se muito em conta o vínculo consanguíneo, mas também a situação de um não parente que pode se tornar parente próximo – *irĩnguéra*. Assim, nenhum fogo jamais ficará sem parente.

É muito explícito o impacto do reservamento dos Kaiowá, no trabalho desenvolvido pelo historiador BRAND (1993) e pelo antropólogo PEREIRA (1999 e 2004), mas priorizo, aqui, a versão indígena para a produção e existência dos seus coletivos, nessas novas experiências e paradigmas na área de acomodação e confinamento, onde cada coletivo reinventa e edifica a sua parentela da sua maneira. É evidente que os Kaiowá têm muitos problemas na reserva, do ponto de vista da questão da terra e é importante explicitar que, desde a colonização, vêm resistindo às políticas do Estado brasileiro, e denunciar que continua existindo essa violência institucional.

No entanto, o que apresento aqui é a forma técnica que os Kaiowá produzem para resistir e produzir política própria contra esse problema maior, que é a questão da expulsão de suas terras, na época do *sarambi*, e a violência provocada pelo ajuntamento e confinamento na Reserva.

Destaco, em primeiro lugar, a transformação espacial que ocorreu na área do reservamento. Uma parentela não é localizada com acumulação de fogos somente em uma região da Reserva, mas pode se localizar em várias outras regiões, como no *Posto*, *Ivernasa*, *Hugua*, *Pandui*. O radicamento pode ser em um lugar só, mas os vínculos de aliança política e consanguínea podem estar espalhados por outras localidades da comunidade (Reserva). Os *iriüguéra* são os amigos, parceiros, com quem são estabelecidas grandes amizades na parentela. Penso que, mesmo antes da Reserva, uma parentela desenvolvia aliança com outra parentela localizada muito distante. Os *ñanderu* e *ñandesy* sempre contam que faziam viagens para visitar os *iriüguéra* ou parentes, longe do *tekoha* onde residiam. Mas, depois do confinamento compulsório, fragmentou-se bastante a grande coletividade pelas diferentes reservas no sul de MS. Por isso, uma parentela possui *iriüguéra* em outras regiões.

É importante compreender que o fogo que reside ao lado da sua residência nem sempre é do parente mais próximo. Por exemplo, uma parentela que se radica na região do Sertão pode possuir vários outros fogos da mesma rede de parentes esparramados pelo Posto, Ivernasa, Hugua e Pandui. Na região onde tem mais fogos é onde está radicada a parentela, mas não quer dizer que só nesse espaço se fabricam e criam as redes parentais, mas também nas diferentes regiões da Reserva.

Os dois níveis de relações mais próximas - *che ypyky kuéra* e *te'yi* - são essenciais para suas produções e sobrevivência como coletivo humano, pois neles são fabricadas as diferenciações de relações entre as parentelas organizadas. Conhecimentos e práticas são criados entre os fogos para viver socialmente como parente próximo. Esta forma de relação é essencial para o entendimento do estilo que esse coletivo produz em sua socialização entre fogos, que pode ser baseado no *ava reko ymaguare* ou no *teko pyahu* ou *teko ko'angagua*.

Para ser mais compreensível, dou exemplo que acontece tanto na Reserva, quanto em áreas demarcadas mais recentes, como na aldeia *Jaguapire*. Ali, quase toda parentela se articula, identificando-se e localizando os fogos diversificados em suas redes sociais. Existem, no interior dos fogos, pessoas letradas, universitárias, pós-graduandas, pessoas que se envolvem mais com os conhecimentos tradicionais (como *nhanderu* e *nhandesy*), professores na escola indígena, agentes de saúde e outras áreas, que fazem parte daquela coletividade kaiojá. As pessoas produzem sua própria trajetória de vida, conectando-se,

distintamente, tanto na coletividade quanto fora da sua parentela, com instuições e pessoas diferentes – *karai kuéra* . Cada pessoa faz uma escolha de vida (por exemplo, ser professor) para garantir algum prestígio à sua coletividade, e todas as pessoas de sua coletividade procuram construir uma trajetória que se conecta com o mundo de fora – *teko pyahu*. Mas isso não rompe o prestígio de uma pessoa que sabe rezar e dar conselhos, na família. Este articulador é a pessoa mais experiente, que sabe muitas coisas e, também, dá conselhos para seu filho, mesmo que seja professor, acadêmico, ou enfermeiro. Este ponto é diferente do mundo dos não indígenas: ali, quando alguém se forma médico, a pessoa se coloca como aquele que sabe de tudo, ninguém pode questionar ou dar conselhos em sua vida diária. Mas os indígenas, mesmo altamente qualificados, sempre recorrem ao articulador ou casal articulador de sua coletividade.

Nas parentelas podemos encontrar um avô com seu conhecimento tradicional (*nhanderu ou nhandesy*, com sua reza e seus objetos religiosos) e um dos filhos como gestor de uma igreja pentecostal (pastor kaiowá). Cada coletivo procura gestionar as mudanças conforme seus próprios estilos, alicerçados naqueles conhecimentos fundamentais que os levantaram como uma parentela. São bastante explícitas as informações que recebemos dos mais experientes, os quais continuamente nos orientam como devemos fabricar a habilidade de lidar com as mudanças, embasando-nos, essencialmente, nos modos como nossos antepassados se colocaram diante das novas experiências. Foi o que descrevi, no capítulo anterior, sobre o *oguata* e as novas experiências, porque “se faz caminho caminhando” e, em suas trajetórias, os Kaiowá se relacionam com diferentes coisas novas. O caminhar é uma experiência transformadora.

Com o movimento e a transformação constantes, a vinculação da rede com os fogos da parentela não é muito estável, mesmo entre parentes consanguíneos, como os fogos de dois irmãos. As diferenças giram em torno das conexões que interligam os fogos entre si, mutáveis porque, em determinado momento, um fogo tem possibilidade de virar um *parente gua’u*, ou desqualificado pelo outro fogo da parentela, ficando na situação de não parente ou renegado pelo parente. A origem para tal ocorrência pode ser, por exemplo, o desentendimento com a maioria dos familiares que configuram e articulam a parentela. O termo *parente gua’u* significa que é parente, mas renega a situação social que vive, ou não está de acordo com as relações que a maioria da parentela desenvolve. Então, se uma família vive desorganizada e sem aceitar conselho de outro parente, com briga e

desentendimento constante em suas relações com seus agregados, ela será renegada e ganhará uma identificação de *parente gua'u*. *Gua'u* quer dizer coisa errada, que não se leva muito a sério. Ou seja, *gua'u* é a significação negativa da pessoa ou de um coletivo.

Se isto acontecer com um fogo bem próximo, como o caso dos fogos de dois irmãos, pode haver uma desconexão por certo tempo. Acredito que os Kaiowá perdoam os seus parentes próximos que cometem erros graves, mas leva tempo e sem o esquecimento daquela grave falha pelo coletivo. Os exemplos são vários e acontecem continuamente em cada parentela.

Antes do perdão relacionam-se muitos menos ou ficam um tempo sem conexão, mas através de um processo bem devagaroso, recheado de conselhos, se aproximam de novo, principalmente pela necessidade das alianças e interdependências que precisam estabelecer entre eles, porque os mais próximos devem estar dispostos a ajudar um ao outro. Este fenômeno é circular na situação da Reserva: um tempo se desconecta por desentendimentos e, no outro tempo, por necessidade, se conecta novamente numa relação de parentesco. Assim, percebe-se o dinamismo destes coletivos: um fogo sai e outro fogo entra, e tem fogo que sai e volta depois de um longo tempo.

Isso acontece, inclusive, entre os fogos da mãe e do filho. Muitas vezes, em determinado tempo, seu filho se conecta mais com a parentela da sogra, enquanto sua mãe fica com um sentimento de que seu filho a abandonou, ficando numa relação conflituosa com a parentela da nora. No casamento entre dois integrantes de coletivos diferentes, os dois estão em constante conflito, disputando quem vai convencer os filhos a residir ao seu lado. Ganha quem possui mais recursos de convencimento e habilidade de produzir e manter o coletivo.

Num fogo pode haver um *parente gua'u*, e, em outro, um *não parente*, por algum tempo. Se o fogo distante praticar um erro muito grave na coletividade, logo pode virar não parente. Isto não quer dizer que esse fogo vai ficar sem parentela, pelo contrário, vai se inserir em outra rede de parentesco.

Retomando a explicação da palavra *gua'u*, este é um termo usado repetidamente pelos Kaiowá para designar algo *quase falso*. Mesmo sendo verdadeiro entre parentes, muitas vezes, para outras pessoas associadas pode ser desqualificado, pela forma como se apresenta para esta outra associação parental. A produção de outro coletivo ou de um rival,

a todo o momento pode ser considerado *gua'ú*, por ser caracterizado como não sendo igual ao do seu coletivo. Esta situação ocorre pelas distinções profundas que essas parentelas possuem em seus modos e estilos de organização.

Vamos imaginar, como exemplo, se alguém possuir pouca habilidade e conhecimento sobre a reza, não tem roça, não produz outros fogos familiares, tem um casamento com uma mulher sem prestígio da família dela, entre outros. Ao perguntar se é parente, imediatamente, seu parente responderá que é um *parente gua'ú*. Outro caso parecido que acontece, de fato, na situação da Reserva: se um Capitão perdeu a confiança e o prestígio da comunidade, seus parentes vão dizer que é um *parente gua'ú*, desqualificando-o.

Como já foi mencionado anteriormente, todas as famílias na parentela são interdependentes uma das outras em sua convivência - *jekoha kuéra*. A construção e o desenvolvimento de confiança são essenciais para torná-los interdependentes uns dos outros nas comunhões sociais. A intimidade e a confiança são conquistadas através de troca de algumas coisas, como objetos, comidas, relações, amizades, entre outros, que, em algum momento, podem ser devolvidos. Caso um fogo perde a confiança nesta convivência mútua, em seguida se desconectará destas relações e do pertencimento à coexistência parental.

Darei uma amostra sobre esse modo de ligação em minha parentela. Pode não acontecer com outros coletivos, mas, na situação das redes dos fogos aonde também se insere o meu, acontece diariamente. As afinidades da minha parentela chamamos de *ñekumisa*, que significa as trocas que fortalecem as conexões parentais. Esse termo vem da língua portuguesa da palavra *convidar*, mas não são simples convites como os que são feitos pelos não indígenas. Podemos comparar com a reciprocidade de dar, receber e retribuir, que Mauss construiu em sua pesquisa *Ensaio sobre Dádiva*. É uma troca que fortalece a relação entre dois grupos, pois possibilita visitas diárias e conexões profundas nas relações parentais. Se essa relação acabar, cria-se, ao mesmo tempo, outras relações de *ñekumisa* com outra parentela. Essa reciprocidade não acontece com toda parentela na reserva, mas muitas possuem essa estratégia em suas relações sociais.

Em conformidade com minha análise, essa situação ou condição de reciprocidade entre os ajuntamentos ocorre da seguinte maneira: ao dar alguma coisa a alguém, o doador

espera, em algum momento no futuro, uma retribuição, que aconteceria no momento em que o beneficiado estivesse com fartura e o doador estivesse numa situação de carência, precisando da retribuição.

Vou dar um exemplo para esclarecer melhor esse modo de troca entre os fogos na parentela. Hoje as pessoas idosas recebem aposentadorias e os mais novos recebem salários, e gastam seu dinheiro geralmente comprando comida. Entretanto, como o outro fogo ainda não recebeu o seu benefício ou salário, e está sem mantimentos, este deve ser favorecido com a oferta do outro fogo da parentela, que leva carne, macarrão, arroz e outras coisas. E quando este fogo estiver sem compras e comidas, a família beneficiada antes irá retribuir, da mesma maneira como recebeu.

Não se cobra nada, mas todos sabem muito bem que, quando se recebe alguma coisa do outro, em seguida deve ser retribuído. Esse círculo de troca acontece espontaneamente, sem nenhuma obrigação ou trato verbal de ambos os fogos. As trocas não são somente de comidas ou de mercadorias da cidade, mas também de produtos de caça, de roça, objetos diversos, entre outras coisas. As falas nestas trocas são: 1. *Ha'ekuéra nhande kumisa kuri, ko'anga jaguerahata chupekuéra*. (Eles nos convidaram, agora é nossa vez de retribuir). 2. *Nhakumisa arã chupekuéra...* (Temos que convidá-los...). 3. *Che kumisa che sy*. (Minha mãe sempre me convida). 4. *Che kumisa che ermana*. (Minha irmã me convidou). 5. *Che ru che kumisa so'ope* (Meu pai me convidou com carne.).

Esta maneira de troca é apenas um exemplo de que estes modos de relação nestes coletivos prevalecem mesmo nas áreas de reservamento. Cada parentela arranja um jeito de tornar mais convincente o convênio e a aliança parental na rede de uma coletividade.

Desde antes da constituição do atual Estado de MS, a maioria das parentelas da reserva já se conectavam entre si continuamente, e usavam o nome da figura idosa mais experiente ou de uma pessoa antiga já falecida. Os coletivos da reserva continuam sendo reconhecidos entre as parentelas, pelos nomes dos sujeitos mais experientes e também pelos seus sobrenomes. Por exemplo, *Valiente kuéra* (*Valiente kuéra Bruno ra'yre ypyky kuéra*), *Aquino kuéra* (*Aquino kuéra pe memby kunha ypyky kuéra*), *Benites kuéra*, *Lopes kuéra* e assim por diante.

O nome do mais antigo ou do seu ascendente é mais comum entre as parentelas da reserva. Nos locais onde realizei esta pesquisa, ao perguntar o nome de uma pessoa mais

antiga do coletivo, contavam que já o conheciam e logo relatavam como era a experiência histórica vivenciada por essa pessoa. As figuras mais antigas se lembram umas das outras, começando pela experiência das festas de *guachire* e das lutas, exaltando sempre a positividade daquela pessoa que conheceram, destacando as habilidades e técnicas que possuíam de agregar e organizar seus parentes. Os elogios eram, em geral, dirigidos à inteligência e especialidade que tinham de fabricar e se relacionar com várias pessoas nessas regiões do cone sul de MS. Assim, mesmo falecida, os ancestrais mais experientes continuam vivos na mente dos seus parentes, como os vários líderes mencionados nas universidades, sendo bem conceituados pelos estudantes e pesquisadores indígenas. Por ter sido um grande articulador, sempre é rememorado pelos seus descendentes, como referenciais dos múltiplos modos e estilos que esses ajuntamentos desenvolvem – *ava reko heta*.

Como já foi dito anteriormente, o casal mais antigo de uma coletividade formou um ajuntamento único de relações entre as pessoas da família, constituindo fogos na parentela, que, depois, se fragmentaram daquele pequeno núcleo de pessoas mais antigas, e se particularizaram como fogos autônomos ao casarem, saindo da sua antiga rede familiar e fabricando outra. Essa fragmentação através do casamento é uma estratégia própria das parentelas para ampliar a rede social, tanto na reserva quanto na ocupação tradicional. Ao se particularizar como fogo autônomo não quer dizer que fica isolado, sem relação com seu antigo fogo, pelo contrário, se torna interdependente do seu ajuntamento de origem.

Por exemplo, meu pai era pertencente ao fogo da minha avó e avô e esse seu fogo familiar antigo era constituído por duas irmãs e dois irmãos, dos quais, dois estão vivos. Da mesma maneira, o pai e a mãe do meu pai já são falecidos, mas a mãe e o pai da minha mãe estão ainda vivos. Para não ficarem sem agregados e sozinhos, o ajuntamento mais antigo sempre adota uma criança para se juntar a eles e ajudá-los na sucessões dos dias e nas afinidades deste módulo sociológico mínimo.

Mas nem todas as pessoas mais idosas conseguem prosseguir gestionando o seu antigo fogo, e a ausência de pessoas em sua rede de fogo pode afetá-los. Hoje, um dos filhos ou filha cuida deles (idosos e idosas), trazendo-os para sua casa, ou construindo uma pequena casa perto da sua residência, por estarem enfraquecidos e não articularem mais seu fogo doméstico, mesmo tendo essa habilidade.

Esse homem ou mulher mais velhos, ou casal mais velho, como um *fogo jekoha*, atualizam as transformações das novas gerações de famílias na parentela. Não se trata de resolver todos os problemas dos fogos da sua parentela, mas, ao surgir alguma dificuldade, recorrerem a eles e lhes pedem conselhos fundamentais, pois são respeitados e valorizados por serem mais experientes. Não quer dizer que vão se aproveitar dessas habilidades para se tonarem figuras tiranas, agindo autoritariamente na coletividade. Eles não agem desta forma, pelo contrário, sempre aconselham os fogos da parentela de acordo com a maneira como seus antepassados lidavam com os problemas e, principalmente, com as transformações. Percebo, ao conviver com um Kaiowá mais experiente e rezador, que ele não se coloca como mais importante, só por ter mais conhecimentos de rezas e afinidades na parentela, mas se dispõe apenas a ajudar e contribuir com seus familiares deste módulo sociológico denominado de *te'yi*.

Pode haver o *fogo jekoha*, com uma mulher idosa divorciada/viúva ou um homem idoso divorciado/viúvo, ou seja, sozinhos. Se esta pessoa tiver tática e habilidade de articular os seus agregados, não terá problema na construção da sua parentela e das relações e, a todo o momento, receberá visitas dos integrantes dos fogos que ela criou, os quais recorrerão a ela, como figura mais relevante, buscando conselhos.

Essa pessoa é um suporte e ferramenta para os fogos na parentela. Por exemplo, se acontecer um grande problema com sua filha ou neta, logo estas recorrerão, rapidamente, a esse casal mais antigo, pedindo a indicação de como solucionar a desarticulação em seu fogo. Ou meu tio, quando se desentende, no seu fogo, com sua mulher ou com seus agregados, recorre diretamente à casa da sua mãe, pedindo sugestão para solucionar a dificuldade em seu pequeno ajuntamento. Também minha mãe, quando surge um pequeno conflito entre seus filhos, sempre vai à casa da sua mãe (minha avó), com objetivo de buscar a recomendação que solucione essa desordem.

Há um problema se ambos os idosos do casal *jekoha* já tiverem falecido. Nesse caso, o único caminho dos filhos casados é tentar dialogar com suas companheiras para ver como vai resolver algum problema. No caso do meu pai, com pai e mãe falecidos, ele busca conselho pela via da conversa com minha mãe ou, às vezes, com sua única irmã ainda viva. Se as pessoas mais antigas da parentela já faleceram, o fogo que se encontra numa situação difícil recorre a outro fogo. Assim dizem por aí: “Por isso existem os parentes, para ajudar uns aos outros”. Na parentela sempre há uma rede de solidariedade

entre as texturas de afinidades. São essas formas de relação que afirmam e dão sentido à construção da configuração sociológica da parentela. Na parentela, os fogos devem ser interdependentes de alguma maneira, pois, sem essa solidariedade e interdependência, não tem a afinidade de parentes, e logo se tornam *parente gua'ú kuéra*, que aponta para a desarticulação da parentela. Mas logo, eles se conectam novamente e restauram as afinidades.

A variação no número do coletivo depende muito da geração mais antiga, conforme já esclarecido antes. Geralmente, parentes considerados mais tradicionais, mesmo na situação da Reserva, residem em um mesmo espaço, em, pelo menos, cinco casas de sapé ou de outro material. Ao andar pela periferia da aldeia, encontra-se ajuntamento de residências como aquele era encontrado nas parentelas mais tradicionais. Mas estes ajuntamentos possuem poucas relações com as instituições não indígenas que entraram no reservamento, como a escola. Apenas por necessidade eles se deslocam à cidade para fazer pequenas compras e para receber os benefícios oferecidos aos indígenas, através das políticas públicas, como cesta básica, bolsa família e outros. Também não se envolvem diariamente com capitão, professores, diretores, agentes de saúde e enfermeira indígenas, nem com visitantes ou profissionais não indígenas.

Na Reserva, quando o fogo fica desarticulado, seu coletivo logo deve entrar em ação procurando uma solução. Por exemplo, quando ocorre morte dos pais de um fogo, em uma noite, junta todos os fogos do grande ajuntamento, para dar força aos parentes, ficando em luto junto com os integrantes da pessoa falecida e oferecendo alguma forma de ajuda.

A seguir descrevo outras formas de solidariedade na parentela. Supondo que eu seja capitão de uma reserva, as primeiras pessoas beneficiadas serão as pessoas com mais conexões parentais comigo, e todos os benefícios que vêm em nome da comunidade, os primeiros a receber são os fogos da minha parentela mais próxima. Outra situação: se eu me tornar diretor da escola, a convocação de professores será feita, primeiramente, com meus parentes e, sobretudo, os mais próximos. Isso não significa que faria isso, se me tornasse capitão da aldeia ou diretor da escola, é apenas um exemplo de como os benefícios são partilhados primeiro nas redes de parentesco.

A parentela que se envolve para ter um capitão ou diretor da escola sempre tem o objetivo de produzir aliança com diferentes parentelas, mas nem sempre a aliança dura muito e podem se tornar rivais. Um exemplo bem forte é quando um vereador ganha e depois quebra o acordo com outra parentela, não cumprindo o que prometeu na campanha, sendo beneficiadas, na maioria das vezes, as pessoas do seu redor e mais próximas.

Há também a situação de quando o casal se separa, a mãe casa com outro homem e o pai com outra mulher. Neste caso, muitas vezes, a criança fica com sua avó, pois é muito difícil a relação entre a mãe e pai depois do divórcio, sobretudo, depois de outro casamento. Mas, se o fogo da mãe concordar, pode ocorrer de ela agregar a nova família do seu ex-marido. Mas, geralmente, a criança fabricada antes do divórcio fica encostada, sendo adotada pela avó ou outra pessoa da família, virando um quase *guacho*. Os filhos têm total autonomia para escolher onde querem ficar. Por outro lado, os pais biológicos fazem de tudo para que seus filhos fiquem agregados à nova família de cada um. Neste caso, os dois coletivos fazem uma disputa de convencimento ao filho, para que este se agregue à sua parentela, sobretudo quando os filhos tiverem algum prestígio, como acadêmico universitário, ou professor e outras funções, que dão grande importância para suas redes parentais.

Vamos finalizar esse tópico com a descrição das teias de estradas que ligam, geograficamente, as parentelas. No contexto da reserva, as composições das parentelas e fogos são interligadas pelas diversas estradas – *tape*, formando redes de *tape*, que interligam o coletivo humano, produzindo uma rede social de interdependência entre os fogos, os parentes, os não parentes, os estranhos, os seres sobrenaturais, vinculando-os em constantes relações. Estas redes de *tape* são constituídas também pelas instituições públicas indígenas e não indígenas, as quais fazem parte, hoje, da vida social na reserva. Como exemplo, cito os caminhos que formam a rede da minha parentela: existem os *tape* que ligam todas as casas de meus parentes, mas também há *tape* que vai até a casa de um não parente ou com quem nunca manteve uma relação de parceria.

No fogo doméstico, as relações são tecidas principalmente no okára. Na parentela, suas tramas são organizadas através de visitas constantes entre os fogos, através do *tape po'í* ou *tape*, bem como pelo reconhecimento do parente em qualquer local onde se encontrem. Os *tape kuéra* ou *tape po'í kuéra* são redes que interligam os fogos em suas relações parentais, ou para possíveis relações entre sujeitos diversificados.

Os *tape kuéra* da reserva ligam todas as residências, os fogos, as parentelas e as instituições indígenas e não indígenas que fazem parte da figuração social da reserva. Através deles é possível fazer novas alianças com a coletividade nunca antes relacionada. Os *tape kuéra* representam as relações constantes entre todas as parentelas que vivem na aldeia, assim como com não parentes. Se um fogo precisa ou tiver algum problema, vai pelo *tape po'î* até o outro fogo para suprir sua necessidade, ou pedir ajuda em alguma coisa. Essa rede é solidária em sua relação e também é essencial para a existência destes dois grupos de uma parentela. Todo fogo que se localiza na parentela tem o seu valor e depende dos outros fogos da parentela em sua relação e pertencimento como ser humano, mas nunca é exclusivo e único, pois existem outras coisas importantes e respeitáveis como seus parentes.

3-12. *Maluko(a) reko* na reserva

Arrisco, aqui, o esboço do modo de ser *maluko* na reserva de Amambai e em outras aldeias kaiowá, como uma das formas com que os jovens se organizam. Até o momento, não há produção etnográfica sobre tais grupos, cuja ocorrência começou a partir da década de 1980, segundo informações dos mais antigos. Considero relevante esta investigação, no sentido das discussões sociológicas e antropológicas que envolvem as relações entre os Kaiowá.

A definição de *maluko* é bem distante da significação em Português, na concepção dos não indígenas. *Maluko* é qualquer jovem integrante de um grupo que é nomeado pela comunidade de *maluko kuéra*. Não é unicamente o jovem que virá *maluko*, mas também a menina jovem que se denomina de *maluka*.

Conforme os mais antigos, antes da reserva não existia o tipo de *maluko* que existe atualmente, nem as relações conflituosas que eles produzem. Penso que o próprio contexto da reserva coloca esses jovens nessa situação, por agregar, num mesmo espaço, diversas parentelas – *teko heta*, dificultando o entendimento e o consenso, características essenciais do *teko joja*.

A seguir descrevo o processo de fabricação dos *maluko kuéra*, segundo meu entendimento. Conforme já explicado anteriormente neste trabalho, o *ñemenda*

(casamento) é uma fase fundamental entre os Kaiowá, necessária para organizar sua vida adulta para, com sua mulher, produzir um novo coletivo, característica fundamental do ser kaiowá. Antigamente, para conseguir um casamento, o jovem solteiro procurava uma companheira nas festas que aconteciam continuamente na época da colheita – *jerosy*, onde havia *guachire hape*. Nessa festa, as rezas serviam para as pessoas ficarem felizes umas com as outras, como a *reza do nambu* e de outros pássaros, com lindos cantos que alegrem as pessoas.

Perguntei ao meu pai, que nasceu em 1978, sobre sua trajetória de jovem na Reserva. Ele me contou que andavam com outros jovens farreando pelas festas do *guachire hape*, onde se divertiam, com muita *chicha* (era a “cerveja” deles), que os embriagava. Essas festas aconteciam em diferentes regiões da Reserva e também em outros locais, nos pai dele, que nasceu em 1928 e faleceu em 2005, também viveu sua juventude da mesma forma que ele, em festas, com bebidas, diversões e produções de amigos, em diferentes lugares da região do cone sul de MS.

Podemos comparar o *maluko* de hoje com o grupo que descrevi acima? Sim. Muitas coisas são parecidas, mas existem várias modificações desde lá. Naquela época, os jovens bebiam *chicha* para se embriagar, como hoje, quando bebem cerveja, vodca, jamel, vô kiko, fortim e várias outras drogas. Naquela época havia menos violência, mas hoje, com vários tipos de drogas, ocorre todo tipo de violência, durante toda noite, em todas as regiões da Reserva. Podemos também comparar o aspecto físico: na época antiga, os jovens se vestiam com roupas tradicionais - *jeguaka* (tiara), *chiripa* (espécie de calça), *pochito* (pequeno pala) e outros enfeites kaiowá, carregando o *mbaraka* (chocalho); hoje se vestem não muito diferentes dos não índios da periferia ou com aquele estilo de roupa de *hap*, com camisa e blusa grande, calça larga e boné.

Na reserva, a idade dos jovens *malukos* é, mais ou menos, de 10 até 20 anos. Mas pode haver *maluko* í de 9 anos, sendo ligado ao grupo através de um irmão maior como membro, e também o *malukão* - acima de 20 anos. Da mesma forma, há a menina *maluka*, que se junta ao grupo dos homens, ou cria seus próprio grupo de mulheres - *maluka kuéra*. Mas, na maioria, os grupos associam meninas e meninos como seus membros.

No tempo de meu pai, ser *maluko* era farrear até achar uma menina para casar. Mas, depois, deve se dedicar à produção e fortalecimento da recém construída família, o novo *ypyky kuéra*. Hoje, na Reserva, é diferente. Como existe a escola, continuamente, os

professores colocam na cabeça dos jovens para não se casarem: “deve-se pensar apenas no estudo e concluir”. Por isso, muitas vezes, há *maluko* com mais idade e com dificuldade de achar menina para casar. Outras vezes é a própria situação da reserva que impossibilita uma pessoa ao casamento, pois, como já foi falado, para se casar, o pretendente deve ter algum prestígio que vai possibilitar a conquista da menina, e, sobretudo, da parentela dela.

Pelo que analisei, a maioria deixa de ser *maluko* ao casar, ou ‘virando’ evangélico, os quais passam a ser chamados de *maluko kue*. Neste sentido, o casamento desfaz o ser *maluko*. Mas por quê? Penso que a mulher, como organizadora da família nuclear, obriga o esposo a deixar de ser *maluko*, porque, hoje, o *maluko* é muito mal visto pela comunidade, sendo estigmatizado de diferentes maneiras.

Para construir um grupo *maluko*, deve criar aliança com diferentes jovens e ter, pelo menos, 5 pessoas em sua ‘gang’. Essa fabricação do grupo depende da capacidade de seus integrantes saírem à noite, pois, somente à noite, conseguem a inserção em algum grupo *maluko* e, sobretudo, através da produção de aliança. O grupo *maluko* só sai à noite, perambulando como o *anguéry*, procurando o lugar onde acontece o baile ou encontro, tal como antigamente no *guachire hape*. Nos finais de semana sempre acontecem bailes em alguma região da Reserva e, nessas ocasiões, os jovens aproveitam para a diversão e produção de aliança *maluko*.

Em cada região da aldeia existem grupos de *gangs maluko*, muitas vezes como competidores e concorrentes entre si, por apresentarem ideias diferentes um do outro, ou por ‘roubo’ e conquista de integrantes. Por roubo de integrante digo a conquista de uma pessoa para o grupo, tirando-a do outro. Se o grupo de uma região é forte e violento pode ir a outro local da Reserva para ‘curtir’³⁹ o baile, sem medo dos *maluko gangs* desta região. Ainda não ouvi informação sobre conflito físico (guerra ou briga) entre gangs de *malukos*, na reserva de Amambai, mas acontece, frequentemente, acerto de contas individuais. Ou seja, é briga de dois *malukos*, que, em alguns casos, acaba em morte. Há, também, em cada região, um *maluko* considerado perigoso, reconhecido como pessoa violenta, ou outro considerado matador, porque tem fama de já ter matado várias pessoas na comunidade.

³⁹ Uso o termo ‘curtir’ porque é usado pelo *maluko* em sua relação com a festa e na festa. Por exemplo: “Vou curtir no baile do Sertão”, “Vamos curtir no baile que vai acontecer no Posto”.

Há grupos de *malukos* perigosos, geralmente viciados em drogas, que ficam numa situação de estranhamento, inclusive na sua própria coletividade. Conheço muitos jovens que se afastam do seu fogo por este motivo, por ficarem perigosos e violentos.

Os grupos de *gang* de *maluko* podem agregar filho do professor, do diretor, do evangélico, do agente de saúde, ou de membro da família do *ñanderu*. E isso é comum, hoje em dia, no mundo de reservamento vivido pelo Kaiowá.

A maioria dos jovens passa por essa experiência de ser *maluko*, porque sempre se vinculam com grupo ou com integrante de determinada *gang*. E em toda parentela sempre tem um ou dois parentes *maluko*, sendo que a maioria de seus integrantes mais novos já passaram pela experiência de *maluko*. Tem estudante de ensino superior que já teve essa experiência de *maluko*, tem pessoa que casou e deixou de ser, outro ‘virou’ evangélico.

O grupo desenvolve uma linguagem própria e específica para se comunicar, que chamamos de *ñe'ẽnga*⁴⁰. Cada coletivo *maluko* estabelece sua própria forma de falar, seu estilo de comportamento e seu *teko laja* ou *maluko teko laja*. Em sua maioria são identificados como violentos, dependentes de droga e perigosos. Mas a definição é variável em cada grupo – *maluko* ou *reko maluko*.

O *maluko* passageiro é o que apresentamos no parágrafo anterior. Mas tem aquele que a comunidade nomeia como *maluko tee*, ou *maluko* de verdade. O *maluko tee* é aquele que não deixou de ser *maluko*, pois não conseguiu casar, não estuda, não virou evangélico. Geralmente, ser *maluko* é uma fase passageira. Entretanto, o *maluko tee* acaba morrendo por outro *maluko*, ou sendo preso por crime ou violência cometida. E quando um *maluko* deixa de existir na comunidade, fala-se *maluko morto*.

Como a maioria dos jovens da Reserva passa, hoje, de algum modo, por esta experiência de *maluko*, deve-se refletir que a própria Reserva produz uma geração de mal estar. Isso me leva a discorrer e analisar o efeito do reservamento na vida das novas gerações kaiowá e guarani.

Será que esta questão geracional na Reserva é má construção da pessoa kaiowá neste espaço? A reposta é bastante complexa. Podemos traduzir a má fabricação da pessoa,

⁴⁰ *Ñe'ẽnga* é uma linguagem própria do grupo em sua intereção na reserva. Podemos comparar com a linguagem de alguns grupos de não índios, como as gírias *camarada*, *suça*, *role*, entre outras. Alguns *ñe'ẽnga* dos *malukos* são *cipa*, *remarka*.

em língua Guaraní, por *osẽ vaipa*⁴¹. Este termo é usado pelo coletivo kaiowá para se referir a determinado membro de outra parentela de forma negativa, ou à sua coletividade. Isto se refere à fofoca como elemento político, conforme apresentamos anteriormente, sobre determinado indivíduo que não conseguiu adquirir conhecimento fundamental para produção de outra pequena coletividade – *che ypyky kuéra*.

Neste sentido, estamos nos referindo à fofoca depreciativa de má construção da pessoa pelo casal articulador (pode ser mãe e pai, ou avô e avó). Mas será que o *maluko* é má construção do seu pai e da sua mãe, ou ainda envolvendo outros integrantes mais velhos da sua parentela?

Existem vários *maluko kue* e *maluka kue*. *Kue* significa ex (como ex-mulher, ex-marido), que já deixou de ser. Desse modo percebo, na reserva de Amambai, a situação do *maluko* como passageira. Ao passar pela experiência de *maluko*, o jovem se analisa e percebe que precisa mudar, fazendo outra caminhada em sua relação com a produção de vida, não uma caminhada linear, mas por meio de vários caminhos para se desconectar do ser *maluko*. Hoje tem *maluko kue* (*ex-maluko*) cursando faculdade, virando professor, estudando na pós-graduação, tem evangélico, casado e constituindo uma bela coletividade. Por outro lado, outros não conseguem deixar de ser *malucos* e acabam morrendo por algum *maluko gang*, pela violência e conflito; ou são presos por crime ou violência cometida; assim como ocorre muitos suicídios entre os *maluko*.

Como estes grupos são estigmatizados diariamente pela comunidade, muitas vezes são afetados psicologicamente pela discriminação e exclusão, por outros *malukos* (como filho do diretor ou do professor), por seus próprios parentes, pelas outras parentelas, na escola e na cidade, e acabam se suicidando, abolindo o seu ser *maluko* através da morte. Isto acontece desde os primeiros *malukos* na Reserva, a partir de 1980.

Segundo várias parentelas, essa má fabricação do ser – *osẽ vaipa* – é porque a família não ensinou coisa boa aos seus filhos. As falas diárias são: *Osẽ vaipa nombo´eigui imembype* (Por falta de ensinamento a pessoa construiu mal seu filho); *Maluko osẽ imemby nomoñe´ẽigui* (O filho virou *maluko* por não ensinar boas maneiras). *Ojekria heta ha nombo´erigui osẽ maluko paite* (Criou muitos filhos e, por falta de ensinamento, todos ficaram *malukos*).

⁴¹ A pessoa não saiu como a família deseja, ou seja, se envolvendo com drogas e bebidas excessivas. Ou mulher, que não alcançou uma vida de *guapa*, habilidade de gestar o fogo.

Mas será que o problema é a parentela fabricar mal a pessoa? Será que a culpa é dos articuladores (pai e mãe, avô e avó)? Ou será que envolve outra coisa? Creio que o problema não é a parentela, mas envolve, principalmente, a questão de terra para a produção e reprodução saudável de uma coletividade kaiowá. Uma reserva é inadequada para a produção saudável do corpo e da pessoa kaiowá, no contexto da sobrevivência dos integrantes de cada parentela. Mas, mesmo com este problema, muitas parentelas desenvolvem estratégias para que seus filhos não sigam os caminhos violentos do *maluko reko*. Com os esforços dos pais, avôs, avós, família e parentela é possível desenvolver e repassar aos seus agregados um *teko porã*, na coletividade – *teko joja*.

3-13. As relações dos coletivos kaiowá na Reserva

Nesse tópico discuto as afinidades entre as coletividades kaiowá, na conjuntura da Reserva. Trata-se de um circuito maior do que a rede de parentela ou além dela, envolvendo acoplamentos entre diferentes coletividades e agências da sociedade nacional, encontradas em uma rede social ampliada nesta área indígena reservada.

Hoje, muitos indígenas denominam a reserva de *tekoha*. Primeiramente vamos situar o que é *tekoha*? Usarei, como empréstimo, o significado de *tekoha* formulado por Pereira (2004). Para o autor, *tekoha*:

Pode ser bem mais descrito como uma rede de relações político-religiosas, comportando grande dinamismo em termos de número e da forma de articulação das parentelas que entram na sua composição, tendendo a assumir uma configuração flexível e variada em termos populacionais. O *tekoha* é constituído “pelo adensamento de redes de relações sociais estabelecidas entre seus sujeitos e constituintes”, e “possui fronteiras geográficas e sociológicas relativamente instáveis. (p.116-119).

Mas há outras formulações etnográficas sobre o *tekoha*, de autores que estudam os Guarani e Kaiowá, apontados na parte da bibliografia. Como já anunciado várias vezes, em nenhuma circunstância, o ajuntamento kaiowá é homogêneo e estático na constituição de

sua trama social. Assim, da mesma forma analiso as questões, segundo as relações e heterogeneidades configuradas no contexto do reservamento feito pelo SPI em 1915.

As tramas sociais na parentela são formadas pela rede constituída pelos vários fogos familiares, considerando-se parentes por vínculos diversificados (aliança política, ancestralidade, vínculo consanguínea, adoção, casamento, etc.). Nesse tópico são esboçadas as afinidades constitutivas no nível da comunidade, ou seja, nas redes construídas entre parentes e não parentes, uma parentela com outras parentelas, composição de parentes e não parentes, bem como a constituição das composições políticas e espaciais destes diversos ajuntamentos no contexto do assentamento atual dos Kaiowá.

Aqui, mais profundamente desenvolvo a ideia dos diversos *ore* em contínua relação, na situação da reserva – *tekoha*. Cada *ore* carrega o modo específico de ser de cada parentela, explicitados nos variados exemplos etnográficos sobre tal tema.

Todas as parentelas são interligadas pelos tecidos sociais maiores na comunidade. Mesmo possuindo estilos e diferenciações, elas se relacionam, invariável, contínua e firmemente, no espaço maior da comunidade. Todas as parentelas se relacionam constantemente no interior da comunidade reservada, como nas estradas, quando se cumprimentam ao passar, na reunião da comunidade, na reunião de pais na escola, onde são distribuídas as cestas básicas, na cidade, e em outros lugares da Reserva e fora dela. Na relação com não parentes é diferente: com estes, a pessoa deve ser mais com objetiva para convencer e mostrar que a sua coletividade é de pessoas humildes e verdadeiras, sempre buscando demonstrar uma imagem positiva da sua parentela. Por isso, quando dois Kaiowá se cumprimentam, demostram felicidade, educação, humildade e representação positiva da sua pessoa. As pessoas mais idosas sempre falam *nde rory arã*, que significa saber receber bem quem não é seu parente e também seu parente, com o objetivo de mostrar a identificação positiva da coletividade de onde ele é.

Como sou estudante da Licenciatura Intercultural Indígena da UFGD, ali pude perceber, através das falas dos acadêmicos indígenas das oito reservas de MS, as diferentes denominações das coletividades onde coexistem com suas redes parentais. É assim também onde resido, com várias expressões para se referir ao *tekoha*, que significa o lugar onde

acontece a construção das redes parentais, ou seja, o espaço onde se encontram tramas sociais criadas por vidas humanas, conforme descrevemos nos tópicos anteriores.

Ao saírem do município, as pessoas dos fogos e da parentela kaiowá identificam-se como ‘moradores da reserva de Amambai’. Outras pessoas preferem denominar de terra indígena, aldeia Amambai, ou, em Guarani: *Tekoha Amambai*, *Aldeia Guapo’y* ou *Tekoha Guapo’y*.

A escolha do nome depende da trajetória da parentela. As que viveram mais experiência de expulsões e violências dos fazendeiros lembram-se mais dos antigos lugares onde viveram antes da expulsão e da criação da Reserva. Outras parentelas que sempre viveram na Reserva, como capitão, diretor ou professor na escola, ou com vínculos fora da aldeia, como na política partidária, não dominam e não tocam muito no tema do *sarambi* e têm uma visão natural da Reserva, como se ela sempre tivesse existido, diferente da maioria dos que vivenciaram a remoção dos seus antigos territórios.

As pessoas que se acomodam nos seus empregos e recursos oferecidos de fora, muitas vezes, naturalizam a situação e as vivências da Reserva, e outras, pelas dificuldades encontradas na vida social dentro da Reserva, estranham e questionam a trajetória e experiência da sua radicalização na reserva, pelas situações históricas que ela carrega nos ajuntamentos de diversos coletivos durante o *esparramo*.

O termo *tekoha*, como reserva, é usado mais pelos estudantes e pesquisadores indígenas, por reconhecer e refletir toda história que ele representa. As expressões *Aldeia Guapo’y* ou Terra Indígena são mais usuais entre as pessoas com poucas reflexões e leituras sobre o complexo histórico desse reservamento constituído pelo Estado brasileiro e SPI, mas representa, também, uma forma de institucionalizar a Reserva como essencialmente deles. O aceite da Reserva como exclusivamente dele é porque a parentela se beneficia mais das acomodações que a reserva oferece. Também são bem aceitas as denominações adotadas pela escola, como *Tekoha Guapo’y* ou *Aldeia Guapo’y*.

Tekoha, como já mencionado, é o espaço das relações humanas que esses coletivos fabricam e desenvolvem em suas afinidades de parentes e não parentes. Neste espaço, o coletivo se autorrepresenta como descendente das divindades *Pa’i Kuara* e *Jasy*. Qualquer parentela da reserva, ao falar sobre seus antepassados, começa contando a história divina dos irmãos gêmeos originários. Entretanto, cada parentela possui versões diferentes desta

história, mas os personagens são os mesmos. O que interliga as parentelas distintas da comunidade é sua origem comum, de quando a história da humanidade começou - *avareko ypy* -, com a trajetória desses dois gêmeos kaiowá.

Para viver nos tempos atuais, os Kaiowá recorrem às origens do modo de ser da humanidade e do mundo. Neste aspecto, os coletivos distintos se aproximam uns dos outros. As origens são comuns, mas as produções e reproduções de estilos são muito diferentes, porque cada parentela possui trajetória diferente, desde a sua produção até a constituição do Estado de MS.

Conforme já referenciado, as relações construídas na esfera da Reserva são entre parentes e não parentes e também entre redes constituídas e ampliadas com outros coletivos distintos, que se conectam constantemente com as parentelas, como *makateiros*⁴², *kobrasas*⁴³, *bolicheiros*⁴⁴, entre outros. Estas palavras são apropriações de outra língua, que foram “guaranizadas” pelos coletivos kaiowá e guarani. Há ainda conexões com seres não humanos que, muitas vezes, andam à noite pela estrada deserta da Reserva, conhecidos como *anguéry*. Já foi esclarecido que um integrante de parentela, depois de sua morte, pode querer voltar a se agregar aos parentes, mas é impossível; nesta situação, um rezador deve se comunicar com o dono do *anguéry* e mandá-lo de volta ao mundo deles.

As disputas relacionais entre as redes criam denominações e diferenciações através do sistema social de fofoca. Pensando nessa apresentação, lembrei um livro de Elias e Scotson (*Os Estabelecidos e os Outsiders*, 2000), na etnografia feita em uma pequena cidade da Inglaterra, onde foi pesquisado o coletivo de um bairro de classe média alta, com nome fictício de Winston Parva. O trabalho destes autores apresenta um entendimento sobre a vida social nesse pequeno bairro, no qual circulava tanto a fofoca elogiosa, quanto a fofoca depreciativa, termos usados pelos pesquisadores.

⁴² *Makateiro* é o não índio que vende suas mercadorias na Reserva, como objetos e alimentos (carne, verduras, pão, ovo, leite, etc).

⁴³ O *kobrasa* é o que traz objetos domésticos, como jogos de panelas, cadeiras, etc., vendidos em parcelas mensais, diferente do *makateiro* que vende seus alimentos à vista.

⁴⁴ O *bolicheiro* é dono de pequeno comércio, que pega do aposentado o cartão da bolsa família ou do banco e, em troca, as pessoas pegam o básico do mercadinho, como arroz e carne (principalmente dorso). Essas mercadorias são vendidas mais caras do que na cidade, deixando a parentela com grande dívida e dependente do *bolicheiro*. Este *bolicho* pode ser localizado na cidade ou próximo da Reserva.

Na situação da Reserva observei este sistema de relação muito parecido ao do cotidiano dos moradores kaioiwá, que se caracteriza pelo viés da fofoca depreciativa ou da fofoca elogiosa. A seguir darei alguns exemplos sobre estes modos de relações. Na maioria dos casos, as mulheres casadas e mães de todas as parentelas, por não trabalharem fora da comunidade, sempre têm tempo suficiente para fazer visitas frequentes uma às outras, no dia a dia, a cujo hábito denominamos de *kunha reko pyahu* ou *kunha reko kuéra reservape*.

Toda a família da minha parentela possui essa composição em sua configuração de rede: enquanto o pai do fogo trabalha em usinas e nas fazendas, a mãe, seus filhos e filhas, têm tempo suficiente para, além do trabalho doméstico de sua residência, no restante do tempo, fazerem visitas às casas dos seus parentes e não parentes, produzindo e reproduzindo relações. Por estas redes de visitas circulam várias informações sobre o que aconteceu e acontece dentro da aldeia. Os temas das conversas são bem diversificados e tratam de qualquer morador e parentela da Reserva. Algum dia, o assunto pode ser sobre um professor bêbado, no outro dia elogia um jovem por estudar fora ou fazer faculdade. As fofocas elogiosas sempre têm o objetivo de engrandecer o seu coletivo, mas se, ao contrário, forem depreciativas, servem para descaracterizar e menosprezar, de diferentes maneiras, o outro coletivo.

Entretanto, todos os visitantes - *mbohupa kuéra* - devem ser bem recebidos; se acontecer o contrário, as pessoas da comunidade os denominam de *ndahoryri*. Se uma parentela não dominar técnicas de conversação e não receber bem seus *mbohupa kuéra*, são assuntos sobre estes comportamentos que circulam entre outras parentelas ao se visitarem. Pode circular conversa de que não possuem habilidade - *ndahoryri* - de agregar pessoas e de receber indivíduos diferentes em sua residência. Então, a circulação nas redes os menosprezam, produzindo representação negativa dessa coletividade.

Todas as informações que rodam a aldeia - sobre o diretor da escola, o professor, o acadêmico, o agente de saúde, um casamento, uma parentela, uma mulher grávida, um rapaz que engravidou menina - são julgadas por essas redes de parentelas, com maioria de mulheres, fazendo visitas constantes entre si e produzindo circuito neste sistema de relação.

Eis alguns comentários depreciativos que circulam: O filho de um professor engravidou uma menina; Aquela família não respeita ninguém na aldeia; Aquela parentela

não presta para nada; Aquele professor bêbado devia sair da escola porque bebe muita cachaça; O filho dele casou com uma menina que já tem filho; Aquela mãe não educa o seu filho; Ele é o pastor falso; entre outras.

E os discursos elogiosos são: Nossa, aquele jovem estuda na universidade!; Aquele professor é muito bom; Aquele homem tem bom senso; Aquela menina é muito bem educada; Essa mãe educa bem os seus filhos e filhas; Essa parentela tem valor; O filho dele é muito legal; A parentela dele respeita todo mundo; entre outros.

Nas visitas entre os moradores da reserva, estas conversas são acompanhadas pelo terere e, muitas vezes, os visitantes são convidados para almoçar na casa. Uma parentela perde prestígio por espalhar fofoca depreciativa na Reserva, ou é elogiada pelos comentários positivos sobre a comunidade.

Este sistema de informações é reforçado pelos jovens na escola, onde viralizam mais os acontecimentos que ocorrem na comunidade. Na entrada ou no intervalo das aulas, se reúnem e conversam sobre diversas coisas ocorridas no cotidiano da aldeia, sejam positivas ou negativas. Nestas tramas podem acontecer muitas coisas, como quebra de aliança entre parentelas ou conquista de aliados. Nem sempre o pastor, o professor, o diretor da escola, o capitão, ou os que trabalham na área de saúde agradam todo mundo da comunidade; podem ser reconhecidos por certo número de moradores, mas não por todos da Reserva.

As parentelas que organizam determinadas instituições como a escola e a igreja são continuamente questionadas e criticadas pelos outros coletivos, por seus filhos se tornarem *malukos*. Por isso estas pessoas fazem questão de que seus filhos estudem bastante, para chegarem a uma faculdade; assim, eles deixariam de ser *malukos* e a parentela não é mal falada. Eu, por exemplo, tenho condição de estar na pós-graduação porque minha mãe e meu pai possuem alguns benefícios, como salários, que me possibilitam continuar estudando, mesmo com dificuldade. Porém, famílias com poucos recursos não têm condição de fazer seus filhos permanecerem na escola e fazê-los chegar num curso superior; por isso, os jovens dessa família continuam existindo como *maluko kuéra*.

A convivência das coletividades com poucas relações com educação é diferente das que possuem continuamente. Os mais letrados têm pouca relação em seu fogo e com sua parentela; sua vida cotidiana acontece mais no exterior da sua coletividade. Mas as pessoas

com pouco contato com as instituições de fora convivem mais dentro das suas redes parentais. Isto não é ruim, pois estas redes, sempre em conjunto no contexto da reserva, desenvolvem estratégias de produção e reprodução da sua coletividade, sem necessitar de instituições não kaiowá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho explanamos etnograficamente as práticas, os conhecimentos e modos de relações, acionados na transformação, produção e reprodução dos coletivos kaiowá em conjuntura de reservamento. O que evidenciamos, em três capítulos, é a análise de dados etnográficos coletados a partir de uma família, da parentela, na Reserva de Amambai, como demonstrei no capítulo 1 na parte metodológica.

Descrevi, no capítulo 1, a discussão sobre o tema e questões metodológicas. A descrição etnográfica do presente trabalho demonstrou a importância da minha experiência de pesquisa, tendo como objetivo estudar o próprio coletivo no contexto de um assentamento compulsório para os Kaiowá. Busquei evidenciar a importância da produção etnográfica indígena, pesquisando meu próprio contexto social (uma espécie de *kaiowalogia*). Neste sentido, foi necessário observar outras pesquisas kaiowá e guarani e de pesquisadores não indígenas, para constituir e me engajar neste caminho da construção de uma antropologia indígena (nesse caso, Antropologia Kaiowá). Neste capítulo esclareci como realizei o trabalho, que pode ou não funcionar como metodologia em outras situações para indígenas pesquisarem suas próprias realidades, onde é conectada a sua coletividade.

No capítulo 2 contextualizei as reservas onde os Kaiowá se encontram em maior número populacional. Descrevi a formação da Reserva, o recolhimento e a reprodução dos coletivos em seu interior. Escrevi, em vários subitens, temas diversificados e importantes sobre a territorialidade e a instituição das reservas pelo Estado, para os Kaiowá. Também situei a Reserva de Amambaí, onde a pesquisa foi realizada. Destaco, aqui, que mesmo com o fechamento espacial da Reserva, estes coletivos não rompem com as produções de relações – *Ava reko* – que os edificam dentro e fora da cerca. *Cerca* são os fechamentos espaciais produzidas para os indígenas pelo Estado. O exemplo mais claro são as oito reservas do sul do atual Mato Grosso do Sul. Neste capítulo apresentei a experiência histórica do que chamamos de esparramo – *sarambi*. Essa interpretação é demonstrada etnograficamente, ao longo dos três capítulos desta dissertação. Para demonstrar com mais clareza, desenhei uma figura com um esquema de como, mais ou menos, podem ser retratadas essas realidades. A imagem conduziu a imaginação do leitor para o que seria esse fechamento espacial e, sobretudo, de que a estratégia do Estado de construir uma cerca para os Kaiowá e Guarani é exatamente para confinar, restringir e limitar. Mas nada

disso rompe com as autonomias e relações – *ava reko kuéra*, constituídas na produção da sua coletividade, dentro e fora do reservamento.

Figura 18: Demonstração de que a Reserva não rompe a relação que cada parentela desenvolve dentro e fora da sua comunidade ou reservamento. (esquema produzido pelo autor)

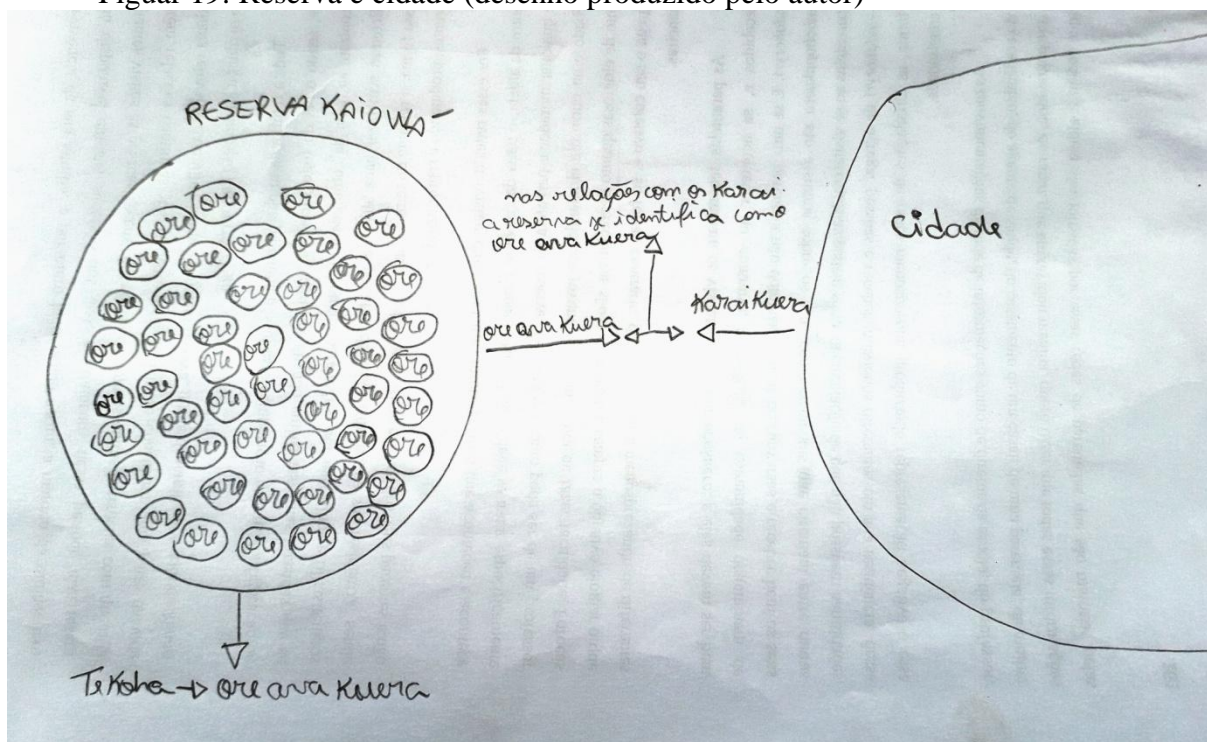


A imagem acima demonstra as relações que cada coletividade reservada constitui e articula continuamente fora da cerca do reservamento. Mas essas relações contrariam as idéias do Estado que propõem confinamento e integração destas sociedades tribais ao Estado brasileiro. Hoje vemos os próprios indígenas se articulando nas lutas pelos seus direitos e nas ocupações dos seus territórios tradicionais. Isso demonstra que o espaço do reservamento não rompe as formas que os coletivos se articulam contra a violação dos direitos e pela produção de suas coletividades – *ava reko kuéra*.

As estratégias de relações são de diversas naturezas. Alguns pensam em retornar ao seu território de origem, outros já voltaram, como é o caso de várias parentelas que

residiam na Reserva de Amambai e, agora, retornaram para suas antigas terras. Outras coletividades se articulam para se apropriar das instituições, como a escola e a SESAI, visando se acomodar na Reserva, com empregos públicos, como professor, diretor e agente de saúde. Há também parentelas que não se envolvem com nenhum movimento, continuando a conviver com seus parentes, articulando-se e buscando recursos para a sobrevivência física e cultural, sem se intrometer com nenhuma instituição ou retomada. O círculo mostrado na imagem acima, representa o cerco ou espaço do reservamento, onde se reúnem diferentes parentelas. As setas demonstram as diferentes e múltiplas relações que se constituem fora desse pequeno e diminuto espaço de reservamento. Concluí o capítulo 2 apresentando as regiões produzidas pelas próprias parentelas da Reserva, que se denominam de diferentes formas (Posto, Sertãozinho, Hugua, Panduí e Ivernasa). Para reforçar mais. Apresento outra imagem que demonstra a diversidade de parentelas kaiowá que radicam ou constituem a Reserva.

Figuar 19: Reserva e cidade (desenho produzido pelo autor)



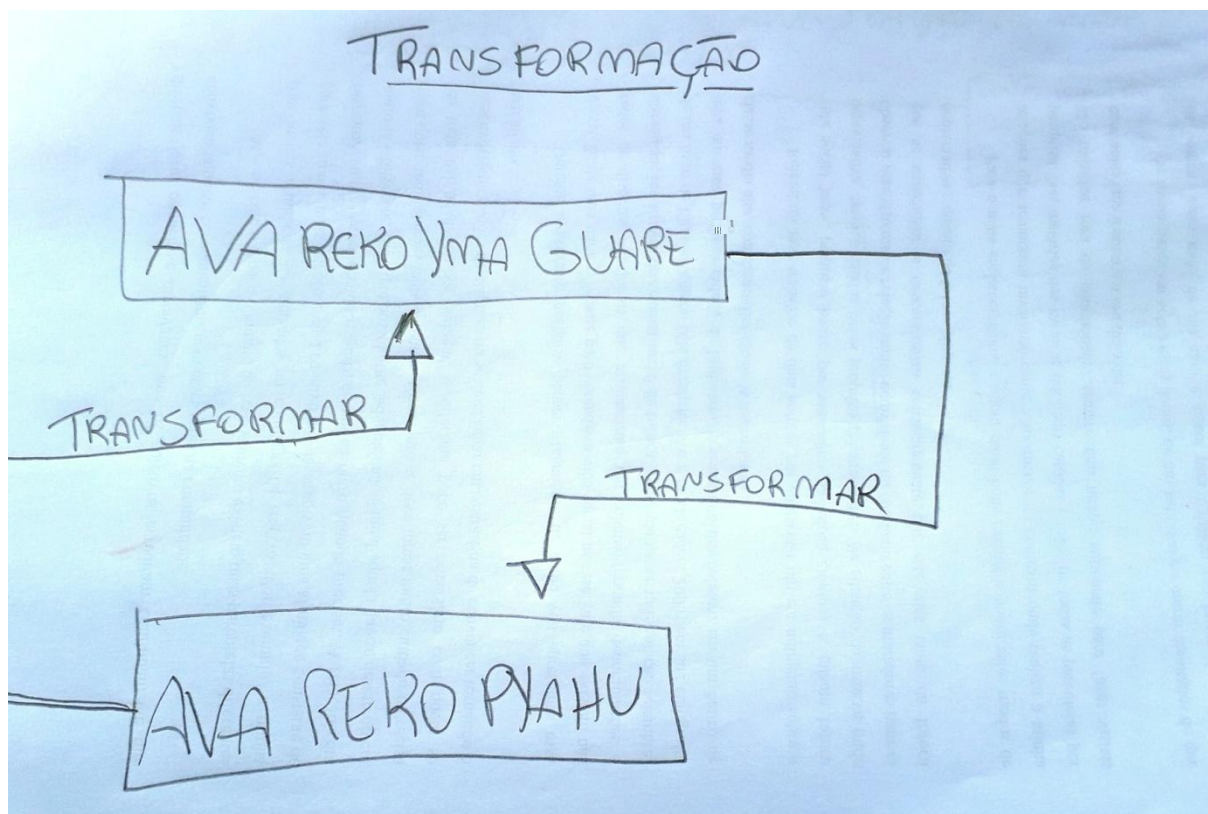
Essa diversidade de muitos *ore* em sua relações demonstrei no capítulo 3, que aqui apresenta a diferenciação entre si e em relação aos não índios, ou seja, as relações que

possuem com seu entorno – *karai kuéra ndive*. Há diversos *ore* entre os Kaiowá na Reserva, mas o *ore* permanece na relação da Reserva com o seu exterior (cidade e Estado). Em busca da efetivação dos seus direitos, esse *ore*, na pluralidade de seu interior, funciona se unindo como um único *ore* indígena, como demonstra o exemplo na imagem acima, onde se evidencia o *ore ava kuéra* e o *karai kuéra*. Ou seja, no contexto fora da comunidade, a autoidentificação funciona como *ore ava* - somos Kaiowá. Neste sentido, fora do *tekoha*, o *ore ava* aponta para todos os indígenas residentes numa comunidade.

Mostro, no texto, a questão da tradição e das transformações que a coletividade vive em sua vida diária na Reserva, as quais, que é tratada com os termos kaiowá *ava reko ymaguare* e *ava reko pyahu*. Entendo que o *ava reko ymaguare* é sociocosmológico kaiowá, e se refere aos antepassados, às suas origens e aos princípios dos demais seres e do mundo. A maioria define *ymaguare* como tradição. Alguns também definem como mito, que conta a trajetória de dois irmãos, desde a morte do seu pai, os quais experienciam e constróem vários seres e coisas que existem hoje, que se encontram nesta tradição, até os dois gêmeos alcançarem o patamar celestial onde o seu pai se encontra.

Mas, hoje em dia, continuamente ouvimos os problemas que as tradições carregam na Reserva, e me pergunto: Será que está acabando o *teko ymaguare kaiowá*? Será que não se crê mais nele? Será que ele é o problema, por desaparecer pouco a pouco entre as gerações atuais? Todas essas questões creio que se pode responder no contexto das transformações e apropriações. A figura a seguir mostra uma imagem com um esquema das transformações do *ava reko ymaguare* e o *ava reko pyahu*.

Figura 20: Transformação da tradição (desenho produzido pelo autor)



Esta imagem demonstra o que eu penso sobre a tradição e sua transformação. O *teko pyahu* é atualidade, é o agora, a mudança ou transformação das coletividades kaiowá. A imagem quer demonstrar que tanto a tradição transforma as relações atuais dos Kaiowá como também a atualidade. Ou seja, a relação do agora transforma a tradição – *ava reko ymaguare*. As duas se transformam mutuamente. Digo ainda que o problema pode não estar no *ava reko ymaguare* ou na tradição, mas nas relações políticas entre as distintas ontologias das coletividades kaiowá. O que mostrei no capítulo três é, exatamente, essa diversidade de parentela e as relações entre si, produzindo diferenciação continuamente. Os exemplos são diversificados, mas compartilho alguns.

O bom exemplo é o conflito que existe nessas relações, principalmente entre os mais jovens. Como estudante da Licenciatura Intercultural Teko Arandu, cito a experiência que vivi neste curso. Nas discussões entre os acadêmicos, percebe-se, explicitamente, o julgamento que fazem uns dos outros nas relações políticas entre Kaiowá e Guarani. Na sala de aula discutem-se conteúdos que abordam a tradição. Nestas conversas, os jovens julgam uns aos outros: já deixaram de ser índios, não conhecem nada de tradição, já virou branco, etc. Por outro lado, se constituem uma identidade pessoal positiva, como sendo os

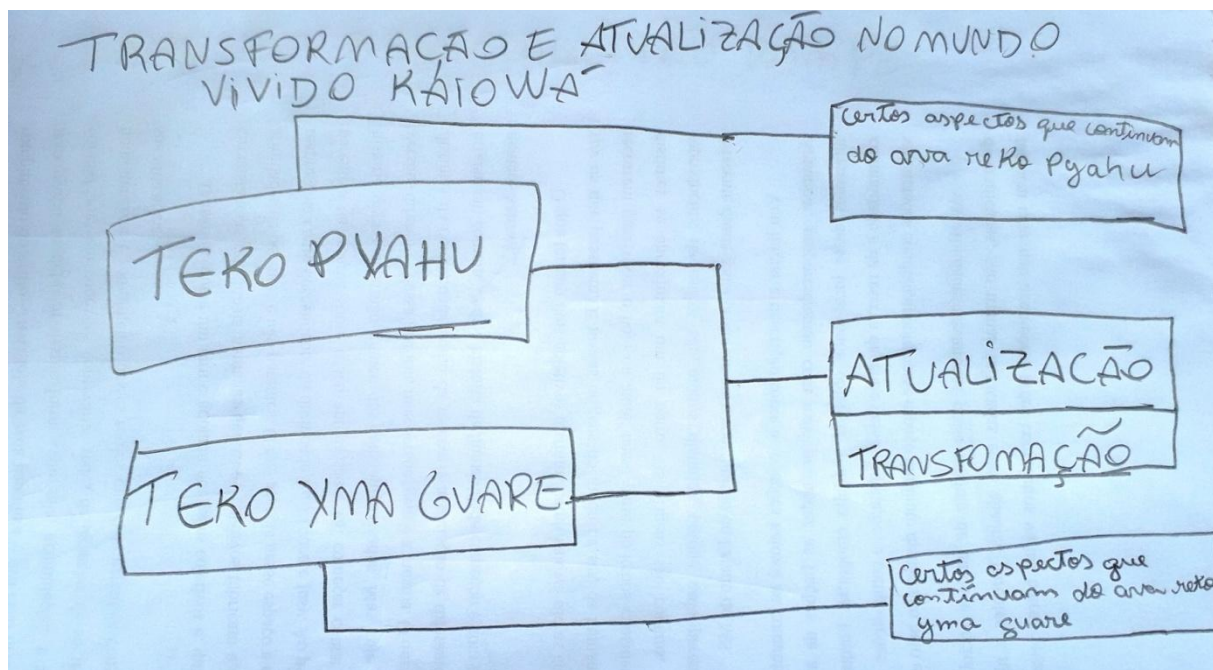
únicos com conhecimento tradicional, que sabem da reza, sabem tudo sobre tradição. Pude perceber que a maior parte do tempo que os acadêmicos discutem, principalmente nas Ciências Humanas, é sob o viés das relações políticas de uns com os outros, criticando a outra parentela, exaltando sua parentela e vice-versa.

Percebi que muitas parentelas contam versões diferentes da tradição, como a trajetória dos irmãos gêmeos, discutidas constantemente com outras parentelas, discordando ou desfazendo da versão da outra. Por exemplo, uns contam que a onça comeu a mãe dos gêmeos antes de uma coisa, mas outros discordam afirmando que a onça não comeu antes, comeu depois. Estas discordâncias não ocorrem somente nas versões da tradição, mas também, continuamente, em sua vida prática e diária, sobre como aquele modo de ser da outra parentela não é adequado: ‘Nossa! aquela parentela não respeita ninguém’; ‘Aquela parentela já virou branco’; etc. Nesse sentido, as tradições são transformadas no contexto da Reserva, existindo várias versões e práticas nas relações sociais entre os Kaiowá. As relações diárias na Reserva e fora dela transformam o *ava reko ymaguare*.

Outra coisa relevante para discutir é sobre aquilo que permanece, diante de todas as transformações que ocorrem constantemente entre os indígenas. Ou seja, os mundos vividos pelos Kaiowá mudam constantemente, mas esse ser kaiowá ou seu *teko laja kuéra* permanece como uma grande referência que demonstra o seu ser indígena. Outro exemplo é que, atualmente, alguns Kaiowá realizam pesquisas em cursos de Mestrado e Doutorado, mas nenhum saiu das suas relações parentais, continuam conectados e vivendo no microcosmo das relações familiares, parentelas e na sua comunidade. Isso demonstra que, mesmo sendo graduados, mestres ou doutores, sempre se conectam com a sua coletividade de origem, e o que aprendem é o *teko laja* da sua família, parentela e comunidade. Continuam sendo ORE.

A imagem abaixo vai demonstrar esse esquema de atualização da coletividade kaiowá, com algumas permanências ou atualizações e transformações.

Figura 21: Transformação (desenho produzido pelo autor)



Na imagem acima tentei mostrar as mudanças que o mundo vivido kaiowá passa nas relações constantes dentro da Reserva e fora dela, e que, nestas relações, certas coisas se atualizam e outras permanecem na coletividade. As atualizações ocorrem tanto no *ava reko ymaguare* (tradição, mito, cosmologia e todo conhecimento cosmosociológico) quanto nas relações diárias vividas atualmente – *ava reko pyahu*. Nesse sentido, hoje em dia em qualquer assentamento, os indígenas não deixaram de ser índios, mas se atualizam e se transformam, para criar estratégias em sua sobrevivência física e cultural neste mundo capitalista, desigual e excludente que é o Brasil. A coletividade kaiowá se articula na relação com outra coletividade indígena e, também, na relação com os *karai* - sociedade nacional brasileira - e, nesta experiência, ela muda, se atualiza e se transforma, conforme a sua escolha autônoma de relações sociais.

Em resumo, não vale a pena insistir na oposição ou numa sequência linear, em tom de lamento, pelo que se “perdeu”, pela transformação, pois o modo kaiowá de existência é uma forma de poder que faz com que as pessoas deste povo atentem-se para suas próprias (e diferentes) capacidades de elaborar imagens sobre o que compõe e dá textura ao mundo em que vivem.

A pesquisa sobre a produção de coletividade kaiowá na Reserva de Amambai é fruto de dedicação que, com muito esforço e dificuldade, consegui chegar num resultado,

ainda que incompleto. Futuramente pretendo explorar mais as relações que as parentelas desenvolvem fora da Reserva, com a sociedade nacional.

Com este trabalho aprendi sobre a pluralidade de mundo existente na situação de reservamento. Antes da pesquisa não sabia desta complexa trama de relações e diferenciações que as parentelas produzem entre si, que descrevi no capítulo três – *ava reko kuéra*.

É importante evidenciar a trajetória que percorri para me construir um antropólogo indígena. Neste percurso tive experiências múltiplas, desde a minha inserção no ensino escolar até a conclusão desta dissertação de mestrado em Antropologia, conforme relato no primeiro capítulo. A escolha para traçar esta trajetória não foi fácil, sobretudo, para me habituar com diferentes pessoas e lugares. Essa escolha é pessoal, como a pessoa que quer se transformar em xamã com grande habilidade. Tem que percorrer um longo caminho, conhecendo vários lugares, pessoas e divindades – *jára kuéra*. Para se transformar num xamã não é fácil e nem é um dia para outro. Assim também para ser um grande antropólogo creio não ser muito diferente. Para um futuro xamã ou antropólogo é exigido dedicação exclusiva, trabalho intenso e muitas viagens.

O trabalho não foi realizado somente por mim, mas teve o envolvimento de muitas pessoas com quem me relacionei durante toda trajetória do mestrado: meu pai e minha mãe, minha esposa, meus irmãos e irmãs, sobrinhas e sobrinhos, meus cunhados e cunhadas, tias, tios, primos, primas, avós, amigos, colegas, professores, orientador e outros com quem interagi durante a construção do presente trabalho. Estas minhas relações na família, parentela e comunidade foram fundamentais para a concretização de dados e resultados agregados ao longo da investigação. Destaco também a minha própria experiência e de outras pessoas, vivenciadas até hoje, na situação da Reserva, pois as trajetórias e experiências de vida são fundamentais para análise desta etnografia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Elda Vasques. 2012. *Educação Escolar Indígena e os processos próprios de aprendizagens: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade indígena de Amambai, Amambai – MS*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco.
- BANIWA, Gersen. 2008. *Antropologia Indígena: O caminho da descolonização e da autonomia indígena*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia 01-04 Junho. Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- BARRETO, João Paulo Lima, MENDES, Gilton. 2015. *De peixes e homens: por uma outra antropologia*. Les Temps Modernes, N. 686.
- BARRETO, João Paulo Lima. 2013. *WaiMahsã: peixes e humanos um ensaio de Antropologia indígena*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus.
- BENITES, Tonico. 2015. *Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas*. Novos Debates, vol.2, n.1, janeiro
- BENITES, Tonico. 2014. *Rojerokyhina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- BENITES, Tonico. 2009. *A escola na ótica dos ava kaiowá. Impactos e interpretações indígenas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Rio de Janeiro; Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- BENITES, Eliel. 2014. *Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'yikue*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande.

- BOURDIEU, Pierre. 1992. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro. Campus.
- BRAND, A. J. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os Paì-Kaiowá*. Porto Alegre. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.
- BRAND, A. J. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História Ibero – Americana, IFCH/PUC-RS.
- COELHO DE SOUZA, Marcela 2014. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: Carneiro da Cunha, Manuela e Cesarino, Pedro (Orgs). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp e Cultura Acadêmica.
- CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (Brasil), 2017. *Tekoha: direito dos Povos Guarani e Kaiowá*: visita de Consea ao Mato Grosso do Sul. Brasília: Presidência da República.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. Editora S.A.
- CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá*. Do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n. 1, dec. 2012.
- JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso Do Sul*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LESCANO, Claudemiro Pereira. 2016. *Tavyterã Reko Rokyta: Os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem*. Dissertação de

- mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco.
- MELIÀ, GRUBERG E GRUNBERG. 1976. *Etnografía guarani del Paraguay contemporâneo*: Los Pai-Tavyterã. Suplemento Antropológico, Asunción.
- PEREIRA, Levi Marques. 2016. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul*: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, MS: Ed. UFGD.
- PEREIRA, Levi Marques. 2007. Mobilidade e Processos de Territorialização entre os Kaiowá atuais. In: *Revista eletrônica História em Reflexão* (UFGD).
- PEREIRA, Levi Marques. 2004. *Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS/USP, São Paulo.
- PEREIRA, Levi Marques. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas.
- SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado. 2009. Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, jan.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani*. De Aña a Kuña. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados.
- SILVESTRE, Célia Maria Foster. 2011. *Entretempos: Experiências de vida entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho – UNESP, Araraquara.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. (10 Ed. 1954) 30 Ed. São Paulo: EPU/EDUSP.
- SERAGUZA, Lauriene. 2018. Aty Kuña guasu: sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowá e os Guarani. In: Pereira, Levi Marques; Silvestre, Célia Foster; e Cariaga, Diógenes Egídio (Orgs). *Saberes, Sociabilidades, formas organizacionais e*

territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Dourados – MS, Ed. UFGD.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Glossário

Anguéry: seres sobrenaturais.

Aty: associação, reunião.

Aty guasu: grade reunião kaiowá e guarani.

Aty kuña: grade reunião de mulheres kaiowá.

Ava reko ete: o modo de ser de verdade dos índios.

Ava reko heta: o modo de ser múltiplo.

Ava yma guareymaguare: tradição, antepassados dos kaiowás Kaiowá e Guarani.

Ava reko pyahu: modos de ser índio da atualidade.

Ara: espaço - tempo

Ava: indígena, humano.

Che ypyky kuéra : com as pessoas que compartilham cotidianamente a casa e o pátio.

Guachire: dança tradicional.

Guacho: filho de criação, adotivo, órfão.

Guápa: modo de ser correto da mulher kaiowá

Jára kuéra : os donos deuses.

Jasy : ascendente dos Kaiowá

Jeheka: procurar alimento.

Jepota: encatamento.

Jekoha: interdependência entre pessoas.

Jekoaku: resguardo.

Jerosy: grande ritual que dura semanas, batismo do milho.

Johaihupa: amabilidade.

Ka'aguy: floresta.

Ka'aguy Rusu: A grande floresta.

Karai: não indígena, branco.

Karai reko: modo de ser dos não índios.

Kokue: roça.

Kokue yma guare: roça dos antigos.

Kunumi pepy: ritual de iniciação dos meninos.

Kuña: mulher kaiowá

Kuña reko: modo de ser da mulher kaiowá

Laja kuéra: modo de ser específico de cada um.

Mbohupa: visitante

Memby kunha: filha de uma mulher

Memby kuimba'e: filho de uma mulher

Mitã: criança.

Mitã reko: modo de ser da criança.

Mymba: animal selvagem.

Ñanderu: líder do ypyky kuéra .

Ñanderuvusu: divindade maior.

Ñandesy: liderança feminina.

Ñande sy reko: o modo de ser da liderança feminina

Ñe'ẽ: fala, linguagem.

Ñe'ẽngatu: a boa fala.

Ñe'enga: o modo de falar do maluko.

Ñembo'e: reza

Ñemenda: casamento.

Ñemoñare: descendente.

Ñomongueta: diálogos.

Óga: casa.

Oguata: mobilidade, caminhar.

Oka: pátio

Ore: primeira pessoa do plural exclusiva.

Pa'í Kuara: irmão mais velho de Jasy e ascendente dos Kaiowá.

Ra'y: filho de homem.

Rajy: filha de homem.

Rajy anga: órfã, adotiva.

Ra'y anga: menino órfão, adotivo.

Rasy: doença.

Re'yi: forma flexionada de te'yi.

Rymba: animal doméstico

Sarambi – esparramo, quando os Kaiowá e Guarani se esparramaram a partir das invasões dos seus territórios pelos colonos.

Tape: caminho, trilha.

Tape porã: caminho correto para seguir.

Tape vai: caminho incorreto para seguir, ou caminho perigoso.

Te'y'i: parentesco.

Teko arandu: o modo de ser inteligente.

Teko pyahu: modo de ser atual.

Teko vai: modo de ser incorreto.

Teko laja: modo de ser específico.

Teko porã: modo de ser correto.

Teko yma: modo de ser dos antepassados.

Teko: modo de ser, vida.

Tekoha guasu: grande território indígena.

Tekoha: o território do ser (kaiowá e guarani).

Tekove tykuerakuéra : o lugar do humano.

Xiru: A pessoa poderosa na parentela.

Yvy porãá: terra fértil.

Yvy rasy: doença das terras.

Yvy resãai: terra saudável.

Yvy: terra.

Yma: Antigamente.

Y: água.

Ygua: nascente de uma parentela.

Ysyry: rio.

Yvyra: árvore

Yvyra'í: objeto religioso que fica na frente da casa de reza.

Yvyra'ija: discípulo do ñanderu maior.