

Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD
Faculdade Intercultural Indígena - FAIND
Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade - PPGET

Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade entre os
Kaiowá e Guarani



Anastácio Peralta

Dourados-MS
Fevereiro 2022

Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD
Faculdade Intercultural Indígena - FAIND
Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade - PPGET

Anastácio Peralta

Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade entre os
Kaiowá e Guarani

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

Área de Concentração: Desenvolvimento e Políticas Públicas.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Jane Gislotti

Dourados-MS
Fevereiro 2022

“Mato Grosso do Sul, onde um boi vale mais que uma criança, onde um pé de soja vale mais que um pé de cedro” (Anastácio Peralta)

AGRADECIMENTOS

À Tupã, pela sua inteligência criadora e transformadora de tudo que habita o planeta

Aos meus pais, que conceberam o espírito que me gerou

Aos meus mestres e doutores tradicionais, os Ñanderu e Ñandesy

Aos membros da Terra Indígena Panambizinho, que me acolheram como filho deste tekoha

Aos parceiros e parceiras de projetos

Às mestras e doutoras, que em tempos difíceis me ajudaram a não desanimar na caminhada
em busca de novos saberes

Aos mestres e doutores do mundo das letras que me orientaram, incentivaram e me fizeram
caminhar até aqui

À minha escriba que me ajuda a organizar os códigos da escrita

À todas as pessoas que, direta ou indiretamente me apoiaram e contribuíram para que meus
estudos e os saberes do meu povo fossem reconhecidos no mundo da academia.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

P427t	<p>Peralta, Anastácio.</p> <p>Tecnologias espirituais : reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e os Guarani. / Anastácio Peralta. – Dourados, MS : UFGD, 2022.</p> <p>Orientador: Profª Laura Jane Gisloti.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Ciência indígena. 2. Cosmologia. 3. Espiritualidade. 4. Soberania alimentar. I. Título.</p>
-------	--

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

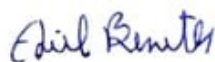
©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

ANASTÁCIO PERALTA

Tecnologias espirituais: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani

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

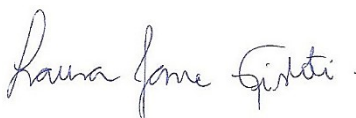
Dourados, 24 de março de 2022.



Prof. Dr. Eliel Benites

Diretor da Faculdade Intercultural Indígena/FAIND

BANCA EXAMINADORA



Profª Drª Laura Jane Gislotti

Orientadora/PPGET/UFGD



Profª Drª Juliana Grasiéli Bueno Mota

Membro externo/PPGG/UFGD



Profª Drª Maria Gabriela Guillén Carías

Membro externo/PPGS/UFGD



Profª. Drª. Rosa Sebastiana Colman

Membro Interno /PPGET/UFGD

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de registrar e compreender) as tecnologias espirituais utilizadas pelos Kaiowá e Guarani, as quais defino como as negociações realizadas entre os seres humanos e não humanos em rituais e cerimônias realizadas para o plantio, colheita e consumo de determinados alimentos cultivados pelos povos Kaiowá e Guarani. Como metodologia, elaborei uma pesquisa bibliográfica focada em autoras e autores indígenas e pertencentes aos povos tradicionais, como Izaque João (2011), João Paulo Barreto (2013), Tonico Benites (2014), Eliel Benites (2014, 2020), Gileandro Barbosa Pedro (2020), Sônia Pavão (2021), Marcilene Lescano (2021), Valiente (2018) entre outros; e realizei a pesquisa de campo em cinco aldeias e retomadas do meu povo, sendo elas: Reserva Indígena Bororó, Terra Indígena Panambizinho, Terra Indígena Panambi, Terra Indígena Pirakuá e Retomada Laranjeira Ñanderu; com o propósito de pensar, sentir, admirar e etnografar os rituais de produção e preparo de alimentos entre os Kaiowá e Guarani. O texto dissertativo divide-se em três eixos fundamentais, no primeiro eixo apresento os aspectos da sustentabilidade Kaiowá e Guarani como uma forma de Ciência Indígena, que se estrutura teórica e metodologicamente, desenhando e constituindo-se em defesa da Mãe Terra. No segundo, abordo e reflito a filosofia do teko porã (bem viver), a importância das sementes e o conceito das tecnologias espirituais dos povos Kaiowá e Guarani; e finalmente, desenvolvo uma reflexão sobre a Educação Escolar Indígena Kaiowá e Guarani, onde faço uma crítica à interculturalidade padrão, estruturada de forma que a primeira e principal cultura seja sempre a dos karaí (não indígenas) e a segunda, “a outra”, a dos Povos Tradicionais. Como resultado da análise e reflexão, evidenciou-se que a política de colonização do Estado brasileiro desrespeitou e feriu gravemente os direitos ancestrais dos povos indígenas, incluindo nós, povos Kaiowá e Guarani, que tivemos nosso território tradicional roubado e destruído para a implantação de pequenas reservas. Isso fez com que as famílias fossem expulsas e abandonassem o sistema dos roçados comunitários para viver em espaços que não oferecem condições adequadas para reproduzir nosso modo tradicional de ser e de viver. Mesmo diante de tantos problemas, como a degradação da terra e o pouco espaço para existir, os rituais de conexão com a terra, de celebração da vida, dos seres e da semente se mantêm e os alimentos continuam sendo produzidos, e nesse contexto de resistência, os Ñanderu e as Ñandesy (rezadores e rezadoras), através de suas tecnologias espirituais, são fundamentais para a produção e manutenção dos rituais e roçados e, conseqüentemente, para a existência Kaiowá e Guarani.

Palavras-chave: Ciência indígena, Cosmologia, Espiritualidade, Soberania alimentar.

ABSTRACT

This research aims to record and understand) the spiritual technologies used by the Kaiowá and Guarani, which I define as the negotiations carried out between human and non-human beings in rituals and ceremonies carried out for the planting, harvesting and consumption of certain foods cultivated by them. Kaiowá and Guarani peoples. As a methodology, I developed a bibliographic research focused on indigenous authors and authors belonging to traditional peoples, such as Izaque João (2011), João Paulo Barreto (2013), Tonico Benites (2014), Eliel Benites (2014, 2020), Gileandro Barbosa Pedro (2020), Sônia Pavão (2021), Marcilene Lescano (2021), Valiente (2018) among others; and carried out field research in five villages and retaken ones of my people, namely: Bororó Indigenous Reserve, Panambizinho Indigenous Land, Panambi Indigenous Land, Pirakuá Indigenous Land and Retomada Laranjeira Ñanderu; with the purpose of thinking, feeling, admiring and ethnography of the rituals of food production and preparation among the Kaiowá and Guarani. The dissertation text is divided into three fundamental axes, in the first axis I present aspects of Kaiowá and Guarani sustainability as a form of Indigenous Science, which is theoretically and methodologically structured, designing and constituting itself in defense of Mother Earth. In the second, I approach and reflect the philosophy of teko porã (good living), the importance of seeds and the concept of spiritual technologies of the Kaiowá and Guarani peoples; and finally, I develop a reflection on the Kaiowá and Guarani Indigenous School Education, where I criticize the standard interculturality, structured in a way that the first and main culture is always that of the karai (non-indigenous) and the second, “the other”, that of Traditional Peoples. As a result of the analysis and reflection, it became evident that the colonization policy of the Brazilian State disrespected and seriously harmed the ancestral rights of indigenous peoples, including us, the Kaiowá and Guarani peoples, who had our traditional territory stolen and destroyed for the implementation of small reservations. This caused families to be expelled and abandoned the system of community swiddens to live in spaces that do not offer adequate conditions to reproduce our traditional way of being and living. Even in the face of so many problems, such as the degradation of the land and the little space to exist, the rituals of connection with the land, of celebration of life, beings and the seed are maintained and food continues to be produced, and in this context of resistance , the Ñanderu and the Ñandesy (men and women men and women), through their spiritual technologies, are fundamental for the production and maintenance of rituals and swiddens and, consequently, for the Kaiowá and Guarani existence.

Keywords: Indigenous science, Cosmology, Spirituality, Food sovereignty.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	08
1.1 Kwarahy Rendyju, Ava Yvy Poty: sol radiante, flor da terra.....	08
1.2 O Tekoha que moro, vivo e existo: Terra Indígena Panambizinho.....	12
1.3 Os povos Kaiowá e Guarani: povos da mata, povos da luta!.....	16
2. Percurso Metodológico.....	18
2.1 Tape porã: a bela caminhada da pesquisa pensada, sentida e construída no chão do território.....	18
3. Capítulo 1. Sustentabilidade Kaiowá: ciência indígena em defesa da Mãe Terra.....	25
3.1 Sustentabilidade Espiritual.....	30
3.2 Sustentabilidade Territorial.....	35
3.3 Sustentabilidade Alimentar.....	38
3.4 Sustentabilidade Ambiental.....	40
4. Capítulo 2. Sementes, terra e bem viver: tecnologias espirituais Kaiowá e Guarani.....	51
4.1 As sementes: fonte de vida e resistência.....	53
4.2 O mburuvixa (líder) das sementes. Fonte: Arquivo Xiru Karai.....	59
4.3 Tekoha: nossa terra sagrada que clama por socorro.....	63
4.4 O Teko porã: bem viver Kaiowá e Guarani.....	66
5. Capítulo 3. Educação Escolar Kaiowá e Guarani e a interculturalidade: tensões, diálogos e fortalecimento dos saberes tradicionais	69

5.1 Outras experiências possíveis para uma educação territorializada e comunitária.....	81
6. Considerações finais.....	84
7. Referências Bibliográficas.....	86

1. Introdução

1.1. Kwarahy Rendyju, Ava Yvy Poty: sol radiante, flor da terra

Sou Anastácio Peralta, filho de Conceição Medina e dona Bonifácia Peralta, natural de Dourados/Mato Grosso do Sul, nascido na aldeia Te'yíkue, município de Caarapó, em 02 de maio de 1960. Atualmente com 61 anos, sou solteiro, professor, agricultor Kaiowá, estudante, pesquisador, mestrando e testemunha das mudanças sociais ocorridas no meu povo, desde os tempos em que vivíamos livres em nosso território. Nessa trajetória me tornei observador do aldeamento, da expulsão para os fundos de fazendas e cidades, da busca pelos territórios tradicionais, das violências sofridas pelos governos e das violências sofridas pela população anti-indígena do estado.

Ao longo dos meus sessenta e um anos de vida, sendo filho deste casal que pouco conviveu comigo, pois meu pai veio a falecer ainda na minha primeira infância, cresci na aldeia de Caarapó e nas fazendas pelos arredores. Fui para a escola com mais de oito anos de idade, mas pouco aprendi por ter medo e por não compreender o que as professoras diziam, além do que, desde muito novo já precisei ir ao trabalho, e assim, a escola naquela época foi algo bem distante da minha realidade.

Neste contexto social não permaneci na escola. Ajudei a cuidar das crianças dos colonizadores, a cuidar dos animais e fazer plantio e colheita nas roças da minha família. Tive uma união estável ainda na minha juventude e fui pai de Devanildo Ramires Peralta. Para sustentar a família, trabalhei na lida com o gado em fazenda, depois com o tempo fui trabalhar em comitivas, cruzando o estado de norte a sul, de oeste a leste, com chuva, frio ou sol escaldante.

Na comitiva fui cozinheiro e companheiro dos demais membros. Mas sonhava com a criança que caminhava junto às escolas rurais por onde passávamos. Sonhava um dia ser professor, ser educador. O tempo passou e na década de 90 fui morar na aldeia de Dourados. Trabalhei como saqueiro na empresa Cotrijui e nesse período tive a alegria de encontrar e ser encontrado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), onde fiz uma linda amizade com Hilário Paulos, que me incentivou nesse sonho de ser educador.

Estudei pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral) e pela Educação de Jovens e Adultos (EJA), onde tive a oportunidade de contribuir auxiliando em reuniões e

reflexões sobre o momento difícil enfrentado pelas reservas Jaguapiru e Bororó, do município de Dourados, frente à forte onda de suicídios, o qual eu denominava de indústria da morte causada pelo sistema colonialista.

Também fiquei bastante envolvido por muitos anos na articulação dos movimentos da Aty Guasu (Grande Assembléia dos Povos Guarani e Kaiowá), e depois de muitas conversas e reflexões com os rezadores e rezadoras fui voltando meus sentidos para buscar saber porque vivíamos e sofriamos com a discriminação. Foi nesse momento que deixei de aceitar e comecei a questionar tudo que me envolvia e envolvia meu povo. Então, nesse ponto da minha vida passei a me voltar para o meu povo, observar, sentir e contemplar toda a nossa vida e a nossa existência. Refleti que mesmo depois de tanto roubo, de tanto genocídio, de tanta violência, nós continuamos vivos, resistindo e existindo e, na maior parte do tempo, com alegria e esperança.

Com essa ideia na mente e no coração, em 1994 iniciei o projeto “Teko Joja”, na aldeia de Dourados, que tinha como objetivo debruçar sobre teorias e práticas do bem viver para o nosso povo indígena, cultivando ideias de roças, cultivos e sustentabilidade sob os olhares Kaiowá e Guarani. A caminhada de aprendizados e reflexões junto ao meu povo me levou, em 1999, a ingressar no projeto Ara Verá - Curso Normal em Nível Médio Formação de Professores Guarani e Kaiowá, depois de fazer provões para eliminar o primeiro grau (ensino fundamental). Este projeto nasceu da luta dos Kaiowá e Guarani, pelas demandas que existiam naquele momento.

Foi nessa fase da minha vida que encontrei um outro amor com quem construí uma relação e tive uma linda filha, Camila Snarde Peralta, filha de Braulina Snarde, grande companheira de luta pela educação escolar, pelo movimento de mulheres e por nossos territórios, os quais o governo ainda não reconhece, apesar dos estudos. Contudo, a vida vai seguindo seu rumo e nos separamos. Já no ano de 2001 participei da Coordenaria de Assuntos Indígenas, no Governo Popular do Município de Dourados e em 2008, passei a compor a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI, do Ministério da Justiça.

Assim, durante esse tempo de caminhada, de estudos assessorados pelos missionários e missionárias do CIMI, com as e os companheiros e companheiras, irmãos, irmãs do Partido dos Trabalhadores (PT), que acredito serem aliados na causa indígena, tive a oportunidade de ser membro ativo do grupo de trabalho que gestou a cidade de Dourados no governo do então prefeito Laerte Tetila, do Partido dos Trabalhadores (PT). Nessa

gestão trabalhei na Secretaria de Governo, fui assessor do grupo de formação do Projeto Ará Verá, pela Secretaria de Estado de Educação, fui funcionário da FUNAI, trabalhei no setor de Agricultura e Desenvolvimento Local; além de ter tido a oportunidade de contribuir como assessor e consultor do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), da Organização das Nações Unidas (ONU).

Em 2008, ingressei na Faculdade Intercultural Indígena (FAIND), conquista de muita luta por todos os Kaiowá e Guarani, juntamente com tantos amigos e amigas que continuam na luta para que a FAIND realmente seja o espaço onde nossos saberes recebam os devidos valores e que não sejam usurpados pelos karaí, pois a lógica não indígena é transformá-los em mercadoria.

Me formei com muitas dificuldades por ser parte do movimento e por inúmeras vezes ter que deixar as aulas e ir à luta em mobilizações locais, nacionais e internacionais. Dessa forma, atrasou um pouco, mas concluí com esmero minha formação na área de Ciências Humanas do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu.

Com muita alegria tive a oportunidade de contribuir, nessa minha jornada, como palestrante em diversas escolas estaduais e municipais de ensino fundamental, médio e em universidades em todo o Brasil e até no Parlamento europeu, onde, além de aprender e ensinar, usei o espaço para denunciar as injustiças que vivemos. Tenho participação em diversos documentários audiovisuais, tais como: “Sementes de sonhos” (2009), “À sombra de um delírio verde” (2010) e Yvy Poty – Flores da Terra (2018).

Particpei também de diversos cursos de formação, tais como: formações políticas e sociais, economia solidária, curso de permacultura, vivências e gestão de projetos; com a finalidade de trocar os saberes sobre nossa espiritualidade, piscicultura, horticultura, manejo de Sistemas Agroflorestais (SAFs), entre tantos outros que foram bastante importantes para as articulações entre aliadas e aliados.

Fui candidato a deputado federal em 2014 por Mato Grosso do Sul (MS), pelo PT e não fui eleito. Obtive 2622 votos (0,21%) na coligação “Mato Grosso do Sul com a força de todos” (PT, PR, PDT, PROS, PTC, PCdoB, PTB, PSDC). Após alguns meses da eleição, me desfiliei por não concordar com o pensamento de membros majoritários do Partido de Dourados e do estado de Mato Grosso do Sul.

Hoje vivo no Tekoha Panambizinho, onde fui adotado pelo meu povo como filho herdeiro da luta e da conquista desta terra. Estou aqui desde 2010, onde tenho buscado entender a cosmovisão local. Tenho, junto com a comunidade, buscado parcerias e alianças para que possamos juntos pensar e realizar projetos de auto sustentabilidade e auto-gestão territorial.

Desse modo, nesse tekoha, tenho apoiado a escola, ora como educador, ora como voluntário da educação, além de estar trabalhando na construção de um espaço de educação livre, a qual é denominada pela população como Universidade Livre dos Povos Indígenas e para os Povos Indígenas. Buscamos a aliança com pessoas que lutam pela defesa da Mãe Terra e que acreditam na pedagogia da natureza para que este local seja construído a muitas mãos, para que seja possível a universidade funcionar de forma livre, sem dependência dos sistemas de ensino do Estado. Que seja de indígena para indígena e intercultural, na troca de saberes entre os povos que lutam e defendem a diversidade da vida.

Em 2019 ingressei no mestrado, depois de receber incentivo de amigos e amigas e de não me conformar com o modo em que a sociedade envolvente me trata e trata meu povo. Decidi assim pesquisar e estudar mais para eu compreender melhor o que este sistema perverso pensa e prepara para mim e para todos os descendentes do meu povo; pois estando preparado, posso dialogar com equidade, posso melhor defender o modo de ser e viver do meu povo, que não é estático e que tem sido prejudicado desde a invasão dos nossos territórios pelos colonizadores.

Escrevo essa dissertação em meio à pandemia da Covid-19, fruto desse sistema perverso e egoísta, que tem causado a morte de muitas pessoas e isso muito me entristece. Assim, me fazer mestre em um momento histórico de tamanha relevância, é buscar meios de me fazer visível na sociedade que não nos enxerga, que nos usurpa e que rejeita nossa história, nossa língua e nossos direitos de termos os locais sagrados, os territórios de Ñanderu Guasu e suas flores.

Eu sou Kwarahy Rendyju, Ava Yvy Poty, sou sol radiante, flor da terra, que nasci para admirar e contemplar as belezas do Criador e, com grande alegria e satisfação, convido vocês, leitoras e leitores, para caminhar junto comigo e sentir as minhas emoções, sensações

1.2 O Tekoha que moro, vivo e existo: Terra Indígena Panambizinho

A Terra Indígena (TI) Panambizinho, na época da colonização, foi distribuída entre os imigrantes que vieram de diversas partes do país. No entanto, meus patrícios que eram levados para as reservas de Dourados e Douradina resistiram ao sistema, causando na época desconforto aos governos e aos novos “proprietários” das terras. O Estado, acreditando que em algum momento os indígenas se integrariam à sociedade não indígena que os envolviam, deliberaram para que os grupos familiares Aquino, Conciánza e Pedro permanecessem na região de Panambizinho ocupando 60 ha de terra.

Assim sendo, essas famílias ficaram encurraladas entre os karaí, foram peões na destoca e na lavoura, mas sempre mantiveram o espírito de pertença, de modo que rezaram por mais de 60 anos, segundo histórias ouvidas em visitas domiciliares. Dona Odalicia, hoje em memória, me contou que: “*Eu e meu pai e todo mundo que morava aqui, a gente rezava muito pra Ñanderu¹, para o Hexakáry², para dar nosso tekoha de volta*”. Essa história ainda hoje é repetida por anciões, anciãs e crianças vinculadas a esses nichos familiares.

Depois de tantas rezas, estudos antropológicos e luta contra os governos, em 2004 no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, deu-se a conquista oficial da área denominada de Yvy Akãndiré, que corresponde a 1.272 ha, que segundo contam os anciões e anciãs, é parte do grande Tekoha Guasu³. Foi a luta espiritual que lhes garantiu a reconquista deste território. Contudo, receberam essa terra desmatada em pastos, com alguns bens tais como tanques, barracão de porcos, algumas moradias, todavia quase sem nenhuma riqueza natural. A mata, antes presente na região, já não existia mais.

Neste período, em meio à construção da política por uma educação escolar indígena, em consonância com as aspirações dessa comunidade surge a primeira escola indígena do município, que passou a ser denominada de Escola Indígena Pai Chiquito - Chiquito Pedro, na Terra Indígena do Panambizinho. Surgem também, através dos cursistas do Ara Verá⁴, Arnaldo e Misael, muitas perguntas em relação ao território, seus costumes, sua cultura, sua espiritualidade. Assim, esses dois moradores do Panambizinho foram os primeiros

1 Nosso pai

2 Liderança espiritual, vidente

3 Grande território Kaiowá e Guarani

4 Curso Normal em Nível Médio Formação de Professores Guarani e Kaiowá

indígenas a iniciarem a escrita da história desse território, pois antes eram somente os karai quem as escreviam.

E desse modo, observando a terra machucada, triste, nua e que não lhes daria condições de vida longa, esses dois pesquisadores do Panambizinho buscaram parcerias e também a execução das políticas públicas oferecidas pelos governos e por entidades parceiras. No quadro abaixo relacionamos os principais projetos que surgiram, frutos dessa articulação:

Quadro 1. Projetos desenvolvidos na Terra Indígena Panambizinho

Kit higiene com lavanderia e banheiros hídricos	FUNASA (Fundação Nacional de Assistência Sanitária)
Projeto de alfabetização de adultos	Projeto Mova Brasil, Governos Federal, Estadual e Municipal
Entrega de cestas básicas	FUNAI, Governo Estadual
Posto de saúde com agentes comunitários	Governo Federal, Municipal e Organização Não Governamental Missão Kaiowá
Projeto cavalo e carroças para o índio	Fundação do Trabalho (FUNTRAB) Secretaria da Agricultura de Mato Grosso do Sul
Projeto de roça	Dr. Rubens de Almeida
Roças coletivas	Padre Jorge
Projeto jovem aprendiz	UFGD e Prefeitura Municipal de Dourados
Projeto de recuperação ambiental vinculado a escola Kua'agwy Renpuã Florecer da mata	Prefeitura Municipal de Dourados, Secretaria Municipal de Educação (Semed), Agricultura e UFGD

Projeto de panificação	PROEXT/UFGD e Escola Municipal Indígena Paí Chiquito-Chiquito Pedro
Projeto de manicure	CRAS/SISTEMAS S - cursos de geração de renda
Projeto de confecção de artesanato	CRAS/SISTEMAS S - cursos de geração de renda
Oficinas de produção de redes	Irmãs da Santíssima Trindade, na pessoa da irmã Elisa Biscola
Oficina de reaproveitamento de mandioca	CRAS/SISTEMAS S - cursos de geração de renda
Oficina de reaproveitamento de bananas	CRAS/SISTEMAS S - cursos de geração de renda
Sopão para as crianças e idosos	CRAS/SISTEMAS S - cursos de geração de renda
Ouvidoria do CIMI, objetivo saber a realidade vivida em quase dez anos de retomada	CIMI, na pessoa do missionário Geraldo Augusto e Maria Leda
Projeto Yvy Akãndiré	Embaixada da Holanda, Associação Indígena Douradense Guarani, Terena e Kaiowa (Assind)
Projeto esportivo JOINPA: Jogos Indígenas de Panambizinho. Projeto do agente de saúde Reginaldo que solicitou apoio ao vereador Elias Ishy	Câmara de Vereadores, Prefeitura Municipal de Dourados
Projeto Sustentabilidade Alimentar e Nutricional: Quintais arborizados	Manus Unidas, CIMI
Entre kokue, Mbo'eroy Kokue'i e Etnomatemática: Práticas Curriculares	Escola Municipal Indígena Pai

Vivenciadas na Pai Chiquito	Chiquito Pedro
Projeto Fogões Geoagroecológicos e roças	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), PNUD, Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) e Organização Internacional do Trabalho (OIT)
Projeto horta Educação e Saúde. Arnaldo, Misael, Reginaldo e Samuel	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID)
Olhares cruzados	Imagens da Vida, com apoio do CIMI/MS
Projeto construção casa de reza Nelson Concianza	Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI)

Fonte: Elaboração própria.

Todos esses projetos foram agregadores na elaboração e execução, contudo, por mais que fosse um anseio da população, houve muitos equívocos no desenvolvimento dos mesmos, visto que os indígenas em sua maioria não se apropriaram das técnicas oferecidas, não utilizaram os bens confeccionados e/ou produzidos. Desse modo, os investimentos feitos foram em quantidade relevantes mais muito pouco frutificou.

A comunidade hoje tem quase 90% de suas terras com produção de monoculturas, como soja e milho, todos transgênicos, produzidos a partir de um acordo firmado entre os donos da terra e os Terenas da aldeia de Dourados, onde repassam por safra, valores equivalentes à produção. De acordo com dona Fineida Aquino Concianza “é o que temos para dar para nosso filho! Melhores condições de alimentação, roupas, entre outras coisas” (Fineida; Panambizinho).

Assim, após recuperarmos a terra que recebemos com alegria, com muito canto e dança, percebemos que a mesma veio doente. Estava toda degradada, com sua cobertura

vegetal feita somente de colônho e braquiária. Esse é um dos motivos que considero responsável por levar muitas famílias do Panambizinho a abandonarem o sistema dos roçados comunitários, porque durante muitos anos viveram num espaço que não oferecia condições adequadas para os Kaiowá reproduzirem seu modo tradicional de ser e de viver.

A degradação da nossa terra foi feita pelo modo ignorante dos karáí (não indígena) de manejar a terra, primeiramente pela escavação do solo para a produção de cerâmica, tais como telhas e tijolos em larga escala. Na sequência, com a pecuária e a monocultura de soja e milho, que fez com que a terra fosse pisoteada e envenenada. O solo está tão compactado que hoje se faz necessária uma subsolagem⁵ para que a terra volte a ser apropriada para o plantio.

Essa situação faz com que muitas famílias, ainda hoje, continuem a depender das cestas básicas do governo federal oferecidas desde o ano de 1995 para essa aldeia. É uma situação muito complicada, pois o alimento oferecido não é tão saudável quanto nossa alimentação tradicional, visto que os alimentos que compõe a cesta básica são sempre industrializados e ultraprocessados. Muitas vezes esses alimentos causam doenças no meu povo, como colesterol alto e diabetes, doenças altamente presente nas aldeias de Dourados.

Panambizinho conta ainda com a atuação do CRAS com atendimento semanal, e atendimento médico duas vezes por semana por uma equipe multidisciplinar.

Hoje Panambizinho, a pequena borboleta voa alto em busca de novos ares para viver...

1.3. Os povos Kaiowá e Guarani: povos da mata, povos da luta!

O grande Povo Guarani é falante de línguas pertencentes ao tronco linguístico tupi-guarani e encontra-se organizados em três povos: Guarani Mbya, Guarani Ñandeva e Guarani Kaiowá. Essa dissertação tem como foco os povos Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva, segundo maior grupo indígena do Brasil, que vivem no estado de Mato Grosso do Sul, onde se autodenominam Kaiowá e Guarani ou Guarani e Kaiowá. Eu sou parte desse Grande Povo!

⁵ Trata-se de uma técnica utilizada para afogar as camadas do solo de forma a diminuir a compactação, promover aração e assim facilitar o enraizamento, a penetração da água e o arejamento da terra.

A faixa de território ocupado tradicionalmente pelos Kaiowá e Guarani, no cone-sul do estado do Mato Grosso do Sul era bastante amplo e se situava entre o rio Apa, até a Serra de Maracaju. Esse território chegou a ocupar uma considerável extensão de leste a oeste da Serra de Amambai, de forma a abranger grande parte da fronteira Brasil-Paraguai (Pereira, 2007).

Atualmente esses povos se encontram com seus territórios bastante diminuídos, de forma que, hoje ocupam pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cada lado da região de fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são denominados Pãi Tavyterã (MELIÀ, 1976).

A ocupação dos territórios para esses povos, sempre esteve relacionada com a áreas repletas de riquezas naturais consideradas apropriadas para a manutenção do modo de ser Kaiowá e Guarani, ou seja, o teko. Nesse sentido, estabeleciam suas aldeias, ou tekoha, em áreas próximas a rios e florestas. Para além disso, a área selecionada tinha que ser isenta de doença e de ameaças de espíritos malignos (PEREIRA, 2016).

Pela origem e tradição, nós Kaiowá e Guarani somos agricultores de mata, praticamos a caça e a pesca e coletamos sementes, frutos e outras riquezas naturais oferecidas pela Mãe Terra, no nosso território. No entanto, nosso território atualmente se encontra extremamente reduzido e danificado devido a ignorância dos karaí (não indígena), que vê a natureza como mercadoria e que tira dela tudo o que for possível, sem pensar nas consequências.

Levantamentos recentes estimam a população Kaiowá e Guarani sendo superior a 50 mil indivíduos (PEREIRA, 2016). Nossos parentes estão vivendo em oito reservas e em quatorze terras indígenas, totalizando 22 áreas indígenas. Porém, desde o final da década de 1990, o número de áreas ocupadas pelos Kaiowá e Guarani vem crescendo gradativamente. Isto porque nosso povo tem se reorganizado e, assim, estamos reivindicando e exigindo a demarcação de nossas terras tradicionais expropriadas pela ocupação do agronegócio. Esse movimento é caracterizado como a retomada do território ancestral que foi roubado e conta com a forças dos mestres e mestras tradicionais, os Ñanderu e as Ñandesy (BENITES, 2014).

Hoje em dia, a maior parte dos Kaiowá e Guarani vive em reservas indígenas, que foram criadas no início do século XX (entre 1915 e 1928) pelo Serviço de Proteção ao Índio

(SPI) (CAVALCANTE, 2014; PEREIRA & MOTA, 2012). A função dessas reservas era a de abrigar os indígenas que estavam sendo expulsos de seus territórios ancestrais, os quais foram saqueados e empobrecidos por projetos de colonização que dominaram a mente dos karai com a ideia de desenvolvimento.

A ignorância e o racismo dos brancos ficam explícitos no processo de ocupação das áreas agrícolas em Mato Grosso do Sul. É uma política proveniente da ideia que desconsidera o direito dos povos originários, e nos trata como se não fossemos pessoas dignas de direitos. Essa brutal forma de conduzir a política trouxe consequências desastrosas ao ambiente e à nossa cultura, impactando brutalmente na vegetação nativa e promovendo grandes desequilíbrios nos ecossistemas locais dos Kaiowá e Guarani, além de desestabilizar a forma de viver, entender o mundo e caminhar.

Em meio a toda essa complexidade em que vive o meu povo, essa pesquisa buscou descrever e analisar os conhecimentos, práticas e rituais acionados pelos povos Kaiowá e Guarani, especialmente as tecnologias espirituais na produção de roças e de alimentos. De forma mais específica, foquei em compreender os conhecimentos mobilizados para os rituais, cerimônias e festas praticados pelos Kaiowá e Guarani no passado e na atualidade, nos tekoha e reservas, para o plantio e colheita de alimentos.

Para isso busquei entender como se configura a teoria agrícola Kaiowá e Guarani, de modo a compreender como se dão as formas de cuidados com as sementes, plantios e tecnologias de ferramentas de plantio usadas no passado e nos dias atuais. Além disso, busquei compreender como são organizadas as tecnologias espirituais utilizadas para a sustentabilidade Kaiowá e Guarani.

2. Percurso Metodológico

2.1. Tape porã: a bela caminhada da pesquisa pensada, sentida e construída no chão do território

Esta pesquisa foi continuação do meu trabalho de conclusão de curso realizado na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na Faculdade Intercultural Indígena, com a finalidade de dar continuidade às reflexões sobre sustentabilidade, bem viver, sementes, terra e tecnologia espiritual entre os Guarani e Kaiowá.

Para orientar o procedimento metodológico, contei com a produção de indígenas que vivenciaram situações análogas em seus próprios contextos de pesquisa, como foi o caso de Izaque João (2011), João Paulo Barreto (2013), Tonico Benites (2014), Eliel Benites (2014, 2020), Gileandro Barbosa Pedro (2020), Sônia Pavão (2021), Marcilene Lescano (2021), dentre outros trabalhos produzidos por pesquisadores e pesquisadoras indígenas.

De início, realizei leituras voltadas para a condução da pesquisa de campo, com foco em autoras e autores indígenas, cujo intuito é disciplinar o olhar e o ouvir, para obter maior aproveitamento na realização do registro etnográfico e do diálogo com as e os participantes que contribuiriam generosamente com a construção dessa pesquisa.

Odarícia Concianza (em memória).



Usando meu próprio cenário de vida, foram-me proporcionadas situações em minha comunidade, que me facilitaram as reflexões e o tempo se articulou em dois movimentos, onde no campo, participando e registrando os rituais, a coleta de alimentos, como o milho branco, nas aldeias Panambizinho, Panambi e a retomada do povo contei com a sabedoria e o entendimento dos conhecimentos do meu povo, de modo que selecionei as/os intelectuais que guardam todo o saber indígena, como é conhecida pela sua história, constância de identidade, o RG. Esposa de Lauro Concianza. Nasceu em agosto de 1920 e faleceu no dia 06 de dezembro de 2019, aos 99 anos, no Tekoha Panambizinho, município de Dourados. Criou seus filhos com muita luta, dentro dos 60 ha de terra, deixando muito de seus saberes registrados em diversos livros e publicações sobre esse tekoha. Presenteou-nos com um legado gigante de ensinamentos e exemplos. Deixou muita saudade!

Nailton Aquino, 78 anos.



Segundo filho de Paulito Aquino, cantador de ghahu e kotyhu. Nascido em 05 de abril de 1944, em território Kaiowá, viveu sua juventude realizando trabalhos em fazendas da região, constituiu família, ficou viúvo com seus filhos ainda pequenos, casou-se novamente com a atual esposa dona Noêmia, com quem teve dois filhos. Vive em Panambizinho, município de Dourados.

Nelson Concianza, 90 anos.

Filho mais velho de Lauro Concianza e Odarícia Pedro. Casado com Rosalina Aquino. Guardador das cruzes, rezador Ñanderu. Nasceu na aldeia Panambi, em 03 de maio de 1932. Teve sua vida pautada pelos trabalhos junto à sua comunidade, trabalhou em fazendas da região, casou-se com dona Rosalina e teve vários filhos e filhas. Sofre com as sequelas de um AVC, mas continua a ensinar seus descendentes a importância das cruzes, das rezas e dos cantos. Vive hoje junto de sua família em Panambizinho, município de Dourados.

Jairo Barbosa, 84 anos.



Genro de Paulito Aquino. Natural de Panambi Lagoa Rica. Rezador Ñanderu e responsável atualmente pelo Jerosy Puku. Nasceu em Saverá, na reserva indígena de Tey'ikwe, município de Caarapó. Trabalhou muitos anos em fazendas, passando por vários estados da federação, inclusive junto ao povo Maxacali, de Minas Gerais, local onde sonha voltar. Constituiu família, ficou viúvo com filhos pequenos, criou-os ensinando os seus saberes e depois de alguns anos resolveu se casar novamente. Foi morar em Laranjeira Ñanderu, separou e hoje vive em Panambi Lagoa Rica, município de Douradina, onde

constituiu nova família.

Valdomiro Oswaldo, 64 anos.



Nascido em tempos de espoliamento do seu povo, filho de João Aquino e Marcelina Costa da Silva, neto de Paulito Aquino. Foi criado por seus avós como costume da época. Casado com a rezadora Ñandesy Roseli Concianza Jorge, com quem edificou família tendo como herança as rezas e cantos.

Jorge Gomes, 62 anos.



Nasceu em 05 de janeiro de 1959. Vive na aldeia Pirakua, no município de Bela Vista, onde através das rezas e muita luta reconquistaram o território tradicional. É rezador Ñanderu, líder político de

sua comunidade, participa ativamente das lutas pela garantia dos direitos originários e constitucionais do seu povo. Foi coordenador do Aty Guasu e na atualidade é um conselheiro atuante.

Valério Vera Gonçalves, (em memória), 73 anos



Rezador Ñanderu e conselheiro. Nasceu em 19 de fevereiro de 1948, em Jataivera Lima Campo, de onde foi expulso

junto de seu povo, mas através da luta pela reconquistaram parte do território, que foi reconhecido e devolvido aos parentes. Dava assistência aos tekoha, tais como Kokwe'i, no Xiru Karai. Era muito atuante em sua missão de rezar pelas pessoas, mas, como toda flor tem que ser colhida, foi enfeitar os jardins celestiais em 20 de março de 2021. Estava vivendo na Aldeia Panambi Lagoa Rica, município de Douradina.

Eliel Benites, 42 anos.



Professor e Diretor da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD). Nasceu e vive na aldeia Tey'ikue, município de Caarapó. Possui graduação em Licenciatura Intercultural Indígena, Teko Arandu, mestrado em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Doutorado em Geografia pela UFGD. Faz parte do Movimento de Professores Guarani e Kaiowá e é membro ativo da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI).



Rezadora Ñandesy. Artesã. Especialista em medicina tradicional e artesanato guarani. Vive na Reserva Indígena Bororó de Dourados.

Marilda Duarte, 53 anos.

E por fim, Fineida Aquino Concianza, 47 anos, filha de Nelson Concianza e Rosalina Aquino, Nasceu em Panambizinho, município de Dourados. Não foi possível registrar imagem de Fineida.

A partir dos diálogos, reflexões e observações junto à essas pessoas que me ajudaram a construir essa pesquisa, busquei compreender como se configura a teoria agrícola Kaiowá e Guarani, levando em consideração a relação com os seres humanos, não humanos, o mundo no entorno e a produção dos alimentos. O registro etnográfico, a partir da perspectiva indígena permite colocar esse material em diálogo com as formulações produzidas por pesquisadores e pesquisadoras indígenas de outros povos e de outras comunidades tradicionais, além dos pesquisadores e pesquisadoras não indígenas.

Busquei investigar e etnografar os rituais de produção de alimentos entre os Kaiowá e Guarani, com especial atenção voltada às tecnologias espirituais utilizadas no feitiço e no manejo das roças Kaiowá e Guarani. Chamo de Tecnologias Espirituais as negociações realizadas entre os seres humanos e não humanos em rituais e cerimônias realizadas para o plantio, colheita e consumo de determinados alimentos cultivados pelos Kaiowá e Guarani. Essa é a nossa ciência Kaiowá e Guarani.

Nesse sentido, aprofundo a reflexão sobre Ciência Indígena com o pensamento do antropólogo Kaiowá Celuniel Valiente, que reflete a mudança do paradigma acadêmico da qual esse trabalho faz parte. Nós, Povos Indígenas, antes vistos como interlocutores das pesquisas passamos a ocupar o papel de indígenas pesquisadoras/es e protagonistas de nossos próprios sistemas epistemológicos, propondo um diálogo respeitoso e justo entre as ciências:

A ciência indígena não pode ser caracterizada menos do que a ciência Ocidental, mas sim pensada na interação ou no diálogo entre esses diferentes conhecimentos que existem no mundo. Também, é preciso tirar os conhecimentos indígenas da concepção tradicional, ou seja, descartar da esfera da antiguidade ao qual se percebe como antigo e ultrapassado; num olhar mais profundo desses conhecimentos, percebe-se o valor epistemológico que ele possui (VALIENTE, 2018, p. 202.).

3. Sustentabilidade Kaiowá: ciência indígena em defesa da Mãe Terra

Nós, Guarani e Kaiowá, temos uma cosmovisão específica, definida como a maneira particular de ver, pensar, ordenar e sentir o mundo. Nesse nosso modo de ver e sentir o mundo, existe uma forte relação da cosmovisão Kaiowá e Guarani com a cultura, com os seres visíveis e invisíveis, com a espiritualidade e com os patamares celestiais.

Assim, as cosmovisões indígenas devem ser consideradas no contexto dos seus valores culturais e conhecimentos ambientais. Desse modo, cada povo indígena possui sua própria cosmovisão, que por sua vez se relaciona com o contexto específico em que cada povo está inserido, de forma que os aspectos territoriais e ecológicos influenciam na visão de mundo.

A cosmovisão dos povos indígenas rejeita a separação entre o humano e a natureza, no que muito se diferencia da cosmovisão ocidental. Para nós indígenas, não somos separados da natureza, fazemos parte dela, ou, melhor ainda, somos a própria natureza. Essa filosofia faz com que nos aproximemos do mundo ao redor com cuidado e respeito, pois se ferirmos a natureza feriremos a nós mesmos.

Para os não indígenas, a natureza está a serviço do ser humano, por isso eles estão explorando as riquezas infinitamente. Para nós indígenas, o ser humano é a natureza,

estamos interconectados em uma única teia da vida, ambos se cuidando. A natureza, para nós, é um ser vivo, que deve ser admirado, cuidado e amado. E da mesma forma que não separamos humanos da natureza, não separamos natureza da cultura, assim como fazem os não indígenas.

Desse modo, a cosmovisão Kaiowá e Guarani, motivada por uma mentalidade espiritual de cuidado e respeito com a Mãe Terra, impede o desenvolvimento de uma economia baseada na noção da exploração, do lucro, como ocorre no sistema capitalista. No sistema socioeconômico Kaiowá e Guarani, do tipo cooperativista, o trabalho é realizado pelo sentimento de solidariedade e não pelo de competição.

O conceito de sustentabilidade é um conceito do mundo ocidental não indígena e está relacionado ao termo “desenvolvimento sustentável”. Esses conceitos refletem a perspectiva daquilo que procura atender às necessidades da geração atual, sem comprometer a vida e as necessidades das gerações futuras. Nesse sentido, a lógica desses conceitos se alinha com a ideia de produzir lucros, ser socialmente justo e ambientalmente correto (SACHS, 2002).

Assim, para a pesquisadora Rosa Colman, outro aspecto que não se pode dissociar de desenvolvimento local e de território é a questão da sustentabilidade. “Tratar de sustentabilidade e desenvolvimento local pressupõe uma vivência sob uma nova ética, pautada pelo compromisso e responsabilidade com a promoção e defesa da vida em todos os seus sentidos” (COLMAN, 2009).

Um dos intelectuais do povo quilombola, Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, faz uma reflexão bastante importante sobre aspectos da sustentabilidade. O quilombola e mestre tradicional reflete sobre os entraves entre o pensamento e a prática da sustentabilidade feita pelas mãos dos colonizadores:

Nos debates contemporâneos também podemos perceber alguns esforços de transfluência, quando analisamos as tentativas de conjugação entre diferentes princípios e/ou perspectivas no interior de alguns processos produtivos tais como: desenvolvimento sustentável, produção orgânica, agroecológica, agroflorestal, permacultura, etnodesenvolvimento etc. Trata-se de uma tentativa de aproximação de pensamentos, conceitos e valores. Porém, quando partimos para a execução propriamente dita desses pensamentos, conceitos e valores, nos deparamos novamente com os grandes confrontos (SANTOS, 2015, p. 51).

Em relação à sustentabilidade indígena, a antropóloga Dominique Tilkin Gallois reflete:

Considera-se a “sustentabilidade” como uma meta, um objetivo, não uma política pública. Se existir alguma política de sustentabilidade, esta só pode ser uma política indígena. Formular uma política pública de “sustentabilidade indígena” nos levaria necessariamente a sérias contradições. No campo indigenista, as políticas públicas estão atualmente voltadas ao atendimento de demandas emergentes, praticando-se um assistencialismo que já demonstrou que é e continua sendo o principal causador da ruptura na sustentabilidade do modo de vida indígena. Por este motivo, prefere-se, neste texto, falar em sustentabilidade como meta, como também se considera a autonomia indígena como uma meta. O presente texto propõe que se deveria discutir mais detalhadamente como, nos projetos supostamente voltados à sustentabilidade indígena, equaciona-se todo o sistema de produção, distribuição e consumo, considerando a importância e o valor atribuído pelos grupos indígenas à lógica da troca, ao dar e receber. Tudo indica que, em muitos casos, a “cultura de projetos” tenha incentivado a transformação dessa lógica numa equação muito mais simples: receber apoio através de projetos sem meta precisa que não a elaboração do projeto seguinte (GALLOIS, 2005, p.1).

Assim, faz-se necessário o desenvolvimento de políticas internas e externas para a garantia da sustentabilidade do nosso povo, no que se refere à nossa espiritualidade, nossos territórios, nossos alimentos e o ambiente com toda sua diversidade de fauna, flora e seres. Neste sentido, não me refiro somente à sustentabilidade como é pensada no mundo dos karaí, onde eles pensam somente no lucro e na terra como patrimônio próprio e comercial, onde se retira riquezas da Mãe Terra sem se importar com a morte dela e a consequente morte de todos os seres vivos.

Ainda sobre os aspectos da sustentabilidade Kaiowá e Guarani, a autora e pesquisadora Kaiowá Sônia Pavão, da aldeia Limão Verde, reflete:

Que a busca pelo equilíbrio da nossa Mãe Terra precisa ser pensada como uma ação coletiva e comunitária para fortalecer e recuperar a riqueza da natureza. Isso quer dizer que para nós, as plantas, os animais, a água, a terra, o ar, as pedras, as montanhas, ou seja, tudo que compõe o planeta tem vida e merece ser cuidado e protegido. Ao contrário dos brancos que veem tudo como mercadoria e só pensa em ganhar dinheiro em cima da morte da natureza (PAVÃO, 2021, p.121).

A partir desta noção de território e sustentabilidade, para os Kaiowá e Guarani não é possível alcançar a sustentabilidade somente na recuperação de pequenos pedaços de terras, como demonstra o depoimento do pesquisador Kaiowá Eliel Benites:

Vivemos um momento de reconstrução: uma nova direção depois do desastre do confinamento; percebemos a urgência da questão da terra, nossas reservas são pequenas e estão degradadas. É necessárias políticas que saibam lidar com todas as diferenças até de aldeia para aldeia, não continuando com ações isoladas. Políticas de reorganização da comunidade através de capacitação técnica da comunidade e a partir da visão da comunidade. A união da comunidade foi desestruturada; a própria comunidade não tem clareza do que quer. Favorecer as comunidades a repensar suas próprias vidas. Essa organização tem que ser forte para se relacionar com a comunidade envolvente. A preparação no sentido de fortalecer os conhecimentos indígenas. Não transportar os conhecimentos indígenas para o sistema do branco, mas construir o sistema do conhecimento indígena. Só assim se constrói sustentabilidade (URQUISA, 2006:2 *apud* BENITES, 2014).

Refletindo sobre a necessidade de superação do conceito ocidental de sustentabilidade para realmente vislumbrar e compreender as noções sobre o tema que envolvem a cosmologia nas comunidades indígenas, a pesquisadora Rosa Colman destaca:

Para abordar o conceito de sustentabilidade, a partir das comunidades indígenas, é primordial compreender o conceito de natureza. E para isso se faz necessário desarmar-se do conceito ortodoxo, ocidental e capitalista, que percebe a natureza de forma hierarquizada, de dominação e de forma separada e compartimentada. E observar com sensibilidade e dar-se conta de que é possível, como para os povos indígenas, relacionar-se com a natureza de forma diferenciada, sem “dominar”, sem tanto “transformar” e mais compreender os diferentes processos que aí ocorrem. Assim, a sustentabilidade para essas populações depende mais da capacidade de compreensão, respeito e integração do que de dominação e transformação da natureza (COLMAN, p. 92).

Através desta pesquisa compreendi que o termo sustentabilidade para o meu povo significa trabalhar em coletividade, admirando, cuidando e amando a nossa Mãe Terra, pois precisamos de mundos que sejam sustentáveis. A Mãe Terra pede a nossa ajuda. Mas para nós, Kaiowá e Guarani, não é possível ter sustentabilidade sem ter a terra, sem ter nosso território, que foi roubado e destruído pelas mãos colonizadoras. Precisamos da terra porque ela é quem nos dá vida, nos amamenta. E é a terra que também nos dá força para produzirmos alimentos, produzirmos a vida.

Mas não é só a terra que garante a nossa sustentabilidade Kaiowá e Guarani. A gente também tem a sustentabilidade espiritual, onde as rezas, os cantos, os rituais e as celebrações têm muita importância e precisam sempre ser praticados. Temos que rezar, temos que cantar para produzir o alimento, para vir a chuva, para batizar a terra, para plantar a semente e para a colheita. Então a sustentabilidade é um conjunto, um sistema, que faz parte da nossa ciência indígena, nossa ciência Kaiowá e Guarani.

Então, pela nossa ciência, não é só o alimento que vai garantir a nossa sustentabilidade. Para nós, Kaiowá e Guarani, ser sustentável é algo amplo e complexo, onde é preciso construir um ambiente saudável, desde onde a gente mora, desde onde a gente vive. A água tem que ser saudável, as plantas também, desde as que são alimentos, até as que são remédios e as que são lenha.

Para produzir toda essa sustentabilidade, precisamos de uma boa qualidade de terra, uma terra saudável, viva, com alegria para abrigar muitos seres e plantas, mas para alcançarmos essa harmonia também precisamos de muito manejo espiritual, de cuidados, de chuva. E nós indígenas, Kaiowá e Guarani, também entendemos a importância e o valor da sustentabilidade espiritual, pois a espiritualidade é o que nos dá forças para nós mantermos firmes as rezas, os cantos e todo nosso ritual que faz a terra se nutrir, a semente germinar, a chuva cair e as plantas crescerem.

A terra, o solo é o berço da semente, é onde ela vai ficar adormecida, dormindo até cair a água da chuva, que desce do céu para abençoar a semente. Então na hora que cai a água, a semente acorda e começa a criar raiz e a nascer. Nessa visão, a sustentabilidade é um conjunto de forças, de movimentos, de acontecimentos, que precisam acontecer de forma dinâmica e sincronizada. Tudo tem que estar interconectado, tem que estar no tempo certo, na lua certa de plantar, com a quantidade certa da chuva, no dia certo. E a colheita também tem que ser feita no momento exato, no momento sagrado, para celebrar e agradecer para que, no próximo ano, ela volte para a gente plantar e ter alimento novamente.

Um povo sustentável tem que estar forte na sua fé e essa espiritualidade envolve muitos aspectos que regem a vida do meu povo. Por isso abordo a sustentabilidade Kaiowá e Guarani a partir dos seguintes subtemas: sustentabilidade espiritual, sustentabilidade territorial, sustentabilidade alimentar e sustentabilidade ambiental, pois, de acordo com nosso sistema kaiowá, estes conceitos fazem parte de uma visão holística, a qual olha não

só o aspecto materializado do mundo e da sociedade, mas de forma bem humanizada, observa o interior dos seres e sua saúde interior, ou seja, preocupa-se em praticar o bem viver.

Aqui é importante pontuar que a separação dos aspectos da sustentabilidade Kaiowá e Guarani em subtemas se deu no sentido de organizar o texto, mas é importante ressaltar que esses quatro aspectos estão intimamente relacionados entre si e são interdependentes e complementares.

3.1 Sustentabilidade Espiritual



Figura 1. Encontro com as Ñandesy de Panambizinho. Fonte: Arquivo Xiru Karaí.

Depois de ouvir anciões e anciãs, debrucei-me para entender o que os karaí entendem por sustentabilidade na questão espiritual e, então, me surpreendi com alguns significados e colocações de pensadores não indígenas que também se preocupam com a vida planetária. Dentre as buscas, o que mais marcou e me embasou foi uma entrevista onde o filósofo Leonardo Boff explica que a transição para uma sociedade sustentável inclui a redução do consumo, a reutilização e reciclagem de materiais e a mudança no sistema econômico. O filósofo frisou que tudo isso só ganha consistência se vier amparado por uma espiritualidade, no sentido de compreender que tudo está ligado ao todo. Assim, fica claro que é importante viver essa dimensão não só na consciência, mas como experiência de vida. Acrescenta que a sustentabilidade significa a garantia de que todos os seres têm disponível as condições de viver, reproduzir-se e permanecer vivos em seus ecossistemas (BOFF, 2014).

Desse modo, a sustentabilidade é um conceito sistêmico, cujo principal aspecto, para nós Kaiowá e Guarani, é a manutenção e o fortalecimento espiritual. Este é o pensamento do meu povo e de tantos outros povos que vivem em harmonia com a vida em toda sua magnitude.

E nessa minha caminhada, percebendo o enfraquecimento cultural e consequentemente espiritual do meu povo, e ao mesmo tempo, observando a perseverança dos meus irmãos e irmãs na luta pelos tekoha, inquietei meu ser na busca do que seria necessário para que voltássemos a ser autossuficientes. Assim, busquei entender o que é sustentabilidade para os Kaiowá Guarani, através dos anciões e anciãs, Ñanderu e Ñandesy; e com este saber me senti estimulado a contribuir com os anciões que lutam através das rezas, que buscam em Ñanderu Guasu palavras de sabedoria, de consolo, de esperança, de conquistas.

Refletindo as últimas décadas, sinto o distanciamento e a inundação de outras religiões adentrando nossos territórios, causando incertezas e dúvidas nas gerações jovens, por isso quis compreender o porquê do enfraquecimento espiritual do meu povo, que é uma das consequências trágicas da perda do nosso território.

Neste aspecto recorri à reflexão histórica, desde o Brasil colonial, e pude analisar que em todas as épocas esteve presente na mente dos colonizadores a ideia de que éramos um povo sem fé. Contudo, a fé dos povos da América nunca foi monoteísta, como os demais povos do ocidente. Então, refleti que na nossa cultura não existe um Deus único, existe sim vários espíritos, donos de cada ser criado.

Sobre essas diferenças entre a concepção da espiritualidade ocidental colonizadora e a dos Povos Originários, o intelectual e mestre quilombola Nêgo Bispo, instiga-nos a refletir sobre a religiosidade como fator preponderante no processo de colonização, destacando:

Por acreditar que a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades, é importante compreender as diferenças e a interlocução entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores, refletindo sobre os seus efeitos e consequências nos processos de colonização e de contra colonização (SANTOS, 2015, p. 12).

Desse modo, nossa sustentabilidade espiritual é sustentada pelos Ñanderu e Ñandesy, que guardam os cantos, rezas e ensinamentos básicos para a vida cotidiana, assim como exposto pelo pesquisador Kaiowá Eliel Benites durante essa pesquisa: “viver o ava reko é respeitar as regras de seu povo, tais como viver os rituais com respeito, com os ensinamentos, fazer as rezas, viver sempre sorrindo” (Eliel Benites, Tey’ikue)

Sobre os mesmos fundamentos que sustentam o modo Kaiowá Guarani de ser, na busca pelo bem viver, o Nanderu Valério reflete:

Temos que viver sorrindo e feliz. Para isso existe a reza que todos os dias tenho que fazer para viver. Para ter o ava reko precisamos do teko porã, que se baseia na harmonia das famílias, em ter uma alimentação própria, um cuidado específico nosso. Mas hoje estamos com famílias desestruturadas, os líderes familiares estão enfraquecidos. Sinto que estão todos guaxos por não serem ouvidos, e buscam resolver os problemas buscando a dita liderança política (capitão), o qual também não resolve. Atualmente, vejo que os pais e avós perderam o poder da fala, e assim, estamos vivendo o ava karaí, sem espaço, sem fauna e flora. Desse jeito é impossível ensinar o modo de ser tradicional e um exemplo disso é não se produzir mais roça, porque tem disponível a cesta básica e, assim, já não precisa mais plantar. Dessa forma os rezadores e rezadoras, os mais velhos perdem seus valores e respeito. Isso aconteceu desde a chegada do modo de ser não indígena. As igrejas não gostam que o indígena vá caçar, pescar. Se eles ver os indígenas praticando essas atividades já expulsam.... Nesse sentido, se o ava reko é vai, pochi, o tekoha é ruim, e por isso, precisamos buscar formas de reanimar as comunidades a realizarem seus rituais, tais como kunumy pepy (passagem do ciclo de infantil para adultos, onde os meninos aprendem cantos, rezas e a se comportarem como verdadeiros Kaiowá) e, assim, reacender a chama da espiritualidade e da cultura Kaiowá (Valério Vera Gonçalves, Panambi Lagoa Rica).

A partir da reflexão do Ñanderu Valério e do nosso irmão, o líder comunitário quilombola Nêgo Bispo, especialmente em sua obra *Colonização, Quilombos: modos e significações* (SANTOS, 2015), é possível fazer um paralelo, abordando e refletindo sobre como o Estado e a Igreja cometeram e cometem até hoje o crime do apagamento, silenciamento e morte da espiritualidade contra as nossas culturas milenares: Essas instituições trabalharam, desde o colonialismo, para acabar com a nossa sustentabilidade espiritual.

No entanto, nós povos indígenas sabemos desenvolver uma ligação verdadeiramente pacífica com a natureza, e para isso sabemos que primeiro precisamos aprender a desenvolver um relacionamento respeitoso e não violento com nós mesmos. Essa transformação exige um importante trabalho interno. Quando esse trabalho vem combinado com maior percepção e compreensão das mudanças sutis que queremos trazer em nós, começamos a apreciar nossa verdadeira personalidade espiritual e viver de acordo com esse conhecimento. Nesse momento encontramos a nossa sustentabilidade espiritual.

Sabemos que a semente para a sustentabilidade espiritual está no pensamento e na ação. Se está no pensamento e na ação, então como utilizar esta energia para que possamos viver sempre no aragwyje, ou seja, na plenitude com os seres espirituais e materiais? Nessa linha, a grande companheira, educadora e pesquisadora Veronice Lovato Rossato, em sua dissertação de mestrado, cita Paulito Aquino, conceituado cacique Kaiowá que adverte: “Só com reza a gente consegue acalmar a violência, só com o canto a gente consegue esfriar o ânimo das pessoas” (ROSSATO, 2002, p. 44).

A autora confirma o pensamento Kaiowá quando diz que a palavra (nẽ’ẽ ayvu) é o centro e a origem de tudo, ela é o germe de vida, a “substância divina” de Ñanderu (Nosso Pai), da qual procedem as pessoas. Quando a criança começa a falar significa que se manifestou nela o espírito, ou seja, a vida para a plenitude, nossa essência, nosso ser verdadeiro. A palavra é voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, origem, personalidade (ROSSATO, 2002, p. 31). Portanto, tirar de nós o direito à fala é negar nosso teko, nossa existência e assim abalar a nossa sustentabilidade espiritual.

Quando vivi com Paulito, Balbina e sua família, aprendi que Ñanderu criou todas as línguas como sendo uma diferente da outra. Também me ensinaram que ela é nossa própria alma e sem ela não somos nada, sem ela somos irreconhecíveis diante de Deus. Por isso, quando deixamos de falar nossa língua perdemos a nossa alma, nossa espiritualidade e não conseguimos manter mais o diálogo com Ñanderu. Ficamos perdidos no cosmo sem saber onde e quando agir. Para nós, povos Kaiowá e Guarani, não existe nẽ’ẽ sem teko, não existe teko sem nẽ’ẽ, e não existe tekoha sem ava. Ou seja, não há vida sem alma-palavra e vice-versa, assim como não há território sem seus habitantes originários e seus jara (donos divinos).

Dessa maneira, é imprescindível que cada povo garanta o uso de sua língua onde quer que esteja, para assim mantermos nossa espiritualidade, independente de adquirirmos

outras línguas para dialogarmos com outros seres humanos. Para falar com Ñanderu é preciso viver os rituais e falar nossa língua mãe, pois Ele compreende e entende todas as línguas por Ele criadas. A manutenção da língua forte faz com que a sustentabilidade espiritual seja também fortalecida.

Mas a colonização quase destruiu nosso sistema quando, através da lei de Pombal, retirou de nós o direito de nos comunicarmos em nossa própria língua. Quando o governo criou o SPI (Sistema de Proteção aos Índios), colocou os ditos capitães à frente dos povos, e envolvidos com a igreja, ou seja, “convertidos” ao evangelismo ou ao cristianismo, demonizaram e até mesmo agrediram fisicamente os rezadores e rezadoras, dando seguimento ao projeto de destruição da língua forte e da espiritualidade Kaiowá Guarani.

No caminho da resistência à esse processo de violação, a sensibilidade da espiritualidade por meio das rezas tradicionais faz emergir uma conexão coletiva, da intuição e da afetividade, manifestando o verdadeiro e múltiplo modo de ser Kaiowá e Guarani, como reflete o pesquisador indígena Elemir Martins (2020). Em suas próprias palavras: “As palavras das rezas são sagradas, inspiradas pelas palavras guarani do mediador entre o mundo terreno e o mundo sobrenatural” (MARTINS, 2020, p. 52).

O ñembo’e (rezas) e o porahei (cantos) guiam a existência, orientam os conhecimentos tradicionais e a autogestão territorial, conduzindo também a sustentabilidade, além de se constituir como semente que faz germinar a resistência pela vida, pelo território e pela autonomia. É nesse sentido que ressalto a importância da espiritualidade na luta territorial como eixo fundamental da construção da vida sustentável na visão Kaiowá e Guarani. Nas palavras do pesquisador Kaiowá e Guarani Elemir Martins:

Os Ñanderu foram ganhando prestígio na luta contra a opressão, por serem guardiões dos saberes, por isso são considerados por muitos indígenas como principais líderes religiosos. (...) A geração de rezadores que está hoje na luta passou por período de preparação, durante o qual participavam ativamente de toda atividade religiosa dos antigos líderes espirituais indígenas, pois estes sabiam o que estava por vir. Neste sentido, apostavam na preparação dos futuros rezadores. A cosmologia Kaiowá e Guarani, segundo os rezadores, se fortalece a partir da força da reza e da sabedoria indígena (MARTINS, 2020, p. 87).

Sob essa ótica, nutrir a sustentabilidade espiritual é o passo mais fundamental e importante para que todo o sistema sustentável de vida e existência Kaiowá e Guarani possa permanecer vivo e saudável. É da sustentabilidade espiritual que deriva as outras

sustentabilidades. Ela é o eixo fundamental para que possamos viver um mundo harmonioso e saudável. E mesmo diante de tantos ataques violentos, os povos Kaiowá e Guarani seguem firmes na luta pela manutenção de toda a espiritualidade indígena, a qual é fundamental para permitir a existência de nosso povo.

3.2. *Sustentabilidade territorial*



Figura 2. Encontro com as Ñandesy e o Ñanderu em Panambizinho. Fonte: Arquivo Xiru Karai.

Segundo o nosso sistema, a famosa frase do saudoso Bartomeu Melià (em memória), “sem tekohá não há teko”, define bem o nosso sistema: a existência do território é imprescindível para que haja ambiente com saúde e alimentação sustentável; mas tudo isso só é viável se for sustentado pela tecnologia da espiritualidade.

De acordo com o pesquisador Kaiowá Eliel Benites, a categoria de território tradicional e a origem dos Kaiowá e Guarani estão presentes nas narrativas de rezadoras e rezadores (Ñanderu e Ñandesy) e possibilitam uma melhor compreensão sobre as grandes sabedorias destes povos “em relação à sua territorialidade ou ao lugar onde vivem e

também os elementos culturais e sagrados que contribuem para a definição e a importância dos significados cosmológicos da terra, conforme a cultura tradicional” (BENITES, 2014, p. 35).

O historiador Kaiowá Gileandro Barbosa Pedro destaca a necessidade de manter a conexão com o território e os guardiões, fazendo com que as estratégias de ocupação “sejam orientadas pela forma de vida advinda do ava reko, que, por sua vez, deveria ser vivida em consonância com o bem-estar do teko (forma de viver tradicional)” (PEDRO, (2020, p. 31). Para construir o tekoha, o lugar precisava ser adequado e passar pelo processo de reza para afastar os espíritos maléficos, confirmando assim, a interconexão da espiritualidade com a territorialidade para o nosso povo.

No passado, nós Kaiowá e Guarani, tínhamos um ambiente sustentável por natureza. Era um corpo completo que não faltava nada, éramos nós, a natureza servindo mutuamente uns aos outros, em harmonia. Mas o sistema dos karaí, ou seja, o colonialismo e o capitalismo, venderam a ideia de que a qualidade de vida e a ascensão social passam, necessariamente, pelo consumo, como aponta Boff (2009).

Assim, para que uns possam consumir ao máximo, outros têm que consumir de forma insuficiente. “É desumano e irracional que 327 famílias possuam quase a metade de todas as riquezas da Terra e que três indivíduos tenham mais renda do que 48 países onde vivem 600 milhões de pessoas. Isso representa uma ofensa aos direitos humanos”, reforça o filósofo (BOFF, 2009, p.1).

O fato de ser um humanista convicto, no entanto, não impede que Boff seja crítico em relação à visão mecanicista da natureza, que se consolidou no século XX. O filósofo acredita que devemos superar o antropocentrismo e a ilusão de que o ser humano é o centro de tudo. Segundo Boff, o ser humano é um elo da corrente da vida, pois a vida é uma e unitária. Desse modo, todos os seres vivos são feitos com os mesmos 20 aminoácidos e as mesmas quatro bases fosfatadas. Portanto, somos todos irmão e irmãs ((BOFF, 2009, p.1).

Sobre a política desenvolvimentista de recolonização pelo Estado, que em território Kaiowá e Guarani apóia incondicionalmente o agronegócio e destrói completamente qualquer tentativa de sustentabilidade, o grande intelectual Ailton, do povo Krenak faz uma importante reflexão:

Então nessa posição de patrocinadores do nosso progresso, esses senhores se acham no direito de fazer todo o tipo de barbárie, inclusive de mover um genocídio contra o povo Kaiowá-Guarani no Mato Grosso do Sul, justificando que esse ano eles exportaram 200 milhões de toneladas de grão, sendo que a maior parte desses grãos é soja. É monocultivo, usa veneno, envenena os mananciais, os corpos d'água, envenenam as pessoas diretamente, não precisa nem esperar para beber água depois, já pode beber o veneno direto. E só pelo fato dessa gente internalizar na economia brasileira alguns bilhões, eles se acham no direito de envenenar a gente. Isso é recolonização. Recolonizar é isso. Recolonizar é botar para dentro uma demanda que não é nossa, exportar nossa água e o nosso solo, criar pobreza nesses lugares, não dar oportunidade para essas pessoas se estabelecerem com dignidade. E o máximo que cabe para esses vizinhos desses empreendimentos é ser uma mão de obra barata, com o agravante de que as tecnologias hoje aplicadas nessa área, nessa produção em grande escala, cada vez mais ela dispensa a mão de obra humana e especializa o uso de máquinas, de outras tecnologias caras que a gente não fabrica, a gente compra. Então nós vamos criando esse círculo de dependência, onde os povos indígenas e os territórios onde os povos indígenas ainda conseguem subsistir estão se constituindo quase que como os últimos redutos onde a fauna e alguma biodiversidade pode subsistir (KRENAK, 2015, p. 333-334).

Nos territórios Kaiowá e Guarani, a floresta e a diversidade paisagística foram quase completamente destruídas pelo *karaí reko* e pelo projeto político colonialista, com a consolidação do Estado e a criação das Reservas Indígenas para a expansão da monopolização da terra, da agropecuária e do agronegócio, sobretudo a partir de 1970. Isso tem configurado um amplo processo de degradação dos ecossistemas, envenenamento, fragmentação, insegurança e precarização territorial para nosso povo.

Nesse enredo, os problemas, conflitos e violências enfrentados pelos Kaiowá e Guarani estão intimamente relacionados à perda de parte significativa do *tekoha*, às imposições dos cercos que representam as Reservas Indígenas, à profunda precarização territorial e degradação ecológica e, por conseguinte, à necessidade de viabilizar a maior parte das necessidades e trabalhos fora da aldeia, já que no território tradicional a biodiversidade encontra-se substancialmente reduzida (BENITES, 2020).

Por isso faz-se necessário dialogar e compreender melhor os trâmites das políticas internas e externas que nos envolve e, assim, termos objetivos claros de que nós indígenas só poderemos ser sustentáveis quando possuímos de volta nosso território, em comunhão

com a espiritualidade. Desse modo será possível a reconquista do nosso território para assim ajudarmos a Terra Mãe na sua resiliência natural.

Acredito que se entendermos que um líder pode agregar e modificar a mente humana a ponto de colocar suas vidas à disposição da luta, como o caso de Sepé Tiaraju⁶, seria possível uma reação surpreendente na reconquista de nossos territórios. O problema é que atualmente nós não conseguimos reagir diante do sistema em que estamos inseridos, por estarmos guaxos, como disse o Ñanderu Valério em sua fala aqui já citada.

No passado, nossos líderes tinham voz e vez dentro e fora da comunidade, porém hoje, depois da entrada do teko karaí (modo de ser dos não indígenas) em nosso meio, desprezamos nossos anciões e anciãs, procuramos ouvir o que dizem os karaí e, assim, perdemos nossos costumes, tradições, espiritualidade, deixando-nos sermos contaminados pelo sistema capitalista, deixando no esquecimento nosso teko joja (jeito harmonioso de caminhar).

Diante dessas reflexões, fica explícito que para haver a sustentabilidade territorial é preciso haver primeiro a sustentabilidade espiritual. Se os nossos espíritos estiverem sadios e alegres, se formos capazes de garantir nossas rezas, cantos, ritos e celebrações, conseguiremos manter o sistema de sustentabilidade Kaiowá e Guarani.

3.3. *Sustentabilidade Alimentar*



Figura 3.

6 Grande guerreiro indígena brasileiro, declarado "herói guarani missioneiro rio-grandense" por lei.

Na sabedoria indígena, segundo os mais velhos, a exemplo do já falecido ancião da Aldeia Panambizinho, Paulito Aquino, a alimentação define as pessoas, de modo que você é o que você come. Então, se você comer a mandioca bem plantada, bem benzida, ela também vai dar saúde para você, do mesmo modo que se você comer um bom milho, ele dará saúde e alegria para o corpo. Isso porque para nós indígenas tudo é vida, diferente do modo como o branco enxerga a vida. A produção também vem de gente, do humano, então a produção é humana, milho é humano, mandioca é humano, porque ela produziu de gente, então elas também se conversam, se falam e também se alegram (PERALTA, 2017).

As histórias contadas por dona Odalícia, do tekoha Panambizinho, sobre seus tempos de infância e adolescência aqui na região de Dourados, relatam um pouco sobre a relação entre a diversidade de vida e a boa alimentação no passado:

Éramos sustentáveis, nós tínhamos muita fartura, não faltava comida não! Tinha muita comida mesmo, nós éramos livres e todo mundo tinha muita comida boa. Não tinha veneno nas roças, a gente comia muito hu'i, muita batata assada, mandioca, peixe, capivara, cutia. Nós tínhamos de tudo! Me lembro quando íamos para as roças todo mundo, gente grande e pequena, ali nós brincávamos e trabalhávamos ao mesmo tempo. Colhia muita comida, arroz, kumanda, acara, batata, avati, e fazia fogo, assava avati e comia muito ali mesmo. Naquele tempo não tinha mitã piru (criança desnutrida). Agora aqui no Panambizinho tem muita pouca criança piru, porque ainda temos muita comida nossa e reza também, mas agora já está tendo as mães mais novas, que não querem fazer xixá para as crianças, nem fazer hu'i. Elas só comem o que vem na cesta básica e essa é comida ruim, deixa a gente fraca e doente. Tenho saudades de quando a gente ia para o yguasu, nós fazíamos matula para comer na estrada, íamos catando frutas guavirá, mbokaja, mixirica. Tinha muita pakowá, nós tirávamos muito peixe, muito mesmo! Lá nós ficávamos cinco, seis dias. Depois voltávamos para o tekoha. Nem tinha cerca, era tudo aberto, mas, depois chegou os kará e foi fechando tudo. Nem podia entrar mais para pescar, nem catar frutas, tudo foi arrancado, a mata as nossas roças, tudo foi acabado... (lágrimas). Meu pai dizia que agora era tempo difícil e que tínhamos que rezar. Ficamos preso em 60 ha, depois de muita luta nós conseguimos parte de nosso tekoha, mas já não tem mais mata, nem bichos. Está tudo acabado! Acho que o trabalho que vocês tão fazendo vai ajudar meus bisnetos e a família ter mais comida boa. Agwyjevete. (Odalícia Concianza - em memória- Panambizinho).

Assim era meu povo: rico de alimentos e remédios. Nós não dependíamos de mercado, farmácia, tínhamos tudo conforme depoimento dessa senhora que guardou os

bons momentos de nosso povo em sua memória. Dessa forma, penso que as gerações de hoje sofrem as consequências do tal desenvolvimento econômico, pois é uma geração que cresceu sem espaço para viver seu teko porã (bem viver). É uma geração que cresceu sendo des-envolvidos de seus costumes alimentares, ou seja, retirados de seu modo de ser, viver e alimentar-se. Aprenderam a valorizar alimentos industrializados, o que tem causado fome, desnutrição e outros problemas de saúde.

Fomentar a possibilidade de realizar as rezas para o preparo do solo, para o plantio e colheita nas comunidades envolvidas seria uma forma de influenciar as gerações a adquirirem novamente o hábito do cultivo e o manejo sustentável dos tekoha. Fazer essas formações de conscientização e fortalecimento dos indivíduos envolvidos e, assim, produzir alimentos saudáveis e sem o uso de venenos.

A sustentabilidade alimentar conhecida como produção sustentável de alimentos, ou como agricultura de conservação, consiste em um dos principais objetivos a serem conquistados na agricultura. A agricultura da conservação procura aprender com a natureza, onde tudo no sistema é mantido em equilíbrio e tudo funciona em harmonia. No entanto, sistemas de produção que trabalham com a conservação dos ecossistemas tem sido um dos maiores desafios para as comunidades nas últimas décadas.

Sob essa perspectiva, diversos trabalhos têm demonstrado que a sustentabilidade alimentar consiste em uma meta viável, e que através de esforço e dedicação da comunidade agrícola é possível atingir esse objetivo. Nosso povo indígena, com seu modo de produzir alimentos desenvolvido ancestralmente, de forma harmônica e equilibrada pode apontar caminhos para uma nova relação para com a agricultura e a soberania alimentar.

3.4. Sustentabilidade Ambiental



Figura 3. Xiru Karaí, no Tekoha Panambizinho. Fonte: Arquivo Xiru Karaí.

A sustentabilidade ambiental é a peça-chave que fecha o ciclo das discussões feitas anteriormente, por ser o ambiente o lugar que acolhe, alimenta e ajuda a dar vida para nós humanos e demais seres que compoem o cenário da Terra Mãe. O ambiente é capaz de sofrer agressões drásticas e ainda assim nos beneficiar. Contudo, sua resiliência não se dá no tempo do humano, e nos últimos tempos temos visto e ouvido falar, entre todos os povos originários e cientistas, que o mundo está em colapso.

Vemos os governantes do mundo inteiro fazendo discursos ambientais, traçando metas a serem alcançadas e tentando amenizar os efeitos climáticos, mas pouco se vê na prática para melhorar a qualidade de vida do planeta. E as pessoas que são as mais afetadas pela destruição ambiental feita pelo modo de viver dos não indígenas, são justamente os povos que vivem em maior conexão com a vida em seus territórios. Isso é o que chamam de racismo ambiental.

A sociedade ocidental envolveu as pessoas com uma forma de pensar e agir que produziu uma “sociedade do consumo”, onde todas as riquezas do planeta podem ser retiradas para beneficiar um pequeno grupo da população humana. Desmatam, poluem os rios, destroem montanhas, cavoucam o solo. Tudo isso em nome do tal progresso. E no meio disso tudo, o que nos resta é um ambiente machucado, entristecido, abalado pela ganância do karaí reko (modo de viver dos brancos). Os brancos chamam isso de desenvolvimento, e de certa forma está correto, pois na nossa visão, esse tal des-

envolvimento significa tirar o envolvimento das relações, visto que o prefixo “des” significa separação, negação.

No meio ambiente saudável podemos viver sem tantos gastos econômicos, temos nossos alimentos e remédios à disposição e com equidade, respeito e cuidado entre todos os seres vivos. Esse pensando pode parecer utopia para a sociedade ocidental e capitalista, mas foi exatamente dessa forma que nossos antepassados viveram por milênios, em harmonia e em comunhão.

Desse modo, nós indígenas, aplicamos desde a nossa existência as ideias da sustentabilidade, que levam em conta a harmonia entre os ecossistemas e as sociedades; de forma que não esgotamos as riquezas da natureza, tratamos o ambiente com respeito, buscamos um equilíbrio entre o que retiramos e o que oferecemos em troca e consideramos que nosso planeta é um só, e que cada ação afeta o todo, pois a vida é interação e tudo está interrelacionado.

Assim como aponta o pesquisador Kaiowá Isaque João, no sistema de manejo ambiental tradicional Kaiowá e Guarani, o recolhimento de raízes e frutas era sempre orientado pelo Ñanderu e Ñandesy para não provocar a insatisfação dos jara (donos), e a força da reza do hexakáry (vidente) era o que protegia o coletivo, atraía animais de caça e mantinha a fertilidade da kokuê (roça), possibilitando encontrar o melhor lugar para habitar em meio a toda a biodiversidade (JOÃO, 2011). Essas relações estabelecem uma dinâmica harmônica entre a ecologia, o território e a espiritualidade ancestral.

Sob esse ponto de vista, as reflexões do grande xamã Davi Kopenawa nos alerta para a potência dessa interação da vida, onde nós temos grande responsabilidade no cuidado de toda a vida existente

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar de calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem da montanha para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os malefícios, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver

mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA e ALBERT, 2009, p. 6).

Para nós Guarani e Kaiowá, cuidar e manejar o ambiente que vivemos é um dever social e espiritual e a nossa agricultura tradicional permite que a terra se alimente durante um longo período, para que recupere a robustez, germinando novamente através da presença e agência dos jára. Segundo o antropólogo Kaiowá Celuniel Valiente, nesse processo, é necessário o cuidado ao manejar o ambiente, tomando muito cuidado para não afetar o espaço do outro humano; entendendo que humanos são muitos, não somente os que são considerados pela visão do karaí (VALIENTE, 2019).

Olhando para o ambiente, a partir de uma abordagem espiritual, assim como fazemos nós, povos indígenas, nota-se que a fonte de mudança está na força interior. Um povo espiritualmente consciente aceitará sua responsabilidade nessa cadeia de eventos e tomará uma atitude de proteger a vida e não deixar o céu desabar. Para nós indígenas, discutir internamente e com a sociedade envolvente a importância da resiliência da Mãe Terra e o nosso papel na preservação e no cuidado para com o ambiente fará desse mundo em falência um novo mundo: vivo e saudável em plenitude.

Para finalizar esse capítulo, trouxe a fala de dona Marilda Duarte, Ñandesy da aldeia de Dourados, que veio me brindar com uma visita no Xiru Karaí, Panambizinho, em 13 de setembro de 2019, trazendo uma visão Kaiowá e Guarani holística e crítica sobre a Mãe Terra e sobre a necessidade de trabalharmos a nossa sustentabilidade Kaiowá e Guarani. Irei apresentar o texto primeiramente na língua guarani e em seguida interpretarei a sua narrativa.

Mba'éixapa enterovéva amombe'úta moõpa paiko.

Xe réra Marilda Duarte, aiko aldeia Douradospe, Bororópe, amorá. Entonces xe tupã réra Kunhã Poty Rendy amoite ivanga arapoite xe réra ikunhã Oká Poty Rendy.

Entonces yvy rehegwa, yvy pyte rehegwa yvy pytã nhõarupi yvy oĩ ja, do outro ladia moyvy só que peteĩ, peteĩ maerãpe pa nhã'ẽ pe ikatu tavyterã guarani opaixagwa natureza, nhande tekohápe, entonces pe yvy maranã'y rehegwa nhanderu Ty'apy Guasu, ha'e ojapo jave pe ko nhande planetarã ha'e mba'yre entonces ha'e ou ko yvýre opyta ha'e ou ko uvýre opyta entonces upéa oikotamo ko yvy ha'e ndoikatúi oiko ko yvýre ha'e ndaikatúi nhanderu. Entonces he'i,

nhandesýpe Xiru Pa'i Kwara sýpe ha'i poty mirĩ sýpe, pe ha'i sy mirĩ sýpe he'i grávida xugwy ha ndaikatumo'ái oraha hendie ojapo hagwa rógape.

Upépe ndaikatumo'ái, nhaikatumo'ái, oiko onhondive, marāmo ha'e ohóta japo róga yvága rapýpe ko'āga oĩ hagwa ha'e upémarō pe yvy ha'e oheja nhandévepe ndaikatu jaiko hagwa, nhandekwera, Paĩ Tavyterā kwéra je entero mi víxo kwéra oiko hagwa yvy pepe. Só que ha'e omoĩ heta mba'e nhandéve rekorā ojeha nhande principalmente Xiru Pa'i Kwara ko yvy reko katu maranā'ỹ hagwa nhande, primera cosa ja'éta hína nhamongueta itỹmbire, itỹmbire ha'e ojeha nhandéve mbo'itypa heja mba'eixapa nde ka'arurā hagwa, oiko, entonces upéa mba'égwý ko yvýgwý oiko, ko yvýgwý oiko onasce ojaty, ojaty ikatu hagwaixa, onasce.

Entonces ha'ekwéra omombe'uha la día, mba'eixapa ha'ekwéra ko yvy ojapoarā nhande hagwaete, etezia peve ha'e reko katu maranē'ỹ hagwa oje oiko hagwa kunhā ndéve ko yvy cada ano ha'ekwéra ohero ko yvy mba'eixapa cada ano ohero ko yvy cada ano ovela ombo'a vevo pe yvy katu haixagwa jajaty javehyupy nhande rembi'urā ovy'a hagwaixa pe itỹmbyre, ha'e cada ano ohero pe yvy. Ohasáva pe yvy ha'e porā serō upeagwy.

Entonces upéa pe yvy nhonhemorōi oĩ mo'ōpa ha'e hovasa hagdérō pe três días apeve yvy ha onhemo'e ramo mba onhemo'eramo yvy oĩ harapeso que ka'agwy mbyterope oĩ hesaya apeka cada ka'agwy pauraipy umi nhupa ureĩpe oĩ vae opa ko'āga yvy y secopa ndorekói he'i mbayre nē'ē sadia veima pe yvy porque ka'agwy, ka'agwýre la opyrũ, cada pyhare tem ohosāmaikatu hagwaixa ha'e oguereko comunidade yvýpe nhande hagwa peivy porā hagwape ejaty akwe otera ka'agwy opaixagwa mi onace mi maerā. Ha ndaipóri ka'agwy jaety paete ojere kokwe guasu, maramō opyta peagwy yvy ha'e oĩ rendépe ndahekokatúi maranē'ỹ ndorekói ndovy'ái ha'e.

Entonces renhonotỹrejajatiramō se me tỹgwe ha'e ja no po'ĩ porā véima entonces upéi pe oĩma ha'ekwéra heta ojapo yvy rehe oĩma adubo je ha opamba'e ojapo xupe porque depois quando nascer véima naturalmente. Nhande causa o seco, resseca jepeka ka'agwyetypa marāmo o sinai ndoyveima ha upéixa ko'āga ne umi tekoharepe ... ndakatúi nhande itermína iterei ka'agwy katui jetepe ka'agwy jajety véima yvyra kwéra ikatu hagwã ogweru jey upéa ka'agwýre, porā ka'agwyre, oĩ mbejo, oĩ nhũ, opaixagwa pohãiterei, pohã, pire, yvyra mata, peteĩ pire ha'e ombongwera hagwe ereru arã ndahaira momboaty ypohíra eterei, pera upea ... ogweru porā umi yvy nembo'egwere porā oĩhápe mba'asy nhande ... ikatu nhande rasy'i ipohĩma mba nde ramo mbotyra nhande tekoha como pohã ka'agwy pegwa seco pegwa, brexo pegwa, nde rerimboty ramo ikatu hagwáicha imbogwera e tekoha yva verde porque pohã pyre ha'e re'u rekai'u urembote'y ore, oĩ nde rasyete

ramo, oĩ kwera, oĩ ikatu nhande rasy alguém machuca alguna cosa oĩ nhande kwéra jakwera voíre, voíre ogweraha oĩ zias kwera porãí hagwa ha upéi jave nderekói porãí tereré, rekai'u, rekai'u, rekai'u urei, como ainda reimba iporã pyre pohãrungwe oĩre hagwã ha nderekwaaiva árupi ndaikwavéima pohã rogwe como pohã pyre ramo.

Pe nūpegwa pohã oĩ, oĩ héra avápe mamangá upe mbohaxa gwýpe yvyra mbohaxa gwýpe, yvyra upéa ha'e iporã rekai'u hagwã xupe, iporã kunhã ikyravape avei; py'a he'i ko hasy aje ora iporã ai iporã kai hagwã se ha iko rejapo pe mbohaxa xugwy pulando pytã ivai je ai ha upea iporã yve ha'e câncér, câncér de utero he'e mba'yre aje mamangá he'e xupe mba'eixa pomba'yre renhõi po ha'e ha mbejo pegwa katui ha'e heta eterei oĩ ohaisande ndaikwaaí oheja mbejo kunhã pyrũ mba'eve ... mbejope katu oĩ porã ysã opaixagwa pohã kunhã como jajajereko aikwa ramo pegwa heta ha'e porque oĩ mamó jei tei jei ko haropy opaixagwa pira é nhande ikatu já utiliza nhandã pira, pira rampinha, pira juruaija, pira pochi, tarairá opaixagwa pira umia oje'u só que upe já'ua eikwe ã nde repo nderehe ainte ndere upei kunhã taí, como mitã guasu, ha omendarã ha ojegwatase oje cria ha'e aje.

Entonses upéa rehe okokumatará tembi'ukwe he'i ymagware. Mba'eixapa ha'e popota esse ou remondiá upea, entonses kunhã kyra já memby ja'e membypa rire entonses upéa pegwa mbejo rupi ha'e porã oĩ, oĩ rea upea remõi roesape oho he'u hagwãixa mboje, mbojeĩma ha'u hagwã oĩ brexope, ysyrype péixa osyry jave oĩ upea rehe otyky oho'a upea kaatu oĩma yvy are ndeve rehema oĩma upea katui py'a rupu porã e a pressão oĩma pohã indaikatui sofre a pressão enterovea jareko pressão aje. Entonses upea pegwa ha'e oĩ ave tarova rehe oho opovy'aruarem he oho, arẽ upea epy'a epy'a pohã pressão pohã, hate ysyry opyky vae opeivarẽ y arenvyve he oho itárovare osyry upea ikatu hũ porã coraçõ asipe, nde coraçõ mancha pende coraçõpe.

Entonses onhẽgogwera upea tuixa mba'e coraçõ tuixa, primeiro lugar hina, nde ha ela é voluntário, oĩ ndeve coraçõ upea pohã ohopeíre istriri avei oho itárovare tei oho ahina upe porã na missão, heta eterei oĩ pohã brexo pengwarã ja'úta nhande kwera, nhande kwera, porque nhandekwera ta ikatu tayterã, jareko gwa'e ke pressão nde re'u, jajereko nhacontrolado ja'u jajereko he'i mba'yre aje ai ja jarekopama hagwã oi, só que upéa arive oĩ opy'a oĩ mbarete rehe ope opeririá te ... aje upe'au pohã controlado pegwa é na mesma hora de johesa'y rehegwe pererokoi. Entonses mba'apo ne kane'õ ka'aru ramo nhamõi ikatu maraíke nde participa ne nhenhamõi nde py'a ko piriri piriri, entonses opea pegwa porã oĩ isã oĩ brexo umia ha'e brexo pegwa ha ose'i.

Ai ka'agwy jyvaete are nhamoíta hína porã mba'yrehe ýpe anemia ha'i anemia ha'i kunhã nderugwe nderehe pa'y nde mba'asy mẽ'ẽ aje nde ka'agwyre

nde oho e upea iporã yvotyrã naimoãi veima ha jaremoïma, eremoïma yvyra pytã pire, ha remoïma irunde pire, repy'a retorai irunde'i pire pono que ne mbarete ha nde vare'a hagwã. Ape hendy'e pe kankoroza aje kankoroza, cachorro ha remõi poheia.

Huvixa moyremoïrã, ophã guasu, huivixa moyremõi ko'anga omombe'uta xirixaha ko, ko pohã teĩ porãiterei peãga ohendu rogwe pe ary pe kagware guasu rugwaigwe rehapy ipo'y ipo'y umi oĩ aje. Entonses rejara upearã hapy ha nde renhõi pupu arã pe ela huvixa anemia porã, hapyka ora poré moía randivepe, apohã guasu hina pea peteĩ pohã ija'e nhnade xupe peteĩ grupo, peteĩ pohã itirapáva nhãñe'ẽ etepe aje itirapáva pea peteĩ pea seco ka'agwy rehegwa meme hina upea pió servi asy anemia pepe o servi pohã iterei.

Ome'ẽ primeira cosa nhande ogwereco he'i ko ha'ekwera aje xe ko omombe'uta pe'eme heí ha'ekwera aiko aje, aje nhamõi, nhande reko jara ivaikwe nhandeve. Entonses há'e upeixa aje vyv peypota jeiramo heí oime hapeterei pe mombo'e mba'ekwe hopi hagwã mba'era ihy upi umia jevyaramo pe'eme, entoses, nhande jajaty ha ka'agwyre jei nhambopoky.

Mba'eixa nacomẽça nhambohary hagwã, entonses ko'ape oĩ Arroyo aje, com Arroyo kota koi ndoikoi ka'agwy apenas amoite mixĩ oĩ ka'agwy, entonses ko ikontare direito já jaty hagwã mba'ere 500 metros nederredor japoã rã ka'agwy jaty, jaty paite irunde'i, yvyra pytã, jatobá, oĩ agwyer (?) até umi yva já'u aje ha'u ikatu hangwãixa e sombra ha ousã ha upeare ikatu hangwãixa ha upeixala vyv jara. Nhande kwera ko ja'iu yhyjaregwarei nhande ja'iu ipemina própria na ja'iu.

Outro ha'e ko y peteĩ outro mundo ndaha'ei ha'e nhande kwera, nhande, nhande mundo por causa que nhande, nhande já respirá, nhande, nhande pytũhẽ ko hape ha amoite upejaikẽ ... pytũhẽ upepe outro mundo, nhanderu, nahdesy kaja'a ha hente poxi, nda ha'ei, hente marangatu upea gwima omõimina nde pepe peteĩ ivarte pe'y ha tomina mitã taí hotera ha emoimĩ pene akaja pypyme nde pe quanta hora?

Pea heiko jajaka pe ype aje ndarekoi na haĩ nda... Enstonses pe jajuka. Upe'a é Xiru nhamõi kaja'a há'ekwera nhanderu, hoga pei osyry peivae, ha'ekwera nhanderu hoga pei osyry peivae, ai mundo, ha nhande já'iu arã ipeagwy oĩ amoite mina gwygware inhandejairoga.

Upeixa ... jaihuí ha roga jajejaiúramo entonses upea ha roga'i mesma coisa kunhã nhandereko ape carpi nhande roga aje, então upeixa ha'ekwera oĩ o carpi'i oga aje. Ha ha'ekwera moãi ore ko ha'ekwera rimba heta ave ore ko mesma cosa nhande oga pegwa...

Ha'ekwera rimba nhandesy ka'ajaha nhanderu ka'ajala ore ko ha'e rimba kokweti ndorekoi jacaré, ha'e ogwereco sucuri'y, umia arroyo opa onhatumba ore oiko aje ha'ekwera ha'e minha ogwareko umia je upeagwy jaha mombyry ha rupi iteko ihaupy mongajaramo vixo ipoxi aje, entose ha'ekwera umia ha'ekwuea ... tekoha move'ade tekoha move'ade. Entose, pe'y entonse ha'e nhandekwera ndorekoi direito guasu veima oĩ nhande pa peagwy opa pe ndorekoi direito jejaty oĩ ka'agwy 500 metros emredor da mina jerera ha como Arroyo jerera. Porque nhande javyaveiry ko yvy pipe por causa nhande ko jahei jaieteri nhande rekovia je, nhnadereko haveje nde reko haja hejaiterei nhandomõi ete, gwasuveimave.

Entonse Xiru Paí Kwara nhande resa pe ha reiko nhandendui nhëgaraje, upe ava Poty rusu nhohendui nhëgara ha'i jejupe. Entonses nhanderu teapu guasu tekojara nhã ne nhadepohu, ha ñimbo'ei é como nda rapekwaha ha'ekwera cada ka'aru, ou seja, cada sábado nhande taí katu jareko direito já nhande onha mbaraka, nhandorahei hagwã nhandereko oĩava, nhnadereko kwyávo ndarekoi katu marana'y vaerã ai ha'ekwera ndaindarekoi. Sim xe areko peteĩ tekoja, xe mboruware opuraheiva oga guasupe amoite yvangara pypegwa xe monhagareko ka va'ekwe, xe ayvu omonhangareko ka oharehe hente ogwahẽ xe aresevy. Xe upea xe xe kovajara amoite, xe anhendui araẽ enterro teko jaragwy oĩ teko jaratejapy guasu nhanderu teko guasu oĩ nhandesy marangatu, oĩ nhandesy mandereiju kanindé, oĩ nhanderu guarani kanindé mandereiju kanindé, oĩ verá ponĩ ha'ekwera nhanderru ha nhandesy ha'ekwera oĩ tekojá oĩ nhande, nhande reko jara anhemó'arusũ nhanderu, anhemó'arusũ oĩ nhande jajereko nhande reje ave, nhande reko jara ha inha he'i mba'yre nhande haixa rusu, nhande jareko, haixa teko aresã sãkare onhagareko nhandejareko. Upea nhëgã nhandai nhamboekwarã dai, dai nhãndai peteĩ tekojara nhande jajehu paite atekojaragwy nhamboekenha Xiru Pai Kwara nhëkarava ava poty nhëkara nde rupi'a. nde rejehu ara ave umĩ ikatu nhãkweragury, umĩ okakwe, umĩ ha'ekwera ogwereco pra nhanderu te ave.

Ha nhande já jareko, mante arave contrato umĩ purahei, umĩ entero ha'ekwera oikwa'avo ohendu'ai opurahei etekojava ndi'e ja por acerteiro, ha'e onhẽ'ẽva e oje onhondive ha'e ogwereco ovypora haixa nhande jareko haixa ave, jareko contato nhandi'e como se fosse peteĩ celular onde e jeynamõi exemplo aje. Entonse oĩandereko jara ape ara vai, ara vai, avaikwera, ava poriahu he'i ha'ekwera, he'ekwera ojei oĩ temporalpe ha nhandeve ituíxa ha'ekwera oje'i ovyrãmo hina nde roga oĩ typói ho'u aje. Nhande jareko avary ke'yuru anhá Fifi, nhande jareko avary ke'yuru anhangare'i nhande jareko avary ke'yuru'i ele kaitereiva oĩ gwanhãgwapy nhande jagwareko gwanhãgwapy mba'egwy nhande jara upea anhãgwapy, ha anhá Fifi, avarike irusu anhãgware, ha'ekwera omoĩnhadeve vytytu nhande pytũ hagwã.

Ko yvytu omoi nhaandevero ko ary nhandejara respira hagwã, upea vae nde reuni agwarekwape nhandevero, entose umia kwera nhegãra petei opurahei onhandesy, onhanderu otera mitã'i ohe como poti mbojerroky va'ekwe vyvrayjá, jai nhande xupe. Nhande jaipe nda ndive ape nhanderu hape nda ndive nhandesy pea hape mitã ojehe kombu'e agwapy (?) vyvrayjá nhandejara, só que nhande entero eui vyvrayjá tenho só que pei arando jaiporã cetero ha'e ogwerekovei oi opaixagwa teko, upeagwy jerejorovya umia teko jarkwera re he'i entose nem maestro tamem boa escuela porã oi enm maética hãngwãixa reigwarẽ upe ikatu hangwãixa reiko arupyty, umi vae teko.

Jareko arupy ta xe reko arupyty xe rendirá e he'i mondeve nde rikwa'ai, nde upearã nde, nde reikwa'aimoai, mboescuela monde ikwa'ata tá xe kwarupyty na xe revyra'e, xe reko johuna, xe revyra'e ta xe reko johuna, xe nde re mondeve entonses upe nhẽ'ẽ nderekoi hangwãixa ndereixa hangwãixa mba'eixapa nde. Nhnade kwera yvyopra nha ndajerekoi 500 anos de vida, nhandekwera yvypora jareko apenas 100 anos de vida, muito menos nde japraveima de la cosa, na nhemba'ererovy'a erro ndarekoi mba'eramo. Nhnade jareko mokoi tape, nhnade paí já tape vai upyto aipa jaikotá ota tape, tape porã entonse upea nhande kwera jarekotá ikatui. Nhande he aje he'i mba'yre nhẽ'ẽpe tem hora que nhande, nhande carne fraca jajereko aije, mas só que muito menos nde repensar em primeiro lugar hese mba'eixapa nde reko ta vvy peixa, jeko ha'u nhande kwera jareko mante cimi paí ikatu, como kaiowá e guarani, mba'yre pa jerokotá kwa'a kunhã je jehe por causa que nhande, nhande kwera paí katu ser humano aguentaí mba'asy jajerovy amamante.

Mbo xeajehu jave areko este año opurahei va'ekwe Bororópe o tal de câncer herave nhanderru va'ekwe na mama e o cuiahaixa ha'e ojeroky o xe rundi'e ndatatui. Entonse ha xe reko jave sete años xe jeroky moai primeira coisa xa jeroky okwe takwa, jeroky, jeroky upeixa aiko xe tua ha maioria he'e mba'yre je epe xixá xe conhece jerosy, ojapo jerosy puku avati morõnti pei tymbire, peixivi nhamoi jakairá, po ojapo va'ekwe jerosy ahexa ko arekoi siete anho omorava eikwe glevape herave e nhanderu Paulito rembyreko avei, entose upea xa e xa ko'apo mante rosy...

Entonse até que agwahẽpeve xe, xe amenda hapyta, xe mãmondi'e xe nda hexai, xe sy vangará pegwa mante, xa reko jeve cinco años xe, xe sy janhemaína, janhe ndimaína ndaikwa'ai je pe xupe entonse xe kakwa'a xe tio, xe tia.

Ai sim, upeagwy ahesa um tempã aheja mba'yre é hangwã upeagwy xe ani envolver areko jave, xe dezesseis anos, xe ani envolverma mborahei aprofundar hangwã, ani envolver ahexa hangwã mba'egwypa nhande, nhande omano mba'e

mba'eixapa nhande jaiko arã mba'egwypa. Entose upiá upepe assim mba'ery ofoca oĩ xe, xe re kô akyre mba'egwype nhande ojo, ojohe japoko mba'eixa jaiko jei ko harupi upeixa oĩ xe araha há atopala nhande sy Dona ha'e oĩme ko'anga noivixa... oĩme aldeia sucuri'ype ndoivixa porã veima oporandu... Dona entonse ha ela xe maestro akwe ha'e ha imena xe exa jeroxy siete ãnhos, siete ãnhospe aje jeroxy upepe lá xe ha otopa xe sy a como se ru.

Ome'êva xeve ko'ê ha ka'akru, conselho xe rekorã haxy mba'e porandu ixupe mba'eixapa teikorã. Ha upeagwy he'i xeve ha'e acredita ahexama avei mombe'u pire aje, entonse ko'anga rupy ramo nhanhamboy keyramo nhande reko, ã entregama javei servicio oreve ojeroky 50 familias rendi'e durante sete ãnhos, orombo jajahãngwa ore, ore rekoha jeroxy he'i o se um maestro ko'anga ha'e três zias peixa mandu'a mba'epa xeve oĩme nhande sy rã peteĩ te nhande mba'opea oĩme nhande rura peteĩ te nhande mba'apaõpea estezia teko jara duas horasouta omombo joja nê'ê nhandive ha upepe pe'ê mbojojatape nê'ê. mbava e repeikota pe'êpe moitá nê'ê renonde ha ko'ê ramo gwarã upeipe peiko hangwã he'i aje. Entonses iporã he'i oreve upeia ha entonse he'ixe ko he'i xe roga ape roga ha xe outro oga e mama (?) hape porahei oyta he'i aje, ha poanxa teko rehe oĩ he'ira e a ha'e oreve araka'e aje ndo ropytai ... noutro aldeiape peixa ore mborahei pea. Entonse upeixa ... jaiko acerto upea ha'e... outra aldeia jei tempão japo rupi serviço memo, memo pe oia ogwe ko sempre okora haje. Entonse oreve eteziasgwe jejoja nê'ê êrõ ko'arã crente (Marilda Duarte, Bororó). Transcrição de Chamirĩ Kwatia Verá Rendyju

Ela inicia sua fala assim:

Como vocês estão? Meu nome é Marilda Duarte, moro na aldeia Bororó, que fica em Dourados. Meu nome lá no céu é Kunã Poty Rendy. Nós viemos do meio desta terra, tanto os Guarani quanto os Kaiowá, somos todos de um mesmo lugar. Nosso tekoha é essa terra vermelha, pois em outros lugares já é de outro jeito.

Quando Deus fez essa terra, Ele não ficou aqui. Ele falou para nossa mãe e para a mãe do Grande Deus Sol: "fiz essa terra sagrada para o Xiru Paí Kwará, por isso não posso ficar por aqui nessa terra", sendo assim, Ele nos deixou aqui e subiu para o céu para fazer sua casa lá. Ele deixou essa terra aqui para nós, os seres humanos e para todas as espécies de animais e de plantas. Ele deixou muitas coisas para nós, principalmente a terra sagrada, que foi a primeira coisa, mas também deixou a semente cheia de espírito, para nós comermos. Sem estes alimentos nós não conseguiríamos viver, pois as sementes sempre nasceram da terra. Assim é só plantar como Ele fez. Deus, todo ano, batiza a terra mandando a geada, desse modo

ela fica nova e fértil a cada ano. Com a geada Ele faz o batismo da terra para produzir bem os alimentos.

A terra já não anda bem, porque acabaram com as matas. Hoje já não tem mais nascentes como tinha no passado, já secou tudo. A nossa terra já não tem mais saúde. No mato que Ele pisa é que faz a terra esfriar, porque cai o sereno, e, assim a terra tem umidade para que a semente possa nascer bem, mas, com a derrubada da mata, a terra não está mais feliz, não tem mais alegria, por isso é que agora tem a seca, por isso é que temos que plantar mudas de árvores.

Nós precisamos do mato, nele que buscamos remédios, tem remédio na casca dos paus. Se a doença não for muito forte, sara, mas, se for muito forte a doença temos que aumentar a casca da madeira, misturar tudo e beber. Se a doença for muito forte, mistura todos os remédios do mato, do brejo, aí você vai sarar. A casca do remédio você toma no mate, no tereré, para sarar rapidinho. Se tiver alguma coisa doendo, às vezes você não sara rápido, pode levar até dez dias para sarar bem. Por isso que nós temos que continuar tomando chá das folhas, das cascas, do remédio. Agora muitos já não sabem mais nada sobre os remédios.

No campo temos muitos remédios que chama mamanga, figueira, seiva da figueira. Tomar ela no mate é muito bom para mulher grávida, para não demorar para nascer a criança, para ela não sofrer. Este remédio parece uma borracha, é bom para câncer no útero. No brejo também tem muito remédio refrescante, quando a gente vai no brejo pisamos tudo por cima do remédio e não sabemos qual remédio tem no brejo. Lá tem vários remédios refrescante para as mulheres.

Se o jovem, tanto o homem quanto a mulher, comer coisas erradas, dependendo do que se come pode lhe trazer sofrimento. Por exemplo, se comer alguns peixes como traíra, bagre, piranha, quando for ganhar filho, vai sofrer muito. Assim também é com os remédios do brejo, se cozinha e bebe em água corrente onde goteja na beira do barranco. É ali que estão os remédios bons para o coração acelerado. Este remédio é para quem tem pressão alta. Este remédio fica por cima das pedras e passa para a terra, ele é um grande remédio, ele vai na água também. Nós temos todos os remédios que nos ajudam e que nós podemos beber para não ficarmos doentes. Nós temos doenças que nos apavora, mas se tomarmos esses remédios certinho, tudo passa, aí você já pode trabalhar. Você trabalhou, a noite já está cansado, você deita e não pode dormir, seu peito está apertado, apavorado, está doente, mas no brejo tem remédio.

Tem remédio também no mato alto. O karai fala de anemia, nós falamos que nosso sangue vira água, para isso o remédio não pode ser casca sozinha, tem que colocar a casca de canafistula, casca de aroeira queimada e torrada, para não ficar muito forte e cangorosa para dar fome. Esses remédios todos sabem, coloca

também o nó de cachorro. Esses são os líderes dos remédios. Coloca também o rabo do kanguare, mas ferve separado, também o picão. Todos esses remédios são para tratar de anemia, esta mistura de várias cascas é para ficar bem forte. Estes remédios são todos de mato alto e seco.

Com a falta da mata é preciso que nós plantemos, pois, o dono da nossa vida falou que se queremos uma terra renovada precisamos semear, plantar novamente a semente da mata. Aqui, por exemplo, temos o córrego, na beira dele não tem mais mata. Só lá no fundo tem um matinho, então temos que plantar envolta dele canafístula, aroeira, jatobá, o que tiver de frutas que nós comemos. Assim nós vamos ter sombra, vai ficar fresco, a água e o seu dono vão se alegrar.

A água tem dono, nós bebemos água só de cima, não bebemos da mina da fonte original. Esta água original é de outro mundo, não é do nosso mundo, porque nós respiramos. Lá, nós não respiramos, na água lá é outro mundo. Nosso pai, nossa mãe e a sereia são gente muito brava, não são gente sagrada. Para você entender coloca água num balde, vem uma criança e cai com o rosto dentro. Essa criança pode até se afogar e morrer ligeiro, pois a água não tem galho, te mata rápido. Isso é Xiru nhamõi kaja'a, é o mundo das águas. É o mundo deles. Por isso, eles não bebem desta água, a água corrente é mundo das sereias kaja'a e nós bebemos lá da mina. É dela que nós temos que beber, assim não beberemos da casa deles.

Por exemplo, aqui é casa de capim, assim também é a casa deles. Eles têm muitos animais nhanderu kaja'a e nhandesy kaja'a, tem jacaré, sucuri, peixes. Tudo que vive na água são animais deles, eles que cuidam desses animais. No seco todos os animais também têm dono, assim eles são. Eles são donos de todos os animais que vivem na água, mas a água está acabando, por isso eles não estão felizes, porque estão derrubando todos os matos. Só que nós temos o direito e o dever de plantar a mata de novo ao redor dos córregos e nas minas.

Nós não somos mais felizes porque estamos deixando nossa cultura, o nosso jeito de ser. O Xiru Kwará não está ouvindo nossas rezas mais, nossos cantos o ava Potyrusu não está escutando nossa voz. Eles estão tristes conosco.

Antigamente, nós rezávamos todos os dias, hoje já não acontece mais isso. Não temos mais o teko jara. Eu tenho o teko jara, aquele que canta lá no céu. Ele mandou eu cuidar das pessoas. Eu recebo todas as pessoas que chega em mim, eu não escuto só as pessoas do meu teko jara, eu tenho que escutar de todos os teko jara para ser uma cuidadora de vidas.

Tem vários teko jara hy'apyguasu, tem ñandesy marangatu, tem ñandesy mande reju, tem kanindé, tem nhanderu guarani, kanindé marindeju, tem vera

ponhy nhanderu e nhandesy do teko jara. Tem teko jara anhemõã rusu nhanderu. Temos a nossa rainha haxaruasu, temos hacha teko, o que cuida de nós, com sua reza. Não podemos excluir nenhum teko jara, nós vamos todos do lado do teko jara, não podemos deixar eles. Todos os que foram para lá são os ñanderu, precisamos ter contato com eles, porque eles sabem e conhecem as rezas. Eles se comunicam entre eles.

Temos também aquele que cuida dos temporais que vem derrubando tudo, tem os que cuida da nossa respiração, tem reza para isso também. Pode ser uma ñandesy que limpa o corpo daquele mais novo que dança, os yvyrajja. Nós todos somos yvyrajja, só aqueles ou aquela mais velha são os sábios e nesses que precisamos acreditar neste teko jara. Seu professor precisa te ensinar bem para você chegar lá, para você alcançar o sagrado, por isso, você não aprende só com o ensinamento que aprende. A gente alcança esta formação de vida para a gente viver bem. Se você não acredita em você, você pode sofrer (Marilda Duarte, Bororó).

4. Sementes, terra e bem viver: tecnologias espirituais Kaiowá e Guarani

Este capítulo tem como finalidade discutir a nossa tecnologia espiritual Kaiowá e Guarani enquanto conhecimento epistêmico, que a meu ver é ignorada pelo mundo dito civilizado. Assim, darei continuidade às reflexões sobre a sustentabilidade da vida, discutida no capítulo anterior, de modo que nesse presente capítulo irei centrar em três eixos: as sementes, o tekoha e o bem viver.

De imediato, é importante pontuar que esses eixos são tratados como seres sagrados, como possuidores de espíritos e, na perspectiva da sustentabilidade Kaiowá e Guarani, conduzirei as reflexões sobre a importância desses eixos para a manutenção do nosso modo de existir no mundo, dos cuidados que devemos ter para que as sementes, a terra e o nosso bem viver venham se multiplicar com qualidade, para que assim seja possível a perpetuação das espécies, dos seres, em um ambiente com vida saudável neste planeta que denominaram de Terra.

Primeiramente, é importante rememorar junto às anciãs e anciões sobre o tempo antigo, quando nosso povo era livre da maldade colonizadora. Nos tempos antigos, para fazer um roçado, havia todo um ritual, tanto no preparo do solo como no plantio das sementes. Hoje, porém, poucos preparam suas terras de modo tradicional. Todo trabalho da roça era organizado por grupos familiares, cada um tinha sua função. Os homens faziam o

preparo do solo e o plantio, enquanto as mulheres e as crianças cuidavam e colhiam. Tradicionalmente havia (e ainda há) um mês e uma lua apropriada, tanto para plantar, quanto para colher.

Havia um modo próprio de guardar a semente tradicional para o plantio do próximo ano. Era um conhecimento que devia ser seguido, transmitido nos ensinamentos dos mais velhos, de geração para geração. Esse trabalho comunitário se realizava apenas nos contextos familiares, na forma de puxirõ (mutirão). Era comum entre os Kaiowá e Guarani mais antigos a prática de fazer chamamentos para a realização de trabalhos que precisassem de muitas mãos.

O fator que fundamenta esse sistema é a união, a espiritualidade Kaiowá e Guarani. Por ela ser comunitária, não é possível fazer sozinho. Quando nós fomos criados para admirar a terra não havia tudo pronto, era preciso criar as coisas que os mba'ejára (donos dos seres) nos deixaram, principalmente a alimentação, por isso nós nos juntávamos cantando para que nascessem os alimentos que necessitávamos. Foi cantando por longas horas que nasceu o Avati Morotĩ (milho branco), o qual meus antepassados cuidavam como a uma criança. Até hoje se canta para alegrá-lo, para que haja uma boa produção.

Nos tempos antigos, a própria Mãe Terra obrigava os Guarani e Kaiowá a viver e trabalhar juntos, pois as circunstâncias da época exigiam essa forma de vínculo para realizar as caças e os plantios. Tal como uma árvore sozinha não consegue sobreviver saudável e feliz, muito menos conseguem os seres humanos. Por isso é que os Kaiowá e Guarani procuram viver juntos, tanto nas festas, nos rituais, como no trabalho, o qual tem como objetivo a colheita e a celebração. É nesse contexto que buscamos, nos anciões que ainda rezam, a inspiração para fortalecer os jovens e toda a comunidade, para que sejam tão produtores quanto eram seus antepassados.

4.1 As sementes: fonte de vida e resistência

As sementes são seres vivos, cheias de vida, cheias de segredos e cheias do sagrado. Durante essa minha pesquisa, ficou bastante forte que as sementes são os seres responsáveis pela perpetuação das espécies e de todos os seres vivos do mundo espiritual, dentro do mundo cósmico do qual fazemos parte. São elas possuidoras de uma complexa tecnologia

espiritual capaz de morrer e reviver, frutificar e alimentar as demais espécies viventes do planeta Terra.

Para nós Kaiowá, só existirá vida plena se as sementes continuarem a existir, mas, para isso é preciso pensarmos formas de recuperarmos nossos territórios, para que assim possamos praticar nosso modo de ser e viver, que é interligado pelos seres e pelos espíritos que habitam o cosmos junto à nossa existência e com os quais mantemos a comunhão da vida. A semente é a nossa fonte de fortaleza, de sustento e é ela a responsável pela essência humana. Desse modo, ela possui em sua espiritualidade a continuidade da vida, das mais variadas espécies e sustenta todos os demais seres. A semente é a fonte de sustentabilidade da vida.

A palavra semente, na língua portuguesa, vem do latim *sementis*⁷ e, se refere, tanto à semente de um fruto, como a qualquer causa que permita criar algo. Desse modo, o termo semente é aplicado à criação da vida, de um fruto ou de um indivíduo, mas não é utilizado em um sentido estritamente biológico, permitindo entender a origem dos processos vitais e indica que nos ciclos da natureza há sempre uma causa originária, ou seja, um gérmen.

Em diálogo junto a seu Jorge Gomes, liderança e Ñanderu da Aldeia Pirakuá, em Bela Vista, pude refletir e aprofundar o conceito de semente na nossa visão de mundo Kaiowá e Guarani. Durante as conversas o Ñanderu revelou que:

A semente é muito importante e tem de muito tipo no mato, ela está em todo canto. Mas ela não existe só no mato, a semente é igual à nós. Eu me considero semente, eu estou aqui por causa do meu pai e me considero semente dele. Eu sou semente do meu pai, que não já existe mais aqui nesse mundo (Ñanderu Jorge Gomes, Pirakuá)

Pela reflexão do Ñanderu fiquei refletindo que todos nós somos sementes, nossos filhos e filhas, netos e netas são nossas sementes. Mas não só, pensei também que os professores e as professoras, que vão multiplicando os conhecimentos da vida também são sementes multiplicadoras de vida, e assim, cada pessoa vai deixar a semente dela que vai germinar e produzir vida nesse mundo.

Observando as sementes das plantas é possível notar uma enorme variedade de cores, formas e tamanhos, assim como ocorre com as pessoas que são negras, brancas,

7 Definição do dicionário Oxford Languages

amarelas, altas, baixas, magras, gordas. Assim também são as sementes, diversas, coloridas, com uma variedade enorme de jeitos, de formas, de possibilidades de existência.

Conversando com os Ñanderu, Ñandesy e anciões e anciãs durante esta pesquisa, ficou muito claro que nós, Kaiowá e Guarani, entendemos que os seres humanos têm espírito e as sementes também, e é por isso que ela nos fortalece e nos possibilita a existência. Assim, as sementes têm alma e tem dono e a força e o espírito delas se manifestam através das rezas. Quando rezamos, os donos das sementes vêm nos abençoar, sem eles nós não vivemos. São os jara (donos) das sementes que trazem saúde e vida para nós, desde criança até ficarmos velhos, por isso a importância de cultivá-las para termos alimentos saudáveis, tais como mbojape (milho assado), pamonha, mandioca. Esses alimentos tradicionais, gerados a partir das sementes, fazem com que tenhamos saúde e alegria.

Assim, nós Kaiowá e Guarani, consideramos as sementes como sendo um valioso presente de Ñanderu. As conversas compartilhadas junto aos participantes dessa pesquisa me fizeram lembrar o significado das sementes para o nosso povo. Lembrei-me da história contada pelos meus ancestrais de que Ñanderu enviou o Pa'i Tembeju, para caminhar sob a terra, e por onde ele passava ia nascendo as espécies de plantas. Nessa caminhada de germinação da vida surgiu o sagrado Avati Morontĩ, que traz no gérmen de seu ser a força espiritual de embelezar, perfumar e por fim fazer-se alimento para nós sobrevivermos.

É por isso que nós, Kaiowá e Guarani, consideramos que todas as sementes são presentes de Ñandejara, que enviou para nós esses seres possuidores de uma tecnologia espiritual que é capaz de morrer e renascer gerando frutos que nos sacia a fome, alimenta a Mãe Terra e demais espécies da natureza, além de nos fortalecer espiritualmente como povo indígena.

Observando os rituais de plantio durante essa pesquisa, notei que para nós, as sementes, assim como qualquer ser, necessitam de zelo e cuidado. Dessa maneira, para os Kaiowá e Guarani, é imprescindível o cuidado com a semente, pois a semente é que determina a continuidade da vida no planeta. Cuidar desses seres com todo amor, carinho e respeito é o que irá garantir a continuidade da vida nossa e de outros seres.

Nosso povo acredita que se o Jakaira (dono do milho branco) não permitir que o espírito da semente retorne ao mundo das pessoas, então acontecerá o fim da nossa odisséia terrestre. Então, para que isso não aconteça todos os anos realiza-se a cerimônia de batismo e plantio realizada por alguns senhores e senhoras, anciãs e anciões do nosso povo, onde cantam e rezam durante todas as etapas do manejo e plantio da semente.

Assim, rezam ao limpar o solo, ao afofar a terra e rezam pela chuva que deve vir alimentar a Mãe Terra. Na sequência deita-se a semente do Avati Morõntĩ ao colo da Mãe Terra que o alimentará, fazendo com que cresça saudável em todos os aspectos. Durante todo o crescimento a roça é cuidada e manejada através da nossa tecnologia espiritual. Assim algumas orientações precisam ser seguidas, como por exemplo, as mulheres que estão grávidas ou em período menstrual são orientadas a não entrarem neste plantio, a fim de que os espíritos que estão ali não desejem adentrar seu ventre. Caso ocorra de alguma mulher grávida ou em período menstrual entrar na roça, a plantação amarela e pode até morrer.

Com o passar dos tempos e com o manejo adequado pela tecnologia espiritual Kaiowá e Guarani, a semente se nutre com toda a espiritualidade e se desenvolve saudavelmente. Quando chega o período de colheita, mais manejo tecnológico espiritual entra em ação, onde se reúnem os rezadores e rezadoras, pessoas escolhidas para que se faça então a primeira colheita. Nessa ocasião, todas e todos levantam-se antes do Pa'i Kwará (Deus Sol) e vão colher os alimentos com grande alegria e tranquilidade. Assim, trazem a colheita para casa onde as mulheres cuidam do milho para preparar a xixa (bebida tradicional) e os homens prepararam o nhemongarai (batismo).

Desse modo inicia-se o ritual de batismo desse ser espiritual, o Avati Morontĩ, ou seja, o Jerosy Puku e Mbyky, onde todo o povo se alegra e lamenta pelo novo amanhecer. Nesta festa, o ensino, o compartilhamento de saberes ocorre de geração para geração, não há aceção de pessoas e/ou de sexo, todos e todas são participantes ativos do processo. E são assim que os momentos vividos e arraigados desses espíritos nos fazem fortes e potentes fisicamente e espiritualmente.

Durante as minhas observações e vivências nos rituais de plantio e colheita e durante as conversas com as anciãs e anciões refleti que se até nós somos sementes, temos que considerar que esses seres são presentes de Ñanderu, pois elas têm o poder de reproduzir um verdadeiro milagre, ou seja, dar a vida. As técnicas utilizadas por esses seres

são de uma magnitude imensurável, visto que as mesmas ao nascer, crescer, madurar e secar passam por um processo de envolvimento com os quatro elementos da natureza (terra, água, ar e fogo) e estes ajudam-na a constituir seu eu através desta força invisível que denomino de espírito.

Refletindo sobre a importância das sementes como seres vivos, vejo que as diversas espécies existentes trazem com elas essa energia vital, a qual não consigo classificar, mas consigo entender como sendo nossa tecnologia espiritual. Todo processo que esses seres passam, desde a sua germinação até sua fase de nos saciar a fome é um fenômeno divino, sagrado, que nos permite a existência e que nos fortalece como povo.

As sementes ao ficarem por longo tempo expostas ao fumeiro, muitas vezes perdem sua cor natural, passando para a cor negra ou acinzentada. Pensa-se então que a semente já não tem mais vida, mas na verdade ela foi permitindo ser pintada, esfumaçada, para que no interior de sua alma pudesse estar protegida de toda e qualquer mal que a fizesse não mais germinar. Esse processo do manejo da semente para ser armazenada para futuros plantios é também parte da nossa complexa tecnologia espiritual.

É essa sabedoria, essa essência, que me faz pensar e me leva ao êxtase dos devaneios quando mergulho neste contexto, que para mim é mais que sagrado, é de certa forma sobrenatural, pois ao buscar significados para esse fenômeno natural, me deparo com os ensinamentos do meu povo, de que tudo o que existe tem alma, tem jara e, em especial, as sementes, que são as responsáveis por dar vida a todos os outros seres vivos, fazendo-nos dependentes desse ser tão pequeno e tão poderoso.

Sob essa ótica, o diálogo com o autor Antonio Carlos Sant'Ana Diegues me parece bem apropriado, ele afirma que a biodiversidade, para os povos indígenas, não é simplesmente um recurso natural, mas um conjunto de seres vivos que tem um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia. Segundo o autor, na visão de mundo dessas populações, humanos, espíritos, plantas e animais integram o mesmo mundo, (DIEGUES, 2000). O pensamento do Ñanderu Jorge Gomes conflui com essa perspectiva ao refletir:

Nossa alma é a fala, ou seja, nhẽ'ẽ e o Ñanderu deu esse nhẽ'ẽ também para as sementes e as plantas, por isso é que temos que rezar e cantar para que elas fiquem alegres, cantem também e conversem entre si. Os karai é que não entendem o que elas dizem, não param para ouvir o que dizem. O pai Xa'ĩ é o

dono de muitas plantas e ele tinha bicho de pé, então ele ia se limpando e o sangue caía no chão e, assim, nasceu o morango, por isso ele é cheio de caroço. Por onde o dono das plantas caminha nasce uma planta. Mas tem planta do yvaga (céu), as plantas do yvaga cantam e baixam as sementes até a terra, na alma e na fala descem até a terra. É bonito de ver com os nossos olhos! (Ñanderu Jorge Gomes, Pirakuá).

Refletindo mais profundamente sobre a nossa tecnologia espiritual, as anciãs e anciões que contribuíram com essa pesquisa lembraram que antigamente não tinha as ferramentas de cultivo que se tem hoje, mas Ñanderu chamava a geada para secar a mata e fazíamos as grandes rezas para poder queimar o pedaço onde se realizaria o plantio. Segundo os relatos, nesse tempo nós já dominávamos o fogo e só queimávamos exatamente onde se ia plantar. Depois de manejado o terreno, era confeccionada a ferramenta tradicional Kaiowá e Guarani para realizar o plantio das sementes. Essa ferramenta é feita com aroeira ou peroba e recebe o nome de sarakwá.

As reflexões construídas junto às e aos participantes da pesquisa revelou também que cada semente tem seu tempo de plantar, nascer e crescer, além do manejo específico para cada tipo de planta. Por exemplo, o milho da palha roxa precisa de cinco meses, levando cinco dias para nascer. Já com o feijão e o arroz se faz os bercinhos e se coloca o que cabe entre os três dedos, umas três quatro sementes em média.

Dessa maneira, antes da chegada dos não indígenas, as roças eram feitas com o controle do fogo, da mesma forma ocorria com o ataque de insetos e outras pragas. Nessas ocasiões ocorria a negociação entre os rezadores e os jara destes seres. Neste tempo, a natureza fornecia alimentos em abundância para os povos indígenas, havendo uma diversidade de plantas que forneciam remédios e frutas, diversidade de animais para a caça e uma variedade de aves e peixes que ajudavam na manutenção de uma boa dieta alimentar. Nesse cenário tão rico, os Kaiowá e Guarani, viviam em comunhão com a natureza, respeitando seus ciclos naturais, trabalhando a terra e produzindo uma grande riqueza de alimentos.

Sob essa ótica, os rezadores Kaiowá e Guarani negociam a partir da reza e do canto, com os jara, os donos dos patamares que compõem o mundo, para que, apesar da devastação atual nas terras indígenas, continue nascendo o mato, os remédios, os bichos, os produtos das roças. O antropólogo Levi Pereira afirma que:

O mundo Kaiowá é “antinatural”, não se reproduz naturalmente, precisa ser criado e constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, despertando nas plantas, animais, pessoas e formação social a vontade de levantar-se e, levantando-se afirmar sua existência (PEREIRA, 2014, p. 228).

Sobre a ação do xamã, segundo o historiador Kaiowá Izaque João, “ela existe para que a planta possa se levantar e desta forma, não provocar desequilíbrio social ou pessoal” (JOÃO, 2011, p. 29).

Assim, a nossa tecnologia espiritual estabelece uma relação profunda e uma constante preocupação dos/as nossos/as anciões/ãs em manter nossos costumes, tais como o Jerosy Puku e Mbyky, de forma que neste período toda comunidade se envolve na realização desses rituais, que garantem a continuidade das sementes, muitas delas já quase desaparecidas pelo avanço dos colonizadores e suas mentes inférteis, como cita seu Jorge Gomes:

Nós éramos independentes, tínhamos sementes de mbakuku, feijão catador, de todo tipo tinha semente, mas muitas desapareceram com a chegada dos karaí, homens brancos que vieram para colonizar. E não só nós, mas também a natureza, que foi e está sendo explorada em toda sua riqueza. As sementes, na sua pequenez, escondem entre seu ser material a ciência sublime de refazer a vida. O espírito da semente é supremo, é vital (Ñanderu Jorge, Pirakuá).

4.2 O mburuvixa das sementes Avati Morontĩ e o Jerosy Puku



Figura 4. O mburuvixa (líder) das sementes. Fonte: Arquivo Xiru Karaí.

Como vimos, as sementes são seres espirituais e divinos que garantem a existência de todos os outros seres, no entanto, existe uma semente que para nós, Kaiowá e Guarani, é possuidora de uma grande importância para o equilíbrio de todas as outras sementes: o milho branco Avati Morontĩ. Para nós, o milho branco é considerado o mburuvixa (líder) da semente, visto que ele tem pele, carne e coração, onde mora sua alma. Sem essa alma, as sementes não nascem, são mortas, por isso que rezamos desde a preparação do solo até a colheita, com rezas, cantos e danças.

Segundo as narrativas das anciãs e e dos anciões, o Avati Morontĩ (milho branco) é a espécie que possui o espírito maior, que dá vitalidade à vida das pessoas. Segundo o senhor Jairo Barbosa, da Terra Indígena de Panambizinho, rezador dessa comunidade e das comunidades de Gwyrá Kamby'i e Laranjeira Nhanderu, essa espécie de milho é o Jakaira, o pai das sementes. O rezador nos conta que esse milho é tão sensível que deve ser tratado como se fosse uma criança, desde o preparo do solo até sua colheita, quando se faz o batismo das sementes, trazendo de volta os frutos que germinaram.

As festividades relacionadas ao milho branco e seu dono acontecem uma vez ao ano, pois necessitam serem preparadas ao longo do tempo. O cuidado com a preparação do solo perpassa primeiro pela preparação espiritual e somente as pessoas escolhidas na festa anterior poderão plantar o Avati Morontĩ, o qual é uma divindade para a continuidade dos Guarani e Kaiowá.

Assim sendo, após ter sido escolhido a pessoa responsável para este trabalho, convida-se o rezador que guardará a reza do Avati Morontĩ para que no mês de agosto este rezador realize a marcação da área a ser plantada. Isso ocorre de uma forma muito espiritualizada, onde o rezador vai caminhando e rezando em círculos e/ou quadrado da hora que o sol nasce e para quando o sol desce. Desse modo, essa área escolhida irá ser semeada em setembro através das sementes que foram batizadas anteriormente.

Segundo nos relata o senhor Nailton Aquino puraheita (cantor e rezador de kotyhu), a reza continua após o plantio para que o milho cresça, soltando as bonequinhas e os cabelos saudáveis. Se isso acontecer ele saberá que tudo está bem, sendo abençoado pelo Nãnderu Guasu, o grande Deus, e que as gerações futuras ainda irão vir. Se tudo ocorrer dessa forma, a vida e o mundo Kaiowá e Guarani terão continuidade.

Quando se aproxima o período da colheita, uma grande festa é organizada: o Jerosy Puku. Toda comunidade fica eufórica na espera desse grande dia, então inicia-se o diálogo interno e externo na busca por alimentos que serão servidos aos convidados e convidadas. Os e as jovens que irão fazer a colheita na madrugada se preparam antes do nascer do sol, e neste dia, enquanto jovens vão à lavoura, as mulheres vão para a casa de reza, limpam, buscam o pilão e preparam tudo para receber o milho com muito canto e reza.

Então, quando chega o milho, as pessoas se sentam e, entre uma conversa e outra, o trabalho vai saindo, assim como o ensino e a aprendizagem, porque ali estão as crianças, as mulheres, as idosa/os e as pessoas convidadas a fazer parte deste ritual. Passa-se o dia inteiro conversando, lembrando fatos vividos e contando histórias de namoro, casamentos, filhos e viagens. Enquanto o fogo é preparado, o milho é socado com batata doce e durante esse processo as pessoas dançam e se alegram para que o espírito do milho preencha o espaço com seu cheiro e sua presença.

Junto a toda essa festividade, o preparo dos enfeites da celebração vai acontecendo. Os homens vão longe buscar galhos de cedro para fazer o yvyray (caminho), por onde são conduzidas todas as pessoas convidadas a adentrarem na grande casa de reza, onde irá acontecer a grande reza Jerosy Puku. É nesse momento que ocorre o batismo do milho branco e de todas as sementes, entre elas as crianças e/ou adultos convidados.

Essa festa, atualmente, dura três dias, de modo que no primeiro dia reza-se a noite inteira com curtas paradas para tomar xixa não fermentada. Essa reza começa geralmente às quatro horas da tarde e só termina umas cinco horas da manhã, quando os raios do sol caminham pelo yvyray e vai até o rezador que está com as sementes, os alimentos a serem consumidos e as crianças.

Ali, durante esse momento sagrado e abençoado, faz-se um grande silêncio e só se ouve muito baixinho o murmúrio do rezador se comunicando com Pai Kwarahy, o grande astro sol, que é um dos responsáveis pelo renascimento de todos os seres existentes no mundo, por ser Ele o responsável por alimentar com sua potente energia todos os seres que habitam a Terra.

Depois desse momento é chegada a hora do repouso e, enquanto se prepara os alimentos, as crianças que já dormiram e estão descansadas vão repetindo o ritual que assimilaram durante a noite para as crianças menores que são cuidadas pelas maiores. Nessa

ocasião podemos observar que uma verdadeira escola geracional se instala em meios a estes momentos sagrados. É a educação indígena não escolar.

Durante o dia, os parentes visitam uns aos outros e ao anoitecer voltam para que a festa continue, de maneira que neste dia se canta o kotyhu e se passa de mão em mão o arco do convite para a próxima colheita. E assim, os parentes vão se envolvendo e entre cantos e conversas passam a madrugada em união. Desse modo, o ritual segue até o terceiro dia, quando se encerra, por volta das dez horas da noite, pois a xixa já está muito fermentada. O Jerosy Mbyky é considerado a reza curta que fecha o ciclo da colheita.

Infelizmente, os constantes ataques ao nosso povo e aos nossos tekoha estão afetando de forma bastante negativa o nosso modo de ser e viver. Atualmente, as festas e rituais que remetem a nossa tecnologia espiritual estão ocorrendo com pouca frequência, pois os cantos tradicionais estão sendo substituídos pelas novas gerações por sons eletrônicos e a participação dos anciões e anciãs fica restrita muitas vezes à família de quem está a oferecer a festa.

Assim, nos dias de hoje, as festas e rituais ainda acontecem, mas não é mais como antigamente, quando ficávamos muito tempo juntos, pois atualmente tudo depende da FUNAI, dos aliados, e nunca conseguimos juntar alimento suficiente para muitos dias. Além disso, muitos dos participantes são trabalhadores do sistema privado e funcionários públicos com horários a cumprir.

Então tudo mudou, nossa cultura tradicional teve que se adaptar ao contexto em que vivemos. Reduzimos tudo, já não temos mais tempo para rezar, todos têm que trabalhar em lugares diferentes. Mesmo assim, acredito que tendo a nossa roça como era antes, tendo muita comida, podemos também ter mais dias de festa, de mongarai (batismo), de consagração das sementes para termos mais alimento saudável e saúde para todo nosso povo.

Ao nos fortalecermos, teremos uma maior produção de alimentos, possibilitando a volta dos animais que utilizávamos na alimentação e na obtenção de remédios, assim como a abundância de algumas espécies de animais, tais como galinhas, patos, porcos, cabritos, entre outros. Desse modo, poderemos voltar a realizar nossas festividades como o Jerosy Puku, com plenitude, pois teremos alimentos para nos manter por longos dias de rezas e cantos.

Valdomiro Oswaldo Aquino, liderança política e tradicional da Aldeia Panambizinho, disse-me durante essa pesquisa, enquanto caminhávamos pelo mato:

No tempo do Paulito, todos rezavam muito. Era reza o tempo todo mesmo! Naquele tempo nunca tinha criança magrinha, nunca ia para a missão, não precisava! Porque todos tinham comida Avati Morotĩ e as crianças eram todas batizadas (Valdomiro Aquino, Panambizinho).

Em um outro momento, em um diálogo junto a seu Nelson Concianza, o Guardador das Cruzes, ouvi que: “Agora já não tem mais Kaiowá.” Por um breve momento fiquei sem entender o que ele queria dizer. E ele continuou:

Todo menino hoje já bebê, já mexe com mulher, já não tem mais tembetá⁸, então quem vai guardar a Cruz? Aqui tem Cruz de Paulito, de Ireño, de Lauro, meu pai. Se não tem mais Kunumi Pepy, o que vou fazer? (Nelson Concianza, Panambizinho).

Perguntei a ele o que fazer. Ele me disse que: “Tem que voltar a plantar Jakaira, antes que vão embora os últimos que sabem rezar e fazer o ritual dos meninos. Tem que ensinar senão vai acabar tudo.”

E é exatamente contra esse enfraquecimento espiritual que lutamos, é por esta continuidade de vida que resistimos. Nós Kaiowá e Guarani Kwery estamos preocupados não só com nossa vida humana, mas nos preocupamos também com o equilíbrio natural, preocupamos-nos com as vidas espirituais e as sementes nos dão exemplos de resistência quando reagem a todos os ataques e assim, desinibidas e exuberantes utilizam de suas técnicas espirituais e nos ensinam a generosidade.

Essa resistência sagrada faz com que as sementes revivam, quando possibilitamos a esses seres espaços de regeneração, mas para isso é imprescindível garantir a retomada e a recuperação dos nossos territórios, para que assim nossas sementes sejam resguardadas da tecnologia não espiritual dos não indígenas, que modificam geneticamente as sementes, implicando na morte espiritual delas. Essa tecnologia dos brancos não nos interessa, pois acaba com a diversidade dos seres, transforma tudo em uma coisa só, e nós indígenas lutamos por um mundo diverso e em harmonia.

⁸ Adorno labial dos homens Kaiowá

4.3 Tekoha: nossa terra sagrada que clama por socorro

Através das narrativas de nossas e nossos interlocutores, pude perceber o quanto a semente é importante e sagrada para o povo Kaiowá e Guarani, principalmente a semente do grande milho branco, Avati Morontĩ. É ele que possibilita a existência da vida em toda sua harmonia e plenitude. Mas a semente, para germinar e dar a vida precisa ser repousada no colo sagrado da nossa grande Mãe: a Terra.

Durante os diálogos junto às anciãs e anciões participantes dessa pesquisa, pude relembrar a história de quando Ñanderu Guasu foi criar esse mundo, ou seja, o planeta Terra, foi cantando e rezando com seu kurusu⁹ em círculo, assim como fazem os nossos Ñanderu e todo o povo Kaiowá e Guarani durante o Jerosy.

Assim, onde ele pisava ia se criando terra, e após ter criado a terra, o Grande Deus foi criando todas as coisas deste planeta. Depois de tudo pronto, Ele criou nós, Kaiowá e Guarani, para admirar a sua criação. Mas hoje, nossa Mãe Terra está clamando por socorro, ela está cansada, sofrida, doída e entristecida com tanto descuido e exploração de suas riquezas naturais.

Os diálogos construídos durante o tempo dessa pesquisa me fizeram relembrar a vida de meus ancestrais, onde no passado vivíamos todos e todas em harmonia junto da nossa grande Mãe Terra. Ela nos alimentava, tratava-nos com cuidado e carinho e nos dava tudo o que precisávamos, porém com a invasão dos colonizadores, desde a triste data histórica de 1500, nós os povos originários, fomos marginalizados, exterminados e roubados. Nos tiraram a terra e assim nos tiraram tudo o que tínhamos de mais sagrado.

Com muita tristeza e indignação, hoje vejo que a vitalidade suprema da Mãe Terra foi e está sendo saqueada de forma brutal pelos ditos colonizadores, que para mim são assassinos não só de pessoas, mas de todos os seres vivos e dos seres espirituais que habitam nosso tekoha. É uma crueldade sem tamanho, uma violência perturbadora e um atentado à vida.

No decorrer da pesquisa, relembrei junto às e aos interlocutores que, na nossa região de Dourados, desde a década de 1920, com a chegada da Colônia Agrícola de Dourados (CAND), com a instalação da empresa extrativista da Erva Mate Laranjeira, fomos e ainda estamos sendo desapropriados e expulsos das nossas terras originárias. Chegaram em nome

9 Instrumento religioso Kaiowá.

do progresso, em nome do desenvolvimento, mas na verdade, o que fizeram foi violentar a nossa existência como povo indígena.

Os invasores colonizadores colocaram nossos ancestrais presos em pequenas áreas, denominadas de reservas indígenas, e nós, inconformados com a população aumentando, iniciamos a luta de retornar ou readquirir nossos tekoha, nossos territórios de vida, os quais estão hoje nas mãos de agricultores e grandes latifundiários. Somente com a retomada de nosso território sagrado é que podemos viver e existir como sendo um povo forte e saudável.

Esse processo tem causado um imenso desgaste para o meu povo, de modo que muitas mortes já ocorreram no meio dessa luta. E não foram só as pessoas dizimadas pelos colonizadores, toda nossa floresta, nosso cerrado, nossos brejos, nossos bichos, tudo o que tem vida está ameaçado com essa política do agronegócio, de destruir tudo para plantar uma coisa só. No caso de hoje, todas as espécies de plantas e de animais existentes no ambiente estão sendo substituídas pela soja e milho transgênico. Por isso a nossa luta é importante, é pela vida, é pela diversidade, é pelo cuidado e amor para com a Mãe Terra e todos os seres que nela existem.

Nessa perspectiva, pesquisadores que atuaram no território Kaiowá e Guarani concordam em afirmar que um tekoha saudável é fundamental para a continuidade do modo de ser e existir do meu povo (BRAND, 1998). Justamente porque é esta aldeia, tekoha, o espaço legítimo para a realização dos rituais, cantos e danças, as liturgias que produzem a cosmogenia na vida Guarani e Kaiowá. É o espaço necessário para viver, plantar e se desenvolver (PEREIRA, 1995).

Ainda segundo estudiosos do meu povo, esse espaço promove a comunidade de elementos e matérias-primas necessárias para a produção do artesanato típico, da alimentação tradicional e dos espaços de transmissão de conhecimentos indígenas. Superior a este tekoha seria apenas o lugar da imortalidade, a “terra sem males”, espaço onde a condição humana é abandonada para que o ser humano possa realizar-se na condição de um “Deus” (PEREIRA, 1995; MELIÀ, 1987).

As conversas com as anciãs e anciões durante essa pesquisa deixou evidente a importância do tekoha saudável e equilibrado para que possamos viver a plenitude dos rituais e de cultuar os seres deixados por Ñandejara. É somente nesse tekoha kwery que é

possível realizarmos nossas demais festas sem fins religiosos, tais como a xixa, que fazemos para comemorar aniversários ou outras datas comemorativas, tais como o dia dos povos indígenas, por exemplo. Resumindo: é somente com nosso tekoha saudável e em equilíbrio que podemos continuar existindo na nossa essência.

Devido à imensa importância do tekoha para o nosso povo é que lutamos, dia após dia, para reconquistarmos nossos territórios, a fim de não perdermos os seres que vivem junto da gente e que nos fortalece, além de garantir o direito originário, tanto dos povos quanto do ambiente que habitamos. E essa luta precisa ser fortalecida cada vez mais, pois o que vemos é um constante ataque às legislações vigentes em nosso país, as quais estão sendo ameaçadas constantemente pelos legisladores, que insistem em modificá-las para atender seus interesses egoístas e particulares, causando danos irreversíveis às populações e ao ambiente.

Desse modo, de acordo com as considerações construídas nessa pesquisa, posso afirmar que, para nós, a terra boa é aquela onde estão nossos ancestrais, onde podemos realizar nossos rituais e semear as sementes no seio da nossa Mãe Terra. Não existe para nós terra ruim, existe a terra doente e maltratada, ferida e machucada com tantas tecnologias de morte que o agronegócio cruelmente impõe a ela.

Para nós, a terra bem cuidada nunca se torna infértil ou estéril, ela deixa de produzir em locais em que já esgotaram todas as suas energias pelo uso indiscriminado de suas forças motrizes, contudo ela é humilde e vive o processo de resiliência com supremacia, paciência e eficácia.

A terra é capaz de se reconstituir com o auxílio dos espíritos que habitam suas entranhas e seus arredores e, por esta razão, nós, Kaiowá e Guarani, acreditamos que enquanto estivermos firmes em busca de técnicas advindas do mundo espiritual temos a esperança de vida plena em nós, povos indígenas, e a todos os demais seres que habitam esse mundo.

4.4 O teko porã: bem viver Kaiowá e Guarani

Depois de pensar e refletir junto ao meu povo sobre a importância das sementes, do poderoso milho branco e do nosso tekoha para a vida e existência do meu povo, apresento

agora algumas ideias sobre o nosso modo de viver Kaiowá e Guarani, que é baseado na vida vivida de modo organizado e equilibrado pelo amor e pelo respeito entre todos os seres. Esse modo de vida específico é conhecido como bem viver, para nós Kaiowá e Guarani é conhecido como teko porã.

O teko porã, no contexto do meu povo, é pensado a partir da harmonia com todo o cosmo, com todos os seres. Nosso bem viver é poder ter sementes vivas, terra viva, flores colorindo o universo, pássaros sobrevoando alegre nossos tekoha. É termos nossas crianças crescendo felizes, saudáveis e nossos anciões e anciãs vivendo não só a utopia de retorno à terra sagrada, mas termos garantia de que os alimentos são para a vida e não para a morte.

Bem viver, teko porã é poder cultivar os jara kwery (donos dos seres), sem sermos julgados e condenados como malfeitores por outras religiões, é termos tempo para cultivar a criação de “Deus”, que infelizmente hoje encontra-se danificada, com poucas espécies para se admirar. É poder crer num outro mundo possível, onde nossas ações como povos cuidadores da natureza possam influenciar e inverter os rumos da história contada pelos senhores sábios da sociedade perversa, que mata silenciosamente milhares de pessoas.

Isso porque nós, Guarani e Kaiowá, não somente fazemos parte da natureza, mas somos a própria natureza. Não pensamos como os não indígenas que olham para a natureza como um sujeito abstrato, sem vida e sem direitos. Na nossa concepção, a natureza é nós e nós somos a natureza. Então quando agredimos a natureza estamos agredindo a nós mesmos.

Alguns teóricos preocupados com a continuidade da vida dedicam a pesquisa para discutir o tema. Esses estudiosos dizem que no contexto das discussões pós-desenvolvimentistas, multiplicam-se os esforços por uma reconstrução e superação da base conceitual, das práticas, das instituições e dos discursos do desenvolvimento. E nós, povos indígenas estamos mostrando possíveis caminhos para que seja possível essa reconciliação com a natureza, ou seja, com a própria humanidade e com envolvimento e não com desenvolvimento. Como diz o grande intelectual quilombola Nêgo Bispo, nós, povos tradicionais, não queremos o desenvolvimento, queremos o envolvimento na construção de nossas relações.

De acordo com o intelectual e pesquisador do bem viver Alberto Acosta, o bem viver, ou *buen vivir*:

Se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. O *buen vivir* não é uma originalidade nem uma novidade dos processos políticos do início do século XXI nos países andinos. Nem é uma espécie de superstição ou poção mágica para todos os males do mundo. O *buen vivir* é parte de uma grande busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas da humanidade pela emancipação e pela vida (ACOSTA, 2016, p. 208).

Nesse sentido, sem minimizar as contribuições ocidentais, há que se superar as visões heterodoxas, que enfocam “desenvolvimentos alternativos”, quando é cada vez mais necessário gerar “alternativas de envolvimento”. É disso que se trata o *buen vivir*, ou o bem viver, ou ainda o teko porã, conceito desenvolvido por povos indígenas para se pensar a vida em equilíbrio e harmonia. Sabemos que é evidente que o mundo não indígena busca respostas para viver bem, mas é preciso disposição e ação política e social.

Aqui caberia destacar outras contribuições humanistas, como a da ecofeminista indiana Vandana Shiva, cujo trabalho tem ajudado a disseminar o debate do bem viver em todo o mundo. De acordo com essa autora, o modelo econômico e cultural do ocidente foi idealizado por meio da colonização das mulheres, dos povos originários e das suas terras. Desse modo, Shiva critica as concepções modernas de desenvolvimento, economia, progresso e ciência, chamando atenção para a necessidade urgente da construção de um paradigma que possibilite a sobrevivência e uma coexistência digna dos povos e seres da terra (MIES E SHIVA, 2007).

Leonardo Boff, teólogo e filósofo brasileiro, traz a reflexão de que o bem viver aponta uma ética para a comunidade e não apenas para o indivíduo. Segundo o autor, o bem viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano, imerso na grande comunidade terrena que inclui, além do ser humano, o ar, a água, o solo, as montanhas, as árvores e os animais. Segundo o autor, é estar em profunda comunhão com Pachamama (a Terra), com as energias do universo e com o mundo espiritual (BOFF, 2017).

Refletindo junto às anciãs e anciões, encontrei que para nós o bem viver não é viver como os karaí. Para nós, Kaiowá e Guarani, o bem viver, ou melhor, o teko porã, é baseado em poder cantar, dançar e cultivar sem a preocupação com produção em grande escala, mas sim em quantidade suficiente para mantermos a vida material e espiritual, tanto nossa (humana) como a dos demais seres na sua vida material e espiritual.

Por sermos possuidores de uma visão holística, não conseguimos entender como viver sem a diversidade, sem a espiritualidade, sem o cuidado com o próximo. Nesse sentido, precisamos juntar esforços e superar o modelo monocultural em todos os aspectos e, para isso, penso que faz-se necessária a superação da base conceitual de desenvolvimento, além das mudanças de atitudes, de relações, pois o planeta e seus habitantes clamam pela vida.

E para concluir, digo que sem sementes, sem suas técnicas espirituais, sem o nosso tekoha e sem a nossa Mãe Terra é impossível nossa sobrevivência, assim como a sobrevivência de qualquer ser, pois somos um ciclo dependente um dos outros, nós dependemos das sementes, da terra e da espiritualidade, e estas dependem de nós e das outras espécies de seres. Desse modo, se não tivermos em conexão, sem esse jopoi pereceremos.

Por fim, finalizo esse texto com a definição do bem viver, teko porã, juntamente com a crítica ao modo de vida dos não indígenas que afeta o bem viver Kaiowá e Guarani, desenvolvida e expressa na narrativa do Ñanderu Jairo Barbosa:

Teko porã é comer bem, sem veneno. É poder rezar, cantar e dançar, fazer nosso Jerosy com comida boa. É viver sem ser escravo do trabalho. O branco é escravo do trabalho e nos faz assim também. Veja nossas crianças hoje em dia nem brincam mais. Elas vão para a escola, o jovem vai para a empresa e nem aprende rezar mais (Jairo Barbosa, Panambi).



Figura 5. Jerosy Puku, 2014. Fonte arquivo Xiru Karai

5. Educação Escolar Kaiowá e Guarani e a interculturalidade: tensões, diálogos e fortalecimento dos saberes tradicionais

Nesse último capítulo, depois de refletir nos capítulos anteriores sobre a sustentabilidade e as tecnologias espirituais Kaiowá e Guarani, procedo à discussão desses conhecimentos tradicionais do meu povo, sob o meu ponto de vista como educador e lutador incansável por uma educação escolar indígena específica para o meu povo.

Primeiramente, é preciso pontuar que as perspectivas sobre a educação intercultural estão sempre em disputa e, atualmente são confrontadas a partir das lutas dos povos indígenas, visando uma transformação das formas de construção dos conhecimentos baseada nos saberes tradicionais e respeitando a autodeterminação dos povos.

Nesse sentido, este capítulo tem o objetivo de refletir as especificidades das tentativas interculturais para os povos indígenas, suas tensões, diálogos e disputas a fim de levantar questões e aspectos relacionados a esse processo na educação escolar, no tekoha Panambizinho. Por outro lado, também tracei olhares pelas experiências de outros povos indígenas construídas enquanto espaços educativos comunitários.

A proposta é uma reflexão a partir de um pesquisador e educador Kaiowá sobre os processos interculturais, viés esse, da interculturalidade, que muitas vezes tem servido de discurso raso e como uma ferramenta institucional para manter a política do colonizador, pois, segue privilegiando somente uma cultura, a dos karaí (branco/não-indígena). Busco discutir como a interculturalidade pode ser usada como uma ferramenta fortalecida pelas comunidades e construída no chão dos territórios. Para isso, meu ponto de partida é a reflexão questionadora da pesquisadora indígena Célia Xakriabá: “Como fazer da arma que nos colonizou também um espaço de subversão?” (CORREA, 2018, p. 165).

A diversidade de povos e conhecimentos é uma das grandes maravilhas do mundo, essa exuberante diversidade possibilita a coexistência de culturas e povos de diferentes origens étnicas e geográficas. No entanto, essas relações de intercâmbio entre culturas distintas geram transformações de mão dupla que podem ou não favorecer a continuidade da existência das culturas envolvidas, pois há uma relação de poder imposta pelo sistema moderno colonial, que marginaliza povos que se organizam social e territorialmente de formas múltiplas. Dessa forma, o intercâmbio cultural, conhecido como interculturalidade, quando ocorre entre as culturas indígenas e a cultura ocidental, favorece unicamente um lado, ou seja, o lado dos brancos.

A leitura de mundo etnocêntrica e eurocêntrica nos deixou um rastro de violência, exploração e espoliação, no que se refere à educação intercultural. Nós fomos levados a acreditar que a única forma de construir conhecimentos interculturais é a partir do conhecimento dos povos ocidentais; e por isso entendo que são enormes os desafios a serem enfrentados no que se refere à construção de uma educação escolar indígena que seja intercultural e que seja justa para nós.

Mantendo a estrutura de olhar para os povos indígenas como “os outros” e se colocando como um sistema dominante que mascara essa marginalização, a interculturalidade, muitas vezes, tem sido chamada de “oficial” e se sustenta pela matriz de subordinação de outras formas de conhecimento e de organização socioterritorial, é preciso reiterar que a mesma foi estabelecida pelo Estado e pelo conhecimento dos karaí.

A interculturalidade de cima para baixo é uma interculturalidade monocultora, é uma negação da multiplicidade, busca uma hegemonia e uma colonialidade do saber e do poder que também se expressa nas escolas, universidades e institutos, fazendo predominar

saberes e conceitos eurocêntricos. O mesmo ocorre com a perspectiva da interculturalidade oficial, conforme afirma o autor Quijano (1992).

A colonialidade está relacionada ao padrão de poder com o processo de dominação através de uma colonização do imaginário e pela imposição de um paradigma considerado universal, como parte da racionalidade européia. Diante disso, o autor Edson Kaiapó (2019) enfatiza que a escola sob a ideologia nacional criou historicamente ‘o mito do indígena genérico’, representado por um conjunto de estereótipos que reproduzem o racismo estrutural e a constante marginalização.

Nessa condição, o Estado cria mecanismos para controlar a diversidade por meio dessa interculturalidade fundamentada nas mesmas estruturas de poder, sem ao menos buscar criar possibilidades de políticas e ações que combatem as violações e a violência contra as culturas indígenas. A lei dos karaí, ou seja, a Constituição Federal de 1988 reconheceu a importância do caráter multicultural do Brasil, bem como o respeito completo ao direito originário dos povos indígenas sobre seus territórios tradicionais, assim como demonstra Daniel Munduruku:

A atual Constituição Federal trata dos direitos dos povos indígenas de forma transversal, ampla e inovadora, ao reconhecer que reside na diversidade cultural e não na incapacidade civil a necessidade de proteção jurídica especial destinada aos povos indígenas, o que possibilitou a elaboração, nos anos que se seguiram, de farta legislação infraconstitucional indigenista, contemplando essas minorias com o direito à diversidade étnica, linguística e cultural, sem prejuízo de suas prerrogativas como cidadãos brasileiros (MUNDURUKU, 2012, p. 37)

Nesse contexto, uma série de iniciativas passaram a ser adotadas para a Educação Escolar Indígena e visavam uma educação diferenciada (CAVALCANTE, 2017). No entanto, é importante registrar que, na maioria das vezes, predominaram ações pautadas numa visão burocrática e institucional, por meio de uma perspectiva de interculturalidade que privilegia somente os interesses dos karaí e do próprio Estado brasileiro, em detrimento das pautas e reivindicações dos povos indígenas.

Assim, embora possibilite o diálogo e uma certa noção de tolerância entre povos e conhecimentos diferentes, essa educação não se coloca como sendo uma interculturalidade fundamentada sob as bases de valorização dos conhecimentos tradicionais, das tecnologias

espirituais, menos ainda no sentido de uma interculturalidade de caráter contracolonial e que esteja atenta às lutas dos povos.

Esse processo tem sido gradualmente questionado nas últimas décadas pelas propostas curriculares nas escolas indígenas, à medida que tem crescido o número de professoras e professoras indígenas, onde a orientação é valorizar e fortalecer as tradições dos Povos Originários (KAIAPÓ, 2019).

O aumento do número de educadoras e educadores indígenas é fundamental para refletir sobre protagonismo indígena com a entrada nas universidades, o que para Gersem Baniwa Luciano marca “esse novo tempo da visão e atitude dos povos indígenas no Brasil” (LUCIANO, 2012, p. 137). O autor enfatiza que:

Nos últimos 30 anos os povos indígenas no Brasil, no meu entendimento, tomaram essa decisão de apostar na educação. E a chegada muito forte à universidade faz parte dessa aposta: escola pode ser um instrumento importante para o presente e para o futuro desses povos, em todos os aspectos, seja para maior interação com o mundo envolvente, com o mundo não indígena de forma mais ampla possível, o que mostra o grande interesse pelo diálogo e por uma convivência, mas também há interesses específicos, como melhorar as condições de vida nas aldeias (LUCIANO, 2012, p. 137)

Ao contrário da visão dos karaí e da perspectiva da burocracia institucional, a visão dos povos indígenas sobre a educação é múltipla e se diferencia no aspecto de que existe a educação tradicional indígena e a educação escolar indígena. A Educação Indígena Kaiowá e Guarani, o nosso próprio sistema de educação, sempre se inicia no espaço da casa, do fogo doméstico, nas festas e celebrações, onde a gente aprendia a fazer as coisas com as pessoas mais velhas, aprendia principalmente a rezar e a se relacionar com o mundo espiritual. Sempre os mais velhos, mães, pais, ensinavam as crianças e as/os mais jovens. Nesse espaço coletivo da casa aprendíamos também muitas coisas sobre as kokue (roça).

Para nós os Guarani e Kaiowá, principalmente os mais velhos, entendemos a roça não como um sofrimento, mas como lazer. É lá onde nasceu comida. É onde podemos ensinar os filhos o nosso modo de ser. Então, a roça é para nós um lazer e não um trabalho (no sentido de castigo que trabalho no conceito do ocidente tem). O que nos diferencia deste conceito do branco é que a roça, para nós é lazer, é felicidade (PERALTA, 2017, p. 4)

Mas quando se trata de observar o formato da Educação Escolar Indígena percebe-se que ela ainda está pautada, majoritariamente, a partir de ideias e perspectivas dos karaí e do Estado, tornando a proposta intercultural um processo desigual, injusto e pior: colonizador. Sob essa ótica, eu enquanto educador e pesquisador indígena Kaiowá fico bastante preocupado com essa predominância dos interesses estatais e dos impactos que isso promove sobre nossos conhecimentos, que já foram em muito enfraquecidos, violados e marginalizados pelo Estado brasileiro. A própria escola queria destruir nossos conhecimentos. Todo o conhecimento que temos guardado continua sendo violado e pode estar se perdendo se não mudarmos as tensões e contradições propagadas pelo modo de ser karaí.

As autoras Ramalho e Leite (2020) apontam que o estabelecimento da construção da escola intercultural ocorreu de modo a manter o exercício de conservar os interesses do Estado, através do caráter colonizador, da tentativa de branqueamento e que pouco valoriza as culturas, as línguas, as tradições e os direitos dos povos indígenas em seus territórios. Esse processo afetou imensamente as nossas formas de compartilhamento dos conhecimentos, onde muitos povos quase perderam a língua, muitos perderam os cantos, as rezas e quando se perde a língua você perde toda a raiz que envolve a etnicidade.

Em um artigo construído anos atrás, aponte para essa expropriação de saberes e a violência do modo de ser dos não indígenas para com nosso povo:

Assistimos muitos dos conhecimentos indígenas que preparavam os remédios usados para curar a humanidade, sendo objeto de uma ciência que ignora nossa importância nesse processo de sistematização dos saberes. O mais absurdo de tudo isso é ver que fomos expropriados do nosso saber em função de uma dominação desumana que foi-nos infligindo uma série de restrições às condições de vida do indígena, a partir deste contato que foi para nós, desigual e abusivo (Peralta, 2017, p. 5)

Nesse contexto, há ainda diversas dificuldades que permeiam a escola, como o silenciamento das histórias contadas pelos próprios povos indígenas nos currículos escolares, predominando uma visão colonial e de mitificação e folclorização das culturas originárias. Isso fica evidente tanto no fato de ainda termos professores não-indígenas nas escolas das comunidades, no fato de marginalização dos saberes tradicionais, quando os materiais didáticos vindos do Estado acabam por reproduzir a mesma lógica. A ausência de

fortalecimento do protagonismo de literaturas e materiais de pesquisadoras/es indígenas nas escolas é um fator que faz esse contínuo de marginalização perdurar.

Como educador fico bastante preocupado com isso, com o que a interculturalidade vista sob uma visão “mono” pode continuar causando a nós, povos originários. Porque quem faz com que a gente tenha a nossa língua e os nossos cantos são os anciões e anciãs que conseguiram guardar com muita segurança e nunca abriram para o branco descobrirem o que nós sabemos.

Há que se dizer que quando uma cultura se encontra com outra, isso poderia ser considerada uma interculturalidade, mas qual tipo de interculturalidade é essa? Esse é o grande ponto da questão que levanto aqui: A interculturalidade é eu desejar saber o conhecimento do outro? O outro saber do meu conhecimento? Porque cada um tem seu conhecimento.

O problema não está em compartilharmos nossos saberes como povos diferentes, sempre fizemos isso como humanidade, no entanto, quando isto se estabelece a partir de uma relação de caráter colonizador, hierárquico e centralizador, como faz o Estado e a cultura do branco, há geração de muitos problemas para os grupos marginalizados. A ignorância do *karái reko* (modo de vida dos brancos) institui na escola um caráter intercultural que acaba por reproduzir práticas e movimentos que impactam em cheio o modo de ser e viver dos povos indígenas.

Mas eu acredito que é possível destruir essa noção de escola nesse formato hierárquico e pensá-la como uma ferramenta através da qual possamos lutar por um espaço comunitário, em que a interculturalidade seja realizada a partir dos nossos povos. Vejo que poucos de nós, professores e professoras, praticamos essa interculturalidade construída a partir da valorização dos conhecimentos tradicionais, da nossa ciência indígena. Talvez a gente acabe falando que faz interculturalidade, mas acaba só traduzindo o conhecimento do branco.

Em muitas escolas indígenas há vários eventos em forma de eventos dos *karái*, como a festa junina, a formatura, o desfile de vestuário indígena, tudo no modelo do branco. E sinceramente não sei se isso é interculturalidade. Os brancos falam em “interagir”, mas quando a gente interage nesse modelo do branco, a cultura do *karái* é tão colonizadora que a gente acaba esquecendo da nossa. Agora coloco em questão: Quantos dos nossos eventos e

rituais tradicionais importantes são realizados e ensinados na escola indígena? Será que não estamos dando espaço para marginalização dos nossos modos tradicionais?

As tentativas interculturais na Educação Escolar Indígena Kaiowá e Guarani, no formato como tem sido feito e pensado, em uma via única onde os karaí idealizam sozinhos e depois apresentam para os indígenas o projeto pronto, é um processo entendido pelos nossos povos como um modelo ineficiente e fadado ao fracasso, além de perpetuar o ideal do colonizador. Portanto, mesmo com as algumas novas tentativas que tem sido pensadas e teorizadas, como por exemplo, a perspectiva da interculturalidade crítica em detrimento da perspectiva funcional (CAVALVANTE, 2017), os Kaiowá e Guarani ainda não se sentem completamente contemplados no que tange à construção de conhecimentos interculturais mais justos e dignos.

Como enfatizei, preocupa-me essas dimensões da interculturalidade e os seus impactos históricos para nosso povo. Vejo que essa interculturalidade karaí pode trazer uma profunda traição para a gente, a gente dá uma dose de remédio a mais e acaba tendo efeitos colaterais profundos e devastadores.

Sob essa perspectiva, concordo com o autor Gersem Baniwa Luciano (2012), quando ressalta que antes de tudo é necessário desconstruir as noções e conceitos que inferiorizam nossos povos e que hierarquizam os diferentes conhecimentos que são ensinados na escola, de modo que é urgente desfazer das ideias colonizadoras, além de realizar um processo de “verdadeira deseducação, ou seja, aprender a reconhecer os erros aprendidos na própria escola” (LUCIANO, 2012, p. 141).

Construir outra forma de educação que visa a destruição da colonização do saber é fundamental para abrir novos espaços e eixos políticos epistemológicos para repensar a interculturalidade, desde a liberdade e respeito à outras culturas, epistemologias e formas de construção do conhecimento, assim como enfatiza o autor Aníbal Quijano (1992). Esse tipo de modelo trazido pelo branco, acaba sendo imposto à nós, indígenas educadores e educadoras, sem às vezes termos noções reais dos efeitos que isso poderá causar e que já causou. Então fico bastante preocupado, e precisamos pensar muito mais sobre o que fazer com a interculturalidade. Entendo também que nós indígenas não precisamos ser interculturais com tudo o tempo todo.

Mas somos contaminados com as coisas de fora, de modo que a gente já passou pela destruição, por vários tipos de ‘fins’, e agora que a gente vem ganhando consciência dos efeitos, apesar de sempre termos resistido a todo processo de espoliação da vida, dos territórios e dos nossos saberes. Então fico bastante preocupado com a interculturalidade, mas vejo também que se a gente tiver respeito com a interculturalidade a gente pode construir um bem viver mais tranquilo, o teko porã (bem viver) e teko vy’a (modo de ser feliz).

Concordo novamente com Gersem Baniwa Luciano (2012), quando o autor relata que a instituição escolar foi historicamente imposta aos povos indígenas como um projeto integracionista e nacionalista, mas foi confrontada e ressignificada permanentemente pelos nossos povos como ferramenta que possibilita um diálogo menos assimétrico.

Assim, ao buscarmos confrontar e ressignificar a escola é preciso colocar como eixo central nossos saberes indígenas em trânsito para cultivar uma escola diferenciada. Isso permite que a escola vá sendo transformada em instrumento de valorização da oralidade, dos saberes das pessoas mais anciãs e da valorização dos modos próprios de saber-fazer a educação a partir do modo de ser e existir de cada povo, o que em muitos casos tem caminhado em direção à valorização das línguas indígenas e dos saberes orais dos mais velhos.

Como nos ensina o parente Baniwa, somente quando fortalecermos isso é que será possível uma educação intercultural justa e digna, onde as pedagogias escolares convencionais poderão dialogar de forma simétrica e poderão conviver com as pedagogias indígenas (LUCIANO, 2012). Essa é uma proposta para um diálogo justo e simétrico, para que os saberes indígenas sejam reconhecidos como científicos, e que haja compreensão sobre o processo educativo como trajetória que vai além das possibilidades e limitações dos muros das escolas, se estendendo por todo o território.

Como enfatizado pela autora indígena Célia Xakriabá Correa (2018), muitas mestras e mestres tradicionais dizem que a escola precisa ser um lugar interessante para as/os estudantes, que deve ter como base os conhecimentos da comunidade para a vida, além de valorizar as experiências que nós vivemos no território, onde a/o estudante precisa compreender a indissociabilidade do corpo com o território.

Por isso, também entendo que a interculturalidade pode trazer a possibilidade de partilha de conhecimento com respeito, pois acredito que quando eu posso conhecer e respeitar a cultura do outro, isso permite construir outro modo de pensar e fazer a interculturalidade. Assim como diz a parenta Xakriabá, “A experiência intercultural produz um deslocamento (ou um realocamento) do pensar” (CORREA, 2018, p. 165). Assim, posso continuar sendo eu mesmo, sem ser o outro, sem querer ser o outro e sem o outro impor-se a mim. Sob essa ótica, Célia Xakriabá Correa (2018) destaca:

Como ocorre majoritariamente na produção acadêmica, as produções dos materiais didáticos que chegam para nossas escolas estão sempre privilegiadas as teorias produzidas no centro. É como se a cultura do outro fosse mais forte, há um desbotamento e uma desvalorização grande dos estudantes indígenas no meio acadêmico. Alguns estudantes vão para a universidade e não são considerados produtores, autores e interlocutores do conhecimento nesse meio. Mas é preciso haver um processo reverso, que é o que chamo de indigenização. Por que não indigenizar o outro? Por que não quilombolizar, campesinar o outro? Isso seria exercer o que se propõe a partir do conceito de interculturalidade (CORREA, 2018, p. 19)

Então, a interculturalidade é importante, mas penso: até que ponto é importante para um povo que já passou quinhentos e vinte e dois anos de sufoco e violações? Meu cuidado é sobre não permitir que o branco apague nossa cultura, sobre não permitir que a escola apague nossa cultura. Eu, como professor, tenho que pensar muito sobre o que eu quero fazer com a interculturalidade. Se a interculturalidade é lugar de respeito, às vezes quando a gente quer respeitar muito ou quer curar uma pessoa rápido, a gente acaba dando uma dose de remédio a mais e acaba matando. Nesse sentido, a interculturalidade não pode ser forçada.

Quando penso sobre a interculturalidade, entendo que ela é importante, um bem necessário, mas a questão é como construir esse conceito de forma coletiva dentro da escola? Como vamos construir isso de forma dialógica e coletiva? Para ter interculturalidade tem que ter duas culturas, e quando elas se encontram, o que vai acontecer? Elas têm que dialogar. Nesse diálogo, até que ponto a outra cultura pode ter o meu conhecimento? E até que ponto eu posso ter conhecimento da outra cultura?

Se não for construída de forma respeitosa, dialógica e coletiva, seguirá sendo um processo hierárquico, desigual e com muitos impactos para os povos indígenas. Nessa perspectiva, a desconfiança dos nossos povos em relação à interculturalidade pode ser

pensada e compreendida, já que a cosmovisão karaí sobre o mundo não é confluyente com a cosmopercepção originária Kaiowá e Guarani, pelo contrário, são contrapostas. O intelectual do povo quilombola Nêgo Bispo alerta que “confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura” (SANTOS, 2015, p. 87).

Nesse mesmo sentido, o intelectual indígena do povo Kaingang, em sua tese de doutorado, reflete que “o homem branco pensa a educação como o melhor emprego, o salário alto e entende a natureza como mercadoria (EMILIANO, 2020). Assim, as limitações do modelo intercultural branco são questionadas por nós, Kaiowá e Guarani. Para pensar a interculturalidade desde a base comunitária e desde a valorização dos conhecimentos tradicionais é preciso dizer claramente que existem conhecimentos que nós não queremos compartilhar com os karaí.

Nós não queremos mostrar todos nossos segredos da tecnologia espiritual, isso é uma memória que os guardiões e guardiãs, anciões e anciãs do meu povo, guardaram por uma vida toda para que os brancos não usurpassem. O que nós queremos compartilhar com os karaí são alguns aspectos de aprendizado mútuo sobre a convivência com a natureza, a relação com a roça e como a gente constrói uma roça, como é a metodologia da roça tradicional do nosso povo, como é ser sustentável do nosso ponto de vista. Isso nós podemos compartilhar para que os brancos aprendam e repensem sua forma de ser e viver.

Podemos também ouvir como é a metodologia dos brancos na roça deles. Podemos conhecer o que o branco acha que faz de certo e que para nós pode parecer errado. Isso é diálogo, nós não aceitamos imposição. Nós podemos dialogar de como e porque os brancos destroem a terra, ver também como ele trabalha a terra. Por exemplo, para recuperar um território, vamos dialogar como é que os Kaiowá e Guarani retomam o território e buscam recuperar a vida da terra. Vamos pensar juntos em como recuperar e deixar o ambiente saudável. Vamos observar como é que o branco recupera o meio ambiente, ou se só causa danos. Vamos refletir porque eles usam aquele adubo e porque a gente usa esse. Estes são pontos importantes para pensar a interculturalidade.

Uma outra questão se refere a outro ponto já levantado no texto: então como é que a gente faz esse diálogo horizontal? Tendo como premissa que nem tudo pode ser intercultural. Meu medo é que nossos estudos abram brechas para a gente impactar ainda mais nossos modos de viver. Será que a escola vai dar conta de manter nossa língua mais

quinhentos anos? Manter nossa cultura mais quinhentos anos? Será que a escola por meio da interculturalidade vai conseguir isso? Então fico bastante preocupado, mas acredito no diálogo justo e respeitoso.

Em contraposição aos discursos interculturais, nós, povos indígenas desejamos uma educação que seja libertadora, que emancipe, que esteja de acordo com a nossa vida, nossa cultura, nossa espiritualidade e nossas histórias e trajetórias enquanto povos. É neste aspecto que também se inserem dimensões da nossa luta política. Esse processo envolve refletir sobre como os povos decidem as temáticas e assuntos que envolvem a dinâmica educativa. Daí a importância de pensar a nossa própria política, pois, pressupõe a condição para um ensino-aprendizagem adequado com nossos pontos de vista sociocultural.

Essa educação diferenciada é uma pauta e reivindicação antiga dos Movimento Indígena e entre os Kaiowá e Guarani, isso emerge com o Movimento de Professoras e Professores Indígenas (MPGK), enquanto um espaço de formação contínua, de atuação política, tendo como premissa a luta pelos direitos por uma formação diferente, valorizando os conhecimentos tradicionais.

Esse movimento que atua desde a educação escolar indígena, tem fortalecido o surgimento de novas lideranças e professoras/es indígenas com uma nova identidade Kaiowá e Guarani, a partir da retomada dos valores culturais tradicionais e o conhecimento de outras culturas, de forma crítica e reflexiva, conforme expõe o pesquisador Kaiowá Eliel Benites.

São contextos de desconstrução e reconstrução dos valores e identidades tradicionais, espaços de formação contínua, nos quais se articulam o modelo de ser tradicional kaiowá e guarani com novas posturas, e a construção de estratégias necessárias para o enfrentamento político, na perspectiva de efetivar os projetos e sonhos dos professores indígenas (BENITES, 2014, p. 18-19)

Nossa educação nasce da comunidade e prioriza os nossos processos históricos, geográficos e sociológicos, nossas lutas territoriais e saberes próprios. A autodeterminação política contribui nesse sentido, de nós mesmos gerirmos nossa educação, selecionando os tipos de conhecimentos que deverão ser construídos e compartilhados nas escolas das comunidades. Desse modo, a partir de nós mesmas/os, a escola e outra uma interculturalidade possível podem se tornar espaço reflexivo e ação fundamentados nos valores Kaiowá e Guarani. A partir disso, quero imprimir um marco de que os

conhecimentos e ciências indígenas são fundamentais para outra forma de pensar a educação e para dar fim à colonização eurocêntrica dos saberes, assim como exposto em um texto de minha autoria:

Quero com isso, demonstrar que nossos saberes tradicionais dão conta de trazer respostas às muitas das questões do que a sociedade contemporânea necessita, pois é importante entender que partilhamos desta sociedade, estamos todos na mesma estrada, ou seja, fazemos parte do mesmo universo e devemos nos preocupar com ele (PERALTA, 2017, p. 9)

Para a parenta Célia Xakriabá, pensar a interculturalidade com essas significações nos permite rever nossas práticas educativas, não de forma superficial e artificial, mas de forma compenetrada, experimentando a cultura de outros sujeitos, em interação:

Não cabe mais trabalhar com um pensamento curricular como “disciplinarização”, precisamos, ao contrário, questionar este modelo de uniformização, que faz com que tomemos sempre como ponto de partida as segmentações, numa expectativa (que não se concretiza muitas vezes) de chegar ao todo. Ao indigenizar práticas educativas, a proposta é o contrário: o convite é para partir do todo, daquelas que são nossas raízes profundas, para chegar às miudezas, estas, pensadas sempre como práticas que nos levam a atuar no mundo de forma ativa, criativa e subversiva sempre que necessário (CORREA, 2018, p. 58)

E esse processo só pode ser construído de forma horizontal e comunitária, onde nos apropriamos das escolas que estão em nossos territórios, a partir de nossas próprias formas de retomar esse espaço. Ao mesmo tempo em que proporciona alguns caminhos que rompem com o centralismo e hierarquia que sempre constituiu os espaços institucionais e burocráticos. Sob essa perspectiva, a construção do conhecimento é um processo elaborado no chão da aldeia, desde os potenciais teórico-metodológico das comunidades e práxis dos sujeitos coletivos que questionam o papel colonizador imposto pelas instituições.

Desse modo, os pensamentos indígenas e suas práticas contra hegemônicas semeiam uma interculturalidade que reconhece e valoriza a diversidade de epistemologias e a multiplicidade de mundos e saberes como instrumento emancipatório do discurso e das práxis, assim como aponta o autor Jorge Viaña (2009).

É fato que todo esse processo tem sido construído com muita luta, pois, sabemos que nestes quinhentos e vinte e dois anos tudo que os Povos Originários retomaram e

conquistaram como direitos originários veio através de muita resistência e não por vontade própria do Estado de respeitar os Povos Originários. Sabemos que é uma longa trajetória, mas nós sabemos que uma educação territorializada é a chave para o fortalecimento de nossos povos e comunidades, transformando os espaços educativos.

Assim como nos ensina a autora Célia Xakriabá, pensar uma educação territorializada significa partir da interação com território e não “apenas agregar o conhecimento produzido no território dentro da escola, de maneira que essa interação se compromete, sobretudo, com a questão do território, e é operada somente a partir dele” (CORREA, 2018, p. 166).

5.1 Outras experiências possíveis para uma educação territorializada e comunitária

Para nós, povos originários, na multiplicidade de povos que somos, a educação precisa ser construída desde as nossas comunidades, nos territórios em que vivemos e com as pautas e estratégias coletivas que fortalecem nossa autodeterminação e autonomia educativa. Por isso, lutamos por uma educação diferenciada e intercultural, como debatido anteriormente, que de fato valorize o diálogo horizontal e os nossos conhecimentos tradicionais. É este movimento que permite a gradual realização de uma educação territorializada, sustentada pela matriz originária e pela luta ancestral de defender nossas sabedorias, nossas coletividades e formas de pensar/agir no mundo.

Em paralelo à educação escolar indígena, nós, Kaiowá e Guarani, temos construído também outras experiências em nossas comunidades, propondo outros processos educativos que visam fortalecer a coletividade e os saberes tradicionais. Estes espaços não são espaços institucionais, mas espaços nossos, levantados pela própria comunidade, sendo uma dinâmica de educação alternativa ao modelo intercultural implementado pelo Estado. Essas experiências retomam os fortalecimentos dos modos próprios de organização e propõem a interculturalidade pensada a partir do nosso jeito de ser e viver.

Essas propostas não se colocam como solução imediata a todos os problemas ocasionados pelos karaí, mas se expressa como caminho para pensar novas possibilidades de construção do conhecimento em comunidade. São experiências de educação indígena, originária, que impulsiona a emancipação individual e coletiva.

Entre nosso povo Kaiowá e Guarani, uma das experiências importantes ocorre no tekoha Panambizinho, no espaço sagrado Xiru Karai, denominado como aldeia-escola experimental, construído desde 2010. Nesse espaço associamos o manejo de plantas diversas, diversificando e mantendo junto várias espécies de cultivo, em processos fundamentados no que chamo de tecnologia espiritual, valorizando nossos saberes, pois os Kaiowá e Guarani são tradicionalmente agricultores e sempre produziram ricas hortas e roças, inclusive que alimentaram muitos dos colonizadores (PERALTA, 2017).

As autoras Monfort e Gisloti (2020) classificam essas experiências comunitárias enquanto ações construídas a partir dos conhecimentos ancestrais, das práticas e dos saberes Kaiowá e Guarani como esferas de potencialidades para os processos de restauração ecológica, fundamentais para as lutas territoriais e as novas formas de saber-fazer a educação e a política. As energias da pedagogia Kaiowá e Guarani estão relacionadas ao lugar em que se vive e ao lugar em que se é, abrindo novos horizontes para pensar caminhos coletivos de emancipação.

O projeto conta ainda com pouco incentivo da Educação Escolar Indígena, mas é um projeto fundamental para a pedagogia Kaiowá e Guarani e que poderia ter grande contribuição para as escolas que estão nas aldeias. Apesar do Xiru Karai ser diferente da Educação Escolar Indígena, a instituição escolar tem muito a aprender com os espaços autônomos que existem na comunidade e deveria valorizar o diálogo entre as experiências. A escola deve estar aberta para fortalecer a comunidade e a luta do próprio povo e não estar à serviço de um sistema que sempre oprimiu os Originários.

Uma outra experiência que emerge entre nós, Kaiowá e Guarani, é o espaço comunitário Kurundua, na aldeia Jaguapiru, uma das aldeias que compõe a Reserva Indígena de Dourados. O espaço Kurundua construído desde a autodeterminação política da comunidade foi organizada por uma Ñandesy e um Ñanderu enquanto espaço comunitário que visa o fortalecimento do conhecimento tradicional através do compartilhamento entre diferentes gerações.

A organização territorial das Reservas Indígenas impôs um processo amplo de precarização em um espaço extremamente reduzido e contrário à possibilidade de se viver bem ou do bem viver. Resistindo a isso, um dos princípios desse espaço comunitário é fortalecer a coletividade através do Ñanderu e Ñandesy, mesmo diante das dificuldades na Reserva Indígena.

Outra experiência importante é o Viveiro de Mudanças Nativas da Escola Municipal Indígena Nãdejara Pólo, da aldeia Teý'ikuê, no município de Caarapó, que iniciou as atividades em 1997, com a proposta de produzir mudas nativas para recuperação das nascentes e matas. O projeto está articulado à Unidade Experimental, que iniciou as atividades no ano de 2001 para o manejo de práticas de cultivo, criação de animais e conservação de microbacias da região a partir dos saberes Kaiowá e Guarani, tendo em vista o sistema da agroecologia e agroflorestal, assim como demonstrado pelo professor Lídio Ramires (2016).

Nós acreditamos que restaurar nossas formas de compartilhar conhecimento para defender o território e construir novas experiências de educação se opõe à política estatal, que visa manter a ordem dos karaí e sua interculturalidade de cima para baixo. Assim, essas experiências brotam das lutas Kaiowá e Guarani, diante das dificuldades de territorialização ocasionadas pelo agronegócio, que tenta a todo momento colonizar nossas terras ancestrais.

Acredito que é possível pensar a interculturalidade no chão da comunidade, de modo que a escola dialogue e aprenda com as outras experiências pedagógicas e espaços nossos, que possibilitam a educação comunitária construída a partir dos saberes e práticas tradicionais, e que potencializam outros caminhos para a interculturalidade fora da interculturalidade assimétrica trazida pelos karaí, onde prevalece os interesses do Estado e dos colonizadores.

Desta forma, pensar uma educação centrada em teorias e práticas específicas nossas é indispensável para que o processo educativo tenha êxito nas instituições escolares indígenas e em outros espaços educativos nas comunidades. É esta relação que pauta a luta por uma educação que seja nossa, onde o princípio pedagógico de 'caminhar perguntando', com os saberes e práticas originárias dos povos, arrancam das mãos do Estado o controle sobre o ensino e aprendizagem nas escolas indígenas.

O que proponho pensar aqui como Educação Intercultural é que essa construção seja pautada na cosmologia, nas relações socioterritoriais e ecológicas que surgem através dos conhecimentos tradicionais, bem como no respeito ao nosso modo de viver. Esses são os elementos que fortalecem a luta contra a monocultura da mente e que recria espaços comunitários em defesa da vida e dos territórios, buscando a construção de conhecimentos para a vida e para o bem viver.

A interculturalidade não necessariamente precisa envolver a ciência ocidental, do karaí, aquela que não conflui e que desmerece os demais conhecimentos. Desta forma, concluo propondo que a interculturalidade seja construída e pautada a partir de diálogos com outras culturas, para além da cultura branca do colonizador. Que seja pautada no intercâmbio comunitário entre nossos espaços educativos e os conhecimentos de outros povos tradicionais, como o povo quilombola, os ribeirinhos, os pantaneiros, os pescadores, enfim, os inúmeros povos de diferentes territórios e territorialidades. Essas confluências podem fazer acontecer uma outra interculturalidade, diferente daquela que envolve os karaí.

6. Reflexões finais

Nesta dissertação, eu Anastácio Peralta do povo Kaiowá, que desde a minha infância luto por sobrevivência, trago em minha história e na história do meu povo, o desejo de sermos protagonistas e soberanos como já fomos no passado, no que se refere à soberania alimentar, territorial e espiritual.

Com essa pesquisa, desejei trazer a pauta da questão da espiritualidade e da sustentabilidade Kaiowá e Guarani existente nos seres da natureza, para que as gerações futuras venham a reconhecer os valores empíricos na luta pela terra e pela nossa própria espiritualidade, a qual se encontra fragilizada.

Mais especificamente busquei centrar esforços para discutir e refletir sobre a nossa sustentabilidade Kaiowá e Guarani, que é pautada na nossa tecnologia espiritual no sentido de levantar ideias e exemplos que apontem caminhos para a manutenção de todos os seres do planeta Terra.

Dialogando e aprendendo junto às anciãs e anciões do meu povo, concluí que a nossa espiritualidade e a nossa relação diferenciada com todos os seres são um tipo de tecnologia bastante diferente da tecnologia dos brancos. Nossa tecnologia visa a permanência da vida em toda sua exuberante diversidade, enquanto a tecnologia dos brancos quer homogeneizar tudo, quer fazer com que o diverso se torne uma única coisa.

Diante disso, acredito que a kokwe (roça tradicional) é o modelo a ser desenvolvido para, pouco a pouco, recuperarmos o solo, a fim de que tenhamos uma produção farta, sem

agrotóxicos e respeitando todos os seres que vivem junto de nós. Desse modo, poderemos alcançar a nossa sustentabilidade, a vida digna e plena do modo de viver Kaiowá e Guarani.

Entendo que nós somos a própria natureza e desse modo somos capazes de dar respostas a todos os ferimentos na Mãe Terra, que possui o poder de se reconstituir, desde que nós a cuidemos e proporcionemos a ela tempo para se recompor. Para isso a tecnologia usada pelo povo Kaiowá e Guarani, de fazer as roças pequenas e em locais variados, deixando parte dela em descanso, poderá resolver, ao longo dos anos, a compactação e a degradação do solo.

A grande batalha que temos é que os karaí querem modificar tudo na natureza, causando danos irreversíveis para nós, pois as sementes modificadas e o uso de agrotóxico estão matando a nossa Mãe e todos os espíritos que aqui vivem e que nos dão a vida. Querem modificar até nossa cultura, nossa educação, nossa forma de existir no mundo.

A natureza está em seu limite segundo cientistas e religiosos das mais diversas crenças, por isso já se pensa na ecoespiritualidade. Por isso, os rezadores e rezadoras são fundamentais, pois utilizam seus conhecimentos e suas tecnologias espirituais para o preparo do solo, o batismo das sementes, o plantio e a colheita de alimentos.

Assim, ao mantermos os rituais sagrados do nosso povo, colocamos em prática aquilo que entendo como tecnologia espiritual, compreendendo que tudo está interligado e em harmonia com o cosmos. Dessa maneira estamos dando ao mundo respostas sustentáveis, levando as pessoas a se apropriarem de seus saberes e os colocar em prática. Esse movimento nos libertará dos grandes produtores da morte.

Roubaram nossas terras, destruíram a natureza, poluíram nossos rios, mancharam nosso chão com sangue do meu povo. Mas não conseguiram destruir nossa língua, nossa reza, nossa cultura, nossa história, nossa resistência e nossa esperança.

E hoje, inspirado nessa pesquisa, estou envolvendo o tekoha Panambizinho, junto à aliados e aliadas que trabalham em defesa da Mãe Terra, num experimento agroecológico e agroflorestal, onde a meta é restaurar o ambiente e perpetuar os seres sagrados, de forma que as pessoas possam ter um lugar onde possam alimentar o espírito e a esperança de um mundo melhor. Viva a luta dos Kaiowá e Guarani! Viva o Teko Porã!

#DEMARCAÇÃO JÁ!

Pe'ẽ xe mbovy'a eterei...

Anastacio Peralta, fevereiro de 2022.

Referências

ACOSTA, Alberto. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: SOUSA, Cidoval Morais (Org.). **Um convite à utopia**. Campina Grande: EDUEPB, 2016.

AGUILERA URQUIZA, Antônio H. Sustentabilidade e Território: e sua relação com a educação escolar indígena. Anais do II Seminário Internacional Fronteiras da exclusão, UCDB/Campo Grande/MS, CD-ROM, 2006. 15 p.

BARRETO, João Paulo Lima. **WaiMahsã: peixes e humanos um ensaio de Antropologia indígenas**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'ýikue**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENITES, Eliel. Tekoha ñeropu'ã: aldeia que se levanta. **Revista Nera**, n. 52, p. 19-38, 2020.

BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roiike jey tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade: o que é-o que não é**. Editora Vozes Limitada, 2017.

BOFF, Leonardo. **Ideia sustentável**. 2009. Disponível em: <https://ideiasustentavel.com.br/vida-solidaria-justica-social-com-justica-ecologica>.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. A Interculturalidade Crítica como possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil. **Tellus**, p. 85-101, 2017.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Demarcação de terras indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas. **Fronteiras**, v. 16, n. 28, p. 48-69, 2014.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade:** os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu. Dissertação de mestrado. Universidade católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.

CORREA, Célia Nunes. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá:** reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de mestrado. Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2018.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. **Conhecimento e manejo tradicionais:** ciência e biodiversidade. São Paulo: NUPAUB, 2000.

EMILIANO, Darci. **A educação ambiental no IFRS:** estratégias ecosófica para construir os dispositivos de ingresso, permanência e êxito dos estudantes indígenas. Tese de Doutorado, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Tellus**, p. 29-36, 2005.

JOÃO, Izaque. **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. 2011. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

KAIAPÓ, Edson. **A diversidade sociocultural dos povos indígenas no Brasil:** o que a escola tem a ver com isso? In: Culturas indígenas, diversidade e educação. Sesc, Departamento Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras, 2019.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano – Gersem Baniwa. [Entrevista concedida à] Maria Aparecida Bergamaschi. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p 127-148, 20 jun. 2012.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Los Paĩ-Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo.** Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas.** Barcelona, Icaria, 2007.

MONFORT, Gislaine. GISLOTI, Laura. **Necropoder e crimes socioambientais do agronegócio, lutas anticoloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani.** In: Boletín Geocrítica Latinoamericana. Pensamiento Geográfico Crítico Latinoamericano, Bogotá, CLACSO, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990).** São Paulo, Paulinas, 2012.

PAVÃO, Sônia. **Conhecimentos Tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência.** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

PERALTA, Anastácio. **A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação.** *MovimentAção*, v. 4, n. 06, p. 1-19, 2017.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu entorno.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista eletrônica história em reflexão**, v. 1, n. 1, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado.** UFGD, 2016.

PEREIRA, Levi Marques; MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá em Mato Grosso Do Sul: atuação do Estado, Impasses e dilemas para demarcação de Terras Indígenas. **Boletim Dataluta**, outubro, 2012.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú Indígena, v. 13, n. 29, 1992.

RAMALHO, Bárbara; LEITE, Lúcia Helena Alvarez. Colonialidade da educação escolar. **Revista Educação em Questão**, v. 58, n. 58, 2020.

ROSSATO, Veronice Lovato **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul** – “Será o letrão ainda um dos nossos? ”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2002.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, Garamond, 2002.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

VALIENTE Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai**, MS. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

VIAÑA, Jorge. **La interculturalidad como herramienta de emancipación**. La Paz, Bolivia, Instituto internacional de integración, 2009.