

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

**MEMÓRIA INDÍGENA: ARTESANATO NARRATIVO E
TRADIÇÃO ORAL EM PORTO LINDO**

NATANAEL VILHARVA CÁCERES

DOURADOS
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

**MEMÓRIA INDÍGENA: ARTESANATO NARRATIVO E
TRADIÇÃO ORAL EM PORTO LINDO**

NATANAEL VILHARVA CÁCERES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História Indígena e do Indigenismo.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Seawright Alonso

DOURADOS
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C118m Caceres, Natanael Vilharva
Memória indígena: Artesanato narrativo e tradição oral em Porto Lindo [recurso eletrônico] /
Natanael Vilharva Caceres. -- 2022.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Leandro Alonso Seawright.
Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2022.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. tradição oral. 2. Guarani Nãndéva. 3. memória. 4. teko porã. 5. teko katu. I. Seawright,
Leandro Alonso. II. Título.

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

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

NATANAEL VILHARVA CÁCERES

**MEMÓRIA INDÍGENA: ARTESANATO NARRATIVO E
TRADIÇÃO ORAL EM PORTO LINDO**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em 25 de Fevereiro de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Leandro Seawright Alonso (Dr., UFGD)

2º Examinador:

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (Dr., UFGD)

3º Examinador:

Juliana Grasiéli Bueno Mota (Dra., UFGD)

RESUMO

Dos fundamentos de se fazer história oral, a tradição oral é a mais complexa e singular forma de expressão daquilo que se vive, daquilo que se é. É por meio da tradição oral que os Guarani Nandéva de Porto Lindo/Jakarey, mesmo após um intenso e tenebroso contato com a sociedade não indígena, seguem se construindo num mundo próprio, como uma sociedade própria, fundamentada na memória dos antepassados. Este trabalho realizado à luz e direcionamento da história oral, apresenta as narrativas de anciões e anciãs guardiões da memória deste povo, contando sua própria história e sua leitura sobre a tradição. Compartilham sua sabedoria de maneira profunda procurando repassar a toda sociedade, sua maneira peculiar e respeitosa que os faz viverem em harmonia com a natureza, a terra, tendo uma vivência alicerçada no *teko porã* - bem viver. Na ardente aspiração de “fazer o papel falar” materializando o desejo dos caciques que não conheceram a escrita, na primeira parte apresento o início da minha trajetória no universo de conhecer/entender a história oral até a corporificação do trabalho. Na segunda parte, reavivando a memória do povo guarani que tem a base da manutenção da identidade coletiva numa cosmologia específica, damos vozes aos colaboradores que narram suas histórias de vida e o que conjecturam à geração vindoura a partir do contato externo que ocorre. As narrativas nos conduzem a reflexão sobre o uso indiscriminado da terra, sobre a destruição da biodiversidade que desencadeiam mudanças irreversíveis na natureza ameaçando a existência humana e como os próprios Guarani creem que sua sabedoria e conhecimento tradicional contribuem para diminuir a mudança na natureza. Diferentemente do agronegócio que na ótica guarani, destrói a terra pelo veneno, pela monocultura, nossos colaboradores anciões procuram contar como a relação harmônica com o *tekoha* – território, dentro dos padrões do *teko katu* – modos sagrados de viver produz o *teko porã*. Convido-os a “ouvirem” com os olhos, mensagens e advertências partindo da cosmovisão Nandéva sobre o que é ser vivente na terra como parte dela numa reciprocidade mútua do bem viver.

Palavras chaves – tradição oral, Guarani Nandéva, memória, teko porã, teko katu.

Ñe'ẽ mbykymi

Umi mba'e mombe'upy história oralpe oĩva, tekoreko mombe'u ha'e hina iporãveva, hekoitepe ombohokyta tekove. Tekoreko ñemombe'u rupive umi Guarani Ñandéva Porto Lindo/Jakareyguá, jepe hina tuicha ha heta ojehe'a rire karai kuéra rehe, akointe tekoite rupi ojereroguata, aváite háicha, umĩ ymãguare reko mandu'a rupi. Ko tembiapo ojejapóva história oral omohesakã ha ohechaukáva rupi, ogueru ñamõĩ ha jarýi teko ymã oğueromandu'áva gueteri ñemombe'ukue, ha'e kuéraitte ohenduka ohasa va'ekue ha mba'echapa oñandu ñande rekoite. Oikuaauka iñarandu hypyháicha ombohasasegui opa yvypórape, mba'echapa omboaje hekove opa umĩ ka'aguygua kuéra ndive, yvy ndive, ombohápovo hekoypy teko porãre. Hi'ãitereigui cheve amoñe'e kuatia mburuvicha ohai kuaáe'yva jerurekue rupi, amboypývo amombe'u mba'echapa añepyrũ aikuaa/ahechakuaa haguã história oral ombo'éva amohendápeve kuatiare. Upe rire katu, ñamoingove haguã rōguaicha teko guarani gğueromandu'a rupive oğuerombaretéva hapo arandu ka'aguyre, umĩape rome'ẽ omyasãĩ haguã iñe'ẽ ha omombe'u haguã mba'echapa heko kuéra ha avei mba'epa oñandu oikótava umĩ mbyahu kuéra rekovepe ojehe'aitereigui karai rekore. Ñava mombe'upy ñande reraha jaropy'amongeta haguã mba'echapa yvy vaikuépe ojeporuha, oñembyaipa opa umĩ mba'e ka'aguyregua ha upeagui heta ojehu'y va'ekue ojehu nda'ijejokóiva yvyre ikatuntéva ñane rundipa ha avei mba'echapa umĩ guarani oguerovia ikatuha heko ka'aguy ha arandu ka'aguy rupive oipytyvõ ko'ã mba'e ojehuva yvype oĩvare. Ambueite umĩ guarani ohechaháicha, karai ñemitỹre ombyai yvy ojukávo opa mba'e, ojatývo peteĩ temitỹ reheguante, ore ndive ñamõĩ kuéra oñe'e va'ekue omombe'u mba'echapa ikatu jaiko ramo hekópe tekoha rupi, teko katu mbo'e rupi, jahupyty teko porã. Apohenõĩ "pehendu" haguã pende resa rupi mba'epa he'ise jayvyasáva ramo jepe jaikuaa rupi ñande rete yvyha ñañangareko ojehe teko porãme.

Ñe'ẽte mbyky'i: tekoreko ñemombe'u, Guarani Ñandéva, mandu'a, teko porã, teko katu.

ABSTRACT

Of the fundamentals of making oral history, oral tradition is the most complex and singular form of expression that one lives. It is through oral tradition that the Guarani Ñandéva of Porto Lindo/Jakarey, even after an intense and dark contact with non-indigenous society, continue to follow themselves in a world of their own, as their own society, based on the memory of their ancestors. This work carried out in the light and direction of oral history, presents as narratives of elders and elders guardians of the memory of this people, telling their own history and their reading of tradition. They share their wisdom in a profound way to pass on to the whole society, their peculiar and respectful way that makes them live in harmony with nature, the land, having an experience based on teko porã - well living. In the ardent aspiration of “making the paper speak”, even materializing the desire of the chiefs who did not know writing, in the first part I present the beginning of my trajectory in the universe of knowing/understanding oral history the embodiment of work. In the second part, reviving the memory of the Guarani people who are based on the maintenance of collective identity in a specific cosmology, we give voices to collaborators who narrate their life stories and what they conjecture to the coming generation from the external contact that occurs. The narratives lead us to reflect on the indiscriminate use of land, on the destruction of biodiversity that trigger irreversible changes in nature threatening human existence and how the Guarani themselves believe that their wisdom and traditional knowledge contribute to reducing change in nature. On the other hand, different portions of tekoan methods, through our elder partners with tekoan methods. I invite you to “listen” with your eyes to messages and warnings based on the Nandéva cosmovision about what it is to be a living being on earth as part of it in a mutual reciprocity of good living.

Keywords – oral tradition, Guarani Ñandéva, memory, teko porã, teko katu.

AGRADECIMENTOS

AGUYJEVETE – à memória dos Guarani Nãndéva de Porto Lindo/Jakarey, aos guardiões que gentilmente compartilharam comigo parte do que viveram, sentiram e sofreram. Pude ouvir história de vida, história marcada por traumas, e mesmo vivendo tempo diferente do que viveram outrora, não teve desânimo em continuar repassando o que ouviu das antigas gerações que vieram antes deles. Agradeço pela força e coragem que tiveram em manter viva nossa tradição, nosso modo de vida. O valor do nosso conhecimento é vivo em nossa memória graças a esses verdadeiros guardiões. Gratidão a aqueles que continuam a lutar para manter viva a memória ancestral, e com suas belas palavras procuram manter acesa agora na nossa geração, a responsabilidade de ir puxando o fio memorial da identidade Guarani que vem se constituindo a séculos. AGUJEVETE PEËME.

Gratidão aos familiares que me apoiaram para que esta etapa fosse possível. Agradeço pelas palavras de incentivo, pela compreensão da ausência para dedicar-me a este tempo de pesquisa.

Gratidão ao meu orientador Doutor Leandro Seawright, oralista que com suas palavras despertou em mim, sensibilidade de saber escutar sobre o passado dos meus ancestrais e continuar os passos de recontar nossa história.

QUE NÃO SEJAMOS APENAS CONTADORES DE HISTÓRIA SOBRE NOSSO POVO,
QUE SEJAMOS A PRÓPRIA HISTÓRIA.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 – Mapa da Reserva Porto Lindo entregue ao cacique Carlos Vilharva	52
Foto 2 – Cacique Carlos Vilharva – <i>Ava Ka'aguy</i> com mapa da aldeia	55
Fotos 3 e 4 – Cacique Carlos Vilharva – <i>Ava Ka'aguy</i> desenhando o território Guarani no chão .	68
Foto 5 – <i>Ñandesy</i> Dona Rosa	69
Foto 6 – Conversa com <i>Ña</i> Rosa	71
Foto 7 – <i>Ñandesy</i> Dona Liria – <i>Kuña Poty'i</i>	80
Foto 8 – <i>Kuña Poty'i</i> e seu esposo Bento'i.....	81
Foto 9 – Julito Rodrigues – <i>Ava Piritáu</i>	88
Foto 10 - <i>Kuña Mburukuja Poty</i>	99
Foto 11 – Casa tradicional da <i>Kuña Mburukuja Poty</i> aonde realiza atendimento.....	100

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 <i>CHE KUAA HAGUÃ</i> – APRESENTAÇÃO	11
1.2 <i>TUPÃ RÉRA</i> – NOMINAÇÃO EM GUARANI	14
1.3 AUTOENTREVISTA – SOBRE FAZER O PAPEL FALAR	17
1.3.1 <i>Aguata ramo guare mbo’ehao rupi: Caminhada pelas instituições de ensino</i>	17
1.3.2 <i>Temimbo’e karai reko rupi: Aprendendo na tradição do branco – Graduação</i>	19
1.4 HISTÓRIA DO PROJETO	20
1.4.1 <i>Karai reko rupi aguata pukumieverõ guare: Caminhando um pouco mais na aprendizagem, tradição do branco – Pós-graduação</i>	20
1.5 PROJETO DE PESQUISA: <i>ÑE’Ë MYASAÏ ÑANDEVA MANDU’A RUPIVE</i> – NARRATIVAS ORAIS POR MEIO DA MEMÓRIA DE EXPRESSÃO ORAL	25
1.5.1 Comunidade de destino	25
1.5.2 Colônia	26
1.5.3 Redes	28
1.5.4 Autorização	29
1.6 TRADIÇÃO ORAL	30
1.7 <i>YMÃGUARE RAKA’E</i> – NO TEMPO DOS POVOS ANTIGOS	33
1.8 <i>MBA’EREPA ORE GUARANI ROMOÑE’Ë VA’ERÃ KUATIA</i> – PORQUE NÓS GUARANI DEVEMOS FAZER O PAPEL FALAR	36
1.9 <i>KUATIA JEHAI</i> – O PAPEL ESCRITO – DOCUMENTO.....	42
1.9.1 História oral pura	42
1.9.2 Objetivos	43
1.9.3 Breve histórico da Política de criação da SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores nacionais – <i>Ñemombe’u mbykymi SPI oñepyrũ ramo guare</i>	44
1.10 POR QUÊ GUARANI E POR QUÊ KAIOWA – ETNÔNIMOS AO LONGO DO CONTATO – <i>OPÁICHAGUA TÉRA</i>	47
PARTE II	45
2.1 RESERVA PORTO LINDO/JAKAREY – <i>TEKOHA JAKAREY</i>	50
3 MEMÓRIAS DE ANCIÕES ÑANDEVA – <i>ÑAMÕI HA JARÝI IMANDU’A TEKO GUARANIRE</i>	55
3.1 ENTREVISTA COM CACIQUE CARLOS VILHARVA – AVA KA’AGUY	55

3.2 NARRATIVAS DA <i>ÑANDE SY ÑA ROSA – ÑOMONGETA ÑANDE SY ÑA ROSA NDIVE</i>	68
3.3 <i>ÑANDESY DONA LIRIA – KUÑA POTY'I</i>	79
3.4 JULITO RODRIGUES- AVA PIRITÁU.	87
3.5 OVALDA VILHARVA - <i>KUÑA MBURUKUJA POTY</i>	98
3.5 NARRATIVAS DO BENTO'I	105
4 COSTURA ANALÍTICA	115
4.1 MEMÓRIA E COSMOLOGIA	115
4.2 MEMÓRIA DE EXPRESSÃO POLÍTICA	116
4.3 MEMÓRIA DE EXPRESSÃO ESPIRITUAL	119
4.4 MEMÓRIA DE TRADIÇÃO ALIMENTAR	122
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

PARTE 1 - INTRODUÇÃO

1.1 CHE KUAA HAGUÃ – APRESENTAÇÃO

– Che réra Kunumi Araguaju'i. Che ajehechakuaa Ava Guarani Tekoha Porto Lindo/Jakarey pegua ramo. Hi'ã cheve ambojegua ha ambojoasa ajaka apoháicha, ore Ava Guarani reko jehai rupive, amombe'úvo, nãnde ypy mba'echapa heko araka'e.

Meu nome é Kunumi Araguaju'i e me identifico como indígena da etnia Ava Guarani da Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey. Quero construir de forma confeccionada e enfeitada, assim como na arte de cestarias, a escrita para contar a vivência dos nossos antepassados. Isto é, quero narrar de forma escrita como elaboramos o nosso modo de viver.

Para compreensão da amplitude da pesquisa, inicio esta primeira parte situando o leitor sobre a memória elaborada quanto a minha identidade e como este projeto foi sendo idealizado até se tornar apresentável, o que exige um recuo considerável, quase que na totalidade, sobre a minha vida; não a partir da graduação como normalmente ocorreria em um projeto de história oral. Assim sendo, será possível dimensionar a situação guarani no Mato Grosso do Sul.

Nasci na Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey em 1979 e fui batizado com o nome cristão de Natanael. Meu “nome ocidental” completo é Natanael Vilharva Cáceres. Descendo de uma família nuclear arraigada na tradição do meu povo e minha família compõe uma rede de lideranças iniciada com meu avô Carlos Vilharva – Ava Ka'aguy, que desempenhou a função de “capitão” durante 38 anos. Toda a minha infância foi dentro dos limites da Reserva. Até esse momento, meu mundo e os conhecimentos em torno dele não ultrapassavam muito o cotidiano de um indígena confinado. Era essa representação atrelada ao confinamento territorial que se fazia presente e que eu recriava como território. No entanto, essa leitura de compreensão, ou melhor, de confusão do meu mundo, numa área reservada, é que me despertaria para rastrear: ou seja, refazer o caminho dos meus antepassados antes da situação de confinamento à qual fomos submetidos no espaço temporal presente na memória guarani.

Saí pela primeira vez da Reserva aos 11 anos, quando fui estudar num colégio agrícola que oferecia estrutura de internato para os estudantes, na sua maioria não indígenas de Mato Grosso do Sul e de outros estados. O colégio, porém, dispunha de algumas vagas para indígenas, ofertando formação das séries finais do ensino fundamental. Creio que tive essa oportunidade por descender de uma linhagem de lideranças. Meu avô, como capitão, um dos

meus tios sendo agente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e minha mãe, que tinha a função de enfermeira na Reserva. O colégio Agrícola de 1º grau Escola do Amaral Cardinal pertencia ao município de Amambai, distante 180 km de Porto Lindo/Jakarey, local da minha residência.

Passados alguns anos, fui residir no município de Dourados para dar continuidade a meus estudos. Foi nessa época que a “sede de sorver água da fonte” de conhecimento guarani, os mais profundos, me fez percorrer o chão “empoeirado pelas injustiças sociais” promovidas pela discriminação, preconceito contra meu povo, no ensejo de reparação dos direitos constitucionais, direito territoriais, direito de manifestação cultural tradicional. Juntos com outros parentes¹ Guarani, pesquisadores na sua comunidade que estavam no curso de magistério normal do Ensino Médio Ára-Vera – Tempo-espaço iluminado – começamos a puxar o fio da memória acionada por lembranças que tínhamos da nossa tradição, do nosso costume, num *guachire* – dança tradicional, num *jehovasa* – bênção no início e término de atividades coletivas.

Esse tempo junto com outros indígenas da minha etnia e da etnia Kaiowa, realmente foi um tempo iluminado. Tive oportunidade de conviver com os parentes dividindo os mesmos anseios. Fazer discussões sobre os conhecimentos tradicionais e pensar como sistematizar esses conhecimentos para desenvolver nas escolas com os nossos povos, foram algumas contribuições que pude dar durante o curso. Mas, individualmente, a reafirmação da minha identidade, lutar pelos direitos indígenas, ser um porta-voz do meu povo, foi adquirida durante a formação, assumindo a responsabilidade de representante. Desde então, busco um diálogo que possibilite ouvir as vozes de indígenas em todos os âmbitos de discussões, tais como as universidades, foros políticos sobre questões indígenas, espaços de discussões sobre saúde e outras demandas dos Guarani².

Minha etnia guarani Ñandéva me conduziu para o meu lugar de enunciação, como indígena, – *guarani teete* – “verdadeiro guarani”, ou “guarani legítimo”. Esclareço que esta última expressão é comumente utilizada nos discursos Ñandéva em geral. Os anciãos o usam como reconhecimento do outro, legitimando seu pertencimento à comunidade, quando o termo *ñande kuerami* – nossos

1 Para nós indígenas nosso parentesco não termina no sangue, todos os guarani são nossos parentes, outros indígenas de outras etnias também. Mesmo os rios, as matas também são nossos parentes.

2 Não usamos a palavra guarani no plural, pois somos os guarani. Não é sobre indivíduos, mas sobre a identidade coletiva do nosso povo.

verdadeiros e legítimos descendentes – é empregado. *Ndaha'ei ñande kuera* – não são parte de nós – é referência a indígenas diferentes etnicamente, mas não no padrão de discriminação.

1.2 TUPÃ RERA – NOMINAÇÃO EM GUARANI

A minha etnia mantém como parte da tradição o ritual de nomeação de crianças recém-nascidas. Esse ritual tem grande importância, porque é no decorrer da cerimônia que *oporaéiva* – liderança espiritual – recebe o nome divinizador – *Tupã rera*. O nome recebido é uma inspiração que vem do “alto,” do *Tupã*, Criador: “O nome divinizador compromete, de certa forma, a pessoa com a tradição do grupo e fortalece os laços de parentesco” (CHAMORRO, 2015, p. 238).

Em um processo de afirmação de identidade composta coletivamente, a nomeação não só compromete o indivíduo com o coletivo, mas ele passa também a ser muito mais elevado numa concepção da origem de mundo percorrendo além do terreal – o que definimos como “cosmologia”, maneira como expressamos concepções acerca de tudo o que existe; sobretudo, da ancestralidade influenciando a prática da tradição própria em qualquer ambiente que estamos.

Por meio do *ñemongarai* é gerada, por conseguinte, uma rede de parentesco, não necessariamente consanguíneo, pela qual se estabelece a responsabilidade sobre os cuidados e a isso se somam os ensinamentos tradicionais do *mitã* – criança, requerendo que o processo se dê na coletividade durante todo o processo de formação identitária. A escolha para a composição nuclear de parentesco por meio da criança, inclusive, pode se estender à família de outra comunidade, cabendo a escolha aos pais do recém-nascido desde que da mesma etnia e que mantenha bom relacionamento entre ambos. Nesse sentido, Halbwachs declara que a memória individual existe partindo sempre da memória coletiva: “Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros” (HALBWACHS, 1990, p. 16).

A cerimônia de nomeação pode ocorrer tão logo esses detalhes sejam acertados. Com o *ñemongarai* é ampliada a família extensa, sendo agregados os escolhidos para a cerimônia, a começar pelo *ñanderu* que realizou a nomeação. Em todo caso, os rezadores são considerados parte integrante da família de toda a comunidade étnica. Tive oportunidade de passar pelo rito de nomeação das crianças Ñandéva. Meu nome indígena é *Kunumi Araguaju’i*. O nome Guarani com que fui batizado, segundo o padrão ritualístico nosso, tem significado que, para ser compreendido, é preciso antes entender a estrutura básica desse ritual. Para uma breve compreensão, abordamos o conceito *ñe’ẽ* a partir do que a Sandra Benites nos expõe (BENITES, 2015). O que a Benites pontua de maneira formidável é a diferença entre *ñe’ẽ*, *ã*, *angue*, onde ela faz a tradução de maneira que não se perca a essência do significado quando se tenta explicar na língua portuguesa. Ainda pontua então que “O *ñe’ẽ* é diferente, é um ser-nome

que vem de *ñande ru kuery*” (BENITES, 2015, p. 12). Nesse dizer, ela expõe sobre a inspiração divina aproximando da tradução de nome-espírito que recebemos enquanto Guarani no ato da nomeação. O nome revelado revela também a personalidade que o recém-nominado terá.

Recebi do nosso ancião *oporaéiva*, cacique religioso, por meio ritualístico o nome *Araguaju’i*, *Ara* – é o firmamento, espaço, tempo; *gua* – pertencente a, do, ou origem; *ju* – comumente usado para a cor amarela ou resplandecente, mas nesse caso o *ju* é para designar maturidade, de uma pessoa madura. O *i* se designa a algo pequeno ou pouco, mas no caso de nomeação está também no sentido de referência em forma de carinho. A nomeação que tenho, pelo que me dizem, tem a ver com o meu nome de pessoa bastante madura de maneira incomum que vai além do tempo-espaço temporal ao qual pertencço. Fui agraciado com esse nome palavra-espírito que me guia no caminho espiritual de não perder a paciência facilmente, ser bastante calmo, tendo o cuidado com palavras a proferir.

Certa feita, ao ouvir narrativas do meu avô, sua fala me conduziu ao tempo em que participávamos dessa cerimônia – tudo em atividade de memória compartilhada. Ele me dizia, sobre a maneira que atuava para realizar o *ñemongarai*, sobre o incentivo na participação de toda a comunidade à época em que atuava como capitão. Recordo-me da mobilização e da expectativa da comunidade para este evento. Momento como este que não presenciamos mais, levou-me ao interesse de construção de uma pesquisa de aporte acadêmico ainda que esse ritual não seja o foco principal do projeto.

O projeto de pesquisa começou a ser pensado no ano de 2016. Tinha a compreensão de que a pesquisa poderia alternativamente ser com o meu povo, ao qual pertencço etnicamente. No entanto, não lograva êxito em definir sobre o que discorrer durante o mestrado. Dirigi-me, então, para a minha comunidade na intenção de ajustes do tema. Faz-se necessário explicar que esta pesquisa parte da comunidade, dos referenciais da comunidade, e tem como preocupação as pessoas que enunciaram suas memórias por meio do disparo da fala. Considerando a preocupação de construir em conjunto com os Guarani da minha aldeia, do que poderia dialogar entre a comunidade e a Universidade, fui ouvir aqueles que tinham, por sua vez, muitas experiências e conhecimentos tradicionais. Foram várias narrativas inaugurais deflagradas em conversas preliminares. Entre essas narrativas, a do meu avô Carlos Vilharva – *ava Ka’aguy* de 79 anos; na sequência, Dona Rosa Rodrigues, liderança espiritual, *ñande sy* de 83 anos; depois, Dona Líria – *Kuña Yruku*, 55 anos e seu esposo Bento’i, profundos conhecedores do modo de viver dos Guarani. As narrativas tomaram um direcionamento

semelhante de todos que ouvi, porque a memória coletiva faz sentido tanto desde seu sentido teórico quanto, principalmente, por suas percepções empíricas. A agonia destes narradores da história da Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey traz luz ao projeto pois, quando a Dona Rosa, muito emocionada, começou a me contar da importância que ela imprime ao seu modo de vida, principalmente no anseio em fazer algo para cultivar sua maneira de entender o mundo e se relacionar com a natureza. Dona Rosa me falou, ainda, sobre perceber seu entorno, a língua guarani como meio de comunicação; sua preocupação era seguir um curso de vida explicativo, reavivando os encantos dos conhecimentos ancestrais, mantendo vivas as “chamas da memória”.

Ainda enquanto indígena, a partir das narrativas do meu povo, tomamos como ponto de reflexão os acontecimentos históricos culturais da Reserva de Porto Lindo/Jakarey. A partir desse processo de criação, recriação, afirmação de identidade coletiva, é que faremos uma análise das construções e ressignificações dessa etnia ao longo dos últimos cem anos.

– *Ko'anga che mandu'ata...* Vou me lembrar agora; dizia ela, ao evocar por meio da memória de expressão narrativa as lembranças sobre o passado.

Assim, eu, guarani Ñandéva, partindo das inquietações percebidas na minha comunidade, demonstradas por esses guardiões da memória, encorajo-me a transitar mais uma vez nos campos acadêmicos percorrendo a escrita e vivendo o universo da tradição oral, divisando uma ação conjunta, de coletividade, aproximação de outros conhecimentos, não na ideia ou objetivo de se ocidentalizar, e sim de conhecer o outro mundo e entendê-lo, com as suas razões, seus equívocos, esperando que também entendam o que nos motiva a caminhar por esses espaços que normalmente são difíceis para nós, superando dificuldades, esperando compreensão, justamente pelo que Rovai posiciona:

O temor de não ser compreendido, de não conseguir traduzir a intensidade do vivido, a percepção de ter as palavras submetidas à dúvida num mundo em que a memória e a experiência caem em descrédito: essas são, muitas vezes, as sensações de quem sofreu ou assistiu os mais diferentes tipos de catástrofes, sem espaço para falar. Vítimas de violência como a vivida pelos sobreviventes da Shoah, de genocídios étnicos ou de regimes autoritários – além de tantos outros mais cotidianos e inumeráveis – encontram, muitas vezes, a incompreensão e a surdez coletiva, ouvem certo discurso de que o passado está morto e de que não há necessidade em tocar em “águas passadas”. (ROVAI 2013, p. 130)

1.3 AUTOENTREVISTA – SOBRE FAZER O PAPEL FALAR

1.3.1 *Aguata ramo guare mbo'ehao rupi*: Caminhada pelas instituições de ensino

A premiada oralista bielorrussa Svetlana Aleksievitch, em sua obra *Vozes de Tchernóbil: a história oral do desastre nuclear*, realizou uma *autoentrevista* por ser testemunha da catástrofe que testemunhou (2016). No Brasil, José Carlos Sebe Bom Meihy e Leandro Seawright sugeriram a possibilidade da *autoentrevista* quando justificada (2020). Isto porque é possível que quem escreve esteja imbuído na vivência da comunidade pesquisada; inscrevendo-se na lógica da memória, decidi realizar a *autoentrevista* porquanto apresento-me como testemunha da causa indígena no Cone Sul de Mato Grosso do Sul.

Até o ano de 2000, poucos indígenas da etnia Guarani e Kaiowa conseguiam concluir o ensino médio. Nas Reservas era oferecido o ensino fundamental, da antiga 1ª série até a 5ª série. A maioria dos estudantes indígenas não conseguia avançar em seus estudos por ter que se deslocar até a cidade ou vilas mais próximas caso quisesse continuar estudando – o que era impossível pela situação financeira dos parentes. Para a locomoção, pelo menos os que tentaram dar continuidade aos estudos, na Reserva Porto Lindo/Jakarey ia-se a cavalo, como no caso do meu tio que ainda hoje é servidor da FUNAI. Ia-se, ainda, de bicicleta, que é um meio de transporte que raramente alguém da comunidade indígena tinha naquele tempo; sem dizer das dificuldades impostas em função do racismo e do preconceito pela sociedade não indígena. Alternativas oferecidas para que pudessemos estudar eram de ir para outro município.

Uma delas era a já mencionada Escola Agrícola no município de Amambaí, em que estudei. Outra escolha possível era de vir para a missão Caiuá em Dourados, que recebia estudantes indígenas, dando condições básicas para os alunos, tais como roupas, calçados, materiais didáticos. Ofereciam também assistência espiritual conforme o protestantismo de confissão presbiteriana. A missão mantinha outras formações, preparando os próprios indígenas para que pudessem voltar e trabalhar para a comunidade, embora existisse, é claro, uma preocupação missionária ou proselitista patente. Na área de saúde tinha formação para atendente de enfermagem, bastando, para tanto, compreensão da língua portuguesa por parte de quem tinha interesse e um pouco de compreensão da leitura, bem como na escrita. Foi assim que minha mãe, com apenas a 4ª série do ensino fundamental, tornou-se “enfermeira” e

exerceu essa atividade até se aposentar, servindo inclusive como inspiração para mim. Por essas e outras dificuldades que passávamos é que lideranças e estudantes fizeram articulação com entidades universitárias para atender demandas do seu povo.

No ano de 2003, os líderes e estudantes Guarani concluintes do ensino básico em nível médio no Projeto Ára Vera, formandos da 1ª turma, lutavam nas esferas governamentais para a conquista de avanços e políticas públicas educacionais; posteriormente, esses líderes e estudantes puseram-se em direção ao curso superior. Para tanto, tinha que haver interesse de alguma universidade pública do estado. Seguiram-se várias idas e vindas por parte de uma comissão formada por indígenas e apoiadores, na tentativa de diálogo com as instâncias de ensino superior. Até que uma reunião foi acertada com uma universidade.

A proposta então foi apresentada primeiramente à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Durante a reunião foram expostas algumas questões por parte das lideranças sobre como a formação dos indígenas era pensada pelos próprios, o que os representantes da instituição não conseguiram compreender. Para eles, a proposta de criação de um sistema de ensino regida pela participação direta dos indígenas na elaboração de projetos pedagógicos não condizia com os paradigmas universitários. De certa maneira, o pedido da formação específica e diferenciada para atender alunos de comunidade indígena ainda era discussão nova nos âmbitos universitários. Por isso, a proposta encaminhada à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul foi rejeitada. A primeira tentativa não ocorreu como tínhamos previsto. Numa das noites políticas, espaço que tínhamos para tratar assuntos referentes à questão indígena, lançou-se a ideia de dialogar de “cima para baixo”, como diziam os parentes.

Assim, a proposta foi apresentada ao ministério da educação em 2005, na gestão do ministro Fernando Haddad. Ainda em 2005, a secretária especial do ministro, Suzana Grillo, veio até Dourados numa reunião com a recém-criada Universidade Federal da Grande Dourados. Naquela altura, os encaminhamentos junto à UFGD sobre o curso já tinham avançado bastante. Somente faltava um último detalhe, a assinatura da secretária especial do Ministério da Educação que o próprio ministro havia se comprometido em enviar com esse tratado, o que não foi fácil conseguir. Os Guarani e Kaiowa foram surpreendidos com a notícia de que a secretária não abriria agenda para atender a comissão de indígenas que estava com o documento. Como única maneira de ser recebida, a comissão elaborou meio um tanto inusitado. Vieram bem de manhã ao hotel em que estava hospedada a secretária e sua comitiva. Quando desceu para o café, haviam vários indígenas caracterizados, exigindo

reunião com ela. Sem alternativa, o jeito foi recebê-los e a comissão, ao final, saiu com a assinatura da secretária. Na abertura do curso, o então aluno Otoniel Ricardo disse, ao lembrar dos desafios enfrentados, sobretudo o dia em que o “papel” para a efetivação do curso foi assinado: “Até aquele dia eu estava só com um pé na UFGD, agora estou com os dois”, disse ele.

Graças à luta incansável de líderes da nossa comunidade, conseguimos pôr os “dois pés” na universidade. E, como agradecimento, esforçamo-nos para trilhar o caminho de luta desses que foram exemplares por reivindicar direitos ao seu povo. Seja nas dependências das universidades ou outros locais, não deixaram de erguer a voz para que se concretize aquilo que é de direito nosso; em sua maioria, assegurado apenas no papel. É esse contexto de responsabilidade coletiva é que nos conduz na aproximação de Universidades e seus espaços, demarcando com presenças, ao nosso modo, com nossa característica peculiar nas danças, nas rezas, no diálogo, rompendo com o monopólio colonial de produção de saber.

1.3.2 *Temimbo’e karai reko rupi*: Aprendendo na tradição do branco – Graduação

A criação de uma faculdade indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados foi uma conquista que somou bastante aos Guarani e Kaiowa. Ali foi ambiente de aprendizagem do universo acadêmico em graduação, da elaboração de conhecimentos próprios em forma de pesquisa universitária. Desde então transitamos por essa fronteira de produção acadêmica e conhecimento ancestral.

A Licenciatura intercultural Indígena Teko Arandu, oferece formação em quatro áreas, são elas: Ciências humanas, Ciências da Natureza, Linguagens e Matemática. Compúnhamos a primeira turma de alunos indígenas em 2006.

Na graduação optei por estudar na área de Ciências da natureza. Gostaria de ter ido para Ciências Humanas, mas os cursos foram ofertados por quantidade limitada para que os professores pudessem atender os alunos na comunidade da melhor maneira possível. Como o curso era em alternância, nos períodos em que não estávamos na faculdade os professores se deslocavam até as aldeias. Sem vaga no curso que gostaria de ter feito, fui para Ciências da Natureza, que era minha segunda opção, graduando-me com a monografia “Artesanato indígena como forma de sustentabilidade.” A monografia aborda a utilização de artesanatos para aquisição de itens básicos de sobrevivência, seja através da troca ou a venda do artesanato. O trabalho trata

da dificuldade encontrada para adquirir as matérias primas na natureza, seja dentro das Reservas ou em torno dela, consequência de desmatamento, e como os artesãos reconfiguram seus artesanatos com materiais oriundos de objetos industrializados. O trabalho foi desenvolvido com artesãos da etnia guarani da reserva indígena de Dourados, que tem como renda exclusiva o artesanato.

1.4 HISTÓRIA DO PROJETO

1.4.1 *Karai reko rupi aguata pukumieverõguare*: Caminhando um pouco mais na aprendizagem, tradição do branco – Pós-graduação

“Se não puder comer o que eles comem e beber o que eles bebem, sentar no chão com eles, não se faz história oral”. Esta frase, que ouvi sendo pronunciada durante a disciplina de História Oral e memória de Expressão Oral ministrada por Seawright, meu orientador, foi o que gerou em mim fascínio e vontade em tornar-me um oralista. Acompanhando suas aulas, gradualmente, meu interesse em contar as histórias do meu povo foi assumindo feições de um projeto sistêmico em história oral.

Ao me embrenhar no campo da história oral com firmes propósitos de entender o fenômeno da memória como constituinte de grupos coletivos tradicionais, como no caso de nós indígenas, e o que esse campo oferecia como aporte ao que eu buscava em “fazer o papel falar”, foi que me encantou ao entender o cuidado, respeito e, mais que tudo, o procedimento adotado pela história oral para lidar com fatores subjetivos envoltos na tradição oral, a qual gera pertencimento de indivíduos a uma coletividade ancestral.

Somado à dimensão que o campo visiona na expressividade verbal para compreensão de vida social de povos nativos que têm na tradição oral sua condicionante organizacional, escapando das noções convencionais, num vislumbre de que a memória oralizada não é de maneira acabada ou estática, “como variantes das noções que instruem abordagens fiéis à oficialidade linguística” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020), me fez assumir o compromisso de resistir à oficialidade linguística, à oficialidade da cultura colonialista em um universo formado de várias culturas, incluindo a do meu povo.

Os anciões mais idosos da minha aldeia, numa reserva que, desde seu início não sustentava a tradição cultural do meu povo e nem foi pensada nessa possibilidade, assistiu de forma angustiante esses acontecimentos e agora pôde contar a sua história ante sua

agrura. Por isso, ao lançarmo-nos nessa esfera, fizemo-lo com um comprometimento existencial com a pesquisa e a comunidade de destino.

No compromisso de “fazer o papel falar”, os líderes tradicionais que não dominavam a escrita atribuíram essa tarefa aos que já tinham iniciado o percurso no entendimento do *kuatia arandu* – na sabedoria que vem através do papel. Eu, sendo um destes que estava no trajeto de estudante indígena, dispus-me a engendrar no movimento de codificar as palavras expressas na escrita para o código da oralidade, para que pudesse ser entendida por aqueles líderes que as ouvem.

Desde o início da pós-graduação, ao ler escritas de autores que tratavam da história da humanidade, atentamente acompanhava as discussões que ocorriam na sala, e os debates sempre eram voltados à temática indígena. Então eu mergulhava na leitura desses textos para que pudesse compreender o mais que fosse possível, e de alguma maneira aplicar no contexto, na prática com o meu povo, como instrumento de luta sobre nossas demandas. As perguntas que me vinham eram: Como esse texto poderia me aproximar daquilo que almejamos ou do que anseia minha comunidade?

Em certos momentos, sentia-me muito distante entre os textos e a realidade do nosso povo indígena, porque as escritas estavam padronizadas na postura colonizadora, o que me incomodava. Primeiro, porque percebia ainda certa inferioridade com a qual eram tratados os conhecimentos indígenas pelos autores; segundo, porque não foi feita nenhuma leitura ou debate fundamentada na escrita de autores indígenas. Ora, perguntava-me então, por que o próprio indígena não fala por si mesmo, numa concepção própria, na nossa fala, da nossa memória?

Essa ansiedade deu lugar ao otimismo quando constatei que, por meio da história oral, eu poderia fazer o papel falar; fazer o papel ser aliado do nosso povo para que a tradicionalidade Guarani continue perpetuando em essência, estrutura de significados e no tecer da tradição oral. O âmbito da história oral que me foi revelada pelo meu orientador, Seawright, me direciona também a outros olhares e possibilidades de pesquisas nas quais a voz indígena seria o protagonista por meio das manifestações narrativas, valorizando assim a nossa história contada pelo nosso povo, à nossa maneira, na nossa linguagem e, mais importante, respaldado em elaborar análises de tudo que ocorre em nosso meio e à nossa volta.

Nessa desenvoltura colaborativa, no sentido amplo da palavra definida pelo professor Seawright como uma ação conjunta, mediada e comprometida de ambas as partes, eu me encontrei e me autorreconheci como um oralista. Desde então construímos... como gosto de falar... esse caminho de andança entre academia e o meu povo, fazendo o papel falar numa soma, numa colaboração entre universidade e comunidade tradicional guarani. A história oral, então, indica meios de garantir a valorização desses saberes ancestrais mais do que uma reportagem ou meramente como geradora de pautas de debates, em que o diálogo, a memória eidética é prezada à sua maneira singular de criar e recriar sua própria cosmologia e cosmovisão, sua relação com esse mundo. Assim, foi possível o próprio indígena contar o que sentiu e o que sente, o que espera viver daqui em diante.

Esse panorama de construção disciplinar foi sendo amadurecido com repetidas leituras do livro *Memórias e Narrativa – história oral aplicada*, dos autores José Carlos Sebe Bom Meihy e Leandro Seawright. Ressaltando, ainda, a disciplina da História Oral e Memória de Expressão Oral como norteadoras, a arte de memorizar estabeleceu organizações sociais coletivas, remetida a uma identidade própria de povos de tradição oral considerada ágrafa, em que, por meio da expressão oral, foi possível manter a memória cultural, a memória transportada pela história e que lhe consagra lugares.

Com a chegada da tecnologia e de dispositivos, houve declínio da memória como tradição cultural de memorizar; porém surgem novos conceitos de memória em que o gatilho da memória cultural é a memória escrita. A memória de expressão oral, comunicativa, passa também a ser textual escrita ou em mídias, sendo assim materializadas em suas várias formas de manifestação, cantos, mitos, contos.

O papel da história oral, através do oralista, ilustra-se como mediador que possui uma gama de responsabilidade ao materializar as recordações que são puxadas uma após outra pelo narrador, de modo que o oralista deve oferecer ao seu narrador uma escuta infinita, para que venha à tona o que se encontra submerso, permitindo uma relação presente e passado. Assim, é do presente que o passado se evoca, surgindo nas lembranças as respostas, como refletiu Ecléa Bosi (1979).

O passado evocado do presente é força imanente, energia com leis próprias, armazenadas, repassadas de geração em geração, não é memória acabada, possui teias de significações estabelecidas em torno do nexos. As lembranças são assim, sobrevivência do passado conservado que se apresenta à consciência em imagens-lembranças.

Fomentados, pois, com muita bagagem sobre o que é história oral e quais procedimentos devem ser seguidos, fomos tecer na prática o que se tinha projetado até o momento. Ciente de que durante a realização da pesquisa poderiam ocorrer mudanças, aconteceram várias situações imprevistas. O que nos forçou a revisar certas situações foi a questão do tempo pandêmico que todos estavam sofrendo. Ressalte-se, ainda, que a história oral se faz presente nos estudos do campo indígena no Mato Grosso do Sul desde a década de 1990 com a publicação da obra *Canto de Morte Kaiowá* até mais recentemente com apresentação da dissertação de mestrado intitulada *Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados: história oral aplicada* defendida por Lucas Maceno Sales (2021).

No projeto, a ideia inicial era de ouvir pessoas que constituíssem mais redes, pretendíamos ouvir as redes formadas pelos professores, agentes de saúde e os evangélicos; porém, devido à pandemia da COVID-19, o trabalho tomou outras dimensões. Somente sete pessoas foram entrevistadas, das dez que havia sido proposto no projeto.

Nas reservas indígenas de Mato Grosso do Sul, os líderes locais e comunidades tomaram medidas mais tradicionais coletivamente e uma das medidas foi de evitar o trânsito e as visitas dentro da reserva, mesmo daqueles que moravam na aldeia, mas que estavam em outro local no momento. Durante a quarentena, morador que estivesse trabalhando fora dela ou que estivessem em outros municípios do estado só poderia retornar quando fosse consentido pela comunidade e seu líder. Isso impossibilitou que pudessemos ouvir mais pessoas.

O primeiro caso confirmado de contaminação de indígenas pelo coronavírus ocorreu na reserva indígena de Dourados, onde vive o maior número de indígenas do estado. A confirmação da doença na reserva de Dourados fez com que as demais tomassem precauções rígidas apressadamente.

Nas idas à aldeia para realizar as entrevistas passei por dois momentos dignos de compartilhar, por que me surpreenderam. O primeiro momento foi quando estava a caminho de Porto Lindo/Jakarey; ao chegar à cidade de Iguatemi, a equipe que estava fazendo o controle de trânsito no município me parou, perguntaram aonde iria e quanto tempo ficaria. Ao me perguntar de onde estava indo, ficou muito assustado e se distanciou rapidamente quando disse que estava vindo de Dourados. A outra situação foi quando a equipe de saúde da

Sesai – Secretaria de Saúde Indígena – me intimou no posto de saúde para avaliação médica e não queriam me permitir entrar na aldeia. Por isso, naquele momento permaneci na aldeia Porto Lindo/Jakarey apenas um dia. Em nenhum momento durante a realização das entrevistas deixei de observar e ter todo cuidado para não contaminar e ser contaminado pela doença do coronavírus, tendo rigorosa responsabilidade e cautela com a saúde dos colaboradores.

Para a gravação das entrevistas, em conversa prévia com os colaboradores foi decidido que eu chegasse bem cedo, ao nascer do sol no dia estipulado. Foi emocionante ao chegar à casa de cada colaborador, ver que já estavam prontos e ansiosos para aquele momento. Inicialmente, um ou outro demonstrou nervosismo, que foi quebrado numa descontração para deixá-los à vontade antes de gravar. Ao final de cada entrevista, diziam da felicidade por aquela oportunidade de serem ouvidos, estendendo convite para que eu voltasse com o resultado das entrevistas gravadas.

Eu me senti realizado como pesquisador indígena, foi quando já estava me despedindo do seu Julito, muito emocionado me disse que estava feliz pela colaboração, pela oportunidade de relembrar seu passado, dos seus parentes que já não eram mais vivos, me pediu com carinho para voltar outras vezes na casa dele. Disse-me para ficar só mais um pouco, puxou uma *sapikuá* – bernal que sua mãe fez quando era viva, ali estava o *mbaraká* – instrumento que seu pai lhe deu no mesmo dia que ganhou o bernal. Visivelmente emocionado, entoou um canto que ouviu de sua mãe, me deu um abraço e, nesse momento, nós dois choramos.

A experiência de ouvir, sentir e entender além do que é visível na realização deste trabalho me convence de como é no entender comum dos Nãndéva de Porto Lindo/Jakarey que a materialização da sabedoria tradicional contribui para afirmação de identidade específica pelo fato de que o processo de escrita e a escolarização é realidade hoje na aldeia.

Mas, afinal, o que é história oral na acepção desta pesquisa? História oral é:

Um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com a definição de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê planejamento das gravações, com indicação de locais, tempo de duração e demais fatores contextuais, bem como o tratamento a ser dado: estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso. O projeto estabelece parâmetros para eventuais análises das histórias ou disponibilização de entrevistas inteiras; arquivamento ou criação de bancos de histórias e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, ser devolvidos ao grupo que gerou as entrevistas. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 27).

1.5 PROJETO DE PESQUISA: *ÑE'Ë MYASÃI ÑANDEVA MANDU'A RUPIVE* – NARRATIVAS ORAIS POR MEIO DA MEMÓRIA DE EXPRESSÃO ORAL

1.5.1 Comunidade de destino

A mobilização dos indígenas, sejam lideranças ou aqueles que representam sua comunidade e os direitos coletivos no Mato Grosso do Sul, têm algo em comum na problemática que se estende por todo o estado. A questão fundiária é, sem dúvida, o que mais abrange os Guarani Ñandeva, Kaiowa e também outros povos como os Terenas, Kinikinauá, Ofaié-Xavante, Guatós e os Kadiwéu. Pautados na territorialidade, os indígenas têm a percepção de que com a demarcação de territórios é que os ajustes de modos tradicionais poderão ser executados. No papel que me cabe como pesquisador indígena pretendo direcionar o resultado dessa pesquisa às comunidades deste estado que se tem neste trabalho como comunidade de destino, pois vivenciam de modo igual questões impactantes do seu modo de vida, ainda que estes modos sejam específicos de cada povo, enfrentamos em comum o mesmo drama e sofrimento.

Nas palavras de Meihy e Seawright: “A comunidade de destino é caracterizada pela força do vínculo subjetivo existente entre pessoas afinadas em torno de motivações comuns, dramas e sofrimentos” (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020, p. 95). De maneira que as etnias existentes no Mato Grosso do Sul têm na luta, a sobrevivência e o acesso à terra, à água e a tudo ao que minimamente necessitam para existir. Paralelamente à discussão territorial, queremos conduzir o trabalho de maneira que possamos olhar a realidade e repensar os valores da tradição cultural, diferenciada, única, necessária para a reestruturação do costume exclusivo desses povos.

A violência a que os indígenas foram expostos, o racismo e a discriminação inflamada pela ideia de política desenvolvimentista da economia têm se sobreposto sobre a memória de união, de coletividade, da importância da preservação da natureza e da reciprocidade, numa tentativa de impor processos de relação distinta à do indígena e seus costumes. Como estratégias de sobrevivência, a voz indígena se calou por muito tempo, numa contínua negociação com seus algozes. Unidos deste material, sem a pretensão exagerada, queremos construir uma escrita baseada nos saberes tradicionais, um apoio de sistematização, de reconhecimento dos saberes comunitários como fundamental para soluções de desafios

cotidianos e contemporâneos, como possível norteador nas escolhas dos caminhos que a comunidade quer percorrer para efetivar direitos e tecer as linhas da tradição.

Por isso, o diálogo, a escuta, a tradição de se expressar por meio da oralidade deve continuar sendo posta em prática, da forma como ocorreu ao longo do século no qual a memória é a semente que é plantada, germinando identidade, arraigado na coletividade. É necessário que a semente memorial da cultura, tradição e saberes próprios continue sendo germinada.

1.5.2 Colônia

Em Mato Grosso do Sul, além dos Ñandeva e Kaiowa, há ainda outras etnias, como os Terena, Kadiweu, Guató, Ofaié-Xavante e Kinikinawa. No entanto, pertencem a outro tronco linguístico. O Ñandeva e o Kaiowa são do tronco linguístico Tupi, assim como os Mbya de outros estados do Brasil.

Das oito reservas, em duas áreas que são dos Guarani, Levi Marques Pereira ressalta:

Vale lembrar que duas dessas oito terras indígenas demarcadas pelo SPI como reservas indígenas estão localizadas em pleno território de ocupação tradicional guarani. São elas: Pirajuí, no atual município de Paranhos, e Jacareí ou Porto Lindo, no atual município de Japorã, ambas na margem direita do rio Iguatemi. Nessas duas terras indígenas, a população é quase que exclusivamente guarani. (PEREIRA, 2015, P. 787)

Reserva Pirajuí e Porto Lindo/Jakarey, destinadas aos Guarani Ñandeva, hoje contempla um número pequeno de famílias Kaiowa, e cada etnia se diferencia entre si mesmo que haja similaridades de cultura entre as duas etnias. Landa descreve a questão, dizendo:

Entretanto, se as semelhanças são muitas, e não passaram despercebidas por aqueles que primeiro os contataram, as diferenças também são significativas. Conforme visto anteriormente (e em toda a bibliografia desde o século XVI até a contemporaneidade). Entretanto, estudos detalhados para detectar estas diferenças ainda não foram empreendidos, assim como os diferentes subgrupos ñandeva, kaiowá e mbyá não foram suficientemente estudados para que seja possível a realização de comparações intra e inter-parcialidades. (LANDA, 2005, p. 89)

Landa nos indica, ainda, um número de pessoas no território ocupado hoje por quase cinco mil indígenas em sua maioria Ava Guarani Ñandeva, existindo também algumas famílias Kaiowa. Apesar de haver um pequeno grupo de moradores Kaiowa residentes no território Ñandeva, estes participam ativamente dos acontecimentos locais, inclusive são recorrentemente solicitados em reuniões, rezas, para que se envolvam nas atividades sociais ou religiosas.

Por razões de critério explícitos e de padrões bem definidos que apontam como colônia na história oral, nos dizeres de Meihy e Seawright:

A condição de colônia em história oral é definida pela identificação dos padrões gerais das parcelas de pessoas em uma mesma comunidade de destino. Se a comunidade de destino é um todo, a colônia é sua primeira divisão, ainda que composta em um bloco grande de agentes que procuram explicá-las. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 100)

Seguindo este parâmetro, para a desenvoltura da escrita delimitamos como colônia os Guarani Ñandeva, não por que é mais importante ou por que é superior aos modos de vida própria dos Kaiowa, mas sim pelo fato de que há uma imensa variedade, especificidade de cada um e que, pelo cronograma elaborado, não será possível contemplá-los pelo menos neste primeiro momento. Seria falta de respeito com o povo tradicional Kaiowa incorporá-los na pesquisa sem dar o máximo de atenção que devem ter.

Nesta oportunidade, desenvolvemos a pesquisa norteada pela especificidade Ñandeva, que tem o momento de se expressar e trazer à tona experiências vividas, interpretando a seu próprio modo, em face dos desafios, sua recomposição como povo de tradição oral.

A partir dos aspectos que fundamentam o modo de ser Guarani, indicado nas narrativas dos anciões ouvidas, foram sendo observadas diferenças que compõe particularidades dos parentes Kaiowa em sua cosmologia, no contraste ao Ñandeva, indicando que a composição de memória Kaiowa e Guarani é específica de cada povo. Na prática, as narrativas Ñandeva são tão comuns por serem povo de tradição oral, e a expressão oral se funde entre o oral e o espiritual. A existência da pessoa se funde na palavra que se manifestam de forma verbal, *ñe'ẽ* – palavra espírito que concebe o ser, onde a essência da espiritualidade está na própria expressão verbal, de forma que a palavra constitui a pessoa, pela palavra se conhece o ser e a palavra se manifesta através da escuta de várias formas, inclusive através do sonho. A palavra *ñe'ẽ* e a memória de maneira entremeada deliberam por meio de processos que caminha entre espiritualidade e coletividade, a identidade. Limitamos, então, como colônia a comunidade da reserva indígena Porto Lindo/Jakarey, num processo de análise de segmentos identitários coletivos e de saberes envolto naquilo que se considera sagrado pela comunidade.

1.5.3 Redes

Nas comunidades grupais como os Guarani há vários componentes de grupos e de pessoas que vivem em segmentos próprios, seja de acordo com a função que desempenham, pela idade, pelo gênero sexual, ou ainda pela cosmologia etnológica que se estende a cada uma dessas classes.

Há os que compõem grupos de rezadores, de líderes políticos, de indígenas evangélicos, de estudantes, daqueles que aparentemente não têm voz na comunidade, os que foram denominados de “os esquecidos”, por que, à luz da história oral, pessoas que compõem esse segmento geralmente passam despercebidos, mesmo integrando o grupo coletivo.

O que é comum na pesquisa com comunidades indígenas é que pesquisadores procurem pessoas que exercem funções visíveis como caciques, rezadores, professores, agentes de saúde, etc. Sendo que há outros grupos que estão inseridos na teia comunitária. O que certamente me marcou foi o que eu ouvi do seu Julito, ao dizer que nunca teve oportunidade de contar sua história, que antes ninguém o havia visitado com intenção de registrar sua fala, suas palavras. Completou dizendo que estava pronto para fazer sua viagem de reencontro com os seus antepassados.

Cada segmento desses, vivencia determinados modos que compõem o coletivo, construindo vida comunitária consolidando-se no conjunto. Essa variedade de segmentos se torna ampla e esplêndida quando é constatado o todo.

A constatação das variadas cadências de memória existentes possibilita o emanar de diferentes modos de interpretar, entender e organizar a vida coletiva. É possível uma compreensão mais aprofundada, ou então, perceber as considerações de cada subdivisão que abrange pessoas de todos os segmentos apontados pelas entrevistas que vão compondo as chamadas redes no âmbito da história oral. Na definição de Meihy e Seawright sobre redes:

Dessa forma, torna-se importante pontuar que as redes são garantias de versões e visões plurais na conformação dos destinos de cada comunidade. Por meio das redes, pode-se verificar a formação das convergências, das dissensões, das dissidências e as mais variadas maneiras de percepção de um mesmo fenômeno ou dos acontecimentos entremeados nos lances de polifonia, heteroglossia, multivocalidade. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 103).

Ainda pontuam que:

Em história oral, propõe-se a solidificação dos gestos de democracia não apenas porque importa ouvir as muitas vozes da sociedade, mas porque as vozes ouvidas são distintas e, por conseguinte, incidem sobre fluxos de entendimentos variados; experiências justificam tomadas de atitudes e compreensões de parcelas. Ouvir todos os lados não significa concordância e ratificação de versões, mas aprimoramento na qualidade da análise e da crítica. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 103)

Para a solidificação como gesto de democracia e a compreensão das várias segmentação existente, as redes foram compostas por homens e mulheres que desempenham papel como lideranças espiritual conhecidos com nãnderu e ñandesy, uma colaboradora que preza a tradição do uso de alimentos tradicionais, rede dos líderes que atuam nas áreas políticas indígenas e foram incluídas aqueles anciãos denominados “os esquecidos” que igualmente são parte no processo de construção da memória coletiva, mas sem um papel específico. Portanto, sua expressividade narrativa memorial confere aprimoramento para a análise.

1.5.4 Autorização

Quando se faz um acordo importante que envolve seriedade de ambas as partes, no mundo ocidental é costume a utilização de contratos/instrumentos particulares, entre outros instrumentos juridicamente reconhecidos. Entendo que isso, para os ocidentais, é a maneira de se sentirem seguros, para ter confiabilidade em casos de eventuais desajustes. A memória tradicional de tratar assuntos que envolvam tomadas de decisões sérias não está associada ao que representa acordos no papel escrito, como é no mundo ocidental. Quando é entre indígenas, o nosso modo de fazer acordo nessas situações é como povo de tradição oral que somos através da palavra – alma, *ñe'ẽ* que se determina aos envolvidos cumprir o que se propõe. Costumamos dizer em guarani fazer *ñe'ẽ ñemboguapy* – firmar palavras socializando o tereré, costume de partilhar água fresca servida com erva nativa, numa cuia ou copo. Em alguns casos, a erva vem com outras misturas de plantas medicinais, esse costume é geral hoje no estado e outras regiões do país.

Deste modo tradicional dos Guarani, foi dada a palavra na certeza de que faremos o papel falar de modo coletivo. Realizamos as entrevistas e as pessoas ouvidas foram escolhidas pela grande experiência de vida, com grandes reservas de memória, onde as narrativas vão poder ser ouvidas em lugares que nem imaginamos, fazendo ecoar as vozes da floresta e de seu povo nativo.

Aos desdobramentos sobre a memória coletiva diante do que propõe a história oral, seguiu-se esse trâmite numa clareza sobre qual é o papel do entrevistador e dos entrevistados. Meihy e Seawright atribuem ao colaborador o seu papel:

A decomposição do termo co-labor-ação é fundamental tanto para o andamento técnico do projeto como para sua função ética, pois remete à mediação, à participação conjunta e comprometida das partes, e também à relação efetuada por presenças que marcam diferenças, ao mesmo tempo em que se garantem buscas por mutualidades. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 20)

Foi gratificante ver a felicidade dos colaboradores indígenas que realizaram este trabalho. Com muita vontade de contar sobre seu passado seu conhecimento, sentiram-se valorizados ao ver a delicadeza e dedicação com que nos empenhamos para filmar, gravar suas narrativas. De toda forma, a autorização de voz é também um instrumento válido para a cessão de direitos autorais sobre a fala.

1.6 TRADIÇÃO ORAL - ORE REKO ÑEMBOAYVU

A comunidade indígena Guarani de Porto Lindo/Jakarey, assim como a maioria dos povos indígenas que são deste estado, têm como língua materna a sua própria língua. Com a necessidade de dialogar com agentes externos, aprenderam a língua portuguesa que é utilizada no contato com quem não se comunica na língua guarani. Com isso nossa comunidade transita entre a oralidade primária e a oralidade secundária (Ong,1998), até mesmo por que as escolas hoje oferece o ensino da língua portuguesa.

A maneira como os indígenas têm de repassar os ensinamentos entre as gerações é por meio da oralidade. Nos dias atuais, o sistema de repasse oral continua sendo modo de transmissão, elaborando noção de pertencimento grupal de uma geração à outra. Assim, os valores de saberes exclusivo foram sendo construídas, edificados sobre o alicerce da memória, e a ação de contar/recontar mantém viva a consciência ancestral de povo com tradição oral. O passo desafiador de materializar conhecimentos no *kuatia*, documento, floresceu e o seu fruto quero repartir com todos. Talvez pareça bastante simples quando o leitor perceber ser um indígena gerando escrita de saberes de sua própria comunidade, e a indianidade ser bem visível na escrita do código letrado ou ao reparar na língua portuguesa com “traços” indígenas. Mas foi justamente o que havíamos proposto no projeto, de falar à nossa maneira, na nossa linguagem alinhada ao parecer da história oral.

A tradição oral requer alguém que seja do próprio povo para se harmonizar com o que diz Meihy: “A tradição oral depende de entendimentos entre os fundamentos míticos, rituais e vida material de grupos” (MEIHY, 2015, p. 35). Outro fator, o de ser falante da minha língua nativa e os conhecimentos já adquiridos sobre rituais e mitos que desencadeiam os ensinamentos sobre o modo tradicional do nosso povo, foi importante e fundamental para o diálogo sensibilizado aspirando entendimento. Munidos destes, sentimo-nos seguros na jornada pelos caminhos ancestrais e como pesquisador indígena. Alinhada ao dizer do Meihy, tivemos êxito em acreditar que, além das entrevistas, o gênero de tradição oral “demandam trabalhos profundos em que a observação dirige as entrevistas de maneira a submeter a narrativa a uma prática expressa” (MEIHY, 2015, p. 35).

Na tradição oral é necessária uma incursão muito além das entrevistas e visitas esporádicas à comunidade de destino. A convivência com o grupo e o conhecimento da língua nos abre uma perspectiva positiva de sistematizar no *kuatia*, documento, como realmente é o universo indígena, o seu desenvolvimento no dia-a-dia, com todos os desafios propostos entre a cultura, conhecimentos externos, a religião ocidental, na extensão da memória organizada e sua tradução no interior desta comunidade.

As explicações e leitura sobre organização de parentesco, organização social, espiritual, alimentação, tempo passado, futuro, suas projeções, por todos os segmentos comunitários são valorosas para salientar a interpretação sócio-cultural recorrendo ao fenômeno da memória.

Já sabíamos desde o primeiro momento que uma parcela considerável da comunidade, especialmente os mais idosos, são puramente ágrafas. A inserção da escrita na comunidade ainda é muito recente, o que condicionou os mais idosos a não se inserir na conjuntura dos escolarizados, sendo os que não têm leitura da escrita, os analfabetos. Nossos colaboradores, em sua maioria, não tiveram nenhum contato com a escolarização e apenas uma compreende e se comunica em português. O fato de não possuírem escolaridade, a natureza de tradição oral é menos influenciada por essa condição.

Na construção coletiva de identidade nas comunidades ágrafas, especificando Porto Lindo/Jakarey, ainda se desempenha um papel de repasse de conhecimento puramente oral. Ainda há uma riqueza de conhecimentos próprios bastante vastos, sem nenhum ou pouco registro que, dentro do alvitado, será organizado em acervos para se conhecer, entender,

respeitar as diferenças, comportamentos próprios, sobre o passado, o presente e o que se julga importante para a sobrevivência étnica.

Outro ponto que nos indica o gênero da tradição oral para esta pesquisa é a convivência com a comunidade e por pertencer a ela, o livre acesso às residências dos parentes nos dá condição de observar de maneira mais próxima o comportamento diário, construída na ótica tradicionalista.

A tradição oral, naquilo que lhe é atribuído em fundamentar e sustentar conhecimentos sobre a memória de um povo que se originou no passado, vem se difundindo de uma geração à outra, seguindo o seu curso no leito de enunciados, regando as pétalas da memória que possuem cores, aromas e formas diferentes, mas que se unem a mesma raiz.

A comunidade indígena, como grupo de processo coletivo e guardiões da memória, assume a tarefa de fazer o repasse por meio da expressão oral na qual a relação entre quem repassa e os que recebem, há quem escuta e quem narra, o que ocorre no presente, em vida. Os saberes instituídos pelos nossos antepassados, que viveram há milênios de anos atrás, continuam organizando a vida no presente e assim seguirá o curso.

No que tange à história oral nesse sentido, é preciso lembrar que não se busca julgar a exatidão nos detalhes do que se processa como elemento verdade da narrativa, “Pelo contrário, interessa a versão dada pela relação da fala no enunciado narrativo” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 22). Justamente porque a história viva segue cadências que variam e que podem apresentar ângulos diferentes entre si devido à memória seletiva de cada narrador, mas por conseguinte, pelo processo da memória coletiva verterá no denominador partilhado. Para a história oral, então, interessam essas particularidades narrativas, subjetivas, de encontro e desencontros, sem se prender nas exatidões.

Dada a interação entre a vivência tradicional e influências externas, a tomada estratégica de convívio com os agentes externos envolventes que ocorre em Porto Lindo/Jakarey resulta do processo de dominação em que tiveram que criar mecanismo de sobrevivência, adicionando novos sistemas sem ao menos se atentar às consequências que tais práticas trariam sobre seu modo próprio de viver.

Levando em conta que os Nãndéva, na situação de colonizados sem conhecimento prévio da política de governo para os indígenas que na época estava chegando ao território Guarani e sem ao menos entender o que acontecia em seu território, foram submetidos ao colonialismo.

Ao longo desse regime de autoritarismo imposta pela colonialidade, a tradicionalidade não perde seu lugar de configuração e, mesmo que ao lado das manifestações culturais coletivas, surja o mecanicismo da cultura ocidental, são produzidas estratégias geradas a partir da resistência.

A resistência Guarani tem atribuição na memória coletiva em zelar pela sabedoria ancestral. Na compreensão de que memória se desenvolve ao longo do tempo de maneira mutável e de forma dinâmico, no caso dos Nandéva que foram marcadas por episódios de contato, como ocorreu na reserva Porto Lindo/Jakarey, as marcas de contato deixaram vestígios impregnados que, ao serem percebidos, busca-se no espiritualismo o sustento dos saberes específicos numa dinâmica além dos conhecimentos ocidentais. Somente a essência da espiritualidade é que os *karai* – não indígenas – jamais poderão compreender e conhecer o âmago do que é a virtude de um indígena nato, primazia da existência guarani que se fundamenta no que é mítico.

Logo, a materialização e análise do passado e presente, estratégias de resistência, comportamento da comunidade em relação à escuta e enunciação das narrativas pelos ângulos Nandéva, servirá como base de perseverança à geração vindoura. Nesse quesito, minha posição de falante da língua condissse no processo analítico de gênero narrativo de tradição oral.

A língua como fonte de manifestação não é somente a única forma de apreensão da cultura; com ela existem várias outras expressões singulares como a pintura corporal, construções de moradias, cantos, rezas e outras, notórias em contexto social. O conjunto dessas somas é que são relevantes para a pesquisa na produção de corpos documentais.

As entrevistas que foram realizadas com nosso entrevistado desde a fase ponto zero foram comprovando que o gênero de história oral mais apropriada, realmente, é o gênero de tradição oral.

1.7 YMĀGUARE RAKA'E – NO TEMPO DOS POVOS ANTIGOS

Sobre o processamento do passado, os anciões colaboradores trazem à memória aquilo que eles próprios viveram ou que seus antepassados próximos, como avós e até bisavós, contaram em relação ao tempo de cada geração. Ao serem lembradas, agem numa força expressiva que compreende coletividade por meio da enunciação oral que é verificada na linguagem utilizada, onde o processamento observado a respeito da temporalidade Guarani é

interpretado em três tipos de conjunturas e de acordo com o desenvolvimento mnemônico. Podemos subdividir em três momentos o ciclo histórico que foi relatado.

A análise linguística ou, pelo menos, da expressão linguística empregue em referência ao tempo trará luz acerca das subdivisões que conseguimos notar na fala da comunidade, quando ouvimos seus relatos e é o que será esclarecido a seguir.

Não irei me ater nos detalhes sobre esses tempos, mas detalharei no desenvolvimento do trabalho no momento em que buscamos as respostas para os problemas e perguntas que surgiram. Desta maneira, se nos apresentaram alguns questionamentos como diretrizes nesse primeiro instante.

O tempo antigo *ymãguare* é entendido na historiografia como um tempo passado; *ymã*, antigamente, *guare*, tempo de antigamente, o que dá a entender que é um tempo que se foi e que o que se vivia na tradição Guarani naquela época não se vive mais. Porém, a memória trata questões do passado como algo possível de se recordar com suas variações, é claro, mas presentificado por meio das narrações, por meio da exposição oral, seja de quem presenciou ou ouviu relatos sobre esses episódios. Assim sendo, ao recordar o passado, o *ymãguare*, tempo antigo que os ascendentes Ava Guarani viveram, o que nós lembramos atualmente, ainda de maneira ativa e profundamente é a vivência daquela época reconfigurada hoje. Sobre o passado reconstruído, Halbwachs afirma que ocorre a “reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem outrora se manifesta já bem alterada” (HALBWACHS, 1990, p. 71).

Entendemos, sim, que há variações que alteram a leitura ou interpretações do passado, mas o âmago do *teko ymãguare* ainda fulgura. Dessa maneira, fundado na afirmação de Halbwachs, indagamos o seguinte: Será que o tempo *ymãguare* ficou no passado para os Avá Guarani Ñandeva? Ou continua tendo expressividade através da memória? O *teko ymãguare*, assim como os traumas sofridos, não constituem e não configuram na atualidade? De que maneira fulgura o passado do modo de vida Guarani, no tempo presente? Mota dá um parecer a respeito dessa pergunta, salientando:

Nesta relação espaço-temporal é considerável que o passado, presente e futuro são construções e invenções sociais que permitem a orientação e localização dos sujeitos no tempo, mas também, como afirma Norbert Elias (1998, p. 15), o tempo é sobretudo muito mais que isso, – [...] ele é também uma instituição cujo caráter varia conforme o estágio de desenvolvimento atingido pelas

sociedades. O indivíduo, ao crescer, aprende a interpretar os sinais temporais usados em sua sociedade e a orientar sua conduta em função deles. (MOTA 2011, p. 105)

O ato de lembrar, interpretar, nos faz expressar memória reportando-nos aquilo que somos como indivíduos com identidade própria e com sentimentos sobre si mesmos. Será que as lembranças vivas de um passado não teriam significado, ou as lembranças de acontecimentos não se manifestariam juntamente a seus significados para os Ava Guarani Ñandeva? Ou se pode afirmar que são lembranças “mortas”? O que é tempo para os Guarani e qual seria o tempo *ymãguare* para os Ava Guarani Ñandeva? Como o sujeito Guarani se orienta e localiza no tempo? O contato Guarani com agentes externos reproduziu um novo modo de ser alheio aos seus? Como ocorre a articulação dos Guarani na vida diária? Será que ainda expressam, buscam pelo *teko joja*, vida de igualdade ou viver em harmonia? Com a problemática territorial, superpopulação, disputa territorial, ainda é possível pensar no *teko joja*? Há possibilidade de calcular o quão foram afetadas pela imposição colonizadora em sua sustentabilidade? Qual o sentido da luta pela terra em que os Guarani não temem a morte, levando a dar a própria vida pela causa?

A luta que os indígenas enfrentam pelo *tekoha* fez surgir racismo mais frequentemente e acirrado contra esse povo. A opinião pública na sua maioria não considera que, o que os indígenas enfrentam pela cultura e território é um verdadeiro martírio, e tampouco entendem que ao lutar pela preservação do “mato” e tudo que nela se encontram, é pela existência humana, pela memória, pelo *teko*, pela tradicionalidade.

Mediante o que foi exposto sobre o enfrentamento de racismo dos Guarani, somado aos confrontos políticos contra o movimento indígena em todo o seu âmbito como saúde, educação, território, nos incomoda a seguinte pergunta: Será que os Guarani caminham para uma integração total e forçada? Onde o único caminho para existir é se sujeitar e aceitar as exigências civilizatórias e de sua política assimilacionista em curso? Ou será que os indígenas estão guerreando uma política verdadeiramente indígena? Como a comunidade da Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey estão se mobilizando na luta pelo *tekoha*, na luta pela preservação de conhecimentos tradicionais? A questão de influência externa tem afetado demasiada a comunidade? A memória que se constitui hoje na Reserva demonstra alterações sobre a memória antes da Reserva? Se houve alterações, quais são e é possível ter dimensão das alterações ocorridas? Quais são as práticas visíveis no dia a dia da comunidade que ainda estão ligadas essencialmente ao seu modo de ser? O que as redes de jovens, de mulheres,

evangélicos e aqueles que vivem tradicionalmente dizem a respeito de manutenção dos conhecimentos tradicionais próprios e sua prática? Será que há alternativas para os Ava Guarani Ñandeva construírem políticas públicas reestruturando seus conhecimentos antigos por meio de narrativas, por meio da oralidade, da coletividade como era ou é de costume?

1.8 *MBA'EREPA ORE GUARANI ROMOÑE'Ë VA'ERÃ KUATIA* – PORQUE NÓS GUARANI DEVEMOS FAZER O PAPEL FALAR

Até pouco tempo atrás éramos considerados povos sem história por um negacionismo que excluiu por muito tempo dos processos históricos o que se desenrolava com os povos indígenas aqui no Mato Grosso do Sul. A partir de movimentos indígenas e de aliados, especialmente aqui no referido estado assim como em todo o território nacional, houve uma intensa busca de espaços para narrativas do sujeito indígena. Assim, com muitos esforços, foi sendo efetivada mudança na historicização do que ocorria na região com os povos nativos.

Desde então os Guarani e Kaiowa estão construindo diálogos entremeados entre pesquisas de porte acadêmico e conhecimentos próprios. Essa construção nos direciona para que o próprio indígena, aquele que foi meramente objeto de pesquisa, tenha oportunidade de se expressar, de ser ouvido.

Para a sistematização em nível acadêmico, entre pesquisadores indígenas e instituições universitárias é de suma importância se garantir e fortalecer mais e mais o acesso dos que vêm das comunidades nativas. Hoje buscamos o diálogo em que haja mutualidade entre os pesquisadores *karai* – não indígena – nos reiterando de sua educação acadêmica para adquirir o *kuatia*, documento, com todo recurso que o papel oferece para reconhecimento e validação das narrativas indígenas em contraponto com escrita ocidental.

Compreendemos que esse tipo de diálogo, com essas características, poderá diminuir aos poucos a barreira de preconceito eurocêntrico de acesso às universidades, ao ser reconhecida a importância e relevância de um pesquisador indígena pesquisando sua comunidade, seu povo, o que pensam, como percebem o ocidental que está ali, lado a lado, e que há casos em que *karai* pensa que percebe o indígena e que o indígena não o percebe e justamente ao contrário, ambos estão se observando numa avaliação constante.

Um indígena gerando pesquisa sobre demandas do seu próprio povo é importante para desconstruir a imagem colonizadora que, por muito tempo, não nos percebia como sujeito histórico e nem como colaborador, lembrando novamente ao que Meihy e Seawright (2020)

definem co-labor-ação, prática de construção conjunta e não como investigado, depoente ou objeto de pesquisa. Aos meus olhos, é um gesto revolucionário e reparação histórica quando podemos chegar até as universidades e narrar nossas experiências, aquilo que nossa comunidade quer que seja contado e registrado, a nosso modo, na nossa fala.

Juliana Grasiéli Bueno Mota acentua, a partir do olhar colonizador ou de múltiplos olhares, a importância de ouvir narrativas indígenas, inclusive ou especialmente nos espaços acadêmicos:

Contudo, ao acreditarmos que o trabalho acadêmico é um importante meio para que as gentes simples possam expressar seus olhares sobre o mundo, buscamos por meio da academia, priorizar as narrativas das gentes Guarani, Kaiowa e Terena, e que este trabalho, a partir de “nossos olhares”, se torne também “olhares” deles, fazendo-se pelo/no ato de falar. (MOTA 2011, p. 29)

A colaboração entre pesquisador indígena e não indígena na qual, geralmente, a aproximação entre pesquisador *karai* e o indígena é feita por meio das universidades, é a soma de união que pode desencadear mais pesquisa inovadora e colaborativa para a história e aos indígenas que veem nas universidades um caminho para registrar seus saberes e suas tradições, conseqüentemente voltando para suas comunidades como material de apoio à causa, seja cultural, política ou social.

Grande parte do que se pode saber hoje sobre os povos indígenas de Mato Grosso do Sul está relacionada à suscitação entre pesquisadores, universidades e indígenas. Mota, que teve seu primeiro contato com Guarani e Kaiowa a partir da universidade, elucida que a incompreensão por parte da sociedade causada pelo desconhecimento da realidade indígena fantasia uma mistificação criada e difundida no imaginário colonizador. Nas palavras de Mota:

O primeiro contato com os Guarani e Kaiowa se deu a partir da universidade, por meio do curso de graduação em geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), campus de Três Lagoas. Assim, podemos dizer que foi por meio da universidade que desmitificamos grande parte do imaginário sobre as sociedades indígenas e sobre outros modos de viver, como os camponeses, os camponeses sem-terra, os quilombolas, os ribeirinhos... (MOTA, 2011, p. 27)

As instâncias de ensino que tenham a participação efetiva de indígenas manifestam o desejo de romper com o ensino assimilacionista que tem o papel discriminatório quando tenta sobrepor o ensino colonizador acima dos conhecimentos das comunidades tradicionais.

Meihy também, ainda que fosse há alguns anos, compartilha o distanciamento que havia entre a realidade indígena e o que o *karai* – não indígena – formulava sobre estes.

Levando em conta a grandiosidade do Brasil e Meihy sendo pesquisador de outro estado, explicita sua experiência do primeiro contato com indígenas desta forma:

História de vida de índios era-nos uma aventura absolutamente inédita. Mesmo conhecendo trabalhos propostos para outros contextos, a experiência indígena brasileira se mostrava distante. O longo treinamento que tínhamos era de inspirações metodológicas e teóricas, nutridas em uma perspectiva urbana, industrial e nitidamente europeizante. – reconhecemos agora. Tivemos de, em contato com os índios, sugerir novas técnicas, fabricar soluções e sobretudo imaginar alternativas que, para nós eram absolutamente desconhecidas. Todo trabalho se mostrava como uma prática inaugural, de reaprendizado pelo menos. (MEIHY, 1991, p. 17)

Há sim alternativas de aprendizagens diferenciadas, porém igualmente importantes, que surgem em colaboração que as universidades oportunizam na inter-relação entre seus espaços e os conhecimentos tradicionais indígenas. É preciso dissolver a ideia de dominação do povo Guarani marcado como dominados e sua tradição, conhecimentos, como inferior ou insignificante. É necessário que a busca ultrapassada de integração, ainda vigente, dê lugar ao diálogo em que os próprios indígenas vão externar sobre seu futuro,

Ao apontar políticas públicas que desejam reparação histórica dos Guarani e para sua sobrevivência no aspecto físico, assim como cultural, não há como evitar de mencionar a desapropriação territorial sofrida por este povo. Na ocorrência de desapropriação, as narrativas são claras quanto ao que os antepassados tiveram que suportar, resultando em incontáveis derramamentos de sangue e perdas de vidas.

O Estado de Mato Grosso do Sul tem uma das maiores populações indígenas do país, mais de 70 mil pessoas divididas em várias etnias. Apesar disso, somente 0,2% da área do Estado é ocupada por terras indígenas. As áreas ocupadas pelas lavouras de soja (1.100.000 hectares) e cana-de-açúcar (425.000 hectares) são, respectivamente, dez e trinta vezes maiores que a soma das terras ocupadas por indígenas em Mato Grosso do Sul (PACHECO, 2016, p. 8-9).

Ainda no tempo atual, lideranças indígenas continuam perdendo suas vidas na tentativa de retomar seus territórios ancestrais. Vários líderes que se colocaram na linha de frente do seu povo perderam a vida em ataques envolvendo milícias contratadas para expulsar indígenas de suas terras. Uma das mortes de lideranças Guarani Nãndeva que repercutiu muito, foi o assassinato do Marçal Tupã'i, líder indígena que pouco tempo antes de seu assassinato, denunciou ao Papa João Paulo II que estava marcado para morrer.

As narrativas dos colaboradores apontam sobre os vários assassinatos que seguem ocorrendo, seja na expulsão dos indígenas das áreas de retomadas do território requerido ou para impedir o retorno para estas áreas indígenas.

Áreas de retomadas é o termo utilizado para se referir aos territórios pertencentes aos povos indígenas transformados em áreas de pastagens para gado, cultivo de monocultura e, mais recentemente, estão sendo construídas usinas de cana-de-açúcar nesses locais considerados sagrados.

Na memória coletiva de resistência pela cultura, tradição e território, o Guarani Bento'i enuncia essas ocorrências em suas palavras:

Karai he'i ñande yvyre: – Koango che “fazenda”, anive peike, anive peiko arupi. Napehenduirõ pomondota “preso” terã katu pemanota. O branco fala sobre nosso território – esta é minha fazenda, não entrem mais aqui, não perambularem mais por aqui. Se vocês não escutarem, irão presos ou vão morrer. (Bento'i)

Com todas as situações de dificuldades nas áreas de retomada, o povo Guarani resiste em permanecer nesses espaços que mantém na memória como espaço sagrado e ainda que a comunidade dessas áreas frequentemente seja intimidada, a reminiscência sobre esse *tekoha* e o *teko* na concepção do que é sagrado, encoraja para a perseverância.

As violações de direitos humanos dos indígenas agravam absurdamente a vida dessas comunidades, tornando-os ainda mais vulneráveis pelas perdas de seus territórios, destruição de seus recursos de água, floresta, conseqüentemente afetando sua tradição. A comunidade Guarani de Porto lindo/Jakarey entende que a perda de território é o que inviabiliza sua vivência cultural e física, tendo início com a expulsão de seus *tekoha*, os *karai* se apossam dela e ali permanecem, violando continuamente toda a nossa forma de viver.

O tema de violações dos direitos indígenas tem sido amplamente discutido e encaminhado ao conhecimento de autoridades especialmente fora do Brasil numa iniciativa dos próprios indígenas formalizando denúncias sobre esses fatos e sobre a omissão por parte do governo em relação a essa situação.

É neste sentido que fazer o papel falar a partir das narrativas expressadas através da memória Guarani e a história oral alcança elevada relevância, pois a escrita conta o que se passa com os Guarani, relatos de como foi a vida de nossos ancestrais e como está sendo para a geração contemporânea. É neste sentido também que há, por parte de nós Guarani, buscar alcançar por meio das universidades, conhecimentos de como fazer o papel falar. Uma vez que, mesmo não sendo a escrita algo tradicional indígena, ser auxílio de luta. Uma arma que comumente é utilizada para nos usurpar os direitos originários, ser utilizada para formalizar denúncias sobre o sofrimento indígena.

A instrução dos líderes que não tinham nenhum estudo era que entendêssemos como é o mundo letrado, de conhecimento da escrita, pois é através desse código escrito que nossas terras foram tiradas; através da “canetada” é que se deu a posse aos usurpadores de nossos territórios.

Então, faz-se extremamente necessário para nós indígenas conhecer a escrita, saber se utilizar dela e, neste sentido, as universidades podem corroborar com a luta dos povos indígenas, fortalecendo nossas práticas culturais por meio da escrita.

A perda territorial, a destruição das matas nativas, poluição da água que abastece os *tekoha*, requerem não somente a devolução do território como também reparação por todos esses danos causados. Segundo Cavalcante, os indígenas tiveram prejuízos incalculáveis e ainda afirma:

Por tais fatos se conclui que o Estado deve ser responsabilizado pelos prejuízos causados aos indígenas não só com a devolução das terras, mas também com o pagamento de indenizações pelos incalculáveis prejuízos sociais, culturais e econômicos acumulados ao longo de décadas de desterro. (CAVALCANTE, 2013, p. 45)

A começar pela punição dos mandantes e executores de tais crimes, seguindo de reparação coletiva pelas perdas, tanto de lideranças e pessoas da comunidade que perderam a vida, caso que ocorreram nas áreas de retomada. Lembrando que o próprio estado brasileiro teve participação no processo que levou os indígenas perderem suas terras, igualmente deve ser responsabilizado como agente causador ou por consentir com o genocídio indígena.

O estado brasileiro reconhecer o genocídio dos povos indígenas abrirá possibilidades para ser reconhecido também o processo de perda territorial e cultural, e a reparação ao povo Guarani poderá ser direcionado na concreta demarcação dos territórios reivindicados, para a qual há pouca ou nenhuma vontade efetiva de atuação do governo federal.

Os territórios ancestrais dos Nandéva também são garantia de continuidade da expressão da arte e cultura material indígena, por que é dentro desse território que se manifesta a identidade remetida à memória territorial como espaço e lugar de se construir a identidade coletiva. A devolução de territórios permitirá acesso aos materiais que não se encontram dentro da reserva, materiais que hoje são impossíveis de ser coletados por estarem em áreas de fazendas que proíbem a entrada de indígenas.

O movimento de ir e vir, o tempo de coleta, a forma como deve ser coletado, transportado, momentos em que se passa na coleta, é nessas dependências que as expressões narrativas sobre *tekombo'e*, ensino sobre a vida, se desenvolve. Esse espaço territorial é a

escola balizada na narrativa oral, característica própria que resulta na sistematização da identidade, a natureza e a espiritualidade, do viver Nandeva através da fala.

A memória então é fundada dentre outras maneiras, nas comunidades de tradição oral por meio da fala:

A fala possibilita fazer, do passado, o presente, pela memória. Na fala não está somente “a palavra que sai da boca”, estão os olhos, os risos e gargalhadas, a tristeza, a lágrima e os mínimos gestos, jeitos e expressões do falar. [...] Juntamente com eles estão às gentes que falam e as que não falam, mas observam. Estão as rezas, os cânticos, os barulhos de rádio, carros, entre outros barulhos múltiplos que fazem parte do ato de falar e do silenciamento. Ainda estão na narrativa, no ato de falar, os sonhos e os medos da vida cotidiana. (MOTA, 2011, p. 114)

A condição de continuar as práticas de exercer confecção de cultura material vem convergir com o propósito de não permitir a sobreposição de outros conhecimentos sobre o nosso, e sim de incentivo e permissão a essa concepção de preservação cultural. O território e o que ele dispõe para a prática de conhecimentos são estabelecidos para nós como sabedoria primária da qual estão preenchidos o ser guarani, *guarani háicha*, assim como é o guarani. Quando nos distanciamos de alguma maneira do modo de ser, começamos a caminhar pelos espaços desconhecidos onde há possibilidades de perder a essência da espiritualidade e gerar um conflito de identidade. É quando muitos dos nossos adolescentes e jovens começam a ser atraídos de maneira intensa pelo mundo ocidental e o que ele oferece. Ao se afastar da espiritualidade, a essência do modo de ser próprio, surge um vazio que se tenta preencher com outros gostos, impossível aos olhos dos anciãos, na afirmação de que jamais seremos “brancos”; podemos nos utilizar de suas ferramentas e de tudo o que nos oferecem, podemos morar em suas casas, comer sua comida, mas jamais seremos como eles, por que *Nhandejára*, dono da vida, nos criou para sermos como somos. Nos dizeres da Landa: “A religiosidade entre os Guarani é um dos marcadores fundamentais da sua cultura, e foi um dos temas que se destacou desde que os mesmos foram contatados no século XVI” (LANDA 2005, p. 208).

Assim sendo, o contato com a escolarização desde o início até o mais alto grau de escolaridade, é para somar com o propósito de busca de reconhecimento originário, preservação cultural, é fazer o papel falar naquilo que propõe a luta, as demandas dos indígenas. O processo de escolarização já é uma realidade nas comunidades e deve ser para fortalecê-los culturalmente, etnicamente, e não supervalorizar os conhecimentos do mundo ocidental, superando a ideia integracionista pautada na concepção de civilização. Como aparelho de soma na luta dos povos indígenas, a escrita e a materialização da tradição oral agrega as dores do passado, de barbárie, de

profunda assolação de culturas mas que para a geração vindoura, a escrita pode ser um meio de estruturação de um futuro na qual o indígena fará sua história específica como sujeito histórico.

A memória de resistência, uma resistência pacífica ordenada pela espiritualidade e pela palavra, especialmente no caso dos Guarani, vítimas de atrocidades, soube criar resistência guiadas por estratégias que não cederam às visões colonialistas exterminadoras, sustentando continuamente seu gênero tradicional; embora ainda sofram violência explícita, reivindicam seu lugar como sujeito na história. Nesse processo colaborativo, a história oral trará aos estudos sobre comunidades indígenas orientação para as políticas públicas serem efetivadas reconhecendo suas especificidades e direitos constitucionais.

1.9 KUATIA JEHAI – O PAPEL ESCRITO – DOCUMENTO

“*Jajapo kuatia ñamondo haguã*” – Vamos “fazer papel” para mandar. Expressão corriqueira nas reuniões comunitárias quando se quer reivindicar algo de órgãos públicos como FUNAI, prefeitura e outras instâncias que atuam entre nossa comunidade. A escrita tem esse poder de levar a fala, reivindicações por meio do papel. A meu ver, a expressão “fazer papel” é sempre no sentido de querer construir coletivamente. Apesar de ser uma reivindicação como cobrança na execução dos direitos de modo empírico, nós os indígenas entendemos que é preciso coletividade para construir algo, onde cada um tem o “papel” que precisa ser “feito”.

O nosso papel enquanto pesquisador oralista é a de dialogar com todos os segmentos que atuam com nosso povo, incluindo os órgãos governamentais, para que ouçam nossa fala, compreendam suas significações ligadas aos nossos territórios, que somos um povo de expressão cultural diferenciada e bastante diversificada, mas que é preciso ter conhecimento do que é o *kuatia*, documento. A escrita, a lei feita por meio dela, é atualmente, o único meio válido. As instituições representativas do estado, dos poderes políticos, judiciários, usam o papel e a caneta para sobrepor interesses individuais sobre o direito coletivo.

A escrita nos ampara para a clareza do que está vindo de fora para dentro da comunidade, podendo assim, nós enquanto indígenas analisar, acompanhar e planejar o que é viável para os nossos parentes.

1.9.1 História oral pura

A natureza procedimental é de história oral pura em que as entrevistas seguem uma narrativa variada presente no papel de cada entrevistado. A exemplo, as duas pessoas entrevistadas na fase ponto zero, a elas não fizemos perguntas direcionadas, somente dissemos que estávamos ali para ouvir o que os narradores tinham para contar, de forma livre e espontânea. Meihy e Holanda nos dão um direcionamento de que:

Na situação de história oral pura é importante observar a variação de narrativas que dependem de gêneros, raça, classe social, educação formal, tipo de entrevista, mas que, em essência, podem manter uma lógica argumentativa comum e coerente em sua constituição. (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 128-129)

Para fazer o papel documentado, as entrevistas serão as fontes orais de embase de nosso documento, valorizando o discurso como fonte peculiar, obedecendo a critério de expressão de experiência vivencial e visão de mundo (MEIHY; HOLANDA, 2015).

O pouco material historiográfico ou até mesmo a inexistência sobre modo de vida tradicional dos Nandeva da reserva Porto Lindo/Jakarey que trata sobre a vivência a partir das narrativas orais, reforça os procedimentos adotadas nas linhas de história oral sobre história oral pura. A pesquisadora Landa também recorreu às fontes orais quando desenvolveu o trabalho de pesquisa na referida Reserva, justamente por se deparar com a mesma situação, sobre o que ela afirma:

As carências e limitações documentais existentes para determinados temas ou contextos geográficos, dificultam sobremaneira a atividade do historiador, e para as informações sobre o transcurso histórico das populações que estão situadas em outra tradição cultural, as lacunas multiplicam-se. (LANDA, 2015, p. 85)

1.9.2 Objetivos

Esta pesquisa objetiva, num contexto, mais geral analisar a maneira de repasse de conhecimentos específicos tradicionais no contexto de reservados dos Nandeva de Porto Lindo e a ocorrência de práticas da tradição nos moldes da oralidade.

De modo específico, analisar processos de repasses entre os variados agentes da comunidade, e quais os desafios que a comunidade indica no processo de construção da identidade. Seguindo esta análise, será possível verificar qual ou quais agentes desenvolve(m) mais ativamente esses repasses, se são os homens, mulheres, rezadores ou se é um ato coletivo, de participação comum.

Temos ainda como objetivo específico o “fazer papel,” documento que sirva de orientação nas discussões e tomada de decisões da comunidade, na luta pelos seus direitos, amparado em direitos originários marcada na memória.

Como representantes do nosso povo, temos transitado entre a comunidade e as dependências jurídicas, legislativas, atuando como porta-voz, onde é extremamente necessária uma compreensão profunda das leis que tramitam nesses espaços, tanto a favor ou contra o nosso povo. Orientações baseadas na memória e narrativa do nosso próprio povo viabilizam argumentações que fortalecem o direito à autodeterminação.

1.9.3 Breve histórico da Política de criação da SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores nacionais – *Ñemombe’u mbykymi SPI oñepyrũ ramo guare*

Sobre a criação do SPI – Serviço de Proteção aos Índios –, buscamos nos balizar nas narrativas dos próprios indígenas que presenciaram a chegada dos primeiros agentes quando ocorreu o contato desse setor com etnias aqui do Mato Grosso do Sul no seu princípio. A primeira parte do trabalho destina-se ao entendimento e discussão dos processos históricos sobre território envolvendo os Ñandeva durante a formação do estado brasileiro.

A era pós-invasão despertaria nos povos indígenas necessidades de lutar pela sobrevivência para que não fosse apagada sua memória, perdendo assim sua identidade, o que os levou ao contexto em que tiveram de traçar novas estratégias de manutenção de seu ser. É nesse contexto de luta pela sobrevivência que atualmente a comunidade de Porto Lindo/Jakarey nos apresenta questionamentos e contribuições, despertando-nos ao interesse do que foi realizado nesse projeto.

É importante destacar aqui a maneira como o SPI foi pensada para que se entenda como atuou antes e pós-criação das reservas seguindo a ação política indigenista governamental.

Sendo a primeira ação do Estado Nacional para lidar com questões envolvendo os povos indígenas, Antônio Carlos de Lima cita SPI como “A criação do chamado Serviço de Proteção Aos Índios (SPI), primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder” (LIMA, 1987, p 156). Essa relação a que Lima se refere vai influenciar drasticamente na atuação do órgão para desterritorialização dos povos indígenas que nesse momento se encontrava dispersos em vastas regiões geográficas, reconhecidas como território ancestral, cada qual com suas distinções culturais.

Igualmente ocorre entre os povos indígenas do então Mato Grosso, que abriga largamente indígenas da etnia Guarani, destacando-se em maior número os Nandeva e os Kaiowa.

Os territórios indígenas deviam ser “ocupados” da maneira e na visão do Estado Nacional. Os indígenas que ali viviam não tinham qualquer direito sobre essas terras perante o sistema Nacional e o SPI tinha um papel definido para que se concretizasse o plano do estado brasileiro. Um dos objetivos era a integração compulsória indígena à comunhão nacional, para que aqueles lhe servissem como mão-de-obra. Leandro Vieira Cavalcante reforça esse parecer da seguinte forma:

O Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – o SPILTN foi criado em 1910, como parte do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC. Sua criação não deve ser entendida meramente como o triunfo das teses positivistas para a integração dos indígenas à comunhão nacional, mas como um elemento constitutivo da criação e um aparelho estatal destinado a gerir serviços que até então estavam dispersos no âmbito do território brasileiro (CAVALCANTE, 2019, p. 25).

Porém o Estado Nacional tinha igual ou maior interesse nos territórios indígenas para a exploração capitalista.

Sobre o papel integrador que era de responsabilidade do SPI tanto como aquisição de mão de obra indígena para os colonos assim como colocar suas terras para fins da lógica capitalista, Cavalcante ressalta que:

Nesse sentido o SPILTN deve ser entendido como um serviço do MAIC encarregado de promover a integração dos indígenas, e também, se não principalmente, a integração de suas terras à lógica capitalista, bem como a fixação da mão de obra não estrangeira (notadamente a de descendente de ex-escravos) na economia agrícola. (CAVALCANTE, 2019, p. 25).

O que Cavalcante explicita é que a política indigenista oficial naquela época esperava que a transição do indígena ocorresse transformando-o a um mero civilizado nacional em pouco tempo, tornando-se mão de obra comum e sendo explorados. Logo que o agente do SPI se instalava nas áreas reservadas, implantava projetos de cultivos objetivando o mercado capitalista como nova alternativa de sustentabilidade, alterando o modo dos Guarani se auto sustentarem e quando não estava cultivando dentro da reserva, segundo a memória dos anciões, se fazia contrato para se fazer ‘derrubadas’ nas fazendas.

O agente do SPI, chamado também de chefe pelos indígenas, praticamente se envolvia em todas as decisões da comunidade. Para qualquer ato que se fosse realizar pela comunidade

ou dentro dela, tinha que ser aprovado pelo chefe do SPI. Este também era o encarregado de fazer as mediações entre outras instituições externas que começavam a ter acesso à comunidade.

Para uma melhor compreensão de como ocorreu a criação do SPI até a chegada destes servidores nas terras dos Guarani e Kaiowa e quais foram os meios utilizados para o esbulho das terras indígenas, abordaremos de maneira breve este assunto.

Após a Proclamação da República, cria-se a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, de Cuiabá ao Araguaia, como estratégia de defesa nacional e para unir todos os estados republicanos. Com Benjamin Constant à frente do Ministério de Guerra, foi para este Ministério a responsabilidade pela construção das linhas telegráficas. Benjamin Constant nomeia o major Antônio Ernesto Gomes Carneiro para chefiar a comissão onde estaria Cândido Mariano da Silva que mais tarde presidiria o SPI e que seria um dos pioneiros agentes entre os Guarani e Kaiowa.

A criação de outras linhas telegráficas no século XX possibilitou a Rondon e seus companheiros recrutar indígenas como mão de obra para as tarefas sobre seu encargo, por outro lado, Rondon e os demais denunciavam os fazendeiros que se apossavam das áreas indígenas, o que levou o major Gomes Carneiro em 1890 tomar a posição de dizer que “Quem, dora em diante, tentar matar ou afugentar os índios de suas legítimas terras, terá de responder, por esse ato, perante a chefia desta comissão”. De certa maneira essa posição do ministro contribuiu para que os abusos violentos contra os indígenas diminuíssem (VASCONCELOS, 2019).

Mas o curso da legislação estadual de colonização posta em prática ainda nos dizeres do Vasconcelos (2019) atuava a fim de entregar as terras habitadas por indígenas aos colonizadores a preços irrisórios ou concedendo gratuitamente a imigrantes nacionais e estrangeiros. Para tal finalidade foi criada em 1892, a Diretoria de Obras Públicas, Terras, Minas e Colonização; que elaborou os projetos mediante as leis número 102 de 10/07/1895, número 149 de 14/04/1896 para assentar os colonos.

O governo disponibilizou as terras tidas como devolutas, eram aquelas que não estavam sobre domínio particular ou que não estavam sobre o uso público federal, estadual e ou municipal (AYALA; SIMON, 1914, p. 167 *apud* VASCONCELOS, 2019).

Em se tratando dos indígenas, somente se determinou a criação das reservas pelo governo do estado aos indígenas que eram obrigados a se submeter à vontade colonizadora, sendo nomeados pejorativamente como “mansos”. Porém em Mato Grosso o governo estadual

da época coronel Generoso Paes Leme de Souza Ponce deu permissão, por meio do Decreto número 200, facilitando aos colonos investidas sobre terras que pertenciam aos indígenas, fazendo surgir mais conflitos, levando violência e morte e se apossando de suas terras (AYALA; SIMON, 1914, p. 169 *apud* VASCONCELOS, 2019).

A ganância pelas terras era tão grande quanto suas consequências, o que reforçou e acelerou a necessidade da criação de reserva para os indígenas, “esvaziando” as áreas para a colonização. Foi então que o SPI demarcou oito reservas de até 3600 hectares para os Guarani Ñandeva e Kaiowa.

Logo, os indígenas, que tinham amplo território, passam a viver em áreas delimitadas, em minúsculas áreas que não ofereciam condições apropriadas à sua sobrevivência. Este desejo de que acontecesse nosso extermínio, o etnocídio, fazia com que se imaginasse que a qualquer momento iríamos desaparecer por não ter espaço na construção identitária brasileira eurocentrada, pensada a partir da Independência do País que buscava unidade nacional.

Mas nem todos os Guarani consentiram em ir morar nas reservas. A grande massa do povo continuou nas terras onde surgiam fazendas, oferecendo sua mão de obra em troca de sua permanência na área. Esta decisão revelou-se fundamental na importância da luta pelos Tekoha e para a reafirmação identitária através da memória que foi construída e afirmada quando ainda era um grande território, dividida por grandes famílias nucleares coletivas.

Permanecendo nos territórios, mesmo que intitulados fazenda, e não pertencendo mais aos Guarani, estes não perderam o vínculo com os locais sagrados, com cemitérios ancestrais e todo o universo religioso interligado com aqueles espaços de memória e ainda vivendo sobre seu *tekoha*, ainda de modo precário e se sujeitando ao trabalho braçal que lhe era cobrado.

1.10 POR QUÊ GUARANI E POR QUÊ KAIOWA – ETNÔNIMOS AO LONGO DO CONTATO – *OPÁICHAGUA TÉRA*

Desde há alguns anos, os Guarani e Kaiowa já vinham discutindo especificidades de cada povo, porque ambos procuram se diferenciar em seus cantos, sua língua, organização social, ritos e sua maneira de ser. Mesmo aparentando muitas semelhanças entre um povo e outro, cada um reforça que existem grandes diferenças culturais amplas que designam o que é do Kaiowa é do Kaiowa e o que é do Guarani é do Guarani. Quer dizer, dizem veemente que são povos diferentes.

Baseado na escrita de alguns autores historiadores que escreveram a respeito de referências nominais feitas primeiramente aos Kaiowa, poderemos nos situar melhor sobre este assunto. Esse esclarecimento se faz necessário a essa altura para compreendermos inclusive a divisão territorial que ambos tinham desde antigamente.

Os Kaiowa contemporâneos recebem denominação de seu etnônimo logo a partir do século XVII quando foram feitos os primeiros contatos. São vários termos, pronúncias e formas de escritas antes de se definir como está no tempo atual. O termo vem sofrendo pequenas alterações desde este século, porém a referência de “povos da mata” ou “povos que vivem na mata – da mata” ainda é o mesmo.

No parecer da Chamorro (2015), originalmente o termo vem de *ka'agua; ka'a* – mata, *guá* – da. No século XVIII, o etnônimo *ka'agua* é empregado também aos indígenas encontrados ao norte do Paraguai e no atual estado de Mato Grosso do Sul. No Paraguai, os Kaiowa são conhecidos muito mais como *Paĩ Tavyterã* – povo do centro da terra, reconhecidos entre si como da mesma etnia.

Há ainda expressões empregadas por Kaiowa diferenciando-se de outras etnias, dos Nãndeva, por exemplo, legitimando-se enquanto povo, comunidade ou família diferente do outro. Expressões como *te'yi, te'yiete*, ou ainda mesmo que de modo mais raro, podem se expressar identificando-se de *paĩ*. Segundo Samuel Aquino da Terra Indígena Panambizinho, nas narrativas Kaiowa sobre a criação, duas divindades participam diretamente desse fato, o Sol e a Lua, aparecendo como irmãos gêmeos – *Pa'i Kuara* e *Jasy*.

Durante a criação, as duas divindades dialogam chamando um ao outro de *paĩ*, e, ainda, Samuel observa que ao longo do contato essas pronúncias sofreram alterações e que na sua avaliação *pa'i* deriva de *paĩ*, referência pessoal ao Sol e à Lua, na cosmologia direcionada a seres divinos.

Podemos ainda encontrar grafia sobre Kaiowa, de *kaygua, kaygua, ka'yguá, ka'ynguá, kainguá, Caingua, Caaguá, Caaingua, Canguá, Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cayuás, Cayuáz*. Chamorro chama atenção para termos genéricos ainda de ‘*yanayguá*’, ‘*monteses*’, ‘*montarases*’, e ‘*montañeses*’ que não se refere a um grupo específico, não são nome particular de uma etnia, mas é apenas sinônimo de “selvagem”, (CHAMORRO 20115, p. 34) sem precisão de pertencimento étnico grupal de Kaiowa ou Nãndéva.

Em 1872, aparecem mencionadas no relatório de 04/10/1872, famílias “Caiuás” nas proximidades do rio Iguatemi. É possível notar o desconhecimento sobre os Ñandeva existentes nas margens do rio Iguatemi até o século XIX, quando documentos elaborados pela Diretoria Geral dos Índios José Pimentel Barbosa faz referências sobre os mesmos (LANDA 2005).

O que nos chama atenção nessa menção é que os Ñandeva e Kaiowa tem muito bem definidas seus territórios e nas margens do rio Iguatemi é região de predomínio Ñandeva. Coube aos próprios indígenas atuais definir a divisão grupal étnico, tomando como ponto de partida, a memória sobre as divisões geográficas e a língua preservada.

PARTE II GUARANI TEKHOHA GUASU – GRANDE TERRITÓRIO GUARANI

2.1 RESERVA PORTO LINDO/JAKAREY – *TEKHOHA JAKAREY*

Os sertanistas Joaquim Francisco Lopes e João Henrique Elliot, a serviço do Barão de Antonina, fizeram vários registros durante as incursões que fizeram nas terras Guarani ao longo do rio Iguatemi relatando sobre o contato com esta etnia. Note-se que no tempo dos contatos iniciais não se procurou especificar os Kaiowa e Guarani Ñandeva.

Na quarta incursão, que se deu no mês de Agosto, no ano de 1857, a exploração foi realizada entre os Rios Amambai, Ivinhema e Iguatemi (DERROTAS, p. 85 *apud* CHAMORRO 2015, p. 83). Nos registros, porém, aparece em vários momentos somente o termo “índio” apontando os Ñandeva (CHAMORRO, 2015, p. 74). A falta de clareza, seja por desconhecimento de existência dos Ñandeva ou por não haver ainda nesse tempo divisões de duas principais etnias na região, implicaram na dificuldade em precisar a que povo pertencia os tais “índios”. O que podemos afirmar é que esses colonizadores estavam a serviço do Barão para a abertura de fazendas (CHAMORRO, 2015, p.74).

Nesse transcurso de perda territorial em decorrência da abertura de fazendas, surgiu o que se convencionou denominar “política de extermínio”, de acossamento. Na certeza de apagamento da memória indígena por meio da integração, a presença indígena seria transitória. Felizmente este projeto colonial falhou, pois a nossa resistência prova, através da memória viva de nosso povo e nossos modos de vida, que não perdemos nossa identidade.

Com o discurso de proteção do indígena pelo SPI, este foi o responsável por promover o deslocamento dos indígenas para a reserva. Na região de Iguatemi, o trabalho escravo ainda piorava as circunstâncias dos Ñandeva. Essas denúncias, somadas aos “problemas” que os indígenas causavam à Inspetoria Regional e à política de controle exercida pelo órgão, efetivaram a criação da Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey.

Vejamos o que expõe Landa sobre o ocorrido:

Os índios que não estavam aldeados sempre representaram um problema para os administradores da Inspetoria Regional 5 (I.R.5), pois esta liberdade de circulação não era interessante para o governo, e as justificativas para confiná-los em porções do território sempre passou pelo discurso da proteção e melhoria na qualidade de vida dos mesmos. Em 19 de julho de 1946, Joaquim Fausto Prado, funcionário do SPI em relatório da I.R.5 solicita a doação de terras para os índios do Vale do Iguatemi tendo em vista que particulares estavam recebendo títulos provisórios sobre as mesmas, obrigando os índios a abandonarem os locais tradicionalmente ocupados ou ocupando-os como mão-de-obra espoliada. A denúncia de escravidão

por dívidas nos trabalhos executados para a Cia Matte Laranjeira na colheita e processamento da erva mate – a mão de obra indígena dos ervais era na ordem de 75% na região Iguatemi, tradicional área ñandeva – também serviu de argumento para forçar o governo a reservar terras para mantê-los sob controle. (LANDA, 2005, p. 95)

Algumas medidas foram observadas para as áreas destinadas às reservas indígenas quanto à escolha do local, como: grandes concentrações de populações nativas; as terras deveriam ser devolutas, sem proprietário legitimado; deveriam ser produtivas para que a agricultura ao modo colonizador fosse incorporada pelos indígenas (CAVALCANTE, 2019). Tudo, no entanto, era relativizado em face de circunstâncias cadenciadas por ações coloniais como explicou Cavalcante.

A partir da criação das reservas destinadas aos indígenas por meio do Decreto Estadual nº. 825 de 1928 é que refletimos sobre eventuais mudanças culturais, e, sobretudo, na forma dessa comunidade se relacionar com a memória coletiva.

Como pudemos notar, a finalidade da criação da Reserva Porto Lindo/Jakarey foi atender ao conjunto de política indigenista que culminou com a criação das reservas indígenas em consonância ao conjunto de valores, cujo mote era de assimilação e integração dos povos originários à sociedade civil. Além disso, propunha-se abrir espaços para a colonização externa ao se desapropriar os antigos *Tekoha*.

Localizada na divisa da fronteira entre Brasil e Paraguai, a área do *tekoha Jakarey*, oficialmente reconhecido como Reserva Porto Lindo, tem sido desde sua existência palco de investidas etnográficas. Egon Schaden (1974) iniciou os trabalhos antropológicos quando das discussões sobre a natureza e o ethos dos povos Guarani, sejam eles Kaiowa ou Ñandeva.

Ao incursionar na região sul do então Estado de Mato Grosso, Schaden dimensionou sua experiência junto aos Ñandeva nos termos da estratificação cultural, ou seja, que seu contato com a população da Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey apontava para um estado de ser puro e pouco alterado em tempos vindouros. Isto, de forma diferente de alguns aldeamentos Guarani localizado no Estado de São Paulo.

Pertencente ao município de Japorã, e distada 25 km da cidade municipal, ao extremo sul do estado, a Reserva Indígena Porto Lindo/Jakarey foi criada em 1928 pelo Decreto Estadual 825/1928, Portaria Declaratória nº 1289. O estado assentou os Guarani Ñandeva em apenas 2.000 hectares de seu vasto *tekoha*, que a princípio era para ser de 3600 hectares, como explicita Landa:

Pimentel Barbosa escolheu uma área de 3600 ha, conforme consta no seu relatório de 1927 cujos limites eram “a Nascente pelo córrego denominado ‘Porto Lindo’, pequeno arroio que desemboca próximo do porto deste nome; ao Norte pelo rio

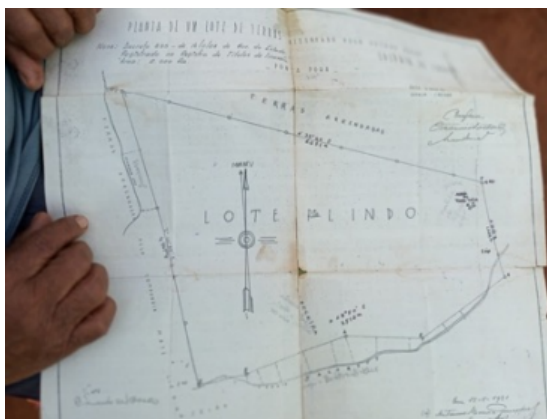
Iguatemy; ao poente pelo Corrego Guasory; e ao Sul com terras devolutas. (MONTEIRO, 2000, p. 85, *apud* LANDA, 2005, p. 109).

Com abundância de matas e importantes nascentes com os córregos nos limites da reserva, Marco Antônio Delfino de Almeida constata:

Um destaque especial merece a Reserva de Porto Lindo, que embora localizada em áreas de mata e ao longo do rio Iguatemy (Relatório do Auxiliar Pimentel Barbosa, 1927: CXXXVIII), uma parte importante ficou fora, exatamente aquela parte próxima ao rio e onde localizavam-se ervais, por pressão da Cia Matte Laranjeiras. (DELFINO DE ALMEIDA, 2019, p.145)

No total foram oito fragmentos de terras tradicionais que o governo estadual reservou aos indígenas nesta época.

Foto 1 – Mapa da Reserva Porto Lindo entregue ao cacique Carlos Vilharva



Fonte: O autor, 2020.

Figura 1 – Mapa da Reserva Indígena Porto Lindo



Fonte: Landa, 2005.

Nos primeiros contatos com os Ñandeva na região do rio Iguatemi estes também aparecem com outros etnônimos na história, como no exemplo de Curt Nimendajú, que os identificou como Apapocúva (DIETRICH 2013). No Paraguai e Brasil podem ser conhecidos como Ava Guarani, Ñandeva Guarani e, algumas comunidades no Paraguai, como Xiripa.

A comunidade em que esta pesquisa foi desenvolvida se identifica Ñandeva, etnônimo presente também em outros estados como Paraná e São Paulo. É possível afirmar hoje que os indígenas da respectiva reserva são descendentes diretos dos Apapocúva que abrigaram Nimuendajú, pelos relatos exatos que fez sobre a localização territorial às margens direita do baixo rio Iguatemi, em seus relatórios (NIMUENDAJÚ 1987, ELLIOT 1857, LANDA, 2005).

Pouco citados os indígenas da região de Iguatemi, os Guarani Ñandeva da região ficaram sem ser notados até o século XVII.

Landa salienta que:

Apesar da bacia do Iguatemi estar inserida na Província Jesuítica do Guairá, pois localizava-se entre os rios Paranapanema, Paraná, Iguaçu e a linha de Tordesilhas que “definiu” as pertenças de terras a serem conhecidas a partir daquele momento, e que hoje ocupam parte dos atuais Estados do Paraná, São Paulo, Mato Grosso do Sul e Santa Catarina, poucas vezes os indígenas habitantes da região pertencente à bacia do rio Iguatemi são citados até o século XVII, quando a geopolítica internacional forçou o conhecimento detalhado da região. (LANDA, 2005, p. 91)

E conclui que eram numerosos os Guarani ocupantes da região Iguatemi se estendendo até outras províncias:

Esta província, estava ocupada por populações Guarani que foram identificados desde os primeiros contatos com os europeus, e alcançava em torno de 200 mil indivíduos ou “quarenta mil fogos” como se lê em Perasso (1987). Como uma grande parte da bibliografia do período foi produzida pelos jesuítas, os mesmos privilegiaram comentar e destacar a implantação das diversas missões que estariam hoje em território do oeste paranaense e sudeste paulista, com raríssimas menções ao imponente rio que era (e ainda é) o Iguatemi. (LANDA, 2005, p. 91)

Nas comunidades de predominância Ñandeva no Mato Grosso do Sul, esse termo é explicado pelos mesmos desta maneira: *ñande* – nós (eu, você), uma diferenciação clara de outros grupos; *va* – nominalizador oracional; mantendo a explicação de Nimuendajú (1913); *ñandeva* – alguém que faz parte de nós, em reconhecimento de pertencimento à mesma etnia, por meio, principalmente da linguagem de expressão oral e a língua guarani.

Atualmente, a reserva enfrenta situações semelhantes aos de todas as outras reservas Guarani de Mato Grosso do Sul. Com a política de aldeamento de vários grupos familiares

numa mesma área que desde o início não atendia às necessidades de sobrevivência do povo, em menos de um século pioraram as condições de espaços para moradia nos moldes do costume, contribuindo para o declínio de práticas de saberes ancestrais, da identidade cultural, a qual é construída ao longo do tempo por meio da memória instituída pelas lembranças.

Porém os Ñandeva preservaram em grande parte sua memória sobre *tekoha*, sobre *teko*, memória que continua sendo transportada através do *ñomongeta* – diálogo, *mandu'a* – lembranças, que estão vivas nas narrativas. Assim, a memória cultural desta comunidade ainda mantém a essência do ethos Guarani. O *Tekoha* – grande território, *ogapysy* – casa de reza, *yvu* – nascente, constituem espaço de memória mesmo na situação de confinados.

Esse *ñomongeta* – diálogo, *mandu'a* – lembranças que ainda estão ativas na memória dos nossos anciãos é que condiciona a comunidade Ñandeva, assim como as demais etnias do MS como participantes ativas dos acontecimentos históricos que necessitam ser vistas com toda a sua relevância, mesmo se encontrando numa área de reserva, querem contar como era seu passado, como viveram e sobreviveram mantendo sua sabedoria tradicional. Para que isso fosse possível, os procedimentos disciplinares da história oral convencionaram a realização deste projeto.

Objetivamos aproximar da historiografia o lugar da memória da comunidade Porto Lindense, como parte histórica do atual estado ao recorrer à narrativa de tradição oral.

3 MEMÓRIAS DE ANCIÕES ÑANDEVA – ÑAMÕI HA JARÝI IMANDU’A TEKO GUARANIRE

3.1 ENTREVISTA COM CACIQUE CARLOS VILHARVA – AVA KA’AGUY.

“Ha upécha rupi, tekotevẽ ikatútarõ jatopa jevy ñe’ẽ porã pe tape ojeporu akue upe árape.” (Por esta razão é preciso reencontrar de novo a boa palavra, o caminho da boa palavra que se percorria naquele tempo.)

Cacique Carlos Vilharva – Ava Ka’aguy

Foto 2 – Cacique Carlos Vilharva – Ava Ka’aguy com mapa da aldeia



Fonte: O autor, 2020.

Meu avô Carlos Vilharva – *Ava Ka’aguy*, homem do mato como se traduz o seu nome em Guarani, é um guardião da memória. Foi através de sua memória, sua lembrança sobre o modo de vida Guarani, é que grande parte deste trabalho foi construída, pois toda vez que eu tinha oportunidade, conversava com ele. Homem muito sábio, detém uma grande reserva memorial sobre remédios tradicionais, sobre caça, mas as narrativas dele para este trabalho foram sobre sua atuação como líder, posição que exerceu por mais de 35 anos. A experiência como cacique na aldeia está registrada neste trabalho. Apesar de eu considerá-lo quieto, de

pouca conversa como um típico guarani, durante as nossas conversas tanto para este trabalho como em vários outros momentos, eu notava o prazer e empolgação para narrar suas histórias.

– *Che che réra, karai ñe'ẽ pe nga'u Carlos Vilharva ha ñande ñe'ẽ pe katu Ava Ka'aguy. Areko 79 año.* (O meu nome na língua do branco é Carlos Vilharva e na língua guarani é Ava Ka'aguy. Tenho 79 anos.)

– *Ha'etema añete... ñande rekove ymã ijetu'u akue, aiporõ opáichavente... como Ñanderu rupi, jahupity mahaguãicha ko ára, ja'e porãitese ramo...* (Então, a nossa vida antigamente era muito difícil, mas, mesmo assim... pela vontade de Ñanderu, alcançamos esta idade para podermos contar o que vivemos, para dizer como realmente era...)

– *Ymã ko'ã nda'ipóri akue ápe, ni ndajaikuaái, ni ndajahechá akue voi.* (Antigamente essas coisas de hoje não existia aqui, não conhecíamos e nem víamos.)

– *Aiporõ ñande kuerami árupi oikovango, oimearã heta mba'e ohasa asy ramo jepe che ahecha, ñande kuerami oiko ramo guare. Uperõ aje... cheve hasy jepe umiã árare ñane mandu'a po, ñamombe'ungo iporãveta... ojekuaáta aje.* (Mas os parentes viviam por aqui, mesmo com toda dificuldade, eu vi o modo de vida dos parentes que viviam naquela época. Naquele tempo... sinto-me triste ao relembrar sobre esse tempo, mas se for contada, vai ser melhor por que, muitos vão saber né.)

– *Upe ára guare hasy ñande rekomi ñande avápe, ko ápe ko Porto Lindope, che ahecha haguéicha, ijetu'u voi.* (Naquele tempo era difícil mesmo a nossa vida, para nós indígenas, principalmente aqui em Porto Lindo, a meu ver, era difícil.)

– *Heta jahasa asy, opa mba'egui, mba'asygui, opa mba'egui jahasa asy aja.* (Passávamos muitas dificuldades, perigo de todos os tipos, de doença, de tudo a gente passava perigo né.)

– *Ko'anga ha'ete jahasa umiva jaha, perongo oĩ avei, ke... na iporãi jevýmapy. Ñande haimete jahupity peteĩ... jejopy ñande rekóguio, jahupity mo'ã jevýnte peteĩ jejopy ko'angagua ñande re'ýi ndohechavéima mba'echapa raka'e teko ymã.* (Agora, parece que estamos passando isso, mas por outro lado não está certo. Nós quase alcançamos um total prejuízo, que é sobre ñande reko (modo de ser), alcançamos sim prejuízo, por que as nossas famílias de hoje não estão vendo como era o modo de vida antigo.)

– *Ha'e kuéra, pyahu kuéra peichagua ndoikuaáveima, ke ndohechá avei, Ha upéa ndaha'ei jepe umiã ñande jajaposegui ñande jehe, terã katu ñande re'ýi kuérare, ke opavema voi avei upekuévo ohechauka akue ñande reko... Ha mba'echapa raka'e oñepyrũmi opa?*

Ñane moĩmbágui peteĩ hendápepa. (Eles, os mais novos já não conhecem mais nosso modo tradicional, por que não vê. Não é por que fazemos de propósito isso com nossas famílias, mas é por que já está acabando os que nos ensinam os nossos modos de viver próprio... E como se iniciou esse fim? Por que nos colocaram todos num lugar só.)

– *Upecharõ jepe ko'anga che ajohu ko'ã “iñimportante” jajapomiva, peteĩ mandu'áne iporãva ojoupe jevy, ñande rehegua voi.* (Agora eu acho muito importante o que estamos fazendo, lembrando coisas muito boas entre nós, sobre nós mesmos.)

– *Ãva ndaha'ei peteĩ mandu'a vai, ndaha'ei jaje “perdete” haguã. Ha upekuévo Ñanderu marangatu ñane rendune mba'epa ñande jajaposéva, iporã haguãicha, ikatu haguãicha ñande re'yi kuerami, ñane “família” ñane ñeto, ñane ñeta kuéra ohecha haguã hi árape, ñande reko rehegua ha oikuaa haguã, ha upéi ikatunte omombarete jevy.* (Essas lembranças não são sobre coisas ruins, não é para gente se perder completamente. Mas sim para que dessa maneira, que nosso Pai sagrado possa ouvir o que propomos, para ser algo bom, para que nossos parentes, nossas famílias, os netos e netas, possam ver em algum momento, vejam e saibam sobre o modo como vivíamos e assim revigorar novamente esse modo de vida.)

– *Heta oĩ ndoikuaái ete umiã mba'eve, ndoikuaái ete ke ndohechái, ndohechavéima.* (Muitos não sabem nada sobre isso, não sabem por que não vê, não vê mais.)

– *Ko'anga, ndaha'ei hi'ãgui umi ko'anga jaiporiva jahejapa haguã, ndaha'ei upearã. Aiporõ neike jaikuaánte jepe haguã ke ñande jarekoha peteĩ... peteĩ mbarete raka'e ymã, peteĩ teko mbarete raka'e jareko oñondive kuéra ha ojoupe avei jaiko.* (Agora, não é para deixar tudo o que usamos hoje em dia, não é para isso. Mas sim para pelo menos saber que nós temos uma... uma força antigamente, modo de viver muito forte e que nos mantinha juntos, em coletivo, e era viver um para outro.)

– *Ha ko'anga ndajahechavéima jepe aje, upecharõ jepe, che upe árape aikuaa Ñanderu vusu marangatu, ha'e ñande... ñande rerekomi upe ára guive araka'e.* (E agora mesmo que não vemos mais isso, não é? Ainda assim, naquele tempo sabia que nosso grande Pai sagrado, ele que sempre cuidou de nós desde aquela época.)

– *Upe árape nda'ipóri karai pohã, nda'ipóri mba'e ryru ko'a rupi, mba'evete nda'ipóri ñande apytépe... ndaha'ei ko'ápe añõ, opa rupi, ha'e ñande... jareko peteĩ mba'e iporãva oñangarekóva ñande rehe, Ñanderu vusu marangatu oñangareko ñande rehe.*

(Naquele tempo não havia remédio de branco, não havia carros por aqui, nada disso havia em nosso meio... não era só aqui, por toda parte, mas... tínhamos algo grandioso que cuidava de nós, nosso grande Pai sagrado cuidava de nós.)

– *Upécha rupi heta oĩ ohupity 70, 80, 90 año hamba'e ha oiko are. Ñande kuerami upe tiempope raka'e. Heta mba'e apytepe, heta mba'e... ja'eporãsete ramo, “osufri”, ohecha.* (Por essa razão muitos alcançavam os 70, 80, 90 anos e vivia muito mais tempo. Mesmo passando para falar a verdade, muito sofrimento.)

– *Ko'anga ñamoñepyrũ ñane mandu'a umiã kuére, iporãiterei upéa, heẽ. Heta avei ñane re'yi kuéra ohecháta, ohendúta, oikuaáta mba'epa raka'e aja.* (Agora estamos começando a relembrar sobre esses momentos, isso é muito bom, sim. Muitos dos nossos parentes terão oportunidade de “ver” isso, vão ouvir, e saberão como era no passado, não é mesmo?)

– *Ha ñañepyrũ umiãre ñande mandu'a, ikatu haguãicha ñarõguahẽ jevy jepy'apy jareko akue ñamoĩ jevy iporã haguãpe, vy'apavẽ teko porã jaiporu jevy haguã.* (Devemos trazer isso à memória, para que a nossa preocupação chegue a todos e colocando no caminho certo, vamos construir algo bom, positivo, gerando a alegria do bem viver a todos novamente.)

– *Vy'apavẽ he'ise opavave jajohu jevy'a haguã, upea he'ise vy'apavẽ. Ha'e upekuévo avei jaipota opavave ñande kueramipe, aipota tovy'apa, tahesãi, opavavea he'yi kuéra ndive.* (*Vy'apavẽ* quer dizer quando todos encontram a verdadeira felicidade, isso quer dizer *vy'apavẽ*. E com isso, gostaria que todos nós os parentes, desejo que sejam felizes, saibam ser feliz, tenham saúde, com toda a família.)

– *Che añepyrũ haguéicha aje, che mitarõ. Ko'anga che mandu'áta upeguio... aju, Cerritogui aju. Arekópe ocho año aju akue. Atopa fernando'ipe amõite, Sakarõ oje'e uperõ, Sakarõ... ha ajohu hambirekomi ndive, oho ojehekávo hápe rojotopa.* (Como eu iniciei né, eu era criança. Agora vou contar um pouco sobre isso, vim do Cerrito, de lá que eu vim. Quando tinha oito anos eu vim. Encontrei o Fernando'i lá no, *Sakarõ* [Iguatemi] se dizia naquela época, lá em *Sakarõ* [Iguatemi] o encontrei junto com sua esposa. Encontramos os dois quando foram buscar suprimentos.)

– *Che ru ndive roju ha ahendu che renondépe voi oñomongueta hikuái. Ha'e kuéra ojokuaa voi ra'e, ha heta mba'ere imandu'a ojoupe hikuái, ha uperõ ahecha ñepyrũ ha ha'e peteĩ oporaéi tee raka'e, kóa ko Porto Lindope.* (Tinha vindo com meu pai, eles conversaram

diante de mim. Eles já se conheciam, se lembraram de muitas coisas. Foi quando vi pela primeira vez aquele que era um verdadeiro curandeiro daqui de Porto Lindo.)

– *Upérõ ahecha ypy akue ichupe. Upea “masomeno” hina... mir ochociento... mir y treinta... mir y treintaiochope. Ndaha’ei. Naháni. Mir y quarentaiochope upéa raka’e, quarentaiochope raka’e upéa. Uperõ ahecha ñepyrũ akue ha aikuaa ichupe kuera.* (Ali que eu o vi pela primeira vez. Isso foi mais ou menos em... mil e oitocentos... mil novecentos e trinta [1930]... Foi em mil novecentos e trinta e oito [1938]. Não, não foi. Foi em mil novecentos e quarenta e oito [1948] que isso aconteceu. Sim, foi em mil novecentos e quarenta e oito [1948]. Foi quando os vi pela primeira vez e os conheci.)

– *Ha upe rire, árape, riréma aikuaa akue ha’e iñe’enguémi oĩ araka’e, ojejapo araka’e, karai kuéra ojapo araka’e peteĩ kuation ha’e peteĩ mba’e oikuaa teéva ra’ka’e ko’ápe ko Porto Lindope. Ha’e ojekuaa upéicha opa São Paulo rupi ojekuaa upéicha. Ha ha’e omombe’u raka’e mba’echapa Ñandejára gui oikuaa, ojapo opa comunidadepe tembiapo.* (Depois disso, algum tempo depois, descobri que das falas dele, haviam feito, os branco fizeram um livro sobre ele dizendo que era um verdadeiro sábio aqui na aldeia Porto Lindo. Ele foi conhecido assim até mesmo em São Paulo. Ele falava sobre Deus e sabia muito, ajudava fazendo trabalho a toda comunidade.)

– *Ha upe héra, Fernando’ipente oñehenõi raka’e, che ajotopa akue hendive ha ahendu akue iñe’ëmi, upe árape che mitã gueteri, ocho año ramo areko uperõ guare. Aiporõ añeñandúmapo raka’e, che mandu’a gueteri upéa kuére.* (O seu nome, Fernando’i como era conhecido, eu o conheci e ouvi a sua palavra, naquela época eu era bem criança ainda, tinha uns oito anos. Mas já tinha noção, lembro bem daquele acontecimento.)

– *Upe rirémi, mir nueveciento cincuenta... Ha’e, mir nueveciento cincuentape che aju akue ko Porto Lindope, Cerritogui, cincuentape ha’e ja oñehundíma, nda’ipori véima, ndatopa véima hese. Atopa umĩ, umĩ ambue kuéra, umĩ ñane kuerami.* (Depois de um tempo, em mil novecentos e cinquenta... Sim, em mil novecentos e cinquenta (1950) eu vim aqui para Porto Lindo, do Cerrito, em cinquenta ele já havia falecido, não estava mais, não o encontrei mais. Encontrei somente os outros, as outras famílias, outros parentes nosso.)

– *Uperõguare atopa ojerokymíva héra... mba’eiko... é... Nolaco Lope. Ha’e avei ojerokymíva héra... mba’eiko... é... Juan galeanope nteko oñehenõi. Ha’e héra João Galeano héra. Ita’yrrare mante oikove gueteri. Ha umiã oĩ va’ekue ojerokymíva ape.* (Naquele tempo

encontrei o rezador de nome... era... é... Nolaco Lopes. O outro também rezador, de nome João Galeano, como era conhecido, o seu nome era João Galeano. O filho dele ainda é vivo. E esses eram os curandeiros que estavam aqui.)

– *Ha Antonio, mba'echatiko héra... Antonio héra peteĩ Juan Antoniopente oñehenõ, ha'e ojerokymíva avei. Ha ha'e kuéra ojerokýva ra'e oñopytyvõ ha'e kuéra. Ja'e porãitese ramo... oñangareko comunidare raka'e.* (Antônio, como era o nome... Antônio era o nome de um deles. Juan Antônio como era conhecido, ele também era rezador. Sendo eles rezadores, se ajudavam. Para dizer a verdade, cuidavam da comunidade.)

– *Ha iñirũguéra avei héra Máximo Benite, upéa capitão araka'e, avei. Uperõ che aju, ha'e oĩma capitão uperõ. Che ajúvove amoite gui, aju aikoiko árupi, ha, upéi ára rire ha'e che renõ iipytyvõ haguã ichupe ijyvyra'ija ramo, che renõ.* (Acompanhavam eles também um de nome Máximo Benites, ele que era capitão. Quando eu vim, ele já estava de capitão. Quando vim de lá, fiquei vivendo por aqui, depois de um tempo ele me chamou para ajudá-lo como seu aprendiz, para isso ele me chamou.)

– *Ha'e aiko hendive. Pe ára, heta, opa mba'e rohasa, yvyite rupi roiko uperõ guare hendive. Ha Juan Galeano, ha'e rire Nolaco avei. Ha upéicha che ape aju atopa hese kuéra, ha aikuaápa máva máva familiapa ape oĩ ñepyrũite guare. Ko'anga ha'e kuéra nda'iporivéima, ifamiliare oĩ gueteri ko'ape.* (Eu o acompanhei. Um tempo, trabalhamos muito sofrido, andávamos a pé com ele naquela época. João Galeano, e o Nolaco também. Foi dessa maneira que vim e encontrei eles aqui, e sei quem ou quais as famílias que sempre estiveram aqui. Agora eles já não estão mais vivos, mas os seus familiares ainda vivem.)

– *Ha'e ko'anga ko mandu'a porã jarekóva hina che atopa iporã. “Pelomeno” ha'e kuéra, ifamiliare ohendúta anga mba'epa ñamopu'ãmi jevy hapykuere kuéra, ifamilia kuérape ohendu haguã, oikuaa haguã mba'echapa raka'e ymã ojehasa ko'ape, ou sea árupi mba'e.* (Agora, esta boa recordação que estamos tendo, eu acho muito bom. Pelo menos, eles, os seus familiares, descendentes, vão poder ouvir o que estamos construindo sobre o passado deles, para que esses familiares possam ouvir e saber o que se passou aqui ou de como era.)

– *Ha upe ára... mba'eiko, ojehasa haguã sakarõ oje'e haguãme, ko'anga oje'e Iguatemi oje'e, upépe canoape ojehasa, canoape ojehasa. Ñande kuéra voi ojapo canoa pe séyrogui, timbógui mba'epo ojapo, viro oje'ente upéape, ha upéape ojehasa ojehekamivo sakarõme raka'e ñande kuéra ko'a rupiguami.* (Ainda naquele tempo... para passar ao lado de Sakarõ como se dizia

antigamente, atualmente se diz Iguatemi, ali se atravessava de canoa, era de canoa a travessia. Os parentes mesmo faziam a canoa de cedro, de timbó, viró como era chamado a canoa, é com isso que os parentes moradores nessa região atravessavam para ir a Sakarõ em busca do que precisavam.)

– *Ha upéicha ojeiko va'ekue ymã. Ha upekuévo ja oĩma avei omba'apóva ka'atýre, ko'ápe, opa rupi omba'apóva ka'áre he'i hikuai, karai kuéra ndiema upéa. Ha upe rupi ñandeva avei oiko, ohecha upéa ojehurõ, ha avei ojapo tembiapo ojehekámi haguã.* (Assim se vivia antigamente. Já lembrando que naquela época também surgiu os trabalhadores de ervais, aqui e em todo lugar se trabalhava com erva, aí já era com os brancos. Os parentes também viviam por ali, viram isso acontecer, faziam trabalho para ganhar alguma coisa.)

– *Ha'e ko'anga umĩakue opa avei, ka'aty aje, opaite ojeitypa nunga. Ndopái jepe, po ndaha'évéima upéicha oñemba'apo, oñemba'apóma ambue hendáicha. Ha upéa, mba'eiko ja'e, ahendúva che oje'erõ umĩ karai kuéra he'i mba'echapa raka'e ñande kuéra jahasa aje, upe ára raka'e. Mba'epa ha'e kuéra voi ojapo ñande ava kuéra rehe.* (Agora tudo isso acabou, os ervais, a maior parte foi derrubado. Não acabou totalmente, mas não se trabalha mais como naquele tempo, se trabalha de outra forma. Eu sempre ouço assim os brancos dizerem o que nós passamos naquela época. O que os próprios brancos faziam com nós indígenas.)

– *Ko'anga heta mba'e hi ambue ñande hegui. Heta mba'e ñande reko rehegua. Okañy ja'e porãiteserõ ndajaikuaavéima, ndajahechavéingo. Ñane família próprio ndohechavéi mba'epa oiko raka'e, ndoikói raka'e, umĩa ndohechavéi ha ndoikuaái ave.* (Agora muitas coisas estão mudadas no nosso meio. Perdemos muito da nossa tradição para dizer a verdade. Isso por que hoje desconhecemos como era antes, não vemos mais como era no passado. Nossa própria família não viu o que realmente como era no passado, não viveram aquele tempo, por isso não presenciaram e desconhecem.)

– *Ha upéicha rupi, tekotevẽ ikatútarõ jatopa jevy ñe'ẽ porã pe tape ojeporu akue upe árape. Umia iporã ñande jaikuaa jevy mandu'arãminte jepe. He'i upéape ahendu avei upe ára, oje'e recuerdo oje'e va'ekue ymã.* (Por esta razão é preciso reencontrar de novo a boa palavra, o caminho da boa palavra que se percorria naquele tempo. É bom saber sobre aquela época pelo menos pra relembrarmos como era antigamente. Como ouço dizer sobre aquele tempo, recordação como dizem.)

– *Ñane mandu'a haguã ñanderu, ñande sy reko haguemi, ñande jarýi, ñande jarýi ja'e, ndaha'ei aguela. Ñande jarýi rekomi hague jaikuaa haguã moõpa raka'e, mba'echapa*

raka'e, umã jaikuaa haguã. (Relembrar do nosso pai, nossa mãe, onde eles cultivavam seu modo de ser, das nossas avós. Não falamos abuela, e sim *jary'i* - vó. Saber do local em que nossas avós viveram do seu jeito, como era aquele modo de ser, é o que devemos saber.)

– *Ha upe ára ñande jaiko raka'e pohã ka'aguyguinte voi, umã jaiporu. Ñane pohã ka'aguy peguante voi. Heta ka'aguy upe ára, iporã ka'aguy. Opavave upe árape oikomi akue ohecha, oikuaa omongakuaa haguã pe ifamilia raka'e.* (Naquele tempo nós sobrevivíamos somente usando remédios do mato. Nosso remédio era tudo do mato. Havia muito mato naquele tempo, era bonito o mato. Todos, naquele tempo viu, conheciam, sabiam como criar, cuidar da sua família.)

– *Ha ko'anga ndaha'evéima upéicha. Upéagui ndajaikuaáipy, nda'iporivéi ka'agúpy, ndajahechái. Heta oĩ ohecha'yva, ndoikuaái upéagui. Ko'anga ñane mandu'a hina umiã rehe, ikatunte mbegue katúpe jatopa jevy jahávo ñande ñande usomi ñande ava Guarani, ñande usomi ko Porto Lindope.* (Agora hoje não é mais assim. O motivo de não saber sobre remédios é por que não há mais mata, não vemos mais. Muitos já não viram mais, não sabem por causa disso. Agora estamos lembrando essas coisas, tomara que, devagar redescubramos o nosso uso e costume nosso, de nós ava Guarani, nosso uso aqui na aldeia Porto Lindo.)

– *Pea ñande jaiporumi raka'e ymã, jaikomihá rupi, opa mba'e jaiporu, po heta mba'e oĩ heta oikuaa'yva. Ka'aguy ára raka'e ñande rembiporumi jareko. Ñande vosa ramo jareko ajomi, ajaka. Umiã ha'e ñande mba'emi.* (É o que nós utilizávamos antigamente, por onde vivíamos, muitas coisas haviam que podíamos utilizar que hoje é desconhecido. No tempo das grandes matas tínhamos nossos próprios utensílios. Como sacola, usávamos o *ajo* (cesto guarani), *ajaka* (cesto guarani). Esses são nossos próprios utensílios.)

– *Ñande voi jajapo umi mba'e. Umã ñande vosa raka'e. Yva aju hamba'e jaroja haguã, jaru haguã.* (Nós mesmos fabricávamos nossos utensílios, para carregar frutas maduras, para transporte. Era a nossa sacola – *ajo* e *ajaka*.)

– *Ko'anga ndaha'evéi upéicha, maãvea ni ajaka ndohechavéi ko'anga, ha umiako ñande rembiporu hina. Ha ñande prato avei... ñande prato hy'a piremi, jajapo hy'águinte ñande pratorãmi ha upéape jakaru, upéa jareko.* (Agora não é mais assim, muitos nem o *ajaka* vê, e esses são nossos próprios utensílios. E os nossos pratos também... nossos pratos eram casca de porunga, é dessa casca que fazíamos os nossos pratos, é neles que comíamos, era o que tínhamos.)

– *Ñande sy, ñanderu upéicha raka'e ñane monguakuaa. Ko ára peve oĩ gueteri, angaite peve oĩ oikova, upéicha guare.* (Nossa mãe, nosso pai assim que nos criaram. Até nos dias atuais, no dia de hoje, há quem viveu dessa forma.)

– *Ha'e upekuévo... mba'eiko ñane rembi'u ñambojy haguã... umi kuña, ha'e kuéra ojapo yvýgui, ñahe'õ oje'e upéape. Upéape ha'e ombojy tembi'u, ojapo, ombojy hembi'urãmi, ifamília pe raka'e.* (Lembrando ainda que nossas panelas... elas, as mulheres faziam de barro, ñahe'õ se chamava as panelas. É nisso que cozinhamos o alimento, faziam, cozinhamos o seu alimento, para toda a família.)

– *Ha ko'anga... umña ndajaiporuvéi, ndajahechavéi. Ha'e iporã ko'anga ñane mandu'ante jevy umñare, ha mbegue katúpe ñamoĩ porã jevy, ikatu haguãicha neike ndajaiporu mo'ãvéi jaikuaa ñane vivencia ymã guare. Jaikuaa enterove ani haguã okañy ñande hegui.* (Atualmente... não fazemos mais uso desses utensílios. Mas é importante pelo menos lembrar disso e aos poucos tentar reerguer novamente esse costume, mesmo que não vamos mais utilizar, saber como era nossa vivência antigamente. É bom que todos saibam, para que não se perca esses nossos conhecimentos.)

– *Por que cheverõ gñarã mandu'a porã umña. Ha upekuévo avei Ñanderu vusu marangatu omoĩ raka'e ñande rembiporúrã jaiko aja ko yvýre raka'e, ipiro'y ha iporã raka'e. Upéaguintema ko'anga peve jaiko ñande, ñande ava.* (Por que para mim, essas são boas recordações. Foi isso que nosso grande Pai sagrado nos deu como conhecimento, para que enquanto vivêssemos sobre a terra, vivêssemos em paz serenamente e em boas condições. Por esta razão existimos até hoje, nós indígenas ava.)

– *Heta avei oĩ ñane pariente kuéra, oĩ parte, ambue hendápe, ou sea katu ko'ape voi, oñehundi ke... upéa kuri mba'eiko karai ogueruvaicha ñandeveré iporãva, po ogueru raka'e ipahápe mba'asy ave. Ha upépe ñande nañande pu'akái ha'e ogueru va'ekuére ñandévere.* (Há muitos dos nossos parentes, em outras partes, até mesmo aqui, que morreram por causa do branco que... aparentou trazer coisa boa, mas afinal trouxe doença também. Então, não conseguimos ter força para superar aquilo que trouxeram e fizeram com nós.)

– *Ha heta mba'e avei iporã avei ñandeveré, po heta mba'e na iporã avei. Ha'e umiã entero ñande ndajaikuaái mba'echa rupípa ojeguera raka'e upéa. Che voi che ru oñehundi akue nda'ipórigui akue upe árape ñepytyvõ, nda'ipóri.* (É claro que há algumas coisas que foi proveitoso para nós, mas muitos não foram. Tudo isso, não sabemos ou entendemos por que

nos trouxeram. Eu mesmo, meu pai morreu por que não havia assistência naquela época, não tinha.)

– *Ha oñehundi. Ko'anga oikove rirengo cien año oguereko ramo'ã. Ha heta oĩ upéichagua oñehundi voi nda'ipórigui ojejapo arã upe ára, raka'e.* (Meu pai morreu. Se ele estivesse vivo, agora estaria com cem anos mais ou menos. Isso aconteceu com muitos, morreram por que não havia assistência naquele tempo, antigamente.)

– *Po jarovy'aite, atima porã Ñanderu vusu marangatúpe umña kuére, po nañane mbovy'ái ñane mandu'arõ.* (Eu estou feliz, quer dizer sou muito grato ao nosso grande Pai sagrado por tudo, mas não deixa de ser triste, quando me lembro.)

– *Ha kóa oñedemarca mir nueveciento treinta y dospe raka'e, ha'e mil nueveciento treinta dospe. Chengo oimẽ gueteri upéa rehegua mapa areko. Péa Brasíliape oñeme'ẽ va'ekue cheve upéa. Ko Porto Lindo rehegua.* (E aqui foi demarcado em mil novecentos trinta e dois, sim, em mil novecentos trinta e dois. Eu ainda tenho mapa sobre a demarcação. Eu consegui o mapa lá em Brasília. Lá que consegui. Sobre Porto Lindo.)

– *Mir nueveciento treinta y dospe oñedemarca raka'e. Ndahetái oĩ ápe oikóva. Veinte y cinco família oĩ. Upéa oĩmía va'ekue, ifamilia mi reheve akue. Mba'eiko ha'e ou odemarca, kóva tuichákue jave héra raka'e, mba'éiko ja'e Yvy Katu oje'e ichupe.* (Em mil e novecentos e trinta e dois, foi demarcado. Não havia muito moradores. Havia vinte e cinco famílias. Eram os que estavam aqui, com toda a família. E vieram demarcar, mas tudo isso aqui completo, se chamava Yvy Katu.)

– *Karaintema ou, omedímaramõ hikuái, omoĩ Porto Lindo, ha'e kuéra voi omoĩ. Ndaha'úi avave omoĩ... ha'e voi omoĩ. Ha... Porto Lindoite hina pe... pyente yv'ýgotyo porã oĩ... mir metro hágotyo opyta hina amõ ogejýo. Ojehasa akue ymã... canoape ojehasa akue ymã, canoapente ojehasa.* (Os brancos vieram e mediram, nomearam de Porto Lindo, eles mesmos colocaram esse nome. Não fomos nós que nomeamos... foram eles que assim chamaram este lugar. Agora... Porto Lindo mesmo fica... logo abaixo daquela ponte, lá que está... uns mil metros abaixo que está. A travessia do rio era ali... de canoa se fazia a travessia ali antigamente, a travessia era somente de canoa.)

– *Canoa ojejapo uperõ guare upe árape, upéape ojehasa. Upéa Porto Lindo. Ko'anga upéa umi sitiante, fasendero opa ombotya, ndojehasávei upe rupi.* (As canoas eram

construídas naquele tempo, para se atravessar. Lá era Porto Lindo. Atualmente os sitiantes, fazendeiros fecharam tudo, não se transita mais por ali. Assim que era.)

– *Funai... na che mandu'a porãitei... pe sessenta rupi ou akue. Pe sessentaquatro pe amalicia oúma kuri omba'apo haguã... Funai kuéra. Po ndoikéi ape. Ou ñepyrũ va'ekue, upéa héra va'ekue... oñembohéra va'ekue nga'u,umi ava ohenõi... Ruvio... Ruvio pente oñehenõi. Ha'e peteĩ paraguay. Ha'e héraitengo hi'ã che Vitorino. Ha'e SPI ombou. Uperõ... kóa oimã... demarcado.* (Sobre a FUNAI, não me recordo muito bem, mas foi em sessenta por aí que veio. Em sessenta e quatro acho que já estava aqui para trabalhar. O pessoal da FUNAI. Mas não entraram de imediato aqui. O primeiro que veio, era de nome... ou apelidaram ele, os indígenas o chamavam de... Rúvio... Rúvio era como o chamavam. Ele era um paraguaio. Seu verdadeiro nome me parece que era Vitorino. Ele veio através do SPI. Aqui... já estava... demarcado.)

– *Ha'e ou oguejy amõite... ko'anga oje'e Chikilinkue oje'e. Jahávongo péicha Iguatemipe, ojekuaa hina upéa ila. Ha upéa tekoha hina, upéa ila guasu, upépe heta ava. Upépe guare Elia família oĩ oiko gueteri ápe. Elia... Elia Martin, upépe guare família, iteindýra ave. Ha upe riregua katu oñehundípama. Ha upépe akue, pe ila guasupe oĩ... heta kurusu, ñeñotỹ hague oĩ upépe. Uperõ oñehundíva upépe voi oñeñongatumi... Upéicha raka'e.* (Ele veio descer lá no... onde hoje é conhecido como Chiquilinkue. Quando vamos para Iguatemi, aparece uma ilha. Ali é um *tekoha*, ali é Ilha Guasu, havia muitos indígenas ali. Dali é a família do Elia que ainda vive aqui. Elias... Elias Martins, era de uma família de lá, ele e sua irmã. Os outros são todos falecidos. E ali, na Ilha Gasu havia... muitas cruces de sepultamento. Naquele tempo, quem morria era sepultado ali mesmo... Era assim mesmo.)

– *Rúvio upépe oguejy, hetave ava oĩgui, oguejy upépe chefe ñande ja'eva ko'anga. Ojehóga apo upépe, opyta upépe. Upéguintema ha'e omba'apo, oñantende ko'ápe. Ha upéicha oiko.* (Ruvio desceu ali, por que havia mais indígenas no local, ali que desceu o chefe como dizemos agora. Fez sua casa e permaneceu ali. Dali ele fazia seu trabalho, fazia atendimento aqui. Assim ele vivia.)

– *Upéitenko ou, ndaikuaái mba'epa ojehu ichupe ha oho jevy. Ohoma ramõ ha'e, ou herava peteĩ... ndaikuaái che SPI pegua gueteripa akue, hera Eduardo, brasileiro upea. Ou oguejy amõ Iguatemipe, upépe opyta, hi'are.* (Mais tarde, não soube bem o que aconteceu com ele, que foi embora. Logo que foi, veio um de nome... não sei se ainda era do SPI, de nome Eduardo, este era brasileiro. Veio descer lá em Iguatemi, ali permaneceu bastante tempo.)

– *Upéinko, ndaikuaái che omboja’yverépa ichupe terãpa upéchante voi raka’e ojehu. Sossorópe ojuka... pauka, ndaha’eirõ ha’e, umĩ ava ojapo ha omboja hese, ha’e ome’ẽha “orde” ojukaúka haguã peteĩ familia. (Só que este, não sei se culparam ele ou realmente ocorreu o fato. Lá no Sossoró assassinou... ou mandou, se não foi ele, os indígenas fizeram e o culparam, de que ele havia dado ordem para assassinar uma família inteira.)*

– *Oprendepa maramõ hikuái umĩ capitão kuéra amõ Sossoró pegua, upépe ojehu upéa, omboja hese ha’e upéa ojapoukaha ramo. (Ao prenderem o capitão e os demais lá em Sossoró, onde tudo aconteceu, o culparam de que ele era o mandante.)*

– *Upemarõ ojere ou umĩ ou va’ekue, oimene policia federal mba’e raka’e, ou hikuái, oheka ichupe. Ha’e ojere árupi okañy... oho. Oho Paraguáipe. Uperire py’ĩ oñekambia chefe, heta ou upéi oho jevy. (Por isso, os que estavam lá para resolver, de certo eram da polícia federal que estava ali começaram a procurá-lo. Ele passou por aqui e fugiu... se foi. Foi para o Paraguai. Depois disso trocavam frequentemente de chefe, vieram vários que depois iam embora.)*

– *Ha ko Porto Lindo odemarca haguã... uperõ ko’ápegua voi raka’e oiptyvõ picada ojapo. Upéakue omanoma karai Isiro. Ha’e avei omanoma avei karai Moço, ha’e rire Cajé Tapari, omanoma avei. Ta’y rare mante pepe oĩ peteĩ, Santiago héra... Tapari. Ha ityke’yra iñermano oĩ Jaguapirépe Antonio Tapari. Ha umĩa ru picada ojapo raka’e umĩ karaípe, omedi haguã. (E para demarcar Porto Lindo... foi o pessoal daqui mesmo que ajudou abrindo picada. Já faleceu o seu Izidro que era uma dessas pessoas. O outro que também já faleceu, o senhor Moço, também o Cajé Tapari, igualmente já falecido.)*

– *Ha’e kuéra amõite Ventinho... ko Jakareygui oikyĩ ni nomokarẽi amõite Iguatemi peve. Upéa che ahecha jepe va’ekue. Pegui... oikyĩ amõite peve... Ore roikyĩ he’i omombe’u... cheve hikuái, Isiro efinado. (Desde lá do Bentinho... ou aqui desde o rio Jacaréí cortaram retinho até o rio Iguatemi. Isso eu pude ver. Dali... cortaram até lá... Nós que cortamos – me falou... contando o finado Izidro.)*

– *Machetepe péicha okopi oho hikuái. Ha upéi katu rosegui pe Iguatemi kóta he’i. Upe rupi roju, roju, roju, roguhẽ Gasorype he’i. Karai Kuéra omedi ha ha’e kuéra katu ojapo la picada aje, oajuda ichupe kuéra. Upégui pe Gasory syrýre rojupi jevy roho, rosẽ jevy Jakareype, pe arroiopé, amõite yvate gotyo. (Com facão íamos roçando assim. Depois fomos seguindo a encosta do rio Iguatemi – me disse. Em seguida viemos, viemos, viemos, viemos*

até chegar no Guasori. Os brancos iam medindo e nós abrindo picada, ajudando-os. Dali do arroio Guasori subimos, até sair novamente no rio Jacareí. Lá mais para cima.)

– *Ha uperõ guare... oñemedi akue, osẽ do mir hectáriape kóa, aparte kóa ko Porto Lindo. Ha'e amõ Yvy Katu ja ambuéma. Ko'anga oĩ haġuãicha, che ajohu háicha... upe ára raka'e... ñande kuérango ndoikuáa porãi, upe árape ha'e kuéra ndohecha kuaái mba'eve raka'e aja... Omedimarõ pecha totar, mba'eiko raka'e... aipo Ataliva raka'e katu omboja'õ jevy ñande yvy.* (Naquela época... foi medido, ficou dois mil hectares essa parte, separado este lado que é Porto Lindo. E do outro lado, era Yvy Katu. Para estar desse jeito agora, pelo que percebi... naquele tempo... os parentes não compreendiam muito bem o que estava acontecendo, não souberam avaliar... quando mediram o total do território, foi onde... um tal de Ataliba cortou de novo nosso território.)

– *Ataliva... ha'e omboja'õ jevy ko Porto Lindorã. Pe, pépe tape missão rupi ouva, liñama ojapouka ha'e. Gasorýpeve omondo.* (Ataliba... ele que cortou aqui onde é Porto Lindo. Ali, aquela estrada que passa na missão, ficou como linha que ele mandou fazer, até o Guasori.)

– *Upéagui opyta haguã ichupe pe Yvy Katu... ka'atýre... ha'e omba'apo... Ka'atýngo hepy uperõ... ha'e upéare ha'e omba'apo, pe Ataliva.* (Ficou para ele todo Yvy Katu... com erval... que ele trabalhava... Everal tinha muito valor naquele tempo. Com isso que ele trabalhava, o Ataliba.)

– *Kóango ñane mba'e paite amõite Paraguai guive. Amõite Paraná kótaguive, Rio Brillhante kótapeve, upe peve. Ape... kóa Paraná aje... ko'ápe... pepe pe liña, ko'ápe pe Ponta Porã rupi ohóva.* (Aqui tudo era nosso desde o Paraguai. Lá, desde as encostas do rio Paraná, até a beira do Rio Brillhante, até ali. Deste lado, aqui é o Paraná... ali... fica a linha internacional, e daquele lado é o que vai para Ponta Porã.)

– *Ha ko'ápe katu oĩ Rio Brillhante, árupi ete oĩ peteĩ divisa. Ha kóa ndaje, ko ñaĩha, kóa ñande rekoha, yvy Guarani amõite Rio Brillhante peve.* (Agora aqui está o Rio Brillhante, e bem por aqui passa uma das divisas. E este aqui, onde estamos é o nosso território, terra Guarani até o rio Brillhante.)

Fotos 3 e 4 – Cacique Carlos Vilharva – Ava Ka’aguy desenhando o território Guarani no chão



Fonte: O autor, 2020.

– *Yvy Katu hina kóa tuichakue jave, ko Porto Lindo avei ha’e. Amõ Iguatemi guive áporengo omboja’o hikuái, pe Jakarey peve, ñande yvy.* (Yvy Katu é todo esse território grande e Porto Lindo também. Desde o rio Iguatemi para este lado é que foi cortado, até o rio Jacaréi, nosso território.)

– *Aiporõ ñane mba’e amõite liña guive apore. Apore, y guive ombohéra raka’e... Yvy Katu vointe héra Guaranipe, ava ñe’ẽpe aje. Karai kuéra ntemango ou upe árape ou ombohéra Porto Lindo, umĩ SPI kuéra, ha’e kuéra ombohéra upéicha.* (Porém, nosso território é da linha internacional pra cá. Todo o lado de cá, desde o rio é que chamavam... Yvy Katu mesmo em guarani, na língua indígena. Os brancos que vieram chamar de Porto Lindo, o pessoal do SPI, eles deram esse nome.)

3.2 NARRATIVAS DA ÑANDE SY ÑA ROSA – ÑOMONGETA ÑANDE SY ÑA ROSA NDIVE

“Ymã guaréko umia ha’e kuéra opopirase va’ekue, oñuenoẽ eeta pira... Ojuka tatu, ojuka akuti, guyra’i. Guatsu ha guyra. Guyra eta. Guyra ojuka, upéare oiko, huũ. Ndaa’êi voi ikyráva ni he’ëva ho’u. Ha’e kuéra omomimõi, pétchante, oetsy. Pirarõ oetsy, omomimõi, po upétchante ho’u. Ni nomoe’êi. Nandi rei ho’u.”

(Os nossos antepassados gostavam de pescar, pegavam muito peixe... Matavam tatu, matavam cutia, passarinhos. Cervos e pássaros. Pássaro havia muito. Matavam pássaro, deste modo sobreviviam. Não comiam nada com óleo, nem com sal. Somente cozinhavam, assim... Assavam. No caso de peixe, cozinhavam, mas comiam assim mesmo. Sem sal. Comiam sem nada.)

Nhandesy Dona Rosa

Foto 5 – Ñandesy Dona Rosa



Fonte: O autor, 2020.

Entrevista realizada com a Ñandesy Dona Rosa, anciã de Yvy Katu, Terra Indígena adjacente à Reserva indígena Porto Lindo-Jakarey. Entrevista realizada no dia 27 de abril de 2019. Segundo o que nos revelou uma de suas filhas, ela está com 83 anos.

Cheguei umas 14 horas na casa de Dona Rosa. Sempre muito simpática, prontamente e educadamente nos recebeu. Ofereceu-nos assento debaixo de sua varanda já com o tradicional tereré pronto. Logo percebi que o seu “novo” local onde erguera sua casa, já contava com vários pés de frutas e iniciei puxando a conversa sobre suas plantas. Ela disse que em 2003 fizeram a retomada e prontamente se mudou com as filhas, genros e netas para esse local, que antes da reserva pertencia a seu pai. Ela não teve dúvidas de reerguer sua casa no mesmo local que vivera com seus pais. Nas duas primeiras entrevistas, contei com a preciosa ajuda do colega mestrando Lucas, que me auxiliava com equipamento de gravação por não estar habituado a lidar com essa tecnologia. Ele me emprestou um celular e o seu pedestal para a gravação; também contávamos com um pequeno gravador que eu havia adquirido e ainda lutava para aprender a usar.

Na narrativa de Dona Rosa, mesmo na época sendo ainda criança e sem idade suficiente para conhecer direito o pai, em sua memória, marca a fala que ela pôde ouvir nos últimos momentos de vida dele, sobre a permanência nas terras ancestrais. Com a chegada dos brancos, originava-se ali a desterritorialização dos Ñandeva. A luta indígena que ainda acontece na atualidade vem sendo feita desde este primeiro momento em que houve perda do amplo território. A Reserva indígena Porto Lindo-Jakarey é uma porção da Terra Indígena Yvy Katu, retomada em 2003 e reconhecida como Terra Indígena, mas que está aguardando um parecer final do Presidente da República do Brasil decretar oficialmente dando posse definitiva aos Ñandeva, o que

dificilmente ocorrerá no momento em que a política nacional é justamente de negação dos direitos indígenas.

Nesta entrevista, na língua guarani foi mantida a narrativa com pronúncias característica, como explicada por Curt Nimuendajú, diferenciando os Ñandeva dos Kaiowa. Curt Nimuendaju realizou levantamento linguístico segundo ele acredita, que o povo com quem ele esteve na região de Iguatemi, são os antepassados dos Ñandeva que ele chama de Apapokúva. Foi nessa forma de expressão oral que Nimuendaju (1914, p. 299-300) textualiza a narrativa que compõe sobre a criação e destruição do mundo contada pelos guarani.

Em Porto Lindo ainda é possível ouvir autenticidade da língua guarani nas narrativas, sendo o que nos chamou atenção na entrevistada. Por isso nos esforçamos para textualizar de forma mais fiel possível à fonética. Desta maneira, o *che* – eu, passa a ser escrito *tche* e pronunciada como os gaúchos pronunciam “tchê”. Algumas palavras que hoje são escritas e pronunciadas com h, na narrativa de Ña Rosa a maioria delas não aparece, exemplo – *ndaaei* – não é, em vez de *ndaha’ei*. No caso do s, vem acompanhado do ts, como no exemplo de *sy*- mãe – *tsy*. É possível notar que a língua guarani também sofre alterações na comunidade falante, refletida nas entrevistas realizadas. As alterações na língua guarani autêntica são resultantes do convívio da população indígena entre o mundo ocidental falante do português, como também com os paraguaios, mesmo sendo falantes do guarani, trouxeram vários empréstimos do espanhol na região.

Ao recordar sobre os antepassados, o seu semblante era de uma seriedade enorme, ao contar que todos eram *ojerokya*, curandeiros – rezadores. O povo Guarani tem como tradição a espiritualidade e seus rezadores, antes da reserva, também eram líderes políticos tradicionais. Dona Rosa enfatiza que os homens eram todos rezadores justamente para o ajuste de força política que todos os homens detinham. No entanto, o conhecimento de rezador podia variar de uma pessoa para outra e sempre havia um que era de mais alto conhecimento e de mais idade, sendo também o chefe da família nuclear, que sempre procurava agir de modo harmonioso na comunidade na prática do *tekojoja*.

Dona de uma tranquilidade típica guarani, porém com visível dificuldade apresentada devido à idade, ela caminha para a *ogapysy’i*, pequena casa de reza que ela mandou construir ao lado da sua moradia, não sem antes de nos convidar a cada um levar o seu *apyká*, banquinho de assento. Assim ela demonstra sua força e papel de liderança. E nós... todos

obedecemos, inclusive uma das filhas dela que estava conosco. Para ela, pediu uma cadeira de fio que havia ganhado de alguém há pouco tempo para se assentar. Caminhou à frente do altar em passos lentos e logo atrás vinha um papagaio de estimação assobiando sem parar. Foi inútil a tentativa de a filha mandar o papagaio sair dali.

Foto 6 – Conversa com Ña Rosa



Fonte: O autor, 2020.

– *Ña Rosa, chengo aju ko árape ne ndive añe'ẽ haguã, ápe ou avei che ndive karai, cheirũ o estudava che ndive. Oréngo roju rohendúse nde eréva ha nde remombe'use ramo, remombe'uta ha nahanirirõ upéichante avei. Aiporõ iporãta remombe'urõ, opytãta oréve ne remimombe'u nãambo'e haguã ñane mitã kuérape avei.* (Dona Rosa, eu venho aqui hoje para ouvir a senhora, veio comigo um amigo estudante. Viemos para ouvi-la e se a senhora puder nos contar, vamos ouvir, se não quiser, não tem problema. Mas se nos contar, vai ficar para nós a sua palavra para que possamos repassar à geração futura.)

– *Heẽ, iporã voingo peju. Ápe ko tche natsëi voi moõve, avy'a katungo pejuáre. Ha tchéko aikuaa mimĩva amombe'u voi, aipota voi ñamõigui aendu akue ko'angãgua oikuaa.* (Ah sim. Foi bom que vocês vieram. Eu daqui não saio para lugar nenhum, fico feliz por terem vindo. E eu, aquilo que é do meu conhecimento gosto de contar, e quero que aquilo que ouvi do ñamoĩ, meu velho, os de hoje também saibam.)

– *Ha'etéma, orembovy'a upéa. Ha avei ngo rogravase ne remimombe'u.* (Que bom, estamos felizes por isso. Também queremos gravar o que nos contar.)

– *Heẽ, peẽ katu.* (Ah sim, vocês que sabem.)

– *Umi ñande kuéra árupi oikóva ymã araka'e, ñane ramõi kuérapa moõguio ou araka'e ko'ápe?* (Os nossos parentes que viveram por aqui, nossos avós, de onde que vieram para este local?)

– *Umã ápe voi, arupigua voi araka'e. Ndaa'éi voi ou akue peguio. Ndaa'éiete y mboypyrigui ou va'ekue.* (Eles eram daqui mesmo, eram desta região. Não vieram daquele lado. Não vieram do outro lado do rio.)

– *Ha'e kuéra apegua voi. Jakareýpe ha'e kuéra oĩ... ague voingo. Ha'e... eetave oĩ araka'e ñande kuéra ápe. Maãve karai nda'ipóri, ha'e kuerami, ava kuerami .* (Eram daqui mesmo. Eram daqui de Jacaréi... daqui mesmo. Havia muito mais parentes aqui. Não havia nenhum branco. Somente eles, os indígenas.)

– *Upéi ou hatsy ha umã, ymã... guare omanombáma. Umã kuéra kuimba'e ojerokýa, ojerokýa meme. Ha taita ojerokýa voi araka'e, huĩ.* (Muitos adoeceram e esses antigos... já são falecidos. Eles eram todos homens que tinham dom de cura, todos eram rezadores. E o pai, também era rezador. Sim!)

– *Ha ore rokakuaápa... mamã ha'eñomi ore mongakuaápa. Oĩ tche tia ména, ha ou araka'e karai, nunca ndouia ape, ha'e ogueraa, omoĩ capitán ape, huĩ! Ha opyta ha'e capitán oñantende nãnde kuéramire, oĩvare.* (Nós crescemos... criadas pela nossa mãe, sozinha ela nos criou. Tinha um marido da minha tia, um dia vieram os brancos que nunca tinham vindo antes, levaram ele e o nomearam capitão aqui. E ele ficou de capitão para cuidar dos seus parentes, que aqui estavam.)

– *Che, che mitã, tche, tche ru... ndaikuaa porã akue.* (Eu, sendo muito criança, meu pai... não pude conhecer bem.)

– *He'i araka'e mamãpe, hatsýmarõ, he'i ra'e – Ko'angã tche ratsy, ko'ápe ñaimêa opama oñeundipa. Ha tche, tche ratsýai. Petchaágui ojeu ramo mba'e tchéve kena, umĩ mitã ñandeve opytáva... umiã mba'erã ko kóa, ko yvy. Umãpe topyta. Umiã reko arãko, he'i ndaje araka'e ko taitá, huĩ.* (Ele disse à minha mãe, ao adoecer, disse – Agora eu adoeci, e meus companheiros já estão morrendo. Eu, agora também adoeci. Caso aconteça algo comigo, as crianças que ficam... é para eles isso aqui, essa terra, que fique para eles. É onde eles devem viver. Foi o que disse meu pai.)

– *Ha upéare voingo tche ha'earã umi nde tia kuérape, kóa ko yvy, ko'angã peẽ pene mba'e, ñane mba'e hina. Tche ha'e Dominga, tche ryke, huĩ. Umiã umi tche kyvy kuéra katu*

oñeundipa. Kuimba'eva Julito opyta, ipaáguemi... Ha upéi umĩ ikaria'y akue akue katu opa. Mboapy ropyta. Tche kyvy peteĩ, Dominga che ryke, ha'ekuerante... (É por isso que digo às suas tias, esta terra, agora é de vocês, é nossa. Eu e a Dominga, minha irmã mais velha. Agora, os meus irmãos, eles já são todos falecidos. De homem, ficou o Julito somente, o irmão mais novo... O restante, os moços, acabaram. Ficamos apenas três. Um irmão, a Dominga, a mais velha, somente eles...)

– Ha umĩare ndaje he'i araka'e taita huum... añeundi mba'erõ, ojeu ramo tche ree mba'e, kóa ko yvy pene mba'e. Peẽko pe manda kóare he'i. (E sobre isso meu pai falava... se caso eu vier a falecer, se acontecer algo comigo, esta terra pertence a vocês. Vocês que devem dirigir aqui, dizia.)

– Upétchako taita he'i, kóare he'i... ra'e... Peẽ pene mba'e he'i ra'e mamãpe. Nda'ipóri ambue ijára... Ajeve topyta ñande kuéra ápe, toje hoga apo, ani otsarambítei. Opytaarã peteĩ hendápe pende yvýpe, kóa nda'ipóri oipe'a arã ñandeegui, he'i ndaje hatsýmarõ araka'e, huũ. (Assim disse meu pai sobre isto aqui... disse... Esta terra é de vocês... disse à minha mãe. Não há outro dono... Então que nossos parentes permaneçam aqui, construam suas moradias, não se esparramem. Devem permanecer neste local, em suas terras, ninguém irá nos tomar esta terra, disse quando estava enfermo, sim.)

– Che ru réra raka'e Amalho, Amalho... Sorin ndaje ijapelido araka'e, huũ. (O nome do meu pai era Amalho, Amalho... Sorin era seu sobrenome.)

– Ha mamãngo Paula Rodrigues, huũ. (A mamãe se chamava Paula Rodrigues.)

– Ko ñande rekoha kóa ko Porto Lindo oje'eha, ndaaéi voi akue kóante. (Este lugar onde atualmente vivemos, onde chamam de Porto Lindo, não era só isso.)

– Upéako jakareýnte akue voi, huũ. Ore roiko upépe, amoitéko ore... ore róga akue, ore mitã'i ramo guare. Upépe ore roñeñandupa akue, huũ. (Aqui se chamava somente Jacareí. Nós morávamos ali, lá naquele espaço... ali ficava nossa casa, quando ainda éramos crianças. Ali que nós começamos a perceber as coisas.)

– Tche taita ndaje omano... ne'irã voi aguata raka'e... ha'e ndaikuaa jepéi, huũ. Tche kyvy umiã oikuaa, oikuaa jepe, tche ndaikuaa jepéi. Aiporõ omombe'u tcheve mba'etchapa raka'e oñe'ẽ taita... mamã. (O meu pai faleceu... eu nem sabia andar ainda... E não o conheci bem. Meus irmãos conheceu, eu não pude conhecê-lo. Mas sempre ouvi sobre como meu pai se expressava... minha mãe que me contava.)

– *Ha kóa añete Jakareýnte akue voíngo ha'e kuéra oenõi. Jakarey ndaa'úi amõ umĩ karai oĩha. Kóa la jakarey akue... Porto Lindo ningo amõ. Amõ... pe... ko'anga Iguatemigui oóva tape, upégotyo oguejýva oho, upéa rovái opyta akue, Huũ. Upéare ngo Porto Lindo he'i akue hikuái, ke upéa patso petcha ojeatsaa. Umĩ karai oatsa vótepe, huũ. Upéague ngo ha'e kuéra oenõi akue Porto Lindope, ndaa'úi koa, huũ. Va'ekuéko. Okambiapa umĩ karai, huũ. (E aqui que chamavam de Jacareí. Não é lá onde estão os brancos. Aqui que é Jacareí antigamente... Porto Lindo é lá. Lá... onde... Aquela estrada que vem de Iguatemi, aquela que desce do outro lado, ali na frente que ficava. Aquele local era chamado de Porto Lindo, ali era uma passagem onde se atravessava o rio. Os brancos atravessavam de barco. Ali então que chamavam de Porto Lindo, não era aqui. Isso mesmo. Os brancos trocaram tudo.)*

– *Iguatemi katu tsakarõ oenõiague. (Iguatemi se chamava Sakarõ.)*

– *Ymã guaréko umĩa ha'e kuéra opopirase va'ekue, oãuenõ eeta pira... Ojuka tatu, ojuka akuti, guyra'i. Guatsu ha guyra. Guyra eta. Guyra ojuka, upéare oiko, huũ. Ndaa'úi voi ikyráva ni he'êva ho'u. Ha'e kuéra omomimõi, pétchante, oetsy. Pirarõ oetsy, omomimõi, po upétchante ho'u. Ni nomoe'úi. Nandi rei ho'u. (Os nossos antepassados gostavam de pescar, pegavam muito peixe... Matavam tatu, matavam cutia, passarinhos. Cervos e pássaros. Pássaro havia muito. Matavam pássaro, deste modo sobreviviam. Não comiam nada com óleo, nem com sal. Somente cozinhavam, assim... Assavam. No caso de peixe, cozinhavam, mas comiam assim mesmo. Sem sal. Comiam sem nada.)*

– *Árango avati umĩa katu oguereko, huũ. Ha'e kuéra ojapo rora, tangu'i, ojapo tchipa. Ojapo... olia pe parirípe ha'e oñuã petcha rupi pe avatikygui ha'e omoĩ, ojatapy porã, ombohupa porã ha omoĩ tanimbuguýpe ha ojaty, huũ. Mimõitcha ogy, huũ. (Milho tinha bastante. Faziam rora, tangu'i, faziam chipa. Faziam assim... embrulhava bem com a folha de pariri e faziam mais ou menos nesse tamanho, faziam de milho verde e depois forravam por baixo com bastante brasa, jogavam cinzas por cima e deixavam assim, coberta de cinza. Ficava muito bem cozido depois de pronto.)*

– *Upéa anga ojymarõ katu ombojere, ha'e oãuenõ ha omopotĩmba porã ha omoĩ yrupẽme. Ha'e oipiro... oipiro. Ha ipotĩ yrupẽme ombojy va'ekuéicha, huũ. Nda'iky'ái. (Para assar bem era sempre virado de um lado para outro. Depois tiravam das cinzas, era limpo, deixava bem limpinho e colocado na panela. Tirava todo o forro, todo embrulho. Ficava limpo como se tivesse sido preparado na panela de barro. Limpinho.)*

– *Pétcha omopotĩ, omboyru oñongatu.* (Assim depois de limpo, era guardado.)

– *Umĩare ho’u umĩ vitcho ka’aguy ojy va’ekue. Umĩa itýra. Upétcha ojekaru... va’ekuéko. Ore, ore mitã, mitãroko ndaa’úi voi tso’o okárare roiko, huĩ. Piráre.* (Era comida junto com carne de caça cozida. Era base da alimentação. Assim... que era. Nós, éramos crianças e quando criança não consumia carne de fora. Era peixe nossa alimentação.)

– *Tche kyvy kuérarõ omarika kuaa, ojuka guyra, omomimõiarã mamã... petchaguáre rokaru, huĩ. Vitcho kuéra ojugarõ omomimõi he’yrõ oetsy, petchamínte okaru.* (Meus irmãos eram bons caçadores, matavam pássaros, e minha mãe cozinhava tudo... Era nossa comida. Quando matava uma caça, a gente assava ou cozinhava, e somente assim a gente consumia.)

– *Kaguĩ katu avei oĩ eeta voi, vatéa porã oĩ tséyrogui ojapo. Ja’éva ñande kuéra avei, umĩango ñande kuéra rembi’u ryru ndopái voi upeagui kaguĩ, huĩ. Takuare’ëro ojetso, oipoka ha ombojy, upéa omoĩ vatéape, huĩ. Upéare, ohetcha mitã ikaraitarõ, upéa ojapo. Ikaraipa rire jey otro dia katu, apartete ha’e kuéra okotyú.* (Chicha também tinha bastante, tinha um cocho muito bonito feito de cedro. Como nós costumamos dizer, isso era onde conservava o alimento, não faltava chicha ali. A cana era moída, tirava o caldo, depois de cozido era posto no cocho. Era consumida no momento do ritual de nominação das crianças. Depois da nominação, no outro dia dançavam o *guachiré*.)

– *He’ía ymã guare voi ai, oguau arã hikuái... umĩ kuimba’éva. Ha umĩ tuja’y kuéra katu okotyú, huĩ. Pétcha ho’upa kaguĩ.* (Como diziam nossos antepassados, faziam o *guahu*... que era dança somente dos homens mais velhos. Os mais jovens dançavam *guachiré*. Assim consumiam toda a chicha.)

– *Amõ ñamõi Nolaco oĩ raerõ ápe ova ymboyye, uperõ ja ore tutchapa’ima. Umĩa upépe ojapo arã, takuare’ë, huĩ. Takuare’ë ombojy arã... upéa katu omoĩ vatéape.* (Quando o *ñamõi Nolaco* morava aqui ainda e não havia se mudado, a gente já tinha crescido um pouco. Ele fazia ali, fazia da cana... e colocava no cocho.)

– *Nolako ko ojeroky va’ekue. Ha’e katu... he’íva ñande kuéra... ñane mba’e jehurõ yvate rupi oipe’áva va’ekue ha’e... pétchagua hetchae’y ñemopu’ã jevy. Pétcha’iko va’ekue ha’e.* (Nolako era um rezador. Ele... como dizem os parentes... quando acontecia algum mal com a gente, ele conseguia tirar... fazia milagre e curava. Assim era ele.)

– *Tchéko ko’anga peve tche mandu’a va’e hetse, aiko vai va’e ñamõire. Umĩa tchaguare guarére tche mandu’a ramo, tche ratsẽ arã voi... aikuaapa voi mba’etchapa hikuái*

oikomi va'ekue ha'e kuéra. (Eu até agora me lembro dele e não consigo viver bem sem o *nhãmõi*. Quando me lembro de tudo isso, eu choro... sei tudo como eles viveram.)

– *Mitã hatsýva reraárõ... he'ongue, omoingove jevy, upétcha va'ekue. Ko'anga... oikove arangue va'ety tche mandu'a. Tche ha tche rykéntema voínko ko'anga. Aetchanga'upa rei mante itchupe kuéra.* (Quando levavam criança doente até ele... mesmo sem vida, ele trazia à vida, era desse jeito. Agora... me lembro como se ele estivesse vivo. E hoje sou só eu e minha irmã mais velha, ainda estamos vivos hoje. A saudade é muito grande.)

– *Ajeve mitã karai pejapótarõ, pembotsako'i arã... tséyro... umĩ ojeporu'ỹ va'e... peru arã ñamoĩ. Upéa katu... oĩ va'e ñamongarai. Ou va'ekue guive, opa ñande roka entero ñamongarai va'eko, péitcha.* (Por isso, quando for realizar ritual de nomeação das crianças, preparem... cedro... que nunca foi tocado... tragam para prepararmos. Com isso... todos devem passar pelo ritual. Todos que vierem, até mesmo em volta de nossas casas devem ser feito esse ritual.)

– *Umĩ ñane rymba rymba'i... mitarõ, mitã... hetsaĩ, hetsaĩe'ỹva... entero... kakuaa opávave. Upétcha iporã. Pejapo javérõ, upétcha peñembotsako'i arã. Ha'e araity... araity katu pejou va'erã voi. Oĩ arã voi ningo eíra ojo'o vyteri va'e, oekárõ. Umĩako ko'anga rupi ijakátso... nda'iporivéima eíra uha... jate'i jepe.* (Todas as nossas crias... se for criança, criança... sadia... os doentes... todos... os adultos. Assim que tem que ser. Quando fizerem, devem se preparar. E a cera... devem encontrar cera de jataí. Deve ter ainda aqueles que sabem extrair a cera. Tudo isso hoje em dia é difícil de se achar... não há mais quem consome mel... nem de jataí.)

– *He'i mamã voi ave ymã... Pejou arã, pejo'o uka... haitykue... nerembojy kuaáirõ, rembojyuka arã imbojy kuaáape. Tche ambojy va'ekue mamãpe... jate'i araitykue... ko'anga rupíko karai meme rimãrimã, he'i tche membý avei. Eíra rykuere... umĩa ho'urõ jepe, haitykue ojoéi porã ha oñongatu ha upéa rombotchyryry, opyta... rembotchyryry marõ... hi'ári ñandýitcha otsẽ ha'e, upéa katu reykuere ñoẽ ha'e opyta petchaite itauletaarã upéa, ikyra kue'i... araitykue rembotchyryry ña'ẽpe péitcha.* (Como mamãe dizia antigamente... Encontrem, extraiam... a cera... Se não souber preparar, peça para alguém que saiba. Eu preparei muito para mamãe... cera de jataí... Hoje em dia estamos quase “brancos”, como fala minha filha. O mel... Utilizado para alimento, sua cera é bem lavada e guardada porque depois pode ser frito... depois de frito... fica oleoso, retira-se o óleo que após secar endurece, isso é a cera... a cera depois de frito na panela.)

– *Ha upéi y oïroma... pe ýgui ijyvatepa oo hi'ári... reykuere ñoëmarõ aatã... opyta... porã. Tchêko pétchagua ymã aupi... ajapo tatindy'y oetsape haguã. Tche memby ru okove gueterirõ eira ha'u mi va'ekue. Ha'e ojo'o voi eira. Péitcha tataindy'yre remoendy va'erã huvitcharã... jate'i araitykue... mokoĩ ojapouka arã ha omoendy mokoĩ.* (A água posta na panela... separa o óleo da água... quando joga a água, o óleo vai endurecer... fica... muito bom. Com isso faz luminária para o altar. Quando o pai dos meus filhos ainda era vivo, não me faltava mel para comer. Ele mesmo tirava mel. Mas para iluminar a casa de ritual, a cera deve ser acesa no altar de ritual, onde um deve ser o principal... Sempre deve ter duas ceras acesas.)

– *Pe y karai ryrúre katu mokoïai omboja. Ha ipo rupi ãuarã... mitã'ĩ kuéra... ikaraíarã po rupi omoĩ heraávy... va'ekuéko. Ore katu... he'iva... umã renonde rupi roñemoitĩ, rotsyryry, ndaa'éima neratamba guatsu va'e. Oreko rojeroky va'ekue... ore mitã guive upétcha voi tio ore reko.* (A água do altar, no cocho de água do altar deve ter duas iluminações de cera. Para as crianças, nas mãos das crianças que vão receber o nome deve ter uma cera de luminária... pelo menos era assim. E nós... como dizíamos... diante de todos dançávamos, fazíamos o ritual, tínhamos o corpo leve. Nós dançávamos muito... desde criança o seu tio assim nos criou.)

– *Tiorõ oporaéi va'e'i va'ekue... hambirekorõ oporaéi va'e avei... Umã... ojeroky... oremopu'ã ore raẽ voi. Opa yrukúpe ore mbojegua... takua rombopu haguã. Upétcha hereko pyre ore. Ndaa'éi ko'anga jaikoáicha. Ko'anga rupi ko ou... oñe'ërima, ndaa'éi ojeroky haguã ou.* (O seu tio era um grande rezador... sua esposa também. Eles... rezadores... nós que sempre levantávamos primeiro. Tudo pintado com urucum... para tocar o *takua*. Assim fomos criados. Não é como vivemos hoje. Hoje em dia os jovens... vem, ficam conversando, não vem para fazer a reza.)

– *Ou rei... oma'ẽ... opuka haguã. He'i va'e... ymã naániri. Oiko voi peteĩ tcharýi puku omaña va'e mitã kuéra iñakãatãrõ, oo itchupe... Ndapejerokýi he'i, pejerokýnã, pepu'ãnã penẽ ramõipe, he'i.* (Vêm à toa... ver... para rir. Como dizem... antigamente não. Havia uma senhora brava que cuidava para as crianças não bagunçarem se não ela ia chamar atenção... “Vocês não estão dançando, dancem, ergam-se para ajudar o seu avô.” Dizia.)

– *Upétcharõ opu'ã arã... oopa arã... ojeroky. Upétcha va'ekuéko. Ndojapovéi, upétcha ndojapovéi... Iporãmiko upétcharõ. Amõ rupi oporaéi va'e ikuairõ ojapo.* (E eles levantavam... todos iam... dançar. Era assim mesmo. Não se faz mais assim... Era lindo naquele tempo. Bem ali que os rezadores cantavam.)

– *Ko'ápe, gatsorýpe ñamõi ova rire, Nolaco ojapo año va'ekue... ojapo jepi mitã karai... Ha upéi upéa opa oo. Ñamõi oñeundi rire katu... ndoikovéi upétcha... opa. Ojeroky... ojeroky, pero hóga rupi, ambueenda enda rupi. Upétcha ndojerokyvéi. Upéa ipaa, ndojeroky porãvéiva voi. Ko'angama katu... ko'anga rupi katu... ni...* (Aqui no Guassori depois que *ñamõi* mudou, Nolaco continuou fazendo mesmo sozinho, fazia o ritual de nomeação... Depois isso foi parando. Após a morte de *ñamõi* então... não houve mais... acabou. Dançar... até dançam, mas cada um na sua casa, longe um do outro. Como naquela época não dançam mais. Foi o fim, não fazem mais ritual de maneira correta. Agora então... nos tempos de hoje... nem...)

– *Upétchako.. akuéko... He'iva ñane mbyaíva ningo, he'iva umiã ai... karai kuéra... umiante. Oopa... upéape... ovapa. Oporaéi akue akue jepe opa oopa... oopa, oikepa karai reko rupi. Tche upéa, ndaa'éí voi... he'ia, ndaa'éí voi che jeegui ha'eva, tsinõ... ymã morangua voi, upetchami oo akue, ñanderu voi.* (Assim... que era... O que nos estraga é, como dizem... os brancos... são eles... Até os nossos xamãs estão indo... indo lá, entraram no modo de vida dos brancos. Eu, digo isso... ou seja, não é só eu que digo, mas os nossos antepassados que viveram aqui, até irem embora, com nosso criador.)

– *Upéa voingo oporomoñemyrõmba ra'e. Tche upétcha ñamõi he'i va'ekue. Ajeveke araka'everõ jepe anike umiã peipyy teko, umiã ndaa'éí ñande reko. Ñande, ñande reko ndaa'éí yvy pegua oíva mamorãi ñande rováipe, oí ñande tsy. Umiã ha'e... ñane mamorandu ko yvype, umiã ñane mamorandu rupi, japoraéi.* (Isso que traz uma tristeza profunda. Assim dizia *ñamõi*. Por isso, jamais façam uso desse modo, isso não é o nosso modo de viver. Nós, o nosso modo de viver não é terreno que se encontra em qualquer lugar, é constituído pela nossa ancestralidade que está diante de nós, nossa mãe. Eles nos dão sabedoria aqui na terra, nos ensina, por isso temos nosso próprio canto.)

– *Umiã ñane mamorandu va'ekue mboraéi, umiã ñaa'ã. Upéa ha'e kuéra imba'e. Ajeve umiã ke ani peypy pende jeupe, mitã pereko va'e he'i. Ha'e kuéra ndaa'éí oikuaa haguã karai reko, ha'e kuéra ndoikuaai mba'eve he'i va'ekue. Umiã ndoikuaái mba'eve, nomoesakãi. Ajevéma umiã va'e... umiã va'e pétcha ko'anga nda ijaguyjei ñande rekóre, ñande ja nda'ikatuvéima japoraéi.* (Os ensinamentos que estão no canto sagrado, devem ser entoados. Esses cânticos são sagrados. Então não se apeguem a esse outro modo de viver, vocês que têm criança. Eles não devem conhecer esse modo de viver dos não indígenas, eles não sabem nada sobre nós, dizia. Não sabem nada, não trazem clareza. Por isso que, eles... eles não amadurecem nosso modo de vida, por isso não conseguimos mais cantar.)

3.3 ÑANDESY DONA LIRIA – KUÑA POTY’I

“Tupã araka’e ohejáma voi ñande kuérape hekorã... ha upechamintema jaikoarã. Ñanderu ha Ñandesy araka’e he’i ñande rehe jaiko haguã yvy poty ramo... opa mba’e ojapo va’ekuegui, ñande yvy póra hembiapokue iporãvéva. Upechaguingo ñande kuéra heko katu ha ñande jerokymi iporã gueteri ñandeve”. (Foi Tupã mesmo que originou para o nosso povo seu modo de vida... e dessa maneira que temos que viver. Ñanderu e Ñandesy queria que fôssemos flores da terra... de tudo que foi criado, nós viventes da terra somos os mais perfeitos. Por isso nosso povo tem seu jeito sagrado e nossa espiritualidade nos molda.)

Ñandesy Ña Liria – Kuña Poty’i

Foto 7 – Ñandesy Dona Liria – Kuña Poty’i



Fonte: O autor, 2020.

Dona Líria, de 55 anos, além de rezadeira também é parteira e muito requisitada pela comunidade de Porto Lindo não só para realizar rituais de cura, como para ouvir seus conselhos. Apesar de ser uma anciã de meia idade, tem a vista bastante fraca e já não enxerga mais. Ela, com sua sabedoria fez uma narrativa que nos leva a refletir sobre o processo de transmissão da tradicionalidade guarani que tem na língua alicerce fundamental para a preservação do costume, tradição e que são práticas da educação própria do bem viver.

No seu entendimento, essa via de transmissão é a conexão que mantém entre as gerações os princípios culturais, os valores educacionais coletivos que comportam educação genuinamente guarani, sistematizando concepções do que é comum ao grupo. Assim, a geração seguinte pode seguir vivendo suas especificidades mesmo que seja necessário manter contato com outros moldes comportamentais e, até mesmo, religiosos.

Na visão dela, as influências externas certamente acontecem, porém a educação tradicional é vivida com tenacidade no dia a dia e, segundo ela, isto é favorável para que não se permita a imposição integral de saberes intruso. As gerações que seguem então podem prosseguir sua caminhada, instruídas na singularidade da sua cultura, do que lhe é próprio, resistindo ao sistema que não deve ser inserido no universo da comunidade.

Foto 8 – Kuña Poty'i e seu esposo Bento'i.



Fonte: O autor, 2020.

– *Ha'eháicha hina, Ñandéva kuéra rehe... ko'anga... ndahetavéima jahecha ñande reko, ñane mba'éva. Ohejaséma umi ñande jaikuaáva... Umã he'ia... aipo karai ñe'ësete, ñande reko ñambooyke haguã ndaje.* (Como estou dizendo sobre nosso povo... no momento... poucos são os que vivem a essência do nosso modo de viver, o que realmente é nosso. Querem abandonar o nosso saber tradicional... Isso quem diz... são os brancos falastrões, dizem que é para abandonarmos nossa maneira tradicional de viver.)

– *Oïva ohendu. Upécha rupingo ñande upécha jaha hina, ñande rupitypa ko'ã mba'e... Castigo voingo ko'áva ou ñandevera... entero jahupity...brasileiro, oïva ko yvýpe... opavavépe ohupitypa ohóvo.* (Há aqueles que lhes dão ouvidos. Por isso estamos caminhando desse jeito, estamos sendo atingidos por essa situação... É castigo que estamos sofrendo... todos estamos sofrendo... os brasileiros, todos os viventes da terra... todos aos poucos serão atingidos.)

– *Umã na'iporã... jepe voínko... po mba'éiko jajapota? Ndajajerovia véima oporaéiva ñande kuérare... ñande ñaimbaséma karairõ... karairõ paitéma jaikose. Kunã kuéra... ndojerovia véima ... Kuatia ñe'ëre jajerovia.* (Isso não é bom... mesmo... Mas o que podemos fazer? Deixamos de crer no rezador... do nosso povo. Queremos ser que nem branco... viver como branco. As mulheres... deixaram de crer... Dá-se muito crédito ao que está escrito.)

– *Upécha rupi mba'etirõ ñande rupity... ka'aguy jára ñande rereko vai vai jaha ramo ka'aguyre, ni pohã ndohejavéi jaipe'a... mba'eiko ndajajerereko kuaávei jaiko katu haguã hendive kuéra.* (Por isso, a maldade nos alcança... o guardião da mata nos maltrata quando vamos para a mata, nem as plantas medicinais nos permite colher... por que não estamos nos cuidando para viver em harmonia com esses seres.)

– *Ha mba'e ko'anga oiko? Karai kuéra, umĩ ichugui kuéra ombotipa. Mba'écha rupipa? Castigo ha'evoingo. Castigo ou... Jahejarõ, ñañembo'e mbo'e hague hague jepe oje'opáta hina.* (E o que poderá ser de agora em diante? Os brancos nos deixam aprisionados. Por que isso? É castigo estou dizendo. Castigo vindo... Se permitirmos, até os locais sagrados poderão ser completamente apagados.)

– *Péango ndojehu mo'ãi voi jepe ñande rehe upechaité... Ñane mbarete arã ... he'ia umĩa avei... Ñanderu yvápe oĩvare.* (Isso não irá ocorrer literalmente com a gente, assim desse jeito... Temos que buscar forças... como costumamos dizer... no Ñanderu que está no céu.)

– *Jajeroviaarã, ñañembo'e arã ichupe... ñañembo'e arã... jajerure arã ani haguã upéa ojehu. Ñanderu, ñandesy guasu ndive yvápe oĩ gueteri... ha'e kuéra noñehundi mo'ãi ha nanãnerundi mo'ãi ave.* (Devemos confiar e fazer as nossas preces... devemos fazer nossas orações... devemos pedir para que isso não aconteça. Ñanderu, com nossa grande mãe ainda está nos patamares celestiais... eles nunca vão morrer e também não vão nos exterminar.)

– *Umĩa oĩma ha'e kuéra hóga... ñande áringo oĩ avei óga... óga ndaha'úi apegua, ndaha'úi yvy pegua... Ko'ápengo oñeha'ãngante umiã. Yvápe oĩva guive... oĩmbaite ko yvýpe...ha... hi árape jahecha arã.* (Esses têm sua própria morada... acima de nós há moradas... morada que não é daqui, não pertence a esta terra... O que há aqui é semelhante ao que há lá... Tudo que tem lá no céu... tem aqui na terra... e... no seu tempo iremos contemplar.)

– *Péina pe Bíblia je'ehango, Ñanderu... oheja va'ekue avei upéa karai kuérape... oikuaa haguã ojehu va'ekue... iñaranduva karai oñembo'e haguã.* (Veja a Bíblia que eles falam, Ñanderu... deixou isso para os brancos... para que conheçam a história... para os brancos que são sábios estudarem.)

– *Ha ñandeve, umĩ ñande jeroky... umĩango ñande kuéra mba'e ... ñane mba'e voi, ymãguare... yma tuja kuéra mba'e... voinko. Ko'ángantema ko ja... oĩva...ha'ete upéicha ndajaikosevéima...* (Para nós indígenas, nossa dança tradicional... isso pertence ao nosso povo, é nossa por tradição, dos antigos... é dos antepassados antigos. Mas atualmente alguns... parece que não querem mais viver desse modo...)

– *Kuña kuéra... oporaéiva ojerokyrõja... añetehápe ndojeroky véima... Mitãrõ, noñemongarai véima.* (As mulheres... quando os mestres tradicionais dançam... elas não dançam de maneira autêntica ... Crianças, já não passam pelo ritual de nomeação.)

– *Oikóva, oikóntema... okakuaárõ, okakuaa, ndokakuaáirõ... upéchante avei. Upechapántema voi jaha. Yvy... Yvy jave voi ndojoguerohayhu véima.* (Os que nascem simplesmente nascem... se crescer, cresceu, se não crescer... não faz diferença. Assim que estamos seguindo. Mundo, no mundo todo não se tem mais amor um pelo outro.)

– *Ore roporaéiva... oporaéiva kuéra ... ndaha'evéima ymã guaréicha. He'iva... ndajarekovéima pu'aka... Oñemombe'u mívare teko regua ndajajapysakavéima... mitã guasu, kuñataĩ... umichaguáre ndojapysakavéima...* (Nós rezadores tradicionais... os rezadores do nosso povo... não são mais como no tempo antigo. Como estou dizendo, não temos mais força... Se contamos nosso modo de viver não se dá muita atenção... os moços, as moças... não se colocam mais a ouvir tais narrativas.)

– *Tove katu toĩ mba'e pu... upépe ohopa... upéape ohopa. oka'uva, oka'u... mba'egui Ñande rugui ñañemomomyry, upecha oheja ojehe, ndajajerovia véima vointeko mba'evere... ko ñande yvyregua.* (Agora quando tem som tocando... todos vão... ali vão! Quem beber, bebe... Isso acontece porque nos distanciamos do Nosso Pai, e assim ele permite que aconteça, por que não acreditamos mais em nada... nós seres da terra.)

– *Upéaguingo ko yvy ko ñapyrũhaja nda ipiro'y véima... yvy nda'ipiro'y véima... ke kóako opa mba'e rupa hina... ñepyrũha... kóare opa mba'e oho... kóare, kóare, kóare paite!* (Eis a razão da terra em que vivemos não ter mais lenidade... a terra não é mais leniente... por que aqui é onde tudo se sepulta... antes é pisoteado... Tudo é neste aqui que acaba... aqui, aqui, tudo aqui!)

– *Aipóramo, kóagui voĩnte mba'asy otimbo... kóango opa mba'e ky'a rupa hina. Péchango Ñanderu oheja ko'anga, ñande... upéa ari ñande jaiko, oheja gueteri rei katungo jaiko... nãnde tuichava... ñande tuicha.* (Sendo assim, é daqui também que como fumaça sobe as doenças... aqui repousa tudo que é ruim. Foi assim que Ñanderu deixou a terra para nós, e nós...vivemos por sobre isto, por enquanto sobrevivendo... e aqueles que crescem... crescem.)

– *Péina ko'anga, heta jeyma mitã oikotava, oĩ oikomava, oikove, umã ko'anga noñemongarai véima.* (Vejam os hoje, tem muitas crianças que vão nascer, tem aqueles que já nasceram... estão vivos, esses não foram nominados segundo nosso costume.)

– *Upécha rupingo... ñande kuéra nañane resãĩ véima... mitã nahesãĩ véima, nañahendu véima ñande rera ka'aguy... karai omoĩ akue mante... karai omoĩ akuentema téra rerotuja ha reroguãiguĩ.* (Por esse motivo... nosso povo não é mais saudável... criança não é

saudável, por que não ouvimos nosso nome indígena... só o que o branco colocou... o que branco pôs como nome, este envelhece com o homem ou mulher.)

– *Ñande rera ka'aguy Tupã nohendu véima... mitã noñemongarai véima... nañañemongarai véima. Pecha rupi nahesãiri... nahesãi véima.* (Nosso nome indígena Tupã não ouve mais... as crianças não têm seu nome indígena... ninguém mais passa pelo rito de nomeação. Por isso não é saudável... não se tem mais saúde.)

– *Nda'ikarairi va'ekue mitã ñande jerokýpe... nahesãiri... mba'éiko nohendúi héra... nohendúi héra ka'aguy.* (Criança que não receber o nome através do nosso ritual de dança tradicional... não tem saúde... por que não escuta o seu nome... não escuta seu nome do mato.)

– *Ymã guare... ymãguarenko omongarai raka'e mitã... oĩ héra ka'aguýva... ha héra omongarai rire ñande kuérape... omongaraitarõ karai reko rupi, ojapo avei... ñane mbohéra haguã... karaíchama upéa. Ojapo ymboyve upéa, omongarai raka'e ñande kuérape.* (Os antigos... os antigos batizavam as crianças... tinham seu nome do mato... depois que nomeava de acordo com o costume do nosso povo... se os pais quisessem, batizavam no costume do branco... para nomear... para nomear como branco. Mas primeiro batizava do jeito que faz o nosso povo.)

– *Ha ko'anga niko umã sa'ima ojapóva, ndajajapo véima... ndajaraha véima ñande re'ýi upechaha rupi, jaroguata kirirĩ hapemintema.* (E agora reduziu os que realizam essa tradição, não guiamos nossa família nesse caminho, guiamos, mas de maneira muito discreta.)

– *Péina ko'anga pepe oĩta ogapysy hina... ha... umĩchaha rupi oĩ arã anga jeroky... mitã karai... umĩchaha rupi... ñañañandu pořamiva... jaju arã... ñañembo'y reĩnte jepe, ñaimẽ upépe.* (Veja que agora ali nós vamos ter a casa de reza... e... se realizará dança tradicional... nomeação de criança... Nesses dias... aqueles que se sentem bem... devemos ir... pelo menos se fazer presente ali, se colocar em pé firme ali.)

– *Ore kuéra roñemongarai akue... che rera ka'aguy pegua Kuña Poty'i... Kuña Poty'i... ha... pe Espírito Santope oĩva che kypy'y, upéa katu Kuña katu... Ha'e. Che areko 55 año. Kuña Poty voíngo che... che rera ka'aguy.* (Nós tivemos o nosso batismo... e meu nome indígena é Kuña Poty'i – Mulher de belos enfeites – ... Kuña Poty'i... e... aquela irmã mais nova que eu e que está lá no Espírito Santo, aquela é Kuña Katu – Mulher Consagrada... Eu tenho cinquenta e cinco anos. Mulher de Belos Enfeites eu sou... meu nome do mato.)

– *Kóa ñapyrũhango ndaha'ei yvy porã hina, kóango opa mba'e ruparã voi Ñanderu oheja raka'e, opa mba'e kóare paite, ñande rete... yvýre mante... opa mba'e rei... yvýre mante.* (Isso que

nós pisamos não é terra limpa, isto aqui foi deixada por Ñanderu para que todos um dia sejam sepultados nela. Tudo vai ser aqui, o nosso corpo... é na terra, tudo o que existe... vai para a terra.)

– *Opa yvyra oïva... yvýre oïva... itujáva... ho'áva... yvýre mante. Kóa ko yvy nda'ipiroýi voi. Ñande apohare tuichaháreguinte oheja jaiko gueteri.* (Até as árvores... o que há na terra... o que envelhece... que cai... é para a terra. Então esta terra não é mais vicejante... A grandeza de nosso criador é que ainda permite a nossa sobrevivência.)

– *Ñanderu ombopiro'y mimi ... opa mba'e ñande hegui... omboyke mimi, otypei mimigui nteko yvy jaiko... kóa ko yvy ngo nda'ipiro'ýi voi... Moðiko jaháta avei... nda'ipori jaha haguã.* (Ñanderu torna amena... todas as coisas para nós... nos livra, faz varreduras sobre a terra e deixa a gente viver... esta terra não está mais sadia... Mas para onde podemos correr... não há onde ir.)

– *Kóanko Ñanderu ohotarõ guare yvágape... ñandesy... Ñandejára rembireko raka'e ipochy... ha opoi ñe'ẽ tata ñande ñamano oje'e haguã ai ko'anga.* (Isso aqui a terra, quando Ñanderu estava para fazer sua viagem aos patamares celestiais... ñandesy... a esposa de Ñanderu se enfureceu... e lançou palavra de fogo que causa morte como dizemos hoje.)

– *Ko'anga ha'e kuéra omoï hague ára, jahupyty jahavo... Ndaha'úi peteïpente... Mba'eiko pe kuarahy sy he'i raka'e... kóa yvýre oñeñongatu haguã raka'e... ikangue'i... ha... aña ho'u mo'ã raka'e ichugui, upémaramo kuarahy omoingove jevy ha ogueraha hendive.* (Agora o tempo estipulado para nós, já está se cumprindo... Não é só para uma pessoa... acontece que a mãe do *Kuarahy* – sol mandou que... sobre esta terra sepultassem... seus ossos... mas... o demônio quase o devorou, por isso o sol a ressuscitou e a levou consigo.)

– *Upéchagui ñande ndajahái arã voïnte jaikove reheve... yvýre meme guarã voïnte raka'e... ñandeve voïnte omoï raka'e.* (Por isso nós jamais vamos partir vivos para outro mundo... é tudo para a terra mesmo... isto foi deixado para acontecer com todos nós.)

– *Opa mymba guie... tatu... kure'i... entero guyra oïva guive ko yvýpe... ko'ápe jahecháva guive. Oïmanteko ijára yvápe.* (Todos os bichos, desde tatu... cateto... todos os pássaros que existem aqui na terra... tudo que é visto aqui. Porém os seus guardiões estão no céu.)

– *Ha ko yvýre oï avei... po upéa umĩ overámava... ndaha'evéima... ñandecha... avei ñandecha añete... opu'ã tee avei hete... aiporõ... oïma kóa ko yvýre avei. Umïaja ndaha'evéima ikangue rupáva va'e'yma yvýre péa... ha'e kuéra tekopegua voi.* (Mas aqui na terra também vivem... estes são aqueles que resplandecem... não é igual a nós... é semelhante... seus corpos

se erguem... assim... assim se fazem presente aqui na terra. Estes são aqueles que não terão necessidade de repousar seus ossos sobre a terra, estes viverão eternamente.)

– *Ñandesy sunĩ guasíva... upéa sapy'ante rehendú voi... rehendú voi sapy'ante. Upéape hyapu guasíva oje'e. Ha'e oiko akue ko yvýre, ko'anga ndaha'evéima kóare. (Ñandesy sunĩ guasu... Nossa mãe que tropeja ...as vezes a gente ouve... você pode ouvir de vez em quando... é a ela que chamamos de hyapu guasuva. Ela viveu aqui na terra, mas não é mais desta terra.)*

– *Péchako ñande... Ñanderu reko regua... ijetu'u hina. Ñandengo... iporã voínteko ndajaikuaái upécha. Ñande rete... añete oho... yvýrõ oho... ñande avy kue. (Assim somos nós... Sobre os acontecimentos sucedidos a Ñanderu... é difícil compreender tudo... E nós... é melhor não sabermos tudo. Nosso corpo... certamente... irá para a terra... por que somos errantes.)*

– *Tupã araka'e ohejáma voi ñande kuérape hekorã... ha upechamintema jaikoarã. Ñanderu ha Ñandesy araka'e he'i ñande rehe jaiko haguã yvy poty ramo... opa mba'e ojapo va'ekuegui, ñande yvy póra hembiapokue iporãveva. Upechaguingo ñande kuéra heko katu ha ñande jerokymi iporã gueteri ñandeve. (Foi Tupã mesmo que originou para o nosso povo seu modo de vida... e dessa maneira que temos que viver. Ñanderu e Ñandesy queriam que fôssemos flores da terra... de tudo que foi criado, nós viventes da terra somos os mais perfeitos. Por isso nosso povo tem seu jeito sagrado e nossa espiritualidade nos molda.)*

– *Tupã he'i hague rupi jaiko ramo, ñane mbareteta... he'i háicha avei... ha'eko omohesakãma ñandeve iñe'ẽ... jaikuaáma ñande rekorã... upéantema jajapota... ha... ani jaheja, cháke jaheja ramo... japáne. (Se seguirmos o que Tupã – craidor orientou, vamos nos fortalecer... como se diz... já está claro sua palavra para nós... somos conhecedores do modo de vida... é isso que devemos fazer...e... não abandonar... olha que se abandonarmos... será o nosso fim.)*

– *Ha ñande nda'ikatúi ñande jerokymi... ñande rekomi Ñanderuvusu... oheja va'ekuégui ñande resarái. Ani upéa ñamboyke ni jaheja... Peako ñande rekomima voi, ñane mba'e voiko péa. (De maneira alguma devemos abandonar nosso ritual tradicional, nosso modo de vida que Ñanderuvusu... deixou não deve ser ignorado... pois é assim a nossa vida, é nossa maneira de viver.)*

– *Yvy poty ramo jaiko... jaguerovy'a Tupã rembiapokue... ñande upéarã voi jaiko... jaguerovy'a ha ñañangareko haguã opa mba'e yvýre oíva guive. (Sejamos flores da*

terra... exaltando a criação de Tupã... esse é o propósito de nossa vivência... para exaltar e cuidar de tudo que há na terra.)

– *Yyre oĩvango ñane mba'e voi, Ñanderu ñandeve ojapo... ñane rembiporurã... yvy, y, ka'aguy jaiporu haguã... ndaha'ei ñambyai haguã karaicha. Ha'e kuéra... opa ombyaípa yvy... ka'agui... oitypa... Anike ñande avei pécha ñaÑe mboheko.* (O que há sobre a terra é nossa, Ñanderu criou para nós... para usufruirmos... a terra, a água, a mata são para nossa sobrevivência, e não para ser destruídos como os brancos estão fazendo. Esse povo branco... está destruindo a terra, as matas, estão derrubando tudo... Que o nosso povo não adquira esse costume.)

3.4 Julito Rodrigues – Ava Piritáu.

“Ko'angango ñande ñaimêha nandi, kapi'ity mante. Upécha karai oheja ñande rekoha, aiporõ jaiko arã. Che areko 76 año ha aikonte pe rupi. Upécha arã”.
(Para nós ficou a terra nua onde estamos agora, só tem capim. Foi o branco que deixou assim nosso território, mas eu digo que vamos conseguir sobreviver. Eu tenho 76 anos e ainda estou firme por aqui. É assim que tem que ser.)

A narrativa apresentada a seguir, foi uma das que com certeza, ficará marcada e guardada na minha memória. Seu Julito, ou *karai Julito*, um senhor com muita sabedoria, mas que nunca teve oportunidade de narrar sua história de vida, nos encantou mais ainda durante a entrevista. Um senhor guarani sorridente, muito alegre, e com experiência imensa nos modos de vida tradicional guarani. Grande artesão confecciona com elegância utensílios como cestos, arco e flecha, aramadilhas para animais grandes e pequenos, para peixes, além de ser um exímio construtor de casa nos moldes guarani. Neste trabalho, como colaborador, designamos como rede dos “esquecidos”. Por que “esquecidos”? Queríamos dar vozes aquelas pessoas da comunidade que participam igualmente da elaboração da memória coletiva, pessoas como *karai Julito* que querem alguém que o escute, mas por alguma razão, os pesquisadores buscam pessoas que mais se

destacam na comunidade, a exemplo os *ñanderu* e *ñandesy*, lideranças, professores, aqueles que possuem algum tipo de influência entre na comunidade. É no sentido de democratizar a participação de todos e também por que entendemos que ouvir os “esquecidos” confere ao trabalho alcance de grande parte de redes que compõem a colônia.

Foto 9 – Julito Rodrigues – Ava Piritáu



Fonte: o autor, 2020.

– *Karai Julito, oréngo hi'ã rohendu nde rerekóva ne remimombe'u ñande reko ymã guarére ha, mba'echapa raka'e peẽ pene mitãme... peñeñandu ... pehecha raka'e umi mba'e ha... mba'echapa peikomi raka'e pekakuaa haguã. Ha ikatútarõ remombe'umi mba'echapa pe mba'apo araka'e. Ereséva che ahenduse nde hegui.* (Senhor Julito, nós temos interesse em ouvir aquilo que quiser falar sobre nosso modo de vida tradicional antigo e, quando criança... como... naquela época se sentiam... como percebiam os acontecimentos e... como era a infância até se tornarem adulto. Se puder nos contar sobre como era a sustentabilidade naquela época, Gostaria de ouvir a sua narrativa.)

– *Che réra... he'ẽ... karaípe nga'u Julito Rodrigues, ha areko che réra ka'aguy avei. Che réra ka'aguyngo ava Piritáu. Che mongarai akue Paulo'i. Paulo'i ha Peru'i ave. Umã cacique akue! Umã oporaéi tee va'ekue. Peẽko, ni... Haiko! Nde syrã oiméne... imitã kuña'i gueteri mba'e hikóni raka'e. Huũ... va'ekuéko.* (Meu nome... em português é Julito Rodrigues, mas também tenho meu nome indígena. Meu nome indígena é Ava Piritáu. Quem me nomeou foi Paulo'i. Paulo'i e Peru'i. Esses eram caciques! Eram caciques que cantavam

verdadeiramente. Vocês... nem... Nossa! A sua futura mãe na época devia... ser criança ainda possivelmente. Sim, foi assim.)

– *Che voíngo apondera che jehe peichaite peve che karaímaha. Ndaporohekái ni avave nda che rekái ni... Che tujáma. Aiko kuaa... Upéa katu! Aiko kuaágui. Oñemoñe'ẽ va'ekue voi cheve che sy, omanomeve va'ekue.* (Fico admirado comigo mesmo de ter chegado nessa idade. Não busquei maldade com ninguém e ninguém fez maldade comigo... Estou velho. Soube viver. Essa é a verdade! Por que eu soube viver. Minha mãe sempre me aconselhava, até o dia que morreu.)

– *Ápe voi che sy che rereko akue... amõite Jakarey, upépe... Jakarey ha ko'ape Gasorypente akue kóa. Ko'anganteko oguerovapa avei hérami.* (Minha mãe me concebeu aqui neste lugar mesmo... lá naquela parte da aldeia é Jacaré, ali. Aqui é conhecido somente como Guassori. Só que agora trocaram todos os nomes dos locais.)

– *Che mandu'a voi... ápe voi aiko va'ekuégui, che mandu'apa ko'äre. Gasoryngo oje'e va'ekue kóa ko tekoha tuichakue jave.* (Me lembro bem mesmo... por que foi aqui que nasci, lembro de tudo. Guassori era todo esse local em que vivemos.)

– *Oréngo ore mitã mimĩ, che sy umã oikovepa gueteri... Che ru manteko che ndaikuaa jepéi ke... ojejuka avei. Ha'e ko ojejuka rire mbohapy ára haguepe che sy... che sygui aiko araka'e. che rúnte che ndaikuaa jepéinte akue voi.* (Éramos todos crianças, minha mãe e o restante ainda eram vivos... Só meu pai que não conheci... por que mataram ele. Depois de três dias que mataram ele, minha mãe... minha mãe me concebeu. Por isso não conheci mesmo meu pai.)

– *Uperõ ko'ãva ka'aguy paite... heta vicho ka'aguy, pira umã... Tembi'u umiango ore so'orã ãva vicho ha pindónte akue voi... Parmito... ko'ápe, águive oĩ osẽmeve amoite Rondon oĩ hague peve. Umãante voi ore ropika ha vicho ka'aguyrõ heta avei oĩ, árupinte voi oĩ... Umãare ore rokaru.* (Na época aqui era cheio de mata, havia muitos animais nela, peixe também tinha... Como alimento a gente tinha esses animais e palmito... Palmito... que tinha desde daqui até sair lá para o lado onde vivia o seu Rondon. Era o que tínhamos como alimento e os animais que tinha muito mesmo, aqui envolta mesmo tinha caça, era o que a gente comia.)

– *Che ru anga ikatupyry voi monde apópe, ñuhã apópe, ojapo kuaa! Oity arã ñuhãme, ore ndorojoguái voi so'ó.* (Meu padrasto sabia fazer armadilha (mondé, ñuhã), sabia mesmo. Pegava carne no ñuhã, a gente não precisava comprar carne.)

– *Che, monde ha ñuhã apópe che katupyrymi hina. Ajapo kuaa.* (Eu também sou bom em fazer mondé, ñuhã. Sei fazer armadilha.)

– *Upéare katu ha'e arã che rajy oho va'ekue Sassorópe... Jajoguárõ mantéko ja'umita so'ó ko'anga.* (Por isso que falo para minha filha que se mudou para aldeia Sóssoro... Só comprando carne é que a gente come agora.)

– *Ko'ã ka'aguy oïvape... ndaha'úi che... che ru anga... oity arã kure'i, aipo guasu mba'epo... tatu, paca oje'enko akutipáype. Umĩanko árupinte voi ha'e mondépe oity. Ha heta voi hymba avei. Oguereko kure umã, kavara umã, oguereko!* (Nesses matos que tinha... não era eu... meu padrasto... pegava porco do mato, cervo... tatu, paca como se diz hoje. Era o que pegava por aqui mesmo nas armadilhas. Meu padrasto tinha também bastante animais de criação. Tinha bastante porco, até cabrito, tinha!)

– *Kokuépe romba'apo! Amõ che ra'y oï haguãme, ha'e ikokue. Tuicha'i porã oguereko plantaty. Oĩmbaitéko upépe, avatity, takuarẽ'endy, oï jetyty, kumanda... avati morofĩ... Va'ekuéko ymã.* (Trabalhávamos na roça! Lá onde meu filho está morando, era a roça dele. Tinha uma grande plantação. Tinha de tudo ali, milho, cana, tinha batata doce, feijão de corda... milho branco... Era assim antigamente).

– *Upéako áño cinquenta ymboyye... terã katu quarentama voi araka'e. Che mitãro... ndaikuaa porã voi.* (Isso foi antes dos anos cinquenta... ou até mesmo antes dos anos quarenta. Eu era bem criança, não lembro bem.)

– *Ekuéla umã... Mba'upe mba'eiko! Umĩako ni nañahendúi oje'erõ ko'a rupi, amõite Sakarõpe mante.* (Coisa assim como escola... Nada mesmo! A gente nem ouvia falar por aqui, somente lá no Sakarõ-Iguatemi.)

– *Upépe mante oï karai oporombo'e va'ekue ekuélape. Nda'ikatui apegua oike upépe... mombyry.* (Somente lá é que o branco ensinava na escola. Ninguém daqui podia entrar lá na escola... era longe.)

– *Apegua ohótarõ Sakarõme yvy rupi oje'ói. Che ko'águi che rovaja ndive aha arã... Hapykuéri.* (Moradores daqui quando precisavam ir até Sakarõ, iam a pé. Eu, daqui ia com meu cunhado... ia atrás dele.)

– *Che mitã guasu'íma, che pya'éma gua'u guatápe, aha jepi. Ajukuévoja ... nda ropu'akavéi etéma kane'õ. Che rupi hamba'ema voi che rovaja.* (Quando já estava um garotinho, estava mais rápido para caminhar, costumava ir. Na volta... já não aguentava mais o cansaço. Às vezes meu cunhado até me carregava.)

– *Peicharéko che hina... Yvy rupi añete roho arã. Pe tape guasurã... uperõ tape po'i, oho osẽ... ko'anga pyenterãpe.* (Assim era eu... era a pé que a gente ia. Aquela estrada grande... era apenas uma trilha, ela ia... lá onde está a ponte.)

– *Uperõ, ka'are oñemba'apo uperõ guare. Ápe... aipo Davi mba'epo héra raka'e, Jakarey rováiko oĩ... pepetéko oĩ... fasenda... pe... Zé Varal ra'yre... ojoguapa fasendakue, he'i nga'u ha'e kuéra.* (Naquele tempo, se trabalha com extração de erva. Aqui... um tal de Davi como era seu nome, do lado oposto do Jacaréi... bem ali havia... aquele... que é filho do Zé Varal... comprou toda a terra, pelo menos foi o que disseram.)

– *Ha upégui... ka'a ... ka'are omba'apo pe karai... Davi ... Paraguayo. Opa rupi omba'apo ka'are.*(E ali... a erva... um branco trabalhava com erva... Davi... paraguaio. Extraía erva de toda parte.)

– *Upérõ pyente ymboyve... y... vótepe rohasa. Upéi katu oúma karai. Oĩ va'ekue y kótare... mboypýri... Ajála héra peteĩ paraguayu tuja'i, péa orembohasa. Po pirapirere... umĩ iplatava ome'ẽ ombohasa haguã. Cinco mir rei, uperõ mir rei akue. Oho ha ou haguã.* (Naquela época, antes da construção da ponte... o rio... atravessávamos de canoa. Depois chegaram os brancos. Havia na beira do rio... do outro lado... um por nome de Ajála que era paraguaio já idoso, ele fazia a travessia para nós. Mas era por dinheiro... quem tinha lhe dava para atravessar. Cinco mil réis se pagava naquela época. Pagava para ir e voltar.)

– *Pe paraguayu ojogua vóte Guairagui, vóte ogueru lanchape. Lancha ogueru arã sei chata. Tuicha pe chata, chata oje'e... pe vóte chagua... hógapa upéa. Imbarete lancha... ýre oho. Guairagui ou oho haguã ka'are amõite... ko Puerto Primero... ápo opyta upéa. Upépe upérõ oĩ ka'a japo.* (Esse paraguaio comprou a canoa em Guaíra, trouxe a canoa na lancha. A lancha trazia até seis chatas, chata se dizia... para um tipo de canoa... tinha até uma casinha. A lancha era muito forte. Ia pelo rio. Vinha de Guaíra para carregar erva lá no... no Porto Primeiro... que ficava lá mais adiante. Ali que havia uma grande quantidade de erva.)

– *Oréngo tembi'u kokuetére roiko akue. Ore remikõteve orénte voi roñotỹ akue ha umĩare ore roiko akue. Ore so'o uhéimĩroja... rojapo matula, rohoma Gatimi kótare roheka*

pira... Upéchako ore roiko akue. Pira ha'e mandeve... mandi'o mimõire jepe reikutu. Tuicha pécha pécha. Tuicha ha ipohýi pira pytã. (Nós vivíamos nos alimentando somente de comida que vinha da roça. Tudo o que necessitávamos éramos nós que cultivávamos e com isso nos sustentávamos. Quando queríamos carne... preparávamos uma comida, íamos para a beira do rio Iguatemi, buscar peixe... Era assim nossa vida. E como estou dizendo sobre os peixes... até com mandioca cozida de isca se podia físgar, grande mas grande mesmo. Grande e pesado os peixes piraputanga.)

– *Ko'anga ombohesaite pama umĩ karai, pira. Ha ndo'usevéima mandi'o guigua mba'e... repoirõ ýpe pindáre. So'ore mante. Opama voi avei ko'anga pira, nde suerterõntema voi avei reikutu.* (Atualmente por causa dos brancos que pescam, os peixes estão ariscos. E não comem mais isca de mandioca... quando é colocado no anzol. Somente com carne. Mas também já está acabando os peixes, só com muita sorte é que ainda podemos pegar.)

– *Opa mba'e avei umĩ karai ojapo piráre. Ojuka ha'e... tuicha tuicháva ogueraha ovente Sakarõme... Opáicha rei ojuka umĩ pira.* (Os brancos judiam muito dos peixes. Matam de qualquer jeito e... os maiores levam e vendem lá no Sakarõ (Iguatemi). Matam os peixes de qualquer jeito.)

– *Remansope opoi mba'epo ýre ha ojuka pira. Amoite gotyove oho oha'arõ vótepe avei. Pira ojuka akue osyry ha y ári ohova omono'õ. Upéchako ojapo umĩ karai.* (Não sei o que eles soltam nos remansos para matar os peixes. Daí eles descem mais abaixo de canoa para esperar. Os peixes mortos vão boiando sobre a água e eles catam. Assim que os brancos fazem.)

– *Umĩa voínko ojukápa umĩ pira. Ore umĩare roñemyantenemi akue, piráre ha vicho ka'aguyre.* (Assim que estão acabando com os peixes. Era o nosso sustento, os peixes e os bichos do mato.)

– *Upéa ymboyve, ko'ápo nda'ipóri karai, mba'evete nda'ipóri. Ore mitã... romarika ha kokuére roiko.* (Antes disso, não havia branco por aqui, não havia nenhum deles. Nós ainda criança... vivíamos caçando vivíamos pelas roças.)

– *Che añete ndaikéi akue ekuélape. Upéa ni... naherakuã akue ymã. Kokuehete... año cinquenta rire... cinquenta rire ae voínko oike akue ápe Venezito ha aipo Rubi mba'epo... pe missão ko'anga oĩ haguãme hina. Upéa... upépe ka'aguy akue.* (Então eu nunca fui para a escola. Isso nem. se ouvia falar antigamente... Faz pouco tempo... depois dos anos cinquenta...

depois dos anos cinquenta que vieram aqui Benedito e outro tal de Rubens... ali onde está a missão. Ali... era só mata nativa.)

– *Che rovaja omano akue, umña oho akue ojapo umñ crente kuérape óga kapi'i péchaguaite. Upéi katu omopu'ãma ekuélarã... Rubi ha'e Venezito avei... ha'e kuéra mokoï ou va'ekue.* (Meu falecido cunhado e mais alguns outros é que foram construir casa de sapé igual essa aos crentes. Depois então é que ergueram o que seria a escola... O Rubens e o Benedito... foram os dois que vieram.)

– *Ndaikuaái che mbovy árapa hi'áre, upéi oje'óipa jevy ijyvy gotyo.* (Não sei dizer quanto tempo que permaneceram e depois voltaram para a sua terra.)

– *Oimene oikove gueteri mba'e hina ha'e kuéra. Rubi rembireko héra va'ekue ña Vera... oikoverõ oimene ikuña karai'ima.* (Talvez eles ainda estejam vivos. A esposa de Rubens se chamava dona Vera... se ainda for viva deve estar bem idosa.)

– *Upépe ojapóma ramo ekuélarã... oheñoimba uka. Ko'ápe che ra'y, ko'angarõ itujápama hikuái, mitã kuña'i guasu guasu, umñ che rajy kuéra oike ekuélape. Ha orengo ore renõi avei, che rembireko omanõ arã ndive... Amõite aiko uperõ guare.* (Depois que construíram a escola... chamou todo mundo. Aqui o meu filho, que agora já estão todos velhos, as meninhas na época, minhas filhas entraram na escola. E nós também fomos chamados, com a minha falecida esposa... Eu morava lá mais adiante na época.)

– *Amoite... aiko haguépe, ka'aguy... amoite rupi oĩ... ka'aguy mbytére oĩ tape po'i. Upéi cheirũ okyhyje... - Mba'echaiko jahata pytũguy rupi ekuélape? He'i. Mombyryeterei.* (Ali onde eu morava, era matão... por lá assim havia... pelo meio do mato havia um trilho que era o caminho. Mas depois minha esposa teve medo... - Como vamos para escola de noite? Dizia-me. Era longe demais.)

– *Umi mitã ára kuépe oho. Araha arã ichupe kuéra ha aha'arõ oike ekuélape, hora potápe aha jevýma aha'arõ ichupe kuéra, osemba aru jevýma ichupe kuéra. Yvy rupi aru arã ichupe kuéra.* (As crianças iam de dia. Eu os levava e esperava até entrarem para escola, quando ia chegando a hora de sair, voltava para trazê-los. Levava e trazia a pé.)

– *Oiko jaguarete uperõ, nome'ëi mitã mba'e oiko ha'eño rei. Jaguarete pepete ojuka va'ekue che rovaja Losanto, machetepe ojuka akue. Oñorairõ karia'y voi he'i hendive ra'e, ha'e ha Henrique, Vitorina ména... va'ekue.* (Havia onça naquela época, não dava para uma

criança andar sozinha. Meu cunhado Lossanto matou uma onça bem ali, com facão mesmo ele conseguiu matar. Mas brigaram bastante, ele e o Henrique... marido da Vitorina... foi mesmo.)

– *Oñorairõ karia'y voi he'i ohecha akue, ore ra'ã hatã voi he'i... Rojeipa ichugui... rombohasa hese machete. Jaguaretépe ojuka hikuái. Oĩ peteĩ jagua'i, ha'e ombojupi... pécha... yvyra ojero'avare ra'e... upépe che rovaja ojuka. Ogueru hikuái ko'ápo, yvyráre omosaingo, jaguarete re'ongue.* (os que viram a cena disseram que foi uma briga feia, disseram que o ataque da onça foi agressivo... Mas conseguimos nos defender – diziam. Conseguimos feri-lo com o facão – comentavam. Mataram a onça. Havia um cachorro, que a fez acuar e subir ... numa... árvore que estava meio caído... ali meu cunhado a matou.)

– *Ore ko opa mba'emi rojapo akue. Che ajapo kuaa ajaka. Che rovaja voi ave che mbo'e akue. Ha'e kuéra ko omanombama. Ymã omanomba.* (Nós fazíamos muitas coisas. Eu sei fazer cesto. Foi meu cunhado que me ensinou. Eles já são todos falecidos, faz tempo que faleceram.)

– *Opánteko árupi ajakárachagua... Ápe takuapi heta akue. Pécha akuéko. Okáiete reígui ou ipirupa, nosëvei. Takuapi hovy, upéa iporãmi ajakarã. Péante voi ymã... Ni vosáko ymã guare ndoiporúi akue.* (Hoje em dia acabou a matéria prima para o cesto... Aqui havia bastante bambu. Era assim. Muita queimada fez secar tudo, não nasce mais. Bambu verde, esse é bom para fazer cesto. Antigamente só tínhamos isso... Os antigos nem sacola necessitavam.)

– *Ajakápente voi mandi'o... mandi'ore oho arã kokuépe... mandi'o ajakápe ogueru. Pindo roguégui ojapo ajaka'i.* (Era no cesto que a mandioca... quando ia buscar mandioca na roça... a mandioca era trazida no cesto. Fazia cestinho da folha de coqueiro.)

– *Che voi ajapo pindo roguégui ajaka... Ajapo! Haiko! Tekotevẽma aity, ojorea raẽ arã kuarahýpe hogue pyahu, hu'ãre guare. Umĩagui osẽ porã ajaka.* (Eu mesmo faço cesto da folha de coqueiro... Faço! Com certeza! Preciso derrubar e depois deixar atingir o ponto exato no sol a folha verde, aquelas folhas mais alta. Essas dão um bom cesto.)

– *Pindo roguégui opa mba'e rei rejapo. Ikatu óga jatecha avei. Péina pe igrejarã... missãorã... ojejapo akue itécho pindo roguégui. Upéintema omopu'ã táulagui. Gobierno oipytyvõ ichupe kuéra. Rubi ha Venezito omopu'ã umĩ ava ndive. Ha'e kuéra hógakue hina umña. Ohopa jevýnteko.* (Da folha do coqueiro dá para fazer muitos utensílios. Dá até para cobrir as casas. Lembra aquela igreja que te falei... onde iria ser a missão... fizeram a

cobertura da folha de coqueiro. Depois é que fizeram de tábuas. O governo ajudou a construir a missão. Rubens e Benedito foi que construíram com os indígenas. Ali era a casa deles. É que eles foram embora.)

– *Oĩ akue avei óga jerokyha renda, ojejapo kapi'igui. Umã tuicha! Ojerokýa... hetami...oĩ va'ekue. Che voíngo umĩ ojerokýa ndive... ajeroky kuaámi avei.* (Havia também uma casa de cerimônia, feita de sapé. Essa era enorme! Os rezadores... eram... bastante mesmo. Eu também junto com os rezadores... participava da dança nas cerimônias.)

– *Che voi areko gueteri hina, che mitã guasu'irõ guare ome'ẽ cheve mbaraka, areko gueteri. Karai kuéra reko katu chendaikuaáiete voi. Nõiri cheve. Ndaleei ni português ndaikuaái, ndáikei ekuélape, pechamintemache. Amombe'u porã voi ndeve. Ñane arandúpe, guaranipe mante che katupyry.* (Eu ainda tenho comigo, quando ainda criança ganhei um mbaraka (chocalho), ainda tenho. Agora, jeito de branco eu não tenho. Não me faz falta. Nem ler em português eu sei, não fui para a escola, sou assim deste jeito. Estou te dizendo a verdade. Mas na nossa sabedoria tradicional, sei muito.)

– *Ndaporaéiri mante... Umĩ ojerokýa ndive ajeroky. Che reindy Rosa voíngo ojerokýva. Che reindy Dominga upéchante avei. Oporombogueráva ha'e. Ojapo pohã hamba'e.* (Não sou rezador... Até acompanho eles. Minha irmã Rosa ela é. Minha irmã Dominga também. Elas têm o dom de cura. Conhecem muito do nosso remédio tradicional.)

– *Ko'anganteko nda'ikatuvéima ni oguatami kuri. Ikangýma voi.* (Mas agora elas não conseguem mais caminhar, já estão fracas por causa da idade.)

– *Umĩchako ore, ore reko. Karai reko katu che ndaikuaáiete voi. Aikóntema voi. Chejehe mintema voi añangáreko... Che resãimihantema che amomba'e. Ko'ẽ ha amba'apo kokuépe.* (Assim que somos nós, nosso modo de vida. Agora sobre o modo de vida dos brancos, não sei nada. Prefiro viver assim. Cuidando da minha vidinha... Só prezo pela minha saúde. Amanhece e faço meu serviço na roça.)

– *Ymã guare guare guive oporaéi, hetecha va'ekue. Umã voíngo... omombe'u akue ko'anga...ko'anga jahecha maãrapo raka'e. Che jepe ahecha arãpo raka'e.* (Antigamente quase todos tinham o dom da cura, faziam cura. Foram eles... que disseram sobre esse tempo que estaríamos passando.)

– *Oĩ arã anga tenondeve... he'i jova ymã guare... oporaéiva kuéra. Oĩ arã mba'eve ÿre ijehe opokóva he'i... Oĩ arã isýpe ojukáva... oĩ arã itúvape ojukáva, oñermano ojojukáva,*

he'i akue voingo ymã guare. (Mais tarde haverá... diziam os antigos... os anciãos, haverá aqueles que por nada irão tirar a própria vida... Haverá aqueles que vão assassinar a própria mãe... assassinar o próprio pai, assassinatos entre irmãos, diziam os antigos.)

– *Peikove pukúva pehecha arã he'i akue ymã. Che jepeve ahecha arãpo raka'e.* (Quem tiver uma vida longa, irá presenciar tudo isso, diziam antigamente. Até eu estou vendo.)

– *Oĩ arã ojokuaáve 'yva he'i akue... Oĩma anga. Pende rupity arã umĩ oikove pukúvape he'i, paino Paulo'i upécha he'i akue ha Máximo avei.* (Haverá os que não vão respeitar seus parentes, disseram... Já está acontecendo. Vocês que viverem até lá vão ver, disse o cacique Paulo e o Máximo também.)

– *Pechaguare che mandu'arõ... ojejuvy va'erãrepo he'i ojehe opoko arã. Jahupytyma ave. Ymã ñande ypy voi upécha he'i raka'e.* (Quando me recordo do que disseram... foi sobre aqueles que cometeriam suicídio é que estavam se referindo. Estamos vivendo esse tempo. Exatamente o que disseram nossos antepassados.)

– *Áchaguare ñande rupityma. Hetáitereima oĩ ojejuvyva. Mba'asygui omanóva nda'ipóri véima, ojejuvyá katu heta. Péina ápe... che tia memby... che ryvy ja'e porãserõ... ojejuvynte avei. Aipona ermão gua'u avei oiko raka'e... pastor mba'epo aveave, ekuélape oporombo'éva hikóni... ojejuvympo ra'e.* (É o que está nos atingindo. Tem muito suicídio acontecendo. Morte por doença quase não tem, de suicídio tem muito. Veja aqui... filho da minha tia... meu irmão para dizer a verdade... também cometeu suicídio. Parecia que era irmão até então... era pastor inclusive, estava até dando aula na escola... se suicidou.)

– *Sapy'ante ni noĩri chéve vare'a avei, che família kuéra mire ama'ẽ gueteri, amba'apo kokuépe aiko.* (As vezes eu nem sinto fome, mas como tenho que cuidar minha família, continuo meu trabalho na roça.)

– *Ko'ápe oĩ che rajy... oimẽ pépe. Upéi... ápo cidadepe oimẽ mbohapy avei che rajy hina. Ko Nova Alvoradape oimẽ hina, Itaporã amõ gotyo. Ou va'ekuéko isy omanorõ guare.* (Aqui mora minha filha... bem ali. Depois... em alguma cidade longe daqui estão três das minhas filhas. Estão em Nova Alvorada, depois de Itaporã. Vieram no dia que a mãe delas faleceu).

– *Añete! Upécha ymã jaikomi. Oréko ymã... ko'anga tembi'u kuéra já'úva ndoropikái voi akue. Ore rembi'u voi hina vicho ka'aguynte akue voi... pira. Opa umã ko'anga. Parmito... opa, upéa opa!* (É verdade! Assim vivíamos antigamente. Antigamente nós... a

alimentação que é consumida hoje a gente não comia naquele tempo. Nossa comida mesmo era só bicho que caçávamos no mato... peixe também. Acabou tudo agora. Palmito... acabou, também acabou!)

– *Amoite fazenda Santa Helena oje'eha hina... ka'aguýre mante oĩ hina parmito. Domingokue mante reikéta pe ka'aguýre reiketarõ, ñemĩhápe arã. Semana reípe... pistoleiro oiko voi, campero, vala mante ojere iku'are.* (Lá onde é conhecido como fazenda Santa Helena... naquele mato ainda tem palmito. A gente só consegue entrar dia de domingo ali no mato se for pegar, tem que ser escondido. Durante a semana... tem pistoleiro lá, à cavalo, com a cintura carregada de bala.)

– *Ko'ápe nda'ipóri veiete mba'eve. Umĩ ajaka, hu'y ndivegua, hendive guarã guarã nda'ipóri véi ko'a rupi. Guembepi, upéape mante iporã rejokua haguã avei opa.* (Aqui na aldeia não restou nada. Matéria prima do cesto, do arco e seus componentes não têm mais aqui. A fibra do Guaimbê, só a fibra dessa planta que serve para amarrar, mas também acabou.)

– *Umĩante akue voi umĩ ymã guare hembiporu, ymã akue. Hu'y... upéape ojuka vicho ojohúva. Upéinte mako... ou avei mboka.* (Esses eram nossos utensílios nos tempos antigos. O arco e flecha... servia para matar os bichos de caça. Depois é que... chegou a espingarda.)

– *Ymã, kóajeko ñiane mba' voi raka'e. Ymãko ha'ema ndeve... yvyrei nda'ipóri akue. Oikente umĩ karai oje hóga apo, upéchako akue amõ Rosalino oĩha.* (Antigamente toda essa terra que vemos, diziam que era nosso território. Antigamente, como estou dizendo... não havia terra sem mata. É que os brancos entraram e construíram suas casas, foi assim que aconteceu primeiro lá onde está o Rosalino.)

– *Upe karai héra akue karai Atalíva. Oikénte voi ko'a rupi... heta yvyra porã... séyrotykue ngo kóa. Atalíva aváre oñangareko rōguáicha gua'u ou oñemoĩ ñande yvýpe.* (O branco se chamava Atalíva. Chegou e foi entrando por aqui... havia muita madeira de lei... isso era mata nativa de cedro. Atalíva chegou dizendo que ia cuidar dos indígenas e se colocou nas nossas terras.)

– *Oike yvyra oity, séyro nga'u oityuka umĩ avápe, Atalíva. Ovende Guairape séyro. Upécha akueko. Ovendepaite yvyra. Peróva aveiko ko'ápe oĩ va'ekue, iporã porã peróva, ovendepa.* (Entrou e foi destruindo as matas nativas, ordenou que os próprios indígenas cortassem os pés de cedro, o Atalíva. Vendeu tudo lá em Guaíra, as madeiras de

cedro. Aconteceu exatamente isso. Vendeu toda a madeira. Peróba que tinha aqui, toda madeira boa de peróba, vendeu tudo.)

– *Ko'angango ñande ñaimêha nandi, kapi'ity mante. Upécha karai oheja ñande rekoha, aiporõ jaiko arã. Che areko 76 año ha aikonte pe rupi. Upécha arã.* (Para nós ficou a terra nua onde estamos agora, só tem capim. Foi o branco que deixou assim nosso território, mas eu digo que vamos conseguir sobreviver. Eu tenho 76 anos e ainda estou firme por aqui. É assim que tem que ser.)

3.4 OVALDA VILHARVA – KUÑA MBURUKUJA POTY.

“Umã opárõ ñande hegui... ñande ndajarekovéima piro'y... piro'y ñande ndajarekovéima upecharõ. Upea che ajerure opavavepe... opa... umĩ tekoha rupiguape... oĩva gueteri ymãguare rekomípe... tove tojapo meme katu... anĩ ofĩtei ojapo haguã, ñane rembi'u, ñane pohã ymãguare. Upéa che ajerure.” (Se esses conhecimentos se perderem da gente... não teremos mais a inspiração da vida, não teremos mais inspiração para viver. Então o meu pedido a todos é que mantenha o costume antigo... que possa continuar fazendo... não se envergonhe em fazer, assim como nossa comida e nosso remédio tradicional. É isso o que peço.)

Kuña Mburukuja Poty.

Foto 10 – Kuña Mburukuja Poty.



Fonte: O autor, 2020.

Kuña Mburukuja Poty, Ovalda Vilharva, é filha do cacique Carlos Vilharva. O papel que ela desempenha em relação à alimentação tradicional dos Guarani é uma maneira de repasse de conhecimento ancestral que vem se mantendo com muito sacrifício em meio ao enorme uso de produtos industrializados. Em sua narrativa, Kuña Mburukuja Poty nos traz um panorama para a compreensão sobre a alimentação e a espiritualidade desta comunidade: o que se consome, os cuidados com as plantas alimentícias durante o processo de cultivo e a colheita influenciam no bem-viver, *teko porã*. Além disso, o trabalho de sustentabilidade ocorre entrecruzado entre a espiritualidade e a educação tradicional.

Em sua narrativa, Kuña Mburukuja Poty ainda nos expõe peculiaridades muito específicas e importantes que tramitam nos espaços memoriais da comunidade sobre a alimentação tradicional. As plantas, desde o plantio, as roças e seus espaços, a forma de como o alimento é preparado e sua finalidade além da saciedade do corpo físico caminham nos espaços espirituais também para manter a força espiritual. Nesse processo, o papel do líder religioso, o cacique rezador, é valorizado e se faz necessário para atingir o objetivo de alcançar o bem estar físico e espiritual.

Foto 11 – Casa tradicional da Kuña Mburukuja Poty aonde realiza atendimento.



Fonte: O autor, 2020.

– *Che che rera Ovalda Vilharva... ha che rera ka'aguy katu Kuña Mburukuja Poty... che kuña guarani. Amombe'uta mba'echapa ore reko ko'ape. Mba'echapa ore rembi'u, upéare amombe'uta mbykymi. Añepyrũta amombe'u... kaguĩ rehegua.* (Meu nome é Ovalda Vilharva... e meu nome indígena é Kuña Mburukuja Poty que significa Mulher Flor de Maracujá... sou indígena mulher da etnia guarani. Quero contar a vocês como é o nosso modo de vida aqui na aldeia. Como é a nossa alimentação, é sobre o que irei contar rapidamente. Vou iniciar falando... da chicha.)

– *Roñepyrũtarõ rojapo... pécha avatiguigua hina... rojoso raẽ angu'ape avati ... henonde romoĩ ytaku. Upearã roguereko angu'ape avatisoka... rojoso raẽ... ha upéi katu romboguia roipe'a haguã iky'akue. Ipotĩ porãma vove katu romoĩ ytaku pupúpe, rombojy.* (Ao iniciarmos o preparo da chicha... quando vamos fazer de milho... antes de tudo fazemos a moagem do milho no pilão... e já prepara a água quente. Para isso temos o pilão e o socador de milho... socamos antes então... em seguida peneiramos para tirar a impureza que ficar. Já bem limpo colocamos na água quente, para cozinhar.)

– *Ha ojy porãma rire, roipe'a tatágui... romorõ 'ysã ha romohe'ẽtarõ romohe'ẽ. Romohe'ẽ akue ymã éirape, jate'i rykuerépe, jetýpe... ko'anga ojeporúma asuka.* (Quando atingir o ponto exato do cozido, retira-se do fogo... deixa esfriar e se for adoçar, adoce. Antigamente adoçava com mel de abelha, mel de abelha jataí, batata doce... agora usa-se o açúcar.)

– *Ha'e rojapotarõ kaguĩ takuare'ẽgui... romoĩ ytaku... roipoka takuare'ẽ, oĩ voi jaipokaha... Romoĩ ytaku pupúpe takuare'ẽ rykuere ha roipyu py'ĩ ojy haguã. Ojy jave hykuere ijasyka opyta he'ẽma voi... ja osẽma voi he'ẽma takuare'ẽgui.* (E quando vamos fazer chicha de cana... colocamos água quente... moemos a cana, temos moedor... colocamos na água fervida

o caldo da cana e temos que ficar mexendo a cada momento para cozer bem. Após o cozimento, o caldo engrossa e adoça por si só... já sai adoçado a chicha da cana.)

– *Vorivori rejapotarõ upéchante avei... rejoso angu'ápe... rembogua porã, avati ku'i guiguava... rembojy... y ndahetáiarã, ha upéi katu remboapu'a pecha pecha mimĩ... upéagui ja osẽma.* (Se for fazer *vorivori* – bolinho de milho, também é a mesma coisa... soca no pilão o milho... limpa bem, deixa bem fininho o farelo de milho... e faz pequenas bolinhas... para render bastante.)

– *Ha'e rojapotarõ mandi'ogui... roikyty... rojapo haguã aramirõ... ore roguereko ikytyha... roikyty mandi'o rojapo haguã typyraty... upéa rombotýra ryguasu ro'o ndive. Heta mba'eko upéagui jajapo ha ore rojapo roikuaaháichami.* (E quando vamos fazer com mandioca... ramos... para retirar o amido... temos o ralador... ramos a mandioca para fazer a farinha da mandioca... colocamos com carne de galinha caipira. Podemos fazer variados pratos disso e tudo fazemos à nossa maneira.)

– *Ore ropikavéva avatiguigua... mandi'o visado... avati chipa... avatiguigua oĩ chipa avatiky. Arro... ore ipotĩ akue voi ore ndoropikái... rojoso angu'ape, upéi katu rombojy haguã. Ko'anga rupigua tembi'u ko'angagua, karai rembi'u ñane mbohasyeteri... ñane mbohasy voi, che atopa upécha... Ha nde rasyeterõ katu... rejaporõ kaguĩ, pe kaguĩ avati... porã rejapo... rekuera jevy re'urõ michimĩ jepe, upea ho'ysã asya... rekuera. Upéare ore rokakuaa akue... umĩare... ore... ore rasyrõ, umĩa roheka ko'anga. Kumanda ymãguare rembi'u voi.* (O que mais consumimos é o que é feito do milho... guisado de mandioca... chipa de milho... do milho também fazemos chipa de milho verde. Arroz... não comíamos aquele industrializado... descascávamos no pilão, para cozinhar. A alimentação atual, a comida do branco nos provoca muita enfermidade... nos deixa mesmo doente, é o que eu acho... E quando estamos bem doentes... se fizer a chicha, chicha de milho... faz bem feitinho... sara de novo se tomar ao menos um pouquinho e bem fresquinho... você sara. Com essa alimentação é que nós crescemos... e quando adoecemos, é isso que desejamos comer. Feijão de corda é comida tradicional antigo.)

– *Ka'aguypegua katu heta... ore... ore romohe'ẽ haguã, ymã roguereko yvaũ aju... guavirami aju... takuare'ẽ ore asukarõ roiporu... ndaha'ei asuka puroite. Ko'angango ja asuka hetaiterei ja'u, ñane mbohye rasy... suco umĩa heta ja'urõ ñane mbohasy avei. Ko'anga umĩ mitã kuera ja ojepokuaapama umĩare aja. Ha'e oĩ mandui avei, upéa katu*

che... mandui ndahejái opa... ajapo avei mandui guigua tembi'u... ambojehe'a pe avati morotĩre... ajoso angu'ápe, ahaimbe raẽ, avati ku'ire ahaimbe pe avati morotĩ reheve ha upéi katu ajapo tembi'u. (Do mato tem muita coisa... Nós... como adoçante, antigamente tínhamos jaboticaba madura, guavíra madura... a cana também utilizávamos no lugar do açúcar... não era açúcar puro. Atualmente, estamos consumindo muito açúcar, que nos provoca dor de barriga... suco em excesso nos adocece também. Acontece que as crianças de hoje estão todas acostumadas com isso né. Temos também o amendoim e... o amendoim eu... não fico sem... faço comida de amendoim também... misturo com milho branco... eu costumo moer no pilão, torro antes na panela, com o farelo de milho, torro com o milho branco e faço a minha comida.)

– *Umĩ takuare'ẽ umĩa... ápe voi roguereko... umĩa ápe voi ojeguerekoma ymã guive voĩnte. Che... che michĩ guive ahechama, añeñandu guive ahechama mandi'oty... takuare'ẽty... umĩa ápe oĩma voi akue... temitỹ. Pakova umĩa... umĩa tembi'u ore ymãguare tee mba'e.* (A cana e outros produtos... a gente tem aqui... sempre tivemos. Eu... eu desde criança vejo, desde pequena que vejo roça de mandioca... roça de cana... Desde sempre tivemos essas plantas aqui. A banana também... esses são os alimentos tradicionaia para nós antigos né.)

– *Ápeko, háiko! Oñemity!... oñemitynte ave. Oreve iporãve voi ore roñemity haguã mba'eiko... ndojeporui akue veneno... mba'evete. Temitỹ kuéra osẽrõ hina... piro'ype osẽ aja. Oĩ akue ojeroky takua... oĩ akue papa rógape yvyra'i. Ore cacique tenondegua akue... karai Losanto... héra akue ha'e, Delossanto Centurion. Ha'e omongarai jepi... temitỹ osẽaguive. Ha'e omongarai... ipiro'y haguã temitỹ. Ore ndoropikainte tembi'u, omongarai ymboyve... ohecha mba'echatapa oreve... hesãipa oreve, upéapa ipiro'y... ome'ẽta oreve aje. Omombe'u voi oreve.* (Aqui, com certeza! Plantavam! Plantavam muito. Naquele tempo era melhor para nós cultivarmos nosso alimento... por que... não usava veneno... nada. As sementes que germinavam... germinavam viçosas né. Havia o ritual do *takua*... o altar ficava na casa do meu pai. Nosso cacique principal era... o senhor Losanto... se chamava ele, Delossanto Centurion. Ele que realizava o ritual de benção das plantas que brotavam. Ele realizava o ritual, para que as plantas fossem saudáveis. A gente também não podia consumir os alimentos sem antes passar pela cerimônia... primeiro tinha que ver... como seria para nós, se ia ser saudável, se ia trazer... saúde para nós. Tudo isso, o *oporaéiva*- rezador que falava para nós.)

– *Ore tempero katu tembi'upe romoitarõ pe... kuratũ ore tempero, kuratũ ore... ymã ore rembi'upe... ore temperomi voĩnte upéa, pohã avei... tye rasy... tye rasy pohã.* (Nosso tempero para pôr na comida... na verdade... o... coentro que era o nosso tempero, coentro nós... desde antigamente usamos na nossa comida... é o nosso tempero, inclusive é remédio também ... para dor de barriga... remédio contra dor de barriga.)

– *Che reká voi umĩ... hasyngo hikuái ha ja oúma che oĩhame, pohã reka, he'i cheve ipiro'yha che rembi'u, ipiro'y cheve... ipiro'y pohã ichupe kuéra... Pécha he'i opavave aja.* (Aqui eu sou bastante procurada... quando adoecem já vem me procurar, buscando remédio, dizem que minha comida lhes traz vigor, é benéfico meu remédio para eles... Assim dizem todos né.)

– *Cheverõ ipiro'y mba'eiko che ajapo... mba'echapo ja'e pe... ñande py'aitéguie umi mba'e rejaporõ... iporã... ipiro'y voi umi mba'e, nde py'aitéguie rejaporõ. Ndaha'ei pochy reheve... ndaha'ei nde py'a vai reheve... ndaha'ei. Py'aguapype nde rejapo... porã äva mba'e. Upéa he'ise aje... nde rejapo porãrõ... ipiro'y voi ichupe... opavavépe voi.* (Acredito que faz bem porque eu faço... como que eu digo... quando fazemos de coração... faz bem... é benéfico o que você faz... quando faz de todo coração. Não é com raiva... não é com o coração ruim... não. Em paz você faz... bem as coisas. Isso quer dizer né... se fizer bem feito... faz bem às pessoas... a todos né.)

– *Ha umi tembi'u oká ou voi ko tekohápe ogueroike karai aje, ha'e... michĩ mimipe ogueruma mitãme leite umã... ombojepokuaáma macarrãore... pécha... hasyrõ ja... omo'ambuéma ichupe kuéra aja... he'i... mitã ipiru etereiha aje... oheka tembi'u porãve vaicha ichupe kuéra aje.* (Agora os alimentos industrializados, de fora, são frequentemente trazidos aqui na aldeia pelos brancos né, e... aos poucos vêm trazendo leite às crianças e tal... acostumam com macarrão... assim... quando adoecem... troca alimentação deles... diz... que a criança está desnutrida né... pensa que está melhorando o alimento para eles né.)

– *Upécha rupi mitã kuéra ja ojepokuaáma upéarentema voi ko'anga.* (Foi o que levou as crianças a se acostumarem somente com isso agora.)

– *Ha'e upécha rupi ko'anga... péicha ojepokuaapa hikuái. Ko'anga, opaiterõ ichugui kuéra...ko'angagua ja ohekátama. Ohekáta upéa, ha'e kuéra ko'anga opaiterõ ichugui kuéra aja... upécha ko'angagua mitã pyahu.* (Então esse é o motivo que agora... todos estão acostumados assim. Agora, quando tudo se acaba... os da geração mais nova sente falta né. Vão sentir falta quando ficar sem né... as crianças de hoje estão assim.)

– *Che ahecha háicha ndahetavéima voi oĩ oiporúva ñane rembi'u tee. Oĩta gueteri pe rupi... guãiguĩ ymã guare teña katu umĩ ymãguare'i... ko oikuaa gueteri upéa, oĩ oikuaáva po... ndojapo memeĩte.* (Do jeito que estou vendo são poucos os que ainda usam nossa comida tradicional. Pode ser que por aí haja... senhoras já bastante idosas, ou os mais idosos... que ainda conheçam, sabe sim, mas... não fazem como antes.)

– *Ko'ápe umĩ jeroky oĩ gueteri... haichejã! Oĩ umĩ ojerovia porã... ohecháva heko kuerami péicha... rehorõ reñe'ẽ hendive kuéra, rejapysaka hese kuéra ... ovy'a hikuái ichupe kuéra rehendurõ avei.* (Aqui ainda existe a dança tradicional... Com certeza! Há aqueles que acreditam muito ainda... que vê a vivência tradicional dos caciques... e que se você conversar com eles, ouvi-los... eles ficam contentes quando são ouvidos.)

– *Chengo... háiko! Aha hoga kuéra rupi... py'ĩ aha... ahecha ichupe kuéra. Ko'ápe ijaty avei hikuái. Kueheve voingo amõ... Ña antoña... hasyete ha'e... ho'use chichami... he'i cheve. Che voi ajapo... araha ichupe. Péaite ha'ete ombogueráva ichupe. Upéa ho'useva hina ra'e.* (Eu... sim! Eu vou na casa deles... sempre estou indo... visitá-los. Aqui eles vêm bastante também. Esse dia mesmo Dona Antônia... ficou bem doente e ela... queria tomar chicha... foi o que me disse. Eu mesma fiz... levei para ela. Só isso parece que a curou. Era isso que ela estava querendo tomar.)

– *Arekopa ápe... angu'a, avati soka, napépe hina. Arekopa voingo... che ajapo kaguĩ... mbaipy... mandio mba'e ho'userõ... terã...chipa mandi'o katu... ndajapoi ñandy reheve. Che amoĩ tanimbuguýpe ahesy... porã, pytã asy ajapo. Aikyty mandi'o... ha upéi katu ajapo... pakova roguépe che ahesy... tanimbuguýpe... ndaha'úi tatape ni ña'ẽpe, oiy pytã asy osẽ.* (Tenho tudo aqui... o pilão, socador de milho, está ali. Tenho tudo mesmo. Eu faço a chicha... polenta... se acaso quiser comer mandioca... algo como... chipa de amido de mandioca... não faço com óleo. Eu asso debaixo da brasa... fica bem dourado. Ralo a mandioca... depois preparo... asso na folha de banana... embaixo da brasa... Não é no fogo e nem na panela, asso até ficar douradinho.)

– *Umĩango hasývape omonguera ho'úrõ... ke nda'ikyrái tembi'u. Ñandy chipa rehegua he voi avei... po upéa ja karai ma'ẽra... ñane mbohasýma sapy'ante pe mba'e kyra... hetaiterei mba'e remoirõ sapy'ante... remohe'ẽ mbochy mba'e... ne mbohasýma sapy'ante.* (Isso para quem está doente, sara ao se alimentar dela... por que não é gordurosa a comida. Chipa feita no óleo é gostoso também... mas isso é coisa dos brancos... aquele óleo faz a gente ficar doente... caso se colocar demais talvez... ou salgar demais... as vezes pode te deixar doente.)

– *Oréngo ropika porãiterei avati chipa... pe avatikyguirõ... ke ore ndorohekái akue ñandy... ni juky, ropika péichaite. Ore ndoroguerekoirõ arro, ni ndorohekái arro... rojapo mandi'ó visado...ropika, porã mandi'ó. Ore roñotỹ ko'anga avati... avati tupi guasu... kumanda... umĩ ñane rembi'u ymã memete ronõtỹ. Avati tupi guasu ha avati morotĩ... péa che añotỹ... umĩa oréntema rojapo ápe.* (Nós gostamos de comer chipa de milho... aquele de milho verde... por que não somos acostumados com óleo... nem sal, comemos deste jeito. Quando não temos arroz, não ficamos procurando arroz... fazemos guisado de mandioca... comemos, tranquilo comemos mandioca. Agora estamos plantando milho... milho tupi grande... feijão de corda... É só comida tradicional mesmo que plantamos. Milho tupi e o milho branco... isso é o que planto... Essa maneira de plantio é só nós que praticamos aqui.)

– *Amboapy haguã che ñe'ẽ ha'eta peemẽ... oĩ mimíva guive...oĩva gueteri ñande ymãguare...ñande ymãguare reko oiporíva gueteri... ani opóiete tei umiãgui. Upéa che ajerure ichupe kuéra. Ani opoi ete tei ñande reko... ka'aguygui... ñane rembi'u ymãguaremigui... ani opoi ete hikuái.* (Para finalizar a minha fala, quero dizer a todos vocês... para todos... que ainda estão como nós antigos... aqueles que vivem ainda nosso costume antigo... para que não abandonem essas práticas... Isso é o que peço para eles. Não abandone de maneira alguma nossos costumes... do mato... nossa comida... do que é antigo... não abandonem essa vivência.)

– *Umĩa opárõ ñande hegui... ñande ndajarekovéima piro'y... piro'y ñande ndajarekovéima upecharõ. Upéa che ajerure opavavepe... opa... umĩ tekoha rupiguápe... oĩva gueteri ymãguare rekomípe... tove tojapo meme katu... anĩ oĩitei ojapo haguã, ñane rembi'u, ñane pohã ymãguare. Upéa che ajerure.* (Se esses conhecimentos se perderem da gente... não teremos mais inspiração da vida, não teremos mais inspiração para viver. Então o meu pedido a todos é que mantenham o costume antigo... que possa continuar fazendo... não se envergonhe para fazer, assim como nossa comida e nosso remédio antigo. É isso o que peço.)

3.5 NARRATIVAS DO BENTO'I

“Ko yvy oresende haguã ja nda'ipóri guasu véima voi... opama voi... opama voi ohovo. Mokoĩ, mbohapy ja nda'ikatu véima ñane resende, nda'ikatu véima! Mokoĩ, mbohapy mba'e jaikovérõ hina, apartemi jaiko pechaguamipe, ñande róga kapi'ipe jajatapy

ko'anga. Upechamima vointe". (Para defender essa terra não há mais muita gente disposta... já está se acabando... está se acabando mesmo. Dois, três, não conseguem mais nos defender, não consegue! Dois ou três que vivemos, vivemos separados num lugar como este, numa casa tradicional de sapé com nosso fogo. Assim que vivemos.)

Bento'i

Foto 11 – Karai Bento'i



Foto: o autor, 2020.

– *Ejapysakamína che ñe'ëre. Rehendúta hina ha'eséva, heta pemape katungo ha'e péa.* (Ouça as minhas palavras. Você vai ouvir o que tenho para contar, o que já tenho falado para muitos.)

– *Ñandéva opa mba'e reíma jaiko arã, opáicha rei jaikóta, po ko'anga... ko'anga oikóva... kóa ñande ñaĩmíva mbytetépe ndajahecha mo'ãi mba'eve gueteri... Ha'eko che, aiporõ ndaikuaa porãi ave, ke oúko péa hina, huĩ. Ijetu'u hina, ivai vointe péa.* (Nós Ñandéva seremos qualquer coisa, nossa vida será muito diferente, mas agora... o que acontece no momento... nós que estamos aqui no meio de todos, não vamos presenciar muita coisa... Digo eu né, por que está chegando o fim sim. Será mais difícil, por que é muito triste.)

– *Mba'éiko opáma voínteko ñande rembi'u teemi... ndaja'u véima... ha'eteko ndaja'u kuaavéima tatumi...ndaja'u kuaavéima mba'eve ñane rembi'u tee. Upéagui Ñanderu ñane mbou hare voi yvápe oïva voi ndoguerovy'a véima ... ndoguerovy'a mo'ã véima vointe yvy póra.* (É que estpa cabando nossa alimentação tradicional... não comemos mais... parece que desaprendemos a comer tatu... não nos alimentamos de mais nada que é nosso tradicionalmente. Isso fez com que Ñanderu que nos enviou aqui e que está lá no céu, não esteja contente... e nem vai mais ficar contente com as pessoas.)

– *Opáichagua reíma voíngo... jajehe'a pama voíngo karaíre, anga karaípa... ha ñande kuéra teete rembi'u... ñamboykéma... chipa avati, kaguĩ umña ndaja'uvéima, aje? Karai rembi'u miminte ja'use. Jety mbichy je ndaja'uvéima, mba'eve rimã ñane rembi'u ndaja'u kuaá véi.* (É demais essa diferença... estamos bastante misturados com os brancos, agora é tudo branco... com isso nossos alimentos tradicionais... deixamos de lado... a chipa de milho, a chicha deixamos de tomar, não é? Procuramos comer somente alimento dos brancos. Batata assada não comemos, quase tudo que é nosso alimento deixamos de comer.)

– *Mba'eiko Tupã ñane mbou hare ko yvyre ojeréma voi ñande hegui. Aiporõ opa mba'e vai oguerúta umña. Ñandeko ... ñande ko'anga mbytere ñaimẽako ndajahecháita va'echa opamba'eiterei... po ikatunte voi avei. Jahecháva rehegua voi umña.* (Acontece que Tupã que nos enviou aqui na terra virou as costas para nós. E isso trará consequências horríveis. Nós... nós, dessa geração do meio, parecemos que não vamos ver tudo isso acontecendo... mas pode ser que vejamos também. É bem provável que vejamos.)

– *Che ko ahecha pécha che kérape... ñande jakehápe jahecháva, pytũ vaíre... pytumby vai ahecha... Opáichagua reíko ahecha hina. Ko'águio oúta... ka'arúguio voi oúta péa y, upéa oĩ hina... Pe mba'e rasy ha'ehácha ndeve oñepyrũma voi.* (Eu vejo assim nos meus sonhos... nós que temos esse dom, ver na escuridão tenebrosa, vi escuridão muito tenebrosa mesmo. E virá daqui, é deste lado de onde o sol se põe que virá a água da destruição, isso que acontecerá... Esse tempo de dor como estou dizendo já começou.)

– *Upéa, ha'eháicha ko'anga hina, ikatíva ñande rereko asy oĩ voi hina, opa mba'e reíma voíngo ko'anga oĩ hina, opáicha reíma jaiko. Ymã jaryi kuéra, ñane ramõdi kuéra, ymã he'i va'ekue.* (Isto, é como estou te contando, existe um grande perigo sobre nós, que na verdade há vários tipos de perigo, por que vivemos de qualquer jeito. As nossas anciãs, os nossos anciãos, já diziam isso há muito tempo.)

– *He’i va’ekue ojoupe pécha okay’umi hápe... nãnde pyrèpyré, ipaháite angykue ohecha arã oikove reheve hikuái, he’i. Ha ko’anga ñande ndajahecha mo’ãi gueteri... aiporõ ñande ma’érã kue kuéte katu oikove reheve ohechata hikuái he’i.* (Diziam entre eles assim enquanto tomavam mate... nossas futuras gerações, últimos vivos irão ver em vida tudo isso, diziam. Agora nós não vamos ver... a nossa geração é que em vida vai ver todo esse acontecimento.)

– *Ñane mongyhyje jepe voi... aiporõ mba’éiko ja’eta aje... Ñanderu ñane mbou haréma ojaporongo nda’ikatúi voĩnte jajoko mba’e... Ñanderu... Ñanderu ñande apo hare voi...yvýpe omoĩ hare voi ojoko gueteri... nda’ikuerái gueteri nteko ñande jaiko gueteri peicha ñaĩ.* (É bastante assustador mesmo... mas o que vamos dizer não é... Se é Ñanderu criador que está fazendo, não há como impedir... Ñanderu... Ñanderu que é nosso criador... foi ele que colocou nós aqui na terra e ainda está segurando... não se aborreceu demais ainda e por isso ainda estamos vivos.)

– *Ha amõa kuarahy, amõ kuarahy... pe kuarahyngo ñande resapeha aje, peteĩ nteko ñande jareko ko mundo ape ári ñande resapéva. Ha’e kuéra ojapo ñepyrũ akue opa mba’e... mymba mimi oiko haguã. Ha’e nda’ipochy kuaái, ndoikuaái pochy.* (E aquele sol, este sol... o sol é que nos dá a luz e nós temos somente um neste mundo que nos ilumina. Eles fizeram tudo no começo... até os animais para que vivessem. Ele é muito paciente, não se ira facilmente.)

– *Upéagui ha’e ne’ĩra gueteri ombyai ñande hegui ñapyrũha, ha ombyaíta... ipochýma.* (Por isso ele ainda não destruiu onde nós pisamos, mas vai destruir... Começou sua ira.)

– *Ko’anga ngo ñande yvypóra voi...ñande ntema voi tape ñambotypa ojohegui. Amõite anga ndoguerovy’a véi ha hora jahecháta añetepa ñande ñande pu’akáve ñainã aje. Péata voi hina.* (No tempo de hoje nós humanos mesmo... nós mesmo fechamos o caminho de outros. Quando os que estão acima de nós realmente se entristecer com nós, veremos se temos mais força que eles. Vai ser assim mesmo.)

– *Pechaguáreko... sapy’anteko che amondo che resa avei aiko che añõ rei. Ahecha opa mba’e reímako ko’anga oĩ hina... Opáichagua reíma jahecha, jahecha mimi ñande rováire, ñande resa rupi jahecha oho. Upéa na’iporãi voĩnte.* (Com tudo isso... é que eu fico pensando muito quando estou sozinho. Vejo que muita coisa estranha está acontecendo... Vemos muitas coisas estranhas, até mesmo o que acontece lá longe, por meio de nossos olhos vemos esses acontecimentos. Isso não é nada bom.)

– *Ko yvy oresende haguã ja nda’ipóri guasu véima voi... opáma voi... opáma voi ohovo. Mokoĩ, mbohapy ja nda’ikatu véima ñane resende, nda’ikatu véima! Mokoĩ, mbohapy*

mba'e jaikovérõ hina, apartemi jaiko pechaguamipe, ñande róga kapi'ipe jajatapy ko'anga. Upechamíma vointe. (Para defender esta terra não há mais muita gente disposta... já está se acabando... está se acabando mesmo. Dois, três, não conseguem mais nos defender, não conseguem! Dois ou três que vivemos, vivemos separados num lugar como este, numa casa tradicional de sapé com nosso fogo. Assim que vivemos.)

– *Ko'anga ja pechagua karai róga guýre memetéma jaikose. Ndajaiko véima... ko'anga ñande roga... jahejáma, ho'apa, nañamõ mba'e véima...* (Agora só queremos viver numa casa como esta, de branco [alvenaria]. Não valorizamos nossa casa tradicional)

– *Amõa ñande róga jahejáma aparte... Ymãko ndapéchai akue... pechaguamípe voi jaiko akue. Ha upéagui amoite Ñanderu yvategua ndoguerúi mba'asy, ndoguerúi mba'eve ivaíva... ñande rovasa ha'e opa áraite. Aiporõngo ñande poi ohóvo.* (Aquela casa tradicional, deixamos de lado... Antigamente não era assim... Vivíamos somente em casa como esta. E por isso Ñanderu que está acima, não trazia doença, não trazia nada de mal... abençoava-nos todos os dias. Mas agora estamos sendo abandonados.)

– *Aiporõ ñande jahejáma nãnde róga kapi'imi, ñande jarovy'a ko'ã ógantema jarovy'a, ndajarovy'a véima pe yvy, péaja... mba'e véma gua'urõ ndajajapói... ha kóantema jarovy'a. Ñande rógami... upechaguája oga kapi'i jahejama... apartema... ndajaiko kuaa véima... jakyhyjéma iguype jaike haguã... Huü! Che mbopuka upéa.* (Então nós abandonamos nossa casa tradicional feita de sapé, e passamos a gostar dessas casas de alvenaria, deixamos de gostar da terra, com isso... já não damos mais valor... e só este tipo de casa é que gostamos. A nossa casa... tipo, aquele de sapé... deixamos de lado... desaprendemos a morar ali... temos medo de entrar dentro... Sim! Isso me faz rir.)

– *Upéicha hina ko'anga che ra'a, oñepyryma voi hina oho. Ha upéi avei yvy itujáma ohó, itujama voi avei... Péa itujave ohóvo... Opa mba'eve jaiko kuemíre jahecháta jaha.* (Assim que está agora meu amigo, já está começando. E depois esse mundo já é antigo, já está velho... Está envelhecendo mais e mais... Muitas coisas ainda iremos ver nesta vida.)

– *Mba'éiko ko'anga voi opáichagua reíma ñaimẽ. Oíva ñande ja ñañe moirüma ñande tiáre, ñañe moirü opáichagua, jaguamirõntema voi jaiko huü... Pechaguamintema.* (O que acontece também é que existem muitas diferenças entre nós... Entre nós há aqueles que se casa com as tias, nos juntamos com qualquer pessoa. Vivemos a mesma coisa que vive um cachorro... É deste jeito.)

– *Ymã ndapéchai akue. Ñande ko'angagua tupámipe ntema reke... kyha ndajaiporu véi. Reiko péicha... Ñanderu amõitegua ja na ñande rovasa véima... ifartama nde tia teere mba'e reke. Péa rehecha ha reikuaama, nda'ikatúi ñamombe'uiterei umã aje... ñamombe'uminte aje.* (Antigamente não era assim não. Nós, por exemplo, dormimos somente em camas... rede já não utilizamos para dormir. Vivemos assim... Ñanderu de lá de cima não abençoa mais nós ... Agora alguém para casar com tia de sangue não falta. Isso todos veem e sabem, só não podemos falar demais... mas estamos apenas falando de fatos ocorridos.)

– *Ñamombe'u arã voínteko umã... ndajajokuaa véi pama voínteko... peteĩ animar'i reíntema jaiko. Upéa repy ñane mbouhare... ndovuta véima voíntema upéa. Aiporõ oĩnte, oĩ voínte mbava'e ramo oĩ ndahetái mba'e hina ojoko mimi gueteríva.* (Devemos sim conversar sobre tudo isso, por que na verdade não nos reconhecemos mais como parentes... Vivemos como animais. Além do que quem nos mandou aqui na terra está muito descontente com isso. Mas também existem, existem aqueles que, mesmo sendo poucos, ainda impedem tragédias maiores.)

– *Oĩ gueteri tahýi... opa mba'emi ndoikuaáiva animar... opa guyrámi oĩ gueteri. Upéa ijokoha hina, upéa ojokóva. Ñande voi ndajajoko véima mba'eve... jaikomi ntema voi.* (Há ainda as formigas... e outros animais que não são maldosos... há os pássaros. São os que impedem a destruição total. Nós mesmos não conseguimos impedir mais nada... apenas conseguimos sobreviver.)

– *Guyra'i, guyra ñande joko jokóva hina ko mundope... Ha'e hymbápy, hymba hina ha'e, Ñanderu rymba. Ha'e kuéra umĩ mymba ndoikuaái mba'eve, ha'e kuéra okaru minte.* (Passarinhos... graças aos passarinhos é que não somos destruídos nesta terra... Por que são dele esses animais, pertecem a ele estes bichinhos, é do Ñanderu. Estes animais não fazem nenhuma maldade, apenas buscam sua comida.)

– *Ñanderu upéare omañagui hina upéa ojoko gueteri. Ja'e ñande... Ñande... ñandengo ndajajoko véima mba'eve. Opáicha reíma jaiko... ha ndajajeroky véima... ndajajeroky kuaa véima. Jajeroky xote, valsa umã mante jaikuaa.* (Ñanderu olha para estes animais e isso o impede de destruir tudo. Assim que entendemos... E nós... nós mesmos... não vamos conseguir impedir nada mais. Nossa vivência está muito mudada... nem dançamos mais tradicionalmente, não sabemos mais fazer a dança tradicional. Só se dança xote, valsa, é isso que aprendemos.)

– *Umĩ oikuaáva ojeroky arã, ha amoite oĩva Ñanderu ja oñemboykéma... Ym̃ako nda péchai va'ekue. Umĩango ivai.* (Aqueles que dançam essas músicas, faz com que Ñanderu lá de cima, não nos ouça mais. Antigamente não. Isso não está certo.)

– *Ha ko'anga ñande péicha jaiko... Umĩ ñande jaryi kuéra oke péicha kyha mípe... ohecha ñane mbou hare ohecha ãchapa oikómi ha'e kuéra ohovasa ichupe Ñanderu.* (E agora vivemos assim... Nossas anciãs antigamente dormiam em redes... nosso criador olhava para elas e, vendo como viviam na simplicidade, Ñanderu os abençoava.)

– *Upéa voinko ha'e yvápe oĩ Ñanderu ñande apo hare... ñandeve ñande poi yvýpe ñande jaikomi haguã ha ndoipotái jepe voingo ñande ñamanõ, po nda ikatúi voi... Oikóta mante upéa.* (É ele que está lá no céu, Ñanderu que nos criou... ele colocou a gente aqui na terra para viver e não quer que a gente morra assim, mas não há outro jeito... Isso vai acontecer.)

– *Nahi'ãiri ha'e ojoykére ñane nẽ mba'e, ndovutái, ita'yra kuéra niko ñande. Ha'e hembiaipo kue meme umã, aiporõ ñande voi jajavy pa... jajavy paite voi ñande ichupe.* (Ele também não quer que o nosso corpo apodreça e tenha mau cheiro, ele não gosta disso. Afinal, somos filhos dele. Todos nós somos criação dele, acontece que nós mesmos erramos tudo... erramos muito com ele.)

– *Ñande... mba'echa voínpo ja'e arã... jaiko míntema ñande, opáicha rei jaiko, jajapóva jajapo.* (Nós... como posso dizer... apenas continuamos vivendo, de todo jeito, fazendo o que não deveria.)

– *Ha'e amoite oĩ, ñane mbou hare, yvy apo hare, amõ yva ojapo akue, ojapo ñu... umã ojapo guavira, guaporoity, umã ojapo akue. Umã ha'e imba'e meme, guembe... umã ha'e imba'e meme. Ojapo ñande jaiporu haguã.* (E ele está sempre lá em cima, este criador, que fez esta terra, fez aquele céu, fez o campo... fez guavira, jaboticaba, tudo ele fez. É tudo dele, guaimbé... tudo isso é dele. Fez para que nós utilizássemos.)

– *Ha umã rehe hápe ojoko gueteri hikuái... upéa ijokoha. Ha'e ijyvami omopu'ã akuemi yvyra umã, omopu'ã akue míre omaña jave ha'e ombyasy ha'e gueteri. Ha anga nombyasy véivove anga... ohupipáta imba'eva ohupipáta... opytáva yvýre umĩ teko vai mante... upéante.* (É por eles que ainda não aconteceu o pior... são os que o impede de nos destruir. Foi a mão dele que fez as árvores e quando olha tudo que fez surgir, sente pena de destruir tudo. Agora quando deixar de ter dó...vai erguer com ele tudo que ele quiser... ficará apenas aqueles maldosos... só estes.)

– *Jahechapa jajoko ra'e... ndajajoko mo'ãi. Ñande kuérami ñañe moña arãmi... ojevavye 'yva... mba'eve ojaopoe 'yva... upéa jevy arã... upéa voi jepeko opytáta, ha opyta arã yvy yvatehápe pecha, péa mbytepe opyta arã peteĩ kuimba'emi jevy. Upéa ñande ñemoñarã jevy upéi.* (Aí vamos ver se realmente temos como segurá-lo... não vamos conseguir. E para que nosso povo continue sua existência... aquele que não cometeu erro... que não fez nada de errado... vai ser este... é este que vai permanecer, este deverá ficar numa terra alta, bem no meio deverá ficar este homem e apenas ele. Ele que vai dar a continuação da existência ao nosso povo.)

– *Ijetu'uta hina... Yñaité guare... upéa voingo ñane rundi va'ekue yña... Ñande... ñande jaiko ymboyye guareguare, umĩ ñanderurã, umĩ ñane ramõirã oiko ymboyye... guare jevy akue ... ha'e kuéra oikuaa, ha'e kuéra ohecha va'ekue voi ha'e kuéra.* (Vai ser difícil... Segundo os antigos... foi isso que nos destruiu no tempo antigo... Nós... nós que não vivíamos naquela época, nossos pais, aqueles nossos antepassados mais antigos não tinham vivido ainda, aqueles que viveram antes deles, eles que viram isso acontecer.)

– *Ko'anga nteko kóa oiko'i ntema jevy, ndoipota véima oñehundi eterei guinte avei ojoko gueteri hina.* (Agora que isto está quase acontecendo de novo, só que ele ainda não quer que a gente morra, por isso ainda não deu cabo de nós.)

– *Ñandeko peteĩ mbyte'ipe ñaimẽ... mbytepe ñaimẽ! Peteĩ sorau'ire ko ko'anga jaiko ko'ápe. Amõ gotyo ja y ma, amõ gotyo y... Pe mar ñande ja'e... Y guasu ko yña guare ohenõĩ upéape... Y ramõĩ he'i. Upéa he'i ha'e kuéra akue, pe kakuaákuepe mar ja'e haguã.* (Nós vivemos num pedaço pequeno, bem no meio deste pedacinho! É só uma sobra o lugar em que estamos aqui agora. Para além daquele lado há somente água, daquele outro lado também só água... O mar que a gente fala... Os antigos chamavam de grande água... o que deu origem a toda água. Assim diziam nossos antepassados antigamente, por causa do seu tamanho dizemos mar.)

– *Ha upéagui ou arã, upépe opupúta anga... ojaho'ipáta... Nda'ipóri ijokoha arã, ke amõare oja y yvate. Péa che apensánte arã. Opa jajerokey... ojeroky mimíva ko'anga... nda'ikatu véima ojeroky porãmi.* (É dali que virá, dali começará a subir... cobrindo tudo... Não haverá jeito de segurar, por que a água virá encostando lá em cima no céu. Isso me faz pensar muito. Paramos de fazer nossa dança... aqueles que ainda fazem a dança... não conseguem fazer o ritual direito.)

– *Ojerokyta ja oikéma pe oiko vaíva. Oíva opáicha rei oikóva... ja ojokoma ichupe! Umĩ oporaéiva nda'ikatúi ojayysaka porã, oitýva ichupe. Upécha rupi ore ropara avei*

ko'anga. Noĩ porãĩ he'iva ymã guare péicha jerokýmiha rupi ichupe. (Quando vão fazer o ritual da dança vem os que estão com maldade. Esses que vivem de qualquer jeito... e atrapalham o ritual! Os rezadores não conseguem se concentrar naquilo que irão ouvir, isso os enfraquece. Por isso que nós paramos de fazer o ritual. Não se encontram bem espiritualmente, como diziam os antepassados, para estar nos lugares sagrados de ritual e praticar.)

– *Aiporõ ko'anga pe óga guasu oĩ, upéape jajero ky jevýta hina. Opavave jevy'a oĩta hina. Ikatu ko'nga osẽ porã, péicha hagui! Ha óga guasúko oñemongaraí arã ave, oñemongaraíta upéa hina. Upéako oĩ arã.* (Agora que vamos ter a casa de cerimônia novamente, ali iremos fazer nossa dança novamente. Todos vamos nos alegrar ali. Pode ser que agora dê tudo certo, quem sabe! Mas casa de cerimônia deve ser batizada, essa vai receber o batismo. Isso tem que ser feito.)

– *Ha ko'angagua ngo pohã... pohã ñana ñande ndajaiporu véima avei! Injeção mante nde jehe... pohã ñana mi... ko'ãko pohã memeite che ryvy hina! Péa pohã meme. Ñande ymã guare péa minte jai'u, upéagui na ñande hu'úi, ndajarekói akãnundu ñande ja'eha... Ñane kangue kuápe ndahasyi... mba'eve.* (Os remédios de hoje... remédios tradicionais do mato quase não são utilizados! Só injeção na gente... os remédios tradicionais... esses daqui são tudo remédio meu irmão! Aquelas plantas ali são tudo remédio. Nós, os mais antigos, é somente isso que tomávamos, por isso não tínhamos tosse, não tínhamos febre que dizem... Dentro dos nossos ossos não sentíamos dor... nenhuma.)

– *Ko'ãvango iporã aje, pohã! Árami, ko'ãva pohano hára hina, ñane pohanõ amõva... Amoango nde sevo'i vai tee va'eri reisu'urõ hoguemi, nda'areirõ guarã repyta porãma. Amõante voi, va'ekue ko.* (Esses são os melhores, remédios! Tudo isso é a nossa medicina, aquela planta nos medicava... Aquela planta, se tiver bastante verme é só mastigar a folha, em pouco tempo estará bem. Somente aquela planta, era assim mesmo.)

– *Ko'anga... ko'anga ñamboyke, ñaikytĩ, ñamombontéma voi ñane pohãmi. Ha umĩ karai mba'e michĩ jepe ja'urõ, mbyky neresãieity haguã. Omoĩ nde rehe veneno... rehoma yvyguýpe.* (Agora... agora estamos deixando de usar nossas plantas medicinais, cortamos, simplesmente jogamos os nossos remédios. E o remédio dos brancos, mesmo se tomarmos em pequena dose, é perigoso deixar a gente mais doente. Isso que aplicam nas pessoas é veneno... e já vão para baixo da terra.)

– *Ha ko'ã ndojapói upéa, opa ne mbo huchui porã, ne mbo ahy'o porã, ne mohesãi. Ha yvami ... yva tee rykuerémi jaipyte, eíra umã ja'u. Ha'e kuéra ko pohã meme!* (E nossa planta medicinal não provoca isso, deixa a gente mais forte, a garganta saudável, dá saúde. As frutas então... frutas do mato nos dá o suco, tomamos mel. Tudo isso é remédio mesmo.)

– *Ko'angago nda'ikatúi ni umã ja'u, ñane mbohasýma gua'u ñane rembi'u tujámi, péichako ko'anga hina.* (Hoje em dia até isso não conseguimos mais ingerir, nos faz “mal” nossa alimentação antiga, assim que é agora.)

– *Ha ñande karai asuka... asuka máquinape oipoka akue ntema ja'u kuaa, ñande eírami... ñande asuka tujámi jahejáma. Ha mba'échaiko ja'uveta... nda'ipóri véima ka'aguy avei. Upéa oĩ avei, opa avei ka'aguy.* (E nós agora com o açúcar do branco... açúcar preparado na máquina é o que mais consumimos, nosso mel... isso que era nosso açúcar outrora, deixamos. E como vamos poder encontrar para comer... se não existe mais mata. Isso também se deve pensar, acabaram as matas.)

– *Jate'i ohopa mombyry, ka'aguy háre ha'e kuéra oĩ. Pe jate'i, lareina umãko yva poty ojapo ijy yrã rãmi... Ndaha'éí máquina oipoka va'ekue... Ndaha'éí pécha.* (As abelhas foram para longe, foram à procura de mata para viver ali. O jataí, as abelhas, é nas flores que acham o líquido para se alimentar. Não aquele que a máquina processou... Não é não.)

– *Ha'e kuéra oipyte minte... oipytémi ha ogueraha ombohyru pe hógamipe, haitýmime.* (Elas apenas sugam... sugam e transportam para suas colmeias, ali onde vivem.)

– *Ha upéagui iñalimento ñande ja'u... upéa iñalimento iporã ñande ruguýpe... opa mba'epe iporã. Aipoño umã nda'ikatu véima ko'anga ja'u... nda'ikatu véima. Mba'échaiko ja'uvéta... ndajarekói voi... opama ka'aguy ave.* (Mas infelizmente hoje em dia não conseguimos mais obter esse alimento... não conseguimos mais. Como vamos achar para nos alimentar do mel? Não temos... e o mato acabou. É dali que retiramos o nosso alimento para comer... esse alimento é muito bom para o sangue... é bom para tudo.)

– *Nda'ipóri véima! Umĩchagua tekotevẽ ñaño몽geta umĩ jajerokeyha rupi, ñaño몽geta ñande kuéra ndive mba'écha rupipa ñande jaiko asýma.* (Não há mais! Essas conversas, falta a gente ter nos momentos de cerimônia, conversar com todos os parentes para entender por que estamos sofrendo assim.)

– *Ñane rembi'umi tujáite... ymã jaikomi akue nda'ikatu véima ja'u. Ja'úrõ peteĩ so'o kyra porã ntema voi jaiko porãta. Che mbopuka upéa.* (Nosso antigo modo de alimentação...

nós os mais antigos não conseguimos achar para comer. Só comendo aquelas carnes gordurosas agora, é isso que tem para comer. É até engraçado isso.)

– *Ha upécha!* (Assim que é!)

– *Ijetu'u voi ko'anga! Ñaropena porãtarõ voi... nda'ivutoiri ñapensa... Jaiko mínterõko iporãve voi. Are miẽ reikóta aje. Āramirõ re'áta yvýre, péa oĩ ave.* (Está difícil mesmo agora! Se pensarmos nisso... não é bom pensar muito... Apenas devemos viver que é melhor. Assim viveremos mais, não é. Agora dessa forma, caímos no chão, isso pode acontecer.)

4 COSTURA ANALÍTICA

4.1 MEMÓRIA E COSMOLOGIA

A preservação do costume antigo, língua e sabedoria ancestral Guarani, elencada na memória dos guardiões da cultura do nosso povo, encontra na cosmologia sinergia para a continuidade da manifestação cultural e da sabedoria ancestral. A memória como artefato de rememoração sobre acontecimentos do passado e a maneira explicativa dos Guarani na sua cosmologia sobre sua própria existência, compõe os pilares de construção e de permanência essenciais para o fenômeno da memória e existência deste povo.

No entanto, não se pode negligenciar que prática ocidental vem ganhando gosto entre a comunidade da reserva indígena Porto Lindo/Jakarey; isso, segundo as narrativas que pudemos ouvir, se torna algo preocupante em relação às gerações mais novas quando se fala de práticas tradicionais guarani. Os conhecimentos próprios se tornam sensíveis na medida em que a comunidade indígena local começa experimentar um universo em que a ciência não indígena, a industrialização e, até mesmo, os conhecimentos que chegam por meio da escola tomam lugares daquilo que é representado pela especificidade, o simbolismo e o mito.

Tudo que foi instituído pela sensibilidade em conhecer a natureza, entender o tempo ouvindo o próprio tempo sem estar escrito num papel, fez com que os Guarani trilhasse o seu próprio caminho, à sua maneira de pensar, caminho de consciência sobre a mãe terra, inspirados pelo modo de vida daqueles que viveram muito antes dessa geração e que deve se afirmar para as outras gerações que estão vindo.

Todos os que rodeiam os Guarani e outros povos indígenas devem entender que os conhecimentos tradicionais étnicos devem ser protegidos e valorizados porque são conhecimentos que ainda podem contribuir com este tempo pesaroso que a humanidade passa.

A fala dos entrevistados trouxe uma parte da preciosidade de conhecimentos Guarani que oferece ou indica caminhos de superação dos momentos críticos que o mundo enfrenta, justamente por que o homem moderno do século 21 deixou de se preocupar em cuidar da terra, para que os seus bisnetos futuramente possam viver usufruindo daquilo que a terra tem de melhor para lhes oferecer.

A sabedoria Guarani deu condição para que este povo pudesse subsistir a todo tipo de situações, desde as tentativas de apagamento da memória seja por meio de políticas estrategista de integração, por meio de massacres, esbulhos de suas terras causando genocídio,

etnocídio, até o contato com a “ocidentalização” que, aos olhos dos anciãos ouvidos, é o que mais apresenta risco de desviar os Guarani de serem eles mesmos.

Para o Guarani ser ele mesmo, há uma demanda muito grave que exige emergência em solução, para que a situação da comunidade de Porto Lindo/Jakarey não se agrave mais diante de todos os problemas enfrentados e estes comecem a ser superados. Para que seja possível atingir esses objetivos, é extremamente necessário sanar o impasse em que os seus territórios estão.

As narrativas foram unânimes mencionando que a falta de terra ou a perda de território levou a comunidade a se deparar com a situação de risco em que se encontra. Os guardiões da ancestralidade se impressionam com as sensações daquilo que o mundo ocidental oferece e a atratividade que provoca na nova geração é o fator que move os anciões em suas provocações na comunidade quanto ao que vem sendo apreciado mais do que *ñanderekoymã*, o modo de viver tradicionalmente.

4.2 MEMÓRIA DE EXPRESSÃO POLÍTICA

No papel de cacique que esteve atuando no exercício de capitão da reserva por mais de trinta e cinco anos, Carlos Vilharva – Ava ka’aguy verteu em sua narrativa a memória de uma expressão de atuação política num contexto em que a reserva acabara de se criada e os Guarani ainda buscava entender ou se orientar naquele espaço. A comunidade local estava atravessando o episódio de ser retirada de seu tekoha, área tradicional, sendo conduzidos até a reserva.

Na memória de Ava Ka’aguy se apresenta o início de sua atuação como líder, resultando assim em sua narrativa a respeito dos principais líderes com os quais conviveu e que viveram na reserva logo que este espaço se delimitou. No seu ponto de vista, a situação de reserva em que a comunidade acabara de entrar estava afetando negativamente o seu hábito devido à política do SPI, que consistia em criar na reserva um postinho de saúde disponibilizando remédios gratuitamente para que os indígenas se sentissem assistidos em caso de doença e uma escolinha para “educar” as crianças.

Ele então coloca que naquele tempo era difícil a vida para eles, por que tinham perdido a área tradicional onde caçavam, pescavam, onde era possível subsistir de maneira independente, sem que necessitassem do que era trazido de fora.

O fato de não existirem ou não terem chegado até aquele momento “as coisas de hoje”, como ele coloca, não fazia diferença para os Guarani, que estavam acostumados a fartura de sua própria terra, subsistindo fisicamente e culturalmente. Não que isso tornasse tudo fácil, como o narrador disse na continuação de sua fala, mas havia uma vivência própria em que “eu vi o modo de vida dos parentes que viviam naquela época”. Havia a prática do *ñande reko*, que permanece na memória do entrevistado justamente por que ele viu essa prática, presenciou esse modo de vida. Poder ver é poder aprender e nunca esquecer o que aprendemos mediante o olhar.

Quando o entrevistado afirma que “nós quase alcançamos um total prejuízo, que é sobre *ñande reko* – modo de ser, [...] por que as nossas famílias de hoje não estão vendo como era o modo de vida antigo”, ele afirma que os Guarani tem como um determinante no seu modo de ensino o ensinar mostrando. Essa é uma das práticas que deve continuar ocorrendo nos âmbitos familiares, entre os parentescos, o que resultará em afirmação de identidade evidenciando o que a história oral descreve como construção da identidade a partir da memória coletiva. Porém Porto lindo/Jakarey figura entre os que estão numa situação preocupante na afirmação de identidade, porque estão acabando os que vivem e ensinam o modo de viver próprio gerado pela convivência conturbada em contexto de reserva.

A reserva alterou muito a convivência entre parentes consanguíneos que, em outros tempos, viviam reunidos sobre um mesmo lar. Na reserva, os núcleos familiares se tornam mais fechados. O clã familiar Guarani que se estendiam até setenta, oitenta pessoas, na reserva não passa de quatro ou cinco, com o agravante de que são diferentes parentelas morando lado a lado, o que resulta em conflitos internos. Na área reservada é impossível a construção de *óga guasu* a efeito do pouco espaço e das famílias serem assentadas de maneira esparramada, deixando de seguir a prática de moradia antiga. No entanto, para que o núcleo familiar pudesse permanecer junto, dentro da reserva Porto Lindo/Jakarey buscou-se implantar pelas famílias, microrregiões que pudessem acolher todos os integrantes familiares na mesma localidade regional. Porto Lindo/jakarey está dividido em quatro microrregiões, que são Guassori, Bentinho Kue, Yvu e Jakarey. Mesmo não sendo no modelo de organização de moradia antiga, esta foi a maneira que encontraram para que as famílias pudessem permanecer mais próximas uma da outra, facilitando a ajuda mútua entre os familiares.

A prática religiosa como elemento de consolidação do *teko* dentro das narrativas, expressa uma importante relação com o papel dos *oporaéiva* – rezadores da comunidade. A fala desses líderes espirituais destaca seu valor para a afirmação da identidade entre a

comunidade, na medida em que comportamento associados ao coletivo é produzido mediante as instruções repassadas por essas pessoas, correlacionando a cosmologia e o tempo passado ao tempo atual, vivificando a consciência de viver semelhantemente aos antepassados que reproduziam o modelo de vivência dos seres divinos presente nos contos cosmológicos.

Na cosmologia, busca-se a diretriz para a perpetuidade do *Tupã kuéra reko'a marangatu* – ou seja, viver reproduzindo o modo de vida virtuoso dos seres divinos aqui na terra em conformidade com toda a criação existente.

A função do *oporaéiva*³ se destaca pela sabedoria que estes têm, entre outras, para tratar de doenças que atingiam a comunidade. Esses anciões *oporaéiva* possuem grande conhecimento de plantas medicinais, utilizadas largamente como remédios antes e depois do contato com a medicina não indígena. Atualmente, a Sesai – Serviço de Saúde Indígena – é quem executa ações na área de saúde entre os povos indígenas, mas, mesmo assim, os rezadores são largamente requisitados nos cuidados aos doentes.

Na época em que não havia remédios dos brancos, Carlos Vilharva evidencia, por meio de sua narrativa, que a única maneira de tratar dos doentes era com as plantas que, antes mesmo de sua preparação, ao *ver* – *ohecha jave* – quando o rezador fazia o ritual de cura para “ver” o que o doente tinha, buscava ouvir dos seres divinos a revelação para a cura. Esse processo de ser inspirado pelas divindades percorre todo o processo de cuidados com o doente, incluindo locais de mata em que se procura as plantas, no campo, na mata fechada ou na beira de rios.

Trazer esses fatos à memória e contar como era naquele tempo não alegra o narrador, porque relembrar os tempos antigos desperta uma lembrança quando ainda era possível viver o bem viver, diferentemente de hoje. Mas recordar acende na memória luzes que indicam o caminho certo.

Os líderes daquela época mencionados possuíam grande destreza para dirigir seu povo e ouvi-los, conviver com eles vendo como viviam e ouvindo suas palavras, foram aprendizados riquíssimos para que Carlos pudesse continuar repassando esses mesmos conhecimentos, o que o levou a exercer sua função de líder de modo satisfatório, estando à frente da comunidade por mais de três décadas.

Ainda que no contato com os civilizados os Guarani tiveram seu cotidiano regrado em sistema diferentes dos seus nas áreas de saúde, educação e sustentabilidade, e ainda que estes

³Oporaéiva- são líderes espirituais com função de curandeiro, rezador.

fatos em muitas situações tenham dificultado que a comunidade agisse na busca de soluções para seus problemas, o narrador enfatiza que, para solucionar estes e todos os imbróglios, os Guarani devem reencontrar o caminho da boa palavra e novamente serem sensíveis para ouvir e sentir as direções que devem ser seguidas. O caminho da boa palavra está formado na memória dos guardiões protetores dos conhecimentos tradicionais, e por isso estes devem ser ouvidos.

4.3 MEMÓRIA DE EXPRESSÃO ESPIRITUAL

A memória que traz uma expressão narratológica do que se configura como religião aos Guarani está muito além do que representa a palavra em si. Viver a espiritualidade numa busca incessante da boa palavra, está numa dinâmica muito além de ser apenas religiosa e sim em seguir o modo de vida dos seres divinos *ñande apohare kuéra reko* – da mesma maneira comportamental que as divindades, exercendo o *teko joja* – a vivência harmoniosa entre a humanidade e os demais viventes aqui na terra.

É nesse conceito de viver como as divindades é que a boa palavra se constitui e se materializa na pessoa de cada guarani, tecendo o modo ancestral em continuidade ao modo *ymã guare* – dos antigos, iniciando no momento em que o nome indígena – *téra ka'aguy* é dado a cada pessoa no ato da nomeação. O atributo de nominar cada indivíduo Guarani é exclusivo dos *oporaéiva* - rezadores.

Na aldeia Porto Lindo/Jakarey, como já dissemos anteriormente, a mulher ainda que fosse *ñandesy* aparecia mais como uma auxiliar de um *oporaéiva* sem que ela mesma exercesse toda a responsabilidade sobre essa função. Geralmente, *ñandesy* é esposa do cacique rezador, porém igualmente respeitada, sendo que em alguns casos após a morte do esposo, a mulher é que assume toda responsabilidade e dá continuação à função que era exclusiva do marido.

Foi o que aconteceu com *ñandesy ña Rosa*, como é carinhosamente chamada por todos na comunidade. Em sua narrativa, ela nos brinda com a memória de uma anciã que descreve oralmente a cosmologia, a luta para manter viva a memória dos seus antepassados, o seu empenho pelo território ancestral numa resistência incrivelmente além da força que ela demonstra ter.

No momento em que eu disse a ela que queria ouvir sua experiência de vida e que a intenção era gravar sua narrativa, ela se mostrou muito contente afirmando que aquilo que é do seu conhecimento gostaria que todos ouvissem o que ela ouviu do *ñamoĩ*, o seu interesse é

que a geração posterior possa ouvir a mesma fala do seu *ñamõi* nas suas palavras. Só para frisar, o Guarani tem no ouvir e ver uma das características principais de aprender.

Ña Rosa legitima a comunidade Guarani sobre seu território que está em disputa judiciário entre indígenas e fazendeiros ao dizer que os indígenas são daquela localidade mesmo e que não vieram do outro lado. Em referência aos *karai* – não indígenas fazendeiros, sitiantes, são intrusos que vieram do outro lado do rio Iguatemi e que aos olhos dos Guarani são invasores de suas terras, não nasceram ali, que houve um tempo em que chegaram ali, ao passo que os indígenas sempre estiveram naquele local e por isso sendo pertencentes àquele lugar, que nasceram ali, se desenvolveram como povo, compondo memória coletiva muito antes da chegada dos brancos.

A organização social começa a sofrer mudanças com a chegada desses *karai*, tanto dos que foram se afazendar sobre o território guarani como aqueles que foram atuar na reserva como agentes do SPI. O SPI adotou uma estratégia de política dentro das reservas que mudaria permanentemente a organização de líderes que a comunidade mantinha, impondo um novo sistema de direção para a comunidade em que o único líder se centrava na recém-figura criada, o capitão na época. A própria *ñandesy* presenciou quando ainda criança, um dos seus parentes sendo nomeado como capitão pelo *karai* – branco agente do SPI.

Mas seu pai, que também fazia parte da liderança tradicional Guarani, pouco antes de morrer, disse à sua esposa, a mãe da *ña Rosa*, para que sua família não abrisse mão do seu território, do território pertencente a eles, portanto deveriam permanecer naquele local. É naquela terra ancestral é que o seu pai queria que ela e seus parentes, ainda crianças naquela época, crescessem.

Ouvindo a narrativa de *ña Rosa* e dos demais sobre como os indígenas chamavam aquela parte do território, decidi que, em respeito à memória destes guerreiros e guerreiras, utilizaria o nome oficial dado à reserva, Porto Lindo, porém acrescentaria Jakarey, como desde os tempos antigos o local é conhecido por causa dos córregos que, naquela época antes do desmatamento assorear grande parte dos rios, era *habitat* de imensa quantidade de jacarés. Houve tentativa de negar e eliminar da memória dos indígenas, até mesmo a designação que deram ao seu território, mudando de Jakarey para Porto Lindo, nome que os brancos deram para o lugar de passagem dos botes que faziam travessia dos não indígenas e da erva, do lado direito do rio para o lado esquerdo.

Sobre a alimentação daquela época, ouvimos que havia abundância de animais que serviam para o sustento dos parentes que não passavam fome e não havia necessidade de extenso deslocamento em busca de alimento. Bastava construir armadilha – *monde, ñuhã*, para pegar tatu, cutia, porco do mato, anta, cervos, que havia bastante. Outra fonte de alimentação abundante eram os pássaros, peixes, além do que era plantado nas roças de subsistência de cada família extensa. Assim sobreviveram sem necessidade de usar sal ou óleo, sendo de responsabilidade masculina a tarefa de abater os animais; portanto, eram exímios caçadores.

A narrativa dos entrevistados segue a mesma cadência quando emerge da memória, expressividade sobre aqueles que têm o dom de curar por meio do *mboraéi* – canto que os *oporaéiva* entoam durante a realização de qualquer tarefa relacionada ao espiritual. O *mboraéi* é entoado por meio de *ñemboayvu* – linguagem comunicativa da alma com o ser supremo divino que instrui o *oporaéiva* como deve proceder diante de cada situação e os integrantes da família devem acompanhá-lo durante o *mboraéi*, momento da busca do fortalecimento e da plenitude do *teko*.

Na família extensa da ãa Rosa, a figura do cacique rezador estava centrada no *ñamõdi* Nolaco, sempre presente nas lembranças dela, ao qual atribuiu grandes feitos como cura, milagres de ressuscitação e de livramento do mal. De fato, o *oporaéiva* é um líder espiritual de muita responsabilidade, a quem se confiava leitura sobre o futuro de bom ou mau tempo, se a comunidade iria enfrentar doenças e, quando fosse o caso, deveria estar preparado para enfrentar essas circunstâncias, além de ser conferida a ele autoridade de nominar cada recém-nascido.

São com esses atributos que nos é narrado os atributos dos líderes espirituais antes do contato e antes da reserva. O líder máximo, pelo que pudemos compreender, estava nas pessoas que tinham conhecimento além do natural para dirigir o povo e, também, essa responsabilidade era dividida entre vários *oporaéiva*, mantendo equilíbrio sobre as representatividades hierárquicas num mesmo *tekoha*. Cada família extensa tinha o seu representante, ancião idôneo e de profunda sabedoria sendo exemplo a ser seguido pelos familiares à sua volta.

Sobre a nomeação – *téra ka'aguy* dos recém-nascidos, a narrativa foi no sentido de alertar a comunidade em continuar realizando essa cerimônia, considerada como primeiro momento de uma

criança terá um elo coletivo, porque até aquele momento a criança deve se manter em resguardo, sendo apresentada à comunidade na cerimônia de *ñemongarai*. É a primeira ocasião de contato com a coletividade na classe estruturativa da identidade de maneira conjunta, coletivamente.

Como guardiã dos saberes ancestrais, *ña* Rosa expressa sua apreensão com as variações que a comunidade sofre por “entrar” no mundo dos brancos. Repassadas no núcleo familiar guarani, essas práticas acabam “estragando” o modo indígena de viver. Sua narrativa se encerra num apelo de se voltar novamente à tradição oral, para a sensibilidade de contar e cantar os ensinamentos sagrados, amadurecendo e fortalecendo *ñande reko*.

4.4 MEMÓRIA DE TRADIÇÃO ALIMENTAR

A sobrevivência cultural e física guarani tem no seu *tekoha* – lugar que viabiliza viver e ser o que se é dependendo somente do seu território. Na memória está uma terra sem maldade, *yvy maraẽ’y* – repleta de plantas e animais dos quais provêm alimentos e a medicina tradicional. A maneira respeitosa de se relacionar com a terra assegurou aos indígenas que vivessem numa terra com abundância de sustentabilidade e sem adoecer por causa do que comiam. Os anciãos atestam ao seu modo de alimentação a longa vida que a maioria teve, podendo viver mais de um século sem perder a visão, audição, e ainda com muito vigor.

A Kuña Mburukuja – Ovalda Vilharva continua mantendo viva a tradição alimentar como componente do costume guarani, em que a alimentação tem no conceito ancestral o bem estar físico e espiritual, numa observância por ótica cosmológica que trata a sustentabilidade alimentar, sendo sagrado desde o cultivo, o modo da preparação, até o consumo. A prática do cultivo de plantas utilizadas na alimentação, fazer o roçado, preparar o alimento, caçar, pescar, processa recordações e ativa a memória de pertencimento ao território ancestral, reavivando sensações de viver numa terra sem mal e de modo livre.

Poder produzir e consumir alimentação de maneira tradicional é também não se deixar aprisionar nesse conceito estereotipado de que o indígena não trabalha, que é preguiçoso e conceder o espaço com toda sua importância dentro da tradição alimentar Ñandéva.

Os indígenas Guarani têm por tradição cultivar variedades como milho presente na cosmologia, principalmente o milho – *avati*, considerado sagrado e que, por isso, tem lugar especial inclusive nas cerimônias ritualísticas. Do mesmo modo, têm seus lugares sagrados o amendoim – *mandui*, feijão de corda – *kumanda*, a mandioca – *mandi’o*, sendo o milho e a

mandioca de maior consumo. A mandioca e o milho podem ser consumidos de várias maneiras, como assados sobre a brasa, cozidos ou ainda processados em forma de chipa, mingau, farinha e chicha.

Kuña Mburukuja afirma que o milho é a base alimentar mais consumido justamente pelo fato de que oferece infinitas formas de ser aproveitada e que para ser processada depende do estágio em que está, ou madura ou verde. Os Guarani utilizam apenas o pilão e o socador para o processamento, finalizando o procedimento do preparo no fogo.

Antigamente, os produtos industrializados não faziam falta por causa do pouco ou nenhum uso. O arroz, o óleo e o sal não eram consumidos na alimentação tradicional; inclusive, hoje se atribui a esses itens o aumento na necessidade de procurar ajuda médica nos postos de saúde da reserva. Nas palavras da narradora, é a comida dos brancos que provoca muita enfermidade.

Na reserva Porto Lindo/Jakarey é possível ver roças de subsistência na maioria das lavouras dos familiares residentes, mantendo variedades de plantas num mesmo local, o que é muito diferente da monocultura. O hábito de cada família ter a sua roça é um costume antigo e seguro para a saúde por que não se utiliza agrotóxico. Não consegui observar e nem ouvir sobre o uso de agrotóxico durante as entrevistas, mas ouvi que até alguns remédios farmacêuticos têm veneno, podendo causar morte.

A figura do cacique rezador, *oporaéiva*, se faz bastante presente quando se trata de subsistência alimentar na comunidade. É da responsabilidade do rezador realizar o ritual de pedir *jeovasa* – bênção para as plantas desde o broto até a colheita de forma saudável, viçoso, apropriado para o consumo, resultando em bem estar físico e espiritual e mantendo a comunidade saudável. A alimentação saudável - *tembi'u piro'y* é a comida que não provoca doenças, é a comida ideal que fortalece não só o corpo como pode também fortalecer o espírito de quem está doente, pois ao se alimentar essa comida traz cura para as enfermidades.

Os alimentos industrializados geram preocupação em razão do consumo excessivo que acontece na reserva por alguns motivos. Um dos motivos é que os produtos industrializados têm sido meio de explorar a comunidade, sendo vendidos pelos vendedores ambulantes não indígenas a preço muito elevado e de qualidade ruim. Não há uma fiscalização efetiva sobre quem entra na reserva para vender seus produtos ou ainda trocar por algo de mais valor. Os vendedores ambulantes muitas vezes deixam seus produtos fiado para depois cobrar muito

acima do valor sem serem questionados, porque a maioria dos moradores na comunidade não tem controle sobre o preço e quantidade do que está comprando.

Outra situação é provocada por órgãos de assistência para as famílias mais carentes que, quando são assistidas, recebem doações de leite, açúcar, acostumando as crianças com produtos industrializados, depois cabendo aos pais arranjá-los. As crianças, depois de acostumadas, quando ficam sem, sentem falta; então, a responsabilidade de comprar é dos pais, muitas vezes essa responsabilidade é repassada aos avós, que geralmente são pessoas aposentadas e por isso têm condição a mais de comprar esses produtos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações são visíveis nos espaços territoriais guarani, conseqüentemente isso altera também a memória que elabora os costumes tradicionais. Após séculos de contato entre indígenas e não indígenas, a dificuldade da prática de vários costumes é cada vez maior. A perda drásticas de territórios que condicionava afazeres próprios e a velocidade com que conhecimentos advindos do mundo externo avançam sobre a comunidade, são fatores que elevam muito mais as dificuldades.

Nesse contexto, a luta pela sobrevivência criam novas preocupações levando à motivação de *jeikokuua*, saber caminhar nos lugares que antes não era necessário. À frente do que é vivido atualmente, nós indígenas entendemos que além de necessário caminhar, *oguata* fazer o caminhar num mundo de imposição, do mundo capitalista onde tudo se resolve pelo poder de aquisição monetária que se tem, devemos saber andar. Por que o poder capitalista é algo egoísta, individualista, desrespeitosa com a natureza e nós não nos reconhecemos neste mundo. O caminhar Ñandéva é coletiva e nosso *tekoha*, lugar em que vivemos de acordo com nosso costume não pertence a uma só pessoa.

Na compreensão dos colaboradores, para se viver o *teko joja* e *teko porã* é fundamental a vida coletiva. O *teko* não foi constituído por uma só divindade. Cada ser divino foi responsável por uma determinada tarefa durante a formação do *yvy*, terra ou do nosso mundo. Por este olhar, não é possível viver de forma egoísta, individualista. Somos ensinados que tudo se constrói junto, cada pessoa é incumbido de uma missão, somando para o bem viver de todos.

A rememoração do modo de ser antigo, nas palavras dos anciãos, é consolidação do *teko*, desenvolvida por meio das narrativas, da palavra, onde a palavra corporifica a cultura, a palavra vivida que sustenta e fortalece a união coletiva, é a palavra viva da ancestralidade que aciona a nossa memória quanto ao costume de vida coletiva, de nos apercebermos numa vivência em que nos reconhecemos como parte dela.

Na memória dos anciões está marcado o tempo em que podíamos viver de maneira mais concreta esse modo, esse *teko*. Na narrativa do *Bento 'i* ao dizer que não há mais mato para dela retirar madeira para construção de casa, não há mais locais de coleta de cera e mel de jataí, que não se encontra mais frutas silvestres, devido ao desmatamento e diminuição de território que compreende locais em que era possível desenvolver essas atividades, a partir do

que ouvimos, percebemos que demarcação das terras ancestrais, o *tekoha* que hoje é reivindicada, é a principal garantia, não a única, para sobrevivência física e cultural deste povo. Se o espaço de reserva pensada pelo governo desarticulou conhecimentos específicos e nos dias de hoje vem causando contato que mais e mais é normalizada, se tem na retomada das terras tradicionais orientações para que, o que foi processada pela memória dos antepassados, seja reelaborado dentro dos parâmetros memoriais específicas e próprias que vão condicionar a salvaguarda da identidade primária.

A preservação de espaços culturais como a casa de reza, *jeroky renda* ou *ógapysy*, lugar em que acontece os cantos, é outro elemento de garantia de salvaguardar aos guarani, os seus conhecimentos. As reproduções da espiritualidade, das belas palavras cantadas, processadas no espaço das casas de reza durante o canto e a dança, erguendo a voz, *ñemboayvu*, dos rezadores - *oporaéiva*, realiza-se comunicação numa expressão singularmente, na petição aos guardiões espirituais para que estes intervenham sempre no auxílio em assegurar aos Ñandéva seu *ethos*.

A ancestralidade é mantida graças a espiritualidade e a conexão dos guarani com os guardiões celestiais da memória. Porém na terra a ancestralidade está enraizada no chão e ainda que alguns galhos fossem quebrados, na sua profundidade é mantida autêntica. A raiz cultural do nosso povo sempre vai existir. O que acontece é que estamos pondo em prática o saber viver, o saber caminhar, *jeiko kuaa*, já que é necessário o contato com muitas outras realidades e algumas partes de nossos costumes se tornou impraticável, devemos saber caminhar entre outro mundo.

Caminhar entre outro mundo não desenraiza da nossa vida, do nosso corpo, da nossa memória a nossa identidade Ñandéva. De acordo com Halbawchs (1990), a memória “é o laço vivo das gerações”. Nesta conjuntura, o *teko yma*, costume de viver como antigamente ainda permanece na geração que hoje tem uma educação escolar, usa tecnologia, e vive transitando em diversos espaços. Ainda que as circunstâncias sejam outras, os indígenas segue o sistema de elaboração ou reelaboração de comportamentos para que se consiga a sobrevivência neste ambiente de poderio capitalista.

Para os Ñandéva, é clara a situação de grande desafio em manter-se praticando os costumes diários, rituais, assim como adquirir alimentos nos padrões culturais. Pois tudo está relacionado com o espaço, com a terra, o território.

De maneira a reforçar o que a Kuña Mburukuja disse em relação a prática dos modos tradicionais, ainda que existam todas as dificuldades narradas, decidi registrar novamente a sua fala aqui, finalizando assim de modo a refletirmos sobre todo o contexto enfrentado pelos Guarani. Deixo esta fala principalmente aos Guarani, para que reflitam sobre nossos antepassados, sobre nosso modo de viver, sobre a sabedoria ancestral da qual temos tanto orgulho, e seguir resistindo à opressão, tentativa de apagamento de nossa história. A memória ancestral nos molda a sermos como uma árvore em cuja sua volta, nas sombras, reúnem-se diversos seres da natureza. Nossos antepassados mais distantes são as raízes, nossos avós são os troncos, nós somos as folhas e a futura geração são os frutos que ainda virão. A nossa memória arraigada na terra, não será arrancada. Se tentarem nos arrancar, nossas raízes mais profundas irão brotar para a vida de forma ainda mais forte e mais resistente. Não caminhamos sozinhos, nosso caminho é construído e constituído no tempo-espaço coletivamente.

“Para finalizar a minha fala, quero dizer a todos vocês... para todos... que ainda estão vivendo como nós antigos... aqueles que vivem ainda nosso costume antigo... para que não abandonem essas práticas... Isso é o que peço para eles. Não abandone de maneira alguma nossos costumes... do mato... nossa comida... do que é antigo... não abandonem essa vivência”.

Kuña Mburukuja

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. Vozes de Tchernóbil: a história oral do desastre nuclear. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

ASSMANN, J. Communicative and cultural memory. *In*: ERLI, A.; NÜNNING, A. (ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin/New York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.

BALANDIER, G. **Antropo-lógica**. Tradução de Oswaldo Elias Xidieh. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1976.

BARBOSA, P. A. A. “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuaz” de João Henrique Elliot. Notas Sobre as migrações guarani no século XIX. *In*: **Tellus**, ano 13, n. 24. Campo Grande, 2013, 121-158.

BARROS, J. D. Teoria e formação do historiador. *In*: **Revista Teias**, v. 11, n. 23. set./dez. 2010, p. 41-62.

BARROS, A. M.; CASTRO, R. P. **Ara Reko** – Memória e temporalidade Guarani. Tradução de Ruth Monserrat e Algemiro Silva (Karai Mirĩ). 2. ed. Rio de Janeiro: e-Papers, 2005.120 p.

BENITES, S. **Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ – Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional)**: o olhar distorcido da escola. Orientadora: Clarissa Rocha de Melo; Co-orientadora: Ana Paula da Silva. 2015. 40 f. TCC (Graduação) – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. Disponível em: https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf.

BLOCH, M. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOSI, E. **Memória e sociedade: Lembranças de velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BRAND, A. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

BRAND, A. A ação do SPI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. *In*: CONGRESSO DE HISTÓRIA DE MATO GROSSO DO SUL, VII, 2004b. **Anais eletrônicos**. Campo Grande, 2004. 10 p.

CAVALCANTE, T. L. V. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Orientadora: Lúcia Helena Oliveira Silva. 2013. 471 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Assis, 2013. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/106620/cavalcante_tlv_dr_assis.pdf?se.

CAVALCANTE, T. L. V. Colonialidade e colonialismo interno: A política de criação de reservas indígenas no Sul de Mato Grosso do Sul e algumas de suas consequências contemporâneas. *In: Reserva Indígena de Dourados: História e Desafios Contemporâneos*. MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V. (org.) São Leopoldo: Karywa, 2019. 288p.

CHAMORRO, G. **História Kaiowa**. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015. 320 p.

CHAPARRO, Y. L. **Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras** Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.

COLMAN, R. S. **Território e Sustentabilidade: Os Gurani e Kaiowa de Yvy Katu**. Orientador: Antonio Jacó Brand. 2007. 178 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007. Disponível em: <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/7964-territorio-e-sustentabilidade-os-guarani-e-kaiowa-de-yvy-katu.pdf>.

ALMEIDA, M. A. D. de. Reserva indígena de Dourados: Deslocados internos entre inimigos e/ou indiferentes. *In: Reserva Indígena de Dourados: História e Desafios Contemporâneos*. MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V. (org.). São Leopoldo: Karywa, 2019. p. 135-159.

DUMOULIN, O. **O papel social do historiador: da cátedra ao tribunal**. Tradução de Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREIRE, J. R. B. A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena. *In: América: Descoberta ou Invenção*. Salomão, J. (dir). COLÓQUIO UERJ. Rio de Janeiro: Imago, [1992] 2008. p. 138-164). Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto65/FO-CX-65-4274-2011>.

GAMBINI, R. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. 222 p.

GATTAZ, A.; MEIHY, J. C. S. B. SEAWRIGHT, L. **História Oral: a democracia das vozes**. São Paulo: Pontocom, 2019. 356 p.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LANDA, B. dos S. **Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na terra indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/MS**. Orientador: José Luiz de Moraes. 2005. 437 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História, Doutorado Internacional em Arqueologia, Faculdade de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://livros01.livrosgratis.com.br/cp020544.pdf>.

LANDER, E. (org.) **Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais – Perspectiva latino-americana**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LE GOFF, J. **História e Memória**. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MACENO, L. S. **Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados: História Oral Aplicada**. Orientador: Leandro Seawright. 2021. 319 f. (Mestrado em História) – Pós-graduação em História, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

MACIEL, M. N. **Tecendo Tradições Indígenas**. Orientador: José Carlos Sebe Bom. 2016. 821 f. (Doutorado) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-18082016-134231/publico/2016_MarciaNunesMaciel_VCorr.pdf

MAGALHÃES NOGUEIRA, T. de J. A. **Memória, história oral e Narrativa: o encontro do possível na multiplicidade de pontos de Vista**. In: Encontro Nacional de História Oral. Associação Brasileira de História Oral, Universidade Estadual de Campinas, 2018.

MEIHY, J. C. S. B. **Canto de Morte Kaiowa – História Oral de Vida**. São Paulo, Edições Loyola, 1991.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História Oral: como fazer e como pensar**. 2. ed., 4. reimp. São Paulo: Contexto, 2015.

MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. **Memórias e narrativas – História oral aplicada**. São Paulo: Contexto 2020. 192 p.

MELIÀ, B. El "Modo de Ser" Guarani en la Primera Documentación Jesuítica (1594-1639). In: **Revista de Antropologia**, v. 24, p. 1-24, 1981.

MELIÀ, B. **O Guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: Fundação Nacional Pró-Memória, 1987. 341p.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MEMÓRIAS DA DITADURA. Vlado Educação – Instituto Vladimir Herzog. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/>. Acesso em: 25 out. 2021.

MONTEIRO, J. M. O desafio da história indígena no Brasil. In: **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MOTA, J. G. B. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de dourados à multiterritorialidade**. Orientador: Jones Dari Goettert. 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados. 2011. Disponível em: <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/375>. Acesso em: 25 de Out. 2021.

NIMUENDAJU, C. U. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987. 156p.

NOELLI, F. S. **Sem tekoha não há teko**: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio do Delta do Jacuí. 490 f. 1993. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 993.

ONG, W. J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papyrus, 1998.

PACHECO, ROSELY A. STEFANES. Nas Tramas da Memória: Os Guarani Kaiowa e (Re)Construção Territorial. In: Revista Outras Fronteiras, Cuiabá-MT, vol. 3, n. 1, jan/jun., 2016 ISSN: 2318 – 5503.

PACHECO DE OLIVEIRA, J.; FREIRE, C. A. da R. A. **Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006, 268 p. (Coleção Educação para Todos). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me004372.pdf>. Acesso em: 25 de Out. 2021.

PEREIRA, L. M. **Parentesco e organização social Kaiowá**. 1999. Dissertação (Mestrado) – Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PEREIRA, L. M. A reserva indígena de Dourados. In: **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. (org.). Dourados: Ed. UFGD, 2015. 934p.

PINSKY, C. B. **Fontes Históricas**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

ROVAI, M. G. de O. Aprendendo a ouvir: a história oral testemunhal contra a indiferença. In: **História Oral**, v. 16, n. 2, p. 129-148, jul./dez, 2013.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (org). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, CES, 2009. p. 23-71.

SEAWRIGHT, L. A. O corpus documental história oral: teoria, experiência e transcrição. In: **Revista Observatório**, v. 2, n. 1, Jan. de 2016.

SEAWRIGHT, L. A. O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição. **Revista Observatório**, Palmas, v. 2, n. 1, jan-bril, 2016.

SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU/ EDUSP, 1974.

VASCONCELOS, C. A. A política indigenista em Mato Grosso (1845-1889). In: **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. Dourados: Editora UFGD, 2015. 934 p.