

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

**CLAUDEMIRO PEREIRA LESCANO**

**ÁRA YPY – O TEMPO E O ESPAÇO:  
Noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã**

**Figura 1-Pa'i Kuara Tavyterã**



Fonte: Geraldo Domingues (2023)

**DOURADOS-MS  
2024**

CLAUDEMIRO PEREIRA LESCANO

**ÁREA YPY – O TEMPO E O ESPAÇO:  
Noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da linha de história indígena e do indigenismo, na Faculdade de Ciências Humanas, na Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: História Indígena e do Indigenismo

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira.

DOURADOS-MS  
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

L6246 Leocano, Claudemiro Pereira

ARA YPY - O TEMPO E O ESPAÇO: Noções de temporalidade e espacialidade do povo  
Tavytañ [recurso eletrônico] / Claudemiro Pereira Leocano. -- 2024.  
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Levi Marques Pereira.

Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2024.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. história indígena. 2. Tavytañ. 3. povos indígenas. 4. espacialidade e temporalidade. 5. jara  
rako (modo de ser dos guarânis). I. Pereira, Levi Marques. II. Título.

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

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

**ÁRA YPY – O TEMPO E O ESPAÇO:  
Noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã**

TESE PARA OBTEÇÃO DO GRAU DE DOUTOR  
PROGRAMA DE DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovado em 22 de Fevereiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Presidente e orientador:

Levi Marques Pereira (Dr. UFGD) \_\_\_\_\_

2º Examinador:

Lúcio Tadeu Mota (Dr. UNESP/Assis) \_\_\_\_\_

3º Examinador:

Éder da Silva Novak (Dr. UFGD) \_\_\_\_\_

4º Examinador:

Adir Casaro de Nascimento (Dra. UCDB) \_\_\_\_\_

5º Examinador:

Aline Castilho Crespe Lutti (Dra. UFGD) \_\_\_\_\_

Suplente interno:

Cassio Knapp (Dr. UFGD) \_\_\_\_\_

Suplente Externo:

Heitor Queiroz de Medeiros (Dr. UCDB) \_\_\_\_\_

**DEDICATÓRIA**

*Ao meu Povo Guarani e Kaiowa, especialmente aos meus interlocutores para a realização dessa pesquisa, que são pessoas extraordinárias. Alguns já nos deixaram, mas seus conhecimentos, em parte, ficam como registro;*  
*A minha esposa Rosileide Lopes e aos meus filhos;*  
*In memoriam a minha mãe Araci Pereira que sempre me incentivou para continuar estudando;*  
*In memoriam ao meu pai Francisco Lescano, sem ele não conheceria, em parte, o povo Guarani Ñandeva;*

## AGRADECIMENTOS

Esta tese não poderia ser escrita se eu não tivesse uma formação diferenciada desde o Curso Ára Verá, Normal Médio, até a Pós Graduação, considero a finalização deste trabalho como resultado de formação específica e pelo espaço diferenciado disponibilizado no campus da Universidade Federal da Grande Dourados, que obtive a formação voltada a compreender o meu povo e seu processo histórico, assim como a minha passagem pelo mestrado na Universidade Católica Dom Bosco, que ofereceu espaço de formação na linha de pesquisa três direcionada aos povos indígenas, o que fortaleceu a minha compreensão como povo com sua histórias, lutas e organização, bem como seu modo de pensar e de compreender o mundo que é totalmente diferente como povo da oralidade e profundamente espiritual. Dessa forma, o espaço da universidade tem sido ferramenta importante para fortalecimento de nosso povo.

Ao Programa de Pós-graduação em História da UFGD, por ter acolhido minha proposta de pesquisa e me propiciado esta etapa formativa na área da História.

À minha esposa e ao meu filho, por terem me apoiado em todos os momentos. Sem vocês, eu não conseguiria.

Ao Professor Dr. Levi Marques Pereira, por ter acolhido minha proposta de pesquisa e ter me direcionado a compreender esse espaço imenso que o meu povo tem e que tenho buscado colocar como registro de conhecimentos do povo, pela fundamental orientação durante os quatro primeiros anos desta jornada e pelas valiosas contribuições no Exame de Qualificação.

Aos Professores Dr. Lúcio Tadeu Mota e Dr. Éder da Silva Novak pelas valiosas contribuições no Exame de Qualificação e pelo incentivo que me dão no objetivo de melhorar e organizar a pesquisa.

Aos Doutores que contribuíram com a minha formação na sua disciplina ofertada, Prof. Dr. Fernando Perli, Prof. Dr. Eudes Fernando Leite, Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante e Prof. Dr. Geovano Moreira Chaves.

## RESUMO

ÁRA YPY – O TEMPO E ESPAÇO: noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã

Esta pesquisa objetiva compreender e descrever os processos e conceitos aplicados pelos Tavyterã para formularem noções e categorias sobre sua própria história. O já clássico trabalho de Sahlins (2004), *Ilhas de História*, apresentou uma formulação inovadora no estudo da perspectiva histórica de povos fora da tradição histórica do ocidente, sintetizada na frase “outras sociedades, outras histórias”, que passou a ser repetido quase como um mantra por pesquisadores dedicados ao estudo de histórias de povos fora da tradição ocidental. O estudo aqui proposto aplica metodologias da história recorrentes nos estudos de história indígena, como a realização de entrevistas, observação etnográfica e cotejamento de documentos a partir de referenciais da abordagem da etno-história para pensar o modo como os Tavyterã pensam sua própria história. Situado no campo da história indígena, o estudo busca demonstrar como a percepção da história do Guarani Kaiowá (Tavyterã<sup>1</sup>) conjuga duas noções que o pensamento ocidental discrimina como distintas, a saber: temporalidade e espacialidade. Dessa forma, para o Guarani Kaiowá (Tavyterã) a categoria de *ára* ou *áry* expressa conjuntamente às noções de tempo e espaço. Essa conjugação de tempo e espaço se desdobra em outras consequências: a passagem do tempo implicaria na interconexão de diversos tempos e espaço ara, pensados como habitados por diversas categorias de seres, distribuídos em distintos patamares de existência. Todos os patamares que mobilizam o tempo e espaço -ára estariam associados a um modo próprio de existir, que se produz em espaço distinto, e que reúnem as condições apropriadas à produção desse modo de existir. Num corte sincrônico, conviveriam em um mesmo momento várias temporalidades, conectadas entre si e estabelecendo influências múltiplas. A história, enquanto processo de transformação, resultaria da variabilidade e interconexões dessas influências entre distintos espaços e modos de existir. A existência dos Tavyterã e a produção de sua vida social é resultado de interconexão e produção de tempo e espaço. A pesquisa analisa relatos da memória dos mais velhos, ou seja, mestres tradicionais, levando em consideração também o comportamento das gerações que vivem no tempo presente, sem se considerarem profundamente vinculados ao que se denomina como tradicional, que configurariam o mesmo tempo e espaço atual – *ara pyahu*, em transformação, mas

---

<sup>1</sup> Tavyterã – nome verdadeiro de batismo do povo Kaiowá é também chamado de Pa’i Tavyterã, aqui durante o decorrer do texto, será muito utilizado esse nome Tavyterã referente ao Kaiowá.

que segue sendo compreendido enquanto o modo de existir Tavyterã, em seu próprio *ara*. A pesquisa desenvolve a hipótese inicial ou parte do pressuposto de que a categoria de temporalidade e espacialidade Tavyterã se articula a partir de um conjunto de valores culturais que se movimentam a partir de sinais visíveis, especialmente aos conhecedores tradicionais ou xamãs, evidenciados em eventos e manifestações climáticas ou mesmo em transformações geradas pela força da natureza. Para os Tavyterã, a manifestação de sinais e transformações é provocada pelos guardiões *teko jara kuera*, habitantes dos distintos patamares celestes, que vivem em seu próprio tempo e espaço, e indicam o início e o fim das temporadas e das fases de tempo na vida do povo e do sujeito, de modo que essas manifestações enunciam a implantação de outras etapas nos processos culturais, seguindo preceitos basilares dessa tradição cultural. Os patamares celestes constituem a diversidades nos céus *yva'y-yvaga*<sup>2</sup>, cuidados e orientados por seus guardiões *jara*, sendo que seus movimentos interferem diretamente na vida humana e, especificamente, no modo de ser dos Tavyterã. Para os Tavyterã, seu modo de vida foi herdado diretamente de *Ñanderuvussu*<sup>3</sup>, a divindade original, e tem conexão com as manifestações que ocorrem no universo, ou melhor, dito, multiverso, ou seja, existe uma engrenagem que conecta a relação entre os patamares celestes. Os mestres tradicionais *Tavyterã* entendem que as conexões entre os diversos tempos e espaços *ára* mobilizam e transformam a vida dos seres no mundo, não só dos humanos, mas de outras ordens de seres. Por isso, estudar este movimento permitirá entender melhor a dinâmica de mobilidade desses fenômenos, que estão conectados permanentemente com a vida dos *Tavyterã*. A análise dos vestígios deixados na trajetória de sucessão de fatos e eventos, em especial, os provocados pela colonização imposta aos territórios e as comunidades Tavyterã no último século, permitirão compreender as formas de resistências e transformações desse povo, com destaque para o modo como elas se conectam a própria noção de temporalidade *Tavyterã*. O trabalho pretende demonstrar ainda que o sujeito *Tavyterã* é, desde o seu nascimento, vinculado ao pertencimento ao criador desse povo, ou *Ñandejara*, orientado a buscar sempre pela terra sem mal *yvy marãne'y*<sup>4</sup>, como condição para o retorno do *tekoha araguayje*-aldeia sagrada, na busca da perfeição do jeito de ser Tavyterã, sendo que esse caminho pode ajudar a superar toda a crise imposta pela sociedade não indígena.

Palavras-chave: história indígena; Tavyterã; patamares celestes; espacialidade e temporalidade; *jara reko* (modo de ser dos guardiões)

---

<sup>2</sup> *Yva'y yvaga* – Céu ou patamares celestes

<sup>3</sup> *Ñanderuvussu* – é o guardião maior ou criador de todas as coisas.

<sup>4</sup> *Yvy marãne'y* – terra sem mal, espaço ou território sem maldição.

## ÑE'E MBYKYMI

Ará Ypy rehegua, ko tembiapo jehaipyre ha'e héra tese doutoradopegua 2019 há 2024 peve, oñembyaty koape ñeporandukue ñane ramõi arandukuemi. Ko tembiapo ojoaju – Mbo'epy renda Historia Indígena ha Indigenismo, pe Programa há'e Pós-Graduação em História – ojuhúva pe Universidade Federal Grande Douradospe. Ko tempiapo omombeu ñande arandu te'e ouva Ñande Ramõigui. Tuvicha ave oipytyvõ ko tembiapo pe SAHLINS ohai va'ekue (2004), herava ilha de historia. Peape jehai há'e omohesakã mbaeichapa ikatu ñamombeu há jahai pe ñande arando há ñande reko ndahaeiva Karai kuera aranduicha. Ko tembiapo jehai koapeguava omoñesyru hekoite rupi historia indígena he'i haicha. Ñe porandu rupive, oñema'e teko há tekohare, há avei kuation kuera oñemoñe'e rupive omohesakã porãve haguã Tavyterã arando kuera kuation jeha'i rehe. Ko kuation jehai há'e imombyry arandu ambu'e gui pe Ára rehegua. Ara ypy há'e Tavyterã arandu te'e, ojekua'a upepe mbohapy ará, ( yvy ete rehe, yvy rendy rehe há jasy retã rehe) upea arandu oñembohasa petei tei oikuaa hagua teko te'e rupive ojeiko haguã avei mbaeichapa ko teko pyahu onhemohenda mbegue katupe. Ko tembiapópe oñemohenda péicha; oñemombe'u ára ypy rehe, mbaeichapa historiador ohai nhande rehegua há avei teko pyahu tekoha reserva rehe. Ñande reko pyahupe mbaeichapa ikatu jaiko nhamombarete haguape arandu tee nhande mbae. Oñemoñe'ẽ kuation jehai oĩmáva, ojapo va'ekue ha avei umi ñande re'yikuera rembiapokue, mestradopegua há doutor kuera rembiapokue heta jevy oipytyvõ ko tembiapo osẽ hağua.

Ñe'e mbykymi: Kaiova ñembo'epy, Arandu tee ha Jerovia tee.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1-Pa'i Kuara Tavyterã.....	1
Figura 2- Jacinto Pereira e Nolaria Velasques .....	23
Figura 3-Kunumi Pepy .....	24
Figura 4-Processo de desenvolvimento do povo Kaiowá .....	25
Figura 5 - Julho Lopes e Leila Pereira .....	32
Figura 6-Sala Alberto Luciano.....	34
Figura 7 - Jehovasa .....	48
Figura 8 - Áry Roy Jere.....	50
Figura 9 - Áry Poty .....	51
Figura 10 - Áry Ratatina .....	52
Figura 11-Áry Jehuha.....	53
Figura 12 - Áry Kirirĩ.....	54
Figura 13 - Áry timbo .....	55
Figura 14 - Áry Yvyra Rakangue Ryapu .....	56
Figura 15 - Ára Roky .....	57
Figura 16 - Áry Aju ha Vya .....	58
Figura 17 - Áry Ñarõ.....	59
Figura 18 - Áry ypy.....	60
Figura 19 - Yvy ete Sobre a Terra.....	65
Figura 20 - Yvy Guyre mundo subterrâneo .....	67
Figura 21 - Áraguaju .....	74
Figura 22 - Yvy Rendyre Terra Iluminado .....	77
Figura 23 - Kaaguy retã .....	79
Figura 24 - Tava Perova Retã.....	85
Figura 25 - Tekoha te'e Mapa da aldeia Tradicional.....	107
Figura 26 - Tekoha guasu - Território grande.....	108
Figura 27 - Arandu, verdadeira sabedoria.....	112
Figura 28 - Mapa da aldeia Taquapiry .....	114

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
Os caminhos teórico-metodológicos e temáticos .....	12
A Historicidade e a multiplicidade do ser .....	20
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	41
<b>ARA YPY: PRINCÍPIOS BASILARES DOS TEMPOS E ESPAÇOS TAVYTERÃ</b> .....	41
1.1 – A compreensão da temporalidade e espacialidade Tavyterã.....	41
1.2 Ára o tempo ou ação da temporalidade.....	45
1.3 A espacialidade .....	60
1.3.3 Guardiões – Teko Jara kuera.....	69
1.4 Yvy rendyre - Terra Iluminada .....	77
1.5 Jasy retäre Patamares celeste, o caminho da Lua.....	81
1.6 Ary paha, o fim do mundo .....	88
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	89
<b>TEORIA DE HISTÓRIA E MEMÓRIA DOS TAVYTERÃ</b> .....	89
2.1 Historiografia .....	89
2.2 - Memória e produção da vida social no tempo atual.....	92
2.3 A memória dos Tavyterã após a demarcação.....	103
2.4 Os territórios tradicionais existentes ao redor da reserva Taquapiry .....	106
2.5 A memória da educação tradicional .....	110
2.6 A memória sobre arandu – arakua’a .....	112
.....	112
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	114
<b>A VIDA EM RESERVA: IMPACTOS, DESAFIOS E INOVAÇÕES</b> .....	114
3.1 – O tempo da reserva como espaço de transformação .....	114
3.2 Teko Pyahu (o novo jeito de viver).....	126
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131
GLOSSÁRIO GUARANI - PORTUGUÊS.....	135
ANEXO.....	138

## INTRODUÇÃO

### Os caminhos teórico-metodológicos e temáticos

Esta pesquisa foi desenvolvida no Programa de **Pós-Graduação *Stricto Sensu em História*** da Universidade Federal da Grande Dourados, na linha de História Indígena e do Indigenismo, no Campus 02 da Universidade.

O trabalho apresenta e fortalece a teoria de história indígena produzida a partir dos pensamentos, olhares e historicidades indígenas. Além da compreensão e análise, procuro incorporar os conceitos teóricos de outros pesquisadores e pensadores indígenas e não indígenas que realizaram pesquisas e estudos relacionados sobre a compreensão da temporalidade e espacialidade *Ara ypy* do povo Kaiowá<sup>5</sup>.

Considerando que há multiplicidade de explicações e entendimentos distintos sobre o tempo e espaço na dimensão dos conhecimentos não indígenas e também nas diversidades culturais indígenas que se encontram no nosso país, esta pesquisa se direciona especificamente em compreender a categoria de pensamentos do povo *Tavyterã*.

Assim sendo, trago aqui a narrativa do pesquisador indígena *Tavyterã* Izaque João (2011):

A forma de equilibrar o tempo se dá através da força do canto do *aryvusu* ou *ary ypy*, que define amplamente os aspectos de princípio do mundo físico. Esse canto só é cantado no *jerosy puku*, mas ele pode ser repartido em pequenas partes, em outras ocasiões, conforme o clima se apresenta, como, por exemplo, quando tem vento forte, chamado de *marãny*. No entendimento dos líderes espirituais, as singularidades do mundo físico necessitam, inevitavelmente, de canto para continuar a sua existência para sempre, caso contrário, o mundo vai se acabando aos poucos (JOÃO, 2011, p.25).

De acordo com o pesquisador, o canto que é entoado na reza longa *jerosy puku* tem força para equilibrar o tempo e o espaço. Essa é a convicção expressa de acordo com a espiritualidade do povo *Tavyterã*. O autor apresenta o nome *aryvusu*, cujo sentido remete aos primórdios do tempo e espaço, definindo o princípio do mundo físico e outros patamares celestes que é *Ary ypy*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Os Kaiowá são linguisticamente classificados como falantes de língua guarani, também falada por outros povos, com os quais são culturalmente próximos. Os Kaiowá se autodenominam como *Tavyterã* nome verdadeiro de batismo que receberam do grande criador, por isso, durante o texto será apresentado como *Tavyterã*.

<sup>6</sup> *Ary Ypy* – é uma definição de cosmo no entendimento dos *Tavyterã*, sem separar o tempo e espaço.

Enquanto existir a reza longa - *jerosy puku*<sup>7</sup> o povo continuará terá conexão com outras dimensões de patamares ou diversidades de mundos existentes que constam no próprio canto entoado na reza *Jerosy puku*.

No transcorrer da pesquisa, o tema *ara ypy* apresenta dois aspectos; o primeiro é o movimento das temporalidades que se reflete especificamente sobre o espaço terrestre e sobre os seres que nele povoam. As temporalidades que acontecem no espaço terrestre são compreendidas de forma distinta e ocorrem por ação do *teko jara kuera*<sup>8</sup>, ou provocadas por meio de cantos e rezas que são os meios de conexão com os guardiões (BENITES e PEREIRA, 2021).

O segundo aspecto é espacialidade, espaço definidos e povoados por diversos guardiões e cada espaço é distinto um do outro e cada espaço se movimenta de acordo com seres que o povoam. O espaço é considerado em três patamares maiores. O primeiro é chamado de (1) *yvy ete* sobre a terra ou pela verdadeira Terra, o segundo espaço é chamado de (2) *yvy rendyre* pela Terra iluminada (3) *jasy retare* é o espaço celestial mais elevado, é considerado como a morada dos grandes guardiões.

Em vista disso, a pesquisa dialoga com outros pesquisadores e autores que também fazem estudos relacionados à temporalidade e espacialidade sobre o povo Tavyterã, diversos autores indígenas e não indígenas contribuíram em parte para impulsionar essa pesquisa, a partir da leitura de literatura elaborada por: Eliel Benites (2014), Witor Domingues (2021), Valiente (2019), Brand (1993-1997), L. Pereira (2004), Colman (2007), Cavalcante (2013), Meliá (1987), Crespe (2015), Lescano (2016), entre outros.

O tempo e o espaço, o chamado *ára*, regula o movimento dos patamares terrestres e celestes como dimensões distintas. Cada patamar pulsa por seres que povoam esses espaços, sempre orientados por seus guardiões -*teko jara* e todos com suas alteridades que compõem os coletivos que organizam o tempo e espaço.

Assim sendo, parto do pressuposto de que o termo *ara* não está separado nas categorias de pensamentos do povo Tavyterã. O movimento ocorre dentro desses dois aspectos, a temporalidade e a espacialidade.

Mas, para melhor entendermos, o movimento do tempo e espaço, patamares distintos e seres que povoam essas dimensões, é indispensável a compreensão do saber dos tempos primordiais que está, de forma sincronizada, no saber dos mais velhos e rezadores. O tempo

---

<sup>7</sup> *Jerosy puku* – é um ritual de longa reza e cantado ao anoitecer até amanhecer.

<sup>8</sup> *Teko jara kuera* – guardiões de patamares distintos com atribuições específicas para cuidar de cada ser distinto.

primordial não é apenas um tempo que ficou no passado, ele atua como uma matriz, gerando efeitos contínuos em todos os tempos e espaços - *ara*.

Os mestres tradicionais têm saberes sobre a categoria da temporalidade e a espacialidade e têm entendimento do modo como essa conexão interfere na vida dos Tavyterã, que modifica seu presente, futuro e pode até mesmo alterar profundamente a vida do povo.

Portanto, faz parte da compreensão e da crença, o entendimento do povo sobre a temporalidade que ocorre por meio de sinais, manifestação ou aparição. E a espacialidade é ouvida e vista no céu e também acontece quando alguns guardiões fazem sua passagem pela terra, isso produz e reproduz no povo a disposição e a capacidade em construir e reconstruir caminhos para fortalecer-se e proteger-se tradicionalmente.

As manifestações de seres e guardiões que ocorrem na dimensão *ara* são compreendidas não apenas como aparição, mas como sinais que indicam outra etapa ou as transformações do tempo presente e futuro, geradas pela conexão e força dos guardiões que movimentam outros patamares celestes.

Isso exige do sujeito Tavyterã conhecimentos tradicionais mais associados aos conhecimentos dos sábios ou rezadores *omba'ekuaava*<sup>9</sup>, que têm seus conhecimentos tecidos por elementos culturais ligados à crença *jerovia*<sup>10</sup> e reconhecem o caminho de conexão que precisam fazer com os guardiões por meio de rezas.

Para os Tavyterã, as atividades cotidianas que são realizadas no espaço terrestre não estão dissociadas de conexão direta com o conjunto de manifestação de seres em diversos patamares *yvay rehe*<sup>11</sup> nos céus. As atividades são feitas em respeito a esses guardiões seguindo os preceitos culturais. Os Tavyterã constroem o modo de seu existir a partir das conexões que estabelecem com outras espacialidades, há uma impressão de que o povo Tavyterã não tem seu único e exclusivo jeito de ser. Está à disposição para mudanças permanentemente, sempre que ocorrem as mudanças no tempo e espaço. O modo de existir está eternamente sujeito a alterações, porque o cosmos nunca para de se movimentar. Resulta daí que as rezas são fundamentais para entender e regular os sentidos das transformações.

---

<sup>9</sup> Omba'e kuaava - Aquele que sabe o conhecimento espiritual e está preparado para entender a manifestação sobrenatural.

<sup>10</sup> Jerovia – crença

<sup>11</sup> Yva'y rehe – é o mesmo que pequeno espaço ou céu que constituem os patamares maiores que são ocupados por guardiões.

Assim sendo, a pesquisa apresenta a historicidade dos *Tavyterã*, como uma produção historiográfica delineada sobre o saber *ymãveguare*<sup>12</sup>, que expressa como se vivia antigamente ou em época específica, a partir da memória histórica dos mestres tradicionais.

Essa expressão *ymãveguare* é utilizada para referir-se ao tempo antigo, mas também é entendido como primordial, já que nunca cessa de gerar efeitos e impactos no tempo presente e cuja continuidade demonstra que não se trata de algo obsoleto, mas é o processo histórico que continua impulsionando para mudanças e transformação. Esta percepção vive na memória e na história do povo, em especial, nas narrativas dos mestres tradicionais.

É importante repensar sobre essa terminologia *ymãguare*, que carrega um processo histórico e a historicidade dos mais velhos e a tradição do povo. Se essa palavra existe no tempo presente para definir o tempo antigo ou memória específica como marco histórico, então, o que aconteceu no tempo anterior contribui para definir a atualidade ou contexto atual como algo diferente e contínuo.

Assim sendo, o *Tavyterã* é forçado a relembrar do processo histórico das rupturas causadas por forças diferentes e desconhecidas que geraram outro processo histórico que é a colonização, ou, quem são os colonizadores? O que eles querem? Como fizeram para acelerar essa modificação da organização de um povo?

Essa ruptura ocorrida a partir do contato com os *Kara'i*<sup>13</sup> foi o início de outras temporadas e outros caminhos, mas que já se encontravam na mitologia do povo. Já havia referências de que isso aconteceria mais cedo ou mais tarde, que já constavam na mitologia e foi o que ocorreu da maneira como estava previsto na própria mitologia. Isso explicaria a chegada dos colonizadores, de maneira impositiva, arrogantes, violentos, provocando massacres e guerras, pois essas características já estavam impressas na própria identidade dos *Kara'i*.

Além da guerra física, a implantação das igrejas no espaço ocupado pelas comunidades tinha o propósito de ignorar as diversidades culturais. A implantação da catequização e da escravização foram métodos de dominação dos *Kara'i* para efetivar seu projeto de ocupação e exploração territorial.

No tempo presente, com a memória coletiva, a historicidade, a resistência cultural, com conhecimentos tradicionais em relação à cosmologia e espiritualidade, o povo continua se transformando e se fortalecendo como povo. Tem facilidade de se adaptar, se apropriar e

---

<sup>12</sup> *Ymãguare* – Antigamente, é considerado o tempo em que o modo de viver tradicional era muito forte, porque os rezadores é que cuidavam da comunidade e outra forma de organização externa não era aceita.

<sup>13</sup> *Kara'i* – Nome direcionado ao não indígena.

transformar para si outros saberes, porque isso já era feito há muito tempo por outros descendentes que sabiam se adaptar às alterações no tempo e no espaço e nas ações dos guardiões.

Os *Kara'i*<sup>14</sup> já fazem parte da vida histórica do povo *Tavyterã* muito antes do contato, a passagem na mitologia fala especificamente do *Karai ypy*, ascendente do branco, o qual tem seu próprio guardião. No tempo presente, continua existindo assim como ser que vive entre os *Tavyterã* no espaço terrestre, seu jeito de ser é influenciador, tem outra categoria de entender o mundo e isso transforma e continua modificando o povo por meio de apropriação e aprimoramento e interação.

O movimento do tempo e espaço como fenômenos continua acontecendo normalmente, o povo *Tavyterã* ainda conhece muito sobre esses fenômenos, mesmo com todas as diversidades de conhecimentos impostas e apropriadas no espaço territorial. Esse saber ainda é muito presente no espaço social e cotidiano da família extensa, que atua como um módulo organizacional de processamento e formulação de respostas a essas mudanças.

A escrita é um mecanismo que se aproxima do *jepota*<sup>15</sup>, mas não completamente. Mas é outra forma de garantir a memória histórica, a valorização da identidade e ciências, mas também é o método que pode descaracterizar a tradição que tem sua transmissão por meio da oralidade e práticas culturais.

*Ojepota* tem o sentido espiritual para o povo Guarani Mbya. Segundo Moraes, 2019, p. 19:

Há muitas formas de contar as histórias do *ojepotá*, que passam de geração a geração, desde os tempos antigos até os dias de hoje, na cultura guarani. A história faz parte dos ensinamentos de preservação da vida e da pós-vida: uma reflexão que se faz é a da pós-vida. Muito de nós vive um dia após o outro como se nos preparássemos para algo que nem mesmo sabemos o que é. Para nós, guarani, quando nascemos, viemos com o corpo físico e dois espíritos que os povos não indígenas chamam de alma e espírito. O *ojepotá*, para muitos de nós, Mbya Guarani, pode ser considerado um lugar ou algo muito sombrio depois da vida, algo como o inferno para outras culturas. Dizem que se a pessoa for má na vida de vivo, pode ir para esse lugar de sofrimento infinito. O *ojepotá* pode ser considerado um inferno para os Mbya Guarani (para aqueles que não seguiram os ensinamentos certos), ou eles simplesmente podem “*ojepotá*”. De modo que *ojepotá* pode ser um substantivo ou um verbo.

A escrita é um recurso estratégico para o povo indígena no tempo presente, a nova geração que vem da escolarização é denominada de “letrados”, que se empenham em dominar esse código ou conhecimentos acadêmicos, mas, em parte, isso também oferece risco de distanciamento do ser do *Kaiowá*.

---

<sup>14</sup> *Kara'i* – é nome de respeito de pessoas importantes e sábios e diferentes do povo.

<sup>15</sup> *Jepota* – Passa a pertencer a uns determinados seres ou guardiões.

A nova geração constituiu seus conhecimentos no tempo presente por meio de recursos de letramentos e numeramentos, ou seja, a escolarização na cultura do povo se tornou como instrumento mais forte, é por meio desse saber que é compreendido diversos outros saberes diferentes e isso, em parte, fortalece o mundo do povo *Tavyterã*.

A escolarização, atualmente, é incorporada como um dos métodos e caminho para interação com as outras sociedades indígenas ou não, é um caminho forte para construir um sujeito mais diverso ou múltiplo e, por meio da escolarização, muitas gerações que perderam a noção da cultura tradicional estão recuperando a memória histórica e a identidade.

Historicizar saberes indígenas é importante, mas é importante também se atentar na narrativa que será produzida em consideração sobre saberes e espiritualidade indígena, ou seja, a epistemologia construída e definida sobre os fatos e valores culturais do povo precisa ser bem repensada e pesquisada.

Para tanto, trago aqui o discurso teórico do Paul Ricoeur (1913-2005), que apresenta na sua narração “a escrita da memória”, o cuidado que precisa ter com recorte da memória para a legitimação dos saberes, de forma que esses saberes sejam entendidos no contexto e que sejam o mais próximo do contexto real de um grupo pesquisado.

A construção de mundo é literal e abstrata, mas ela se movimenta no próprio pensamento e têm suas modalidades, recortes e valores que formam conjuntos conceituais para explicação do universo de determinado povo.

Aqui mencionada, a produção historiográfica ou etnográfica requer em parte dos (as) pesquisadores (as) a compreensão da Língua Guarani e conhecimentos tradicionais, a interação *ojehe'a kua'a*<sup>16</sup> e a definição da estrutura de pensamentos dos sábios, aquela transmitida na oralidade. Somente a partir disso, é possível transcrever e textualizar.

No registro das fontes orais, a realização de entrevistas com gravação não é muito adequada e completa na pesquisa de campo. Em alguns momentos, é indispensável, principalmente, quando o interlocutor tem a confiança para contar diversas informações relacionadas aos cantos e rezas, para a captação de mais informações tradicionais, é necessário a realização da etnografia de forma mais intensa.

Para transcrever saberes *arandu te'e*, o verdadeiro conhecimento tradicional, aquele praticado desde o princípio até o tempo presente, é mais viável a observação etnográfica, participação, diálogo e visita aos mais velhos.

---

<sup>16</sup> Ojehe'a kua'a – tem o significado de saber viver entre os outros, de modo coletivo e compreender a diversidade no próprio modo de ser.

O Roberto Cardoso de Oliveira nos proporciona uma importante reflexão sobre esse olhar, ouvir e escrever (1998), uma vez que é fundamental para o pesquisador compreender o seu espaço, os momentos que podem trazer mais as informações sobre a pesquisa, bem como essa interação no campo de pesquisa e os momentos quando nos sentimos solitários ao colocar em ordem a escrita.

A principal perspectiva teórica que adotei nesta pesquisa foi de seguir a etno-história ou história indígena, que contribui para a leitura e construção escrita no modelo interdisciplinar que utiliza aportes da história, antropologia e linguística além de outras disciplinas, como a Arqueologia (CAVALCANTE, 2011), e abrange o estudo até mesmo em geociências e astronomia.

O campo de pesquisa foi definido a partir de encontro que tive com anciões da aldeia Taquapiry, Guassuty e Panambizinho. Mais especificamente, o interlocutor é um grande rezador da aldeia Guassuty, Hortêncio Ricarte e sua esposa.

A pesquisa se debruça a partir do seu objetivo principal que é compreender as categorias de temporalidade e espacialidade dos *Tavyterã* ou Kaiowá. Quais são as práticas por eles utilizadas para pensar a passagem do tempo e compreender os sentidos das transformações e a conexão que oferece as condições de viver do povo no tempo presente.

Foram elaborados alguns objetivos específicos para nortear o trabalho, que são distribuídos entre 03 capítulos: ( 1) Registrar as temporalidades associadas aos diversos movimentos dos seres e suas interferências na regulação da temporalidade sobre a vida na terra e registrar diversos patamares ou espaço existentes e os seres e os guardiões *teko jara* que vivem em cada patamar e como eles se relacionam com a temporalidade e o ritmo da vida social das comunidades *Tavyterã*; Compreender a conexão de rezas e rezadores com as diversidades dos vários patamares celestes; (2) escrever a análise sobre a teoria de historia e historiografia e (3) descrever sobre a vida na reserva no tempo presente.

O esboço teórico foi dividido nas seguintes partes: na introdução apresentam-se todos os pensadores que nortearam a pesquisa, seus objetivos, perspectivas metodológicas e as fontes bibliográficas que dialogaram para esta construção. Apresento as fontes orais e o caminho que foi percorrido na comunidade e a interação com a própria comunidade e com mestres tradicionais.

Na segunda parte da introdução, apresento essa historicidade e a multiplicidade do sujeito que fui construindo ao longo do processo histórico como indígena, pesquisador e acadêmico, na qual apresento, na produção na vida social, a trajetória de liderança na comunidade, a relação com parentesco e a representatividade de categoria de professores e de saúde que me foram concedidos.

O capítulo 1 é a pesquisa central sobre *ára ypy* (*apyre*), o primórdio de tempo e espaço, a cosmovisão sobre categoria de temporalidade e espacialidade e movimentos desse fenômeno que

se refletem na vida do povo Tavyterã, são mais de 12 ciclos temporais distintos que constituem um ano, além dos movimentos de espaços distintos onde vivem outros seres, a maioria, guardiões.

No segundo momento, apresento a espacialidade, considerada pelo rezador Hortêncio como mundos distintos que são a morada dos guardiões *teko jara*, os três espaço ou patamares que são maiores e que fazem funcionar o tempo e espaço. O primeiro é chamado de (1) *yvy ete* sobre a terra ou pela verdadeira Terra, o segundo espaço é chamado de (2) *yvy rendyre* pela Terra iluminada (3) *jasy retare* é o espaço celestial mais elevado, é considerado como a morada dos grandes guardiões.

E, por fim, descrevo o tempo final ou o fim do mundo como é previsto pelo povo Tavyterã, e quais os caminhos a serem compreendidos em relação a esse processo cultural.

No capítulo 2, trago a teoria de história: olhares de historiadores e a etno história como caminho de alternância a ser percorrido para a escrita da história indígena e a narrativa construída a partir dos olhares dos historiadores e pesquisadores mais recentes sobre o povo Guarani e kaiowá.

Também destaco teorias importantes que foram construídas para tecer a historiografia indígena no campo de História, pensadas por historiadores anteriores e pesquisadores atuais, além de apontar os marcos históricos que modificaram a vida dos *Tavyterã* e *Guarani Ñandeva*.

Apresento o processo histórico dos Tavyterã a partir de registros e fontes documentais, principalmente, sobre o avanço da colonização que refletiu, modificou e destruiu o território e a vida do povo, e a busca permanente da terra sem mal, pelo *yvy marane'y*.

Além dos registros da memória histórica dos *Pa'i Tavyterã*, a versão dos *Tavyterã* na história narrada a partir do tempo presente e comparação da história vivenciada pelas pessoas mais velhas e anciãs, que têm olhar indígena tradicional e comparações diferentes de tempos anteriores com o tempo presente, vida associada com o conhecimento tradicional e com a conexão de outros povos e acesso a outros conhecimentos.

A memória histórica coletiva e individual, a partir do próprio saber do povo e categoria de pensamentos, as estratégias elaboradas para dialogar com o “entorno”, para continuar fortalecendo o seu grupo social, um povo que não se dissocia mesmo das regras e elementos culturais.

No capítulo 3, trago a reserva como território vivenciado por essa geração, pensado como *teko pyahu*, mas, em análise não é totalmente algo novo, mas é algo que se transformou a partir do impacto, desafios e inovações resultadas de interação com pensamentos externos, criando multiplicidade de seres nas gerações atuais.

A pesquisa, a partir do ano 2021, não avançou, a fonte e o interlocutor da pesquisa se mudaram da aldeia Taquapiry, foram para a aldeia Guassuty, município de Aral Moreira, e

também pela força de pandemia e restrições apresentadas para o distanciamento e, principalmente o cuidado que devemos ter com os mais velhos, isso implicou na demora da pesquisa.

Já no referencial teórico, trago a análise de termos das linguagens dos grandes pesquisadores Bartomeu Meliá, Georg Grunberg, Friedl Grunberg, que juntos escreveram o livro – *Los Pa'i Tavyterã, Etnografía Guarani del Paraguay Contemporaneo (1976.)*. Esse livro, além da importância etnográfica, traz a imagem de uma época, a década de 1970 no Paraguai e o modo de vida aí desenvolvido pelos *Tavyterã*. É de suma importância, principalmente para análise e comparação de dados sobre o funcionamento sociocultural dos *Pa'i Tavyterã* no tempo histórico e como se situa a historiografia da época.

A análise das fontes oficiais como documentos produzidos por administradores do Serviço de Proteção ao Índio-SPI, Fundação Nacional do Índio – FUNAI não deu para prosseguir, porque a FUNAI regional de Ponta Porã esteve fechada durante o tempo da pandemia, assim como a FUNAI ou CTL de Amambai e só atendiam via e-mail. Essa foi a dificuldade para complementação de informações naquele momento.

Análises de livros publicados que podem ser encontrados nos acervos da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD), bem como de outras universidades, além de bases de dados como o Portal de Periódicos da CAPES, dentre outras bases de dados e também as fontes orais e etnográficas – coleta de informações adquiridas a partir de visitas e conversas com os mais velhos, os rezadores, líderes tradicionais e outros conhecedores *Tavyterã*, consegui fazer em parte pela dificuldade de acesso.

A bibliografia sobre o Guarani e *Tavyterã* é vasta, com diversos temas e resguardam-se em vários séculos, desde o período da conquista da América e até atualmente. A pesquisa não tem pretensão de caminhar por toda a síntese bibliográfica intensa, mas dialogar com as fontes que focalizam diretamente o tema da pesquisa.

### **A Historicidade e a multiplicidade de ser**

Sou Claudemiro Pereira Lescano da aldeia Taquapiry, e, nesta seção, busco descrever a minha historicidade ou a própria multiplicidade que o contexto ou o marco histórico me construiu como sujeito acadêmico, liderança, representante da comunidade, pai, professor e, por fim, pertencente a uma comunidade e povo.

Inicialmente, quero descrever a minha historicidade no conjunto em que fui construído como sujeito indígena Guarani e *Tavyterã* e, no segundo momento, apresento a concepção a partir

da formação acadêmica como professor, pesquisador, gestor e liderança política dentro do território atual.

Parte do povo Ava Guarani e *Tavyterã* é de famílias extensas distintas, a família, por parte da minha mãe é da família extensa do povo *Tavyterã* ou se autodenomina *Pa'i Tavyterã*. A família extensa morava na região do *Cerro Peron* e *Kaaguy Porã*, território tradicional dessa região, fica não muito distante da atual reserva Taquapiry (1928). Atualmente, esses espaços tradicionais se tornaram fazendas e a família extensa que morava nessa região também não retornou para o território retomado.

A partir do ano de 2000, ingresso no Curso Normal Médio - Formação de Professores Guarani/ Kaiowá – Ára Vera (2000). A pesquisa diferenciada despertou em mim curiosidade em ter acesso em ouvir a história sobre o povo Tavyterã e sua organização como povo culturalmente muito espiritual e possuidor de vastos conhecimentos que estavam sendo silenciado por outros conhecimentos que adentravam na família extensa.

A memória histórica da Avó Nolaria Velasques (1921-2016), era cheia de boas lembranças. Apesar de idade, com mais de 90 anos, ela também em parte proibiu que o avô contasse para seus netos diversos conhecimentos tradicionais porque já estava há mais de 40 anos na igreja presbiteriana Missão Caiuá. Lembro que, em uma pesquisa que fiz para aprender em relação à diversidade de arco e flecha que tem nomes iguais, mas são instrumentos diferentes, o avô Jacinto queria me ensinar, além de arco e flecha que é *guyrapa*<sup>17</sup>, e outro arco que é feito só para uso de bodoque<sup>18</sup> *guyrapape*, ele fez outro instrumento, mini arco e flecha, mas o tamanho era tão pequeno que eu pensava que era para atirar, mas esse arco pequeno era chamado de *guyrapa'i*<sup>19</sup>, instrumento que toca música de encantos nas festas tradicionais, esse instrumento foi usado pelo guardião *Pa'i Tambeju*<sup>20</sup>, para encantar as pessoas com sua própria reza. Vendo isso, a avó Nolaria proibiu o ensino, até mesmo as aprendizagens para fazer o instrumento, dizendo que eu não poderia aprender sobre esse conhecimento.

A família extensa da Nolaria Velasques e Jacinto Pereira se espalhava nos territórios tradicionais como: *Cerro Peron*, *Ñu Po'i*, *Canta Galo*, *Karaja Ka'aguy*, *Guassuty*, *Ka'a Jari* e *Ka'aguy Porã*, *samakuã*, territórios de família extensa na região e acesso direto com *Pira'y*, *Marangatu* e *Ita'y* que são aldeias do Paraguai.

---

<sup>17</sup> Guyrapa é arco que joga a flecha

<sup>18</sup> Guyrapape é arco que joga bodoque, uma bola de barro cozido feita para arco atiradeira.

<sup>19</sup> Guyrapa'i instrumento para tocar música de encanto.

<sup>20</sup> Pa'i Tambeju é guardião do encanto, kotyhu, kotyhu'i e variadas rezas.

O território tradicional não apresentava ser muito problemático na organização social, pois era espaço adequado para construção de trabalhos e bem estar familiar no local. Além disso, o espaço oferecia condições naturais para funcionamento permanente das práticas culturais tradicionais, constituída de espaços sagrados como a casa de reza - *Óga Ungusu*<sup>21</sup> ou *Óga Pysy*, onde eram feitas todas as práticas tradicionais como: cantos, rezas, benzimentos, batismos, cerimônias tradicionais.

O calendário sempre foi específico, de acordo com o planejamento da família, sendo que eram previstas as festas ou atividades culturais, cerimônia ou batismo. Até mesmo a atividade de outro território era prevista no calendário, principalmente, para que pudesse ter, em tempo, a preparação para a viagem distante e de longo período.

Relata a Nolaria (1921-2016) que, a viagem mais distante era para a aldeia Panambi, que hoje pertence ao município de Dourados, a viagem a pé era de 30 dias. A viagem era programada para ser feita em forma de acampamento ou expedição. Nessa viagem eram feitas caças, pescas, colheita de remédios caseiros, que, às vezes, não se encontravam perto do território tradicional.

A Figura 1 apresenta um exemplo de família extensa: a Nolaria é uma filha da bisavó Germina Recarte. Além da Nolaria, havia mais irmãos e irmãs como: Cantalícia Velasques, Leonardo Velasques, Vitor Velasques, Joanita Velasques.

---

<sup>21</sup> Óga pysy, óga ungsu é uma casa de reza.

**Figura 2- Jacinto Pereira e Nolaria Velasques**



**Fonte: Arquivo da família, Jacinto Pereira e Nolaria Velasques, cedido para a pesquisa, 2023.**

Na viagem, sempre era tudo calculado para que o tempo da chegada fosse dentro da programação prevista do grupo, era uma viagem realizada sem pressa. Na época, não havia estrada para carro, eram somente trilhas que se cruzavam para direções diferentes, que todos usavam por meio da mata ou cerrado.

Essa viagem feita por meio da caminhada relata muitas histórias e aprendizagens, no retorno sempre tudo era compartilhado com grupos, durante a festa ou cerimônia na família extensa. Isso alimentava a vontade de viajar a quem ficou cuidando do espaço, que implicava a

preparação permanente de quem ainda não havia participado da expedição, porque todos teriam a vez de viajar.

Nesse período, ainda funcionava o serviço de *ojovia*<sup>22</sup>, jovens com função de viajantes e responsáveis para levar e trazer recados de outros territórios, indicados pelos chefes da família, ou pelos rezadores ou líderes espirituais.

A prática cultural acontecia sem estranhamento, fazia parte da atividade cotidiana das famílias, a preparação permanente e rotineira para ser promovido como *ojovia*, *mitã ruvicha*<sup>23</sup>, jovem responsável de ensinar outros meninos que iriam passar pelo furo do lábio *tembeta*<sup>24</sup>, que simboliza outra fase na vida dos Tavyterã. Quem passa por *tembeta* usa um símbolo que representa a formação do sujeito na tradição e está preparado, apto para ensinar, proteger saberes dos Tavyterã. A cerimônia também é chamada de *kunumi pepy*<sup>25</sup>. A Figura 2 apresenta um exemplo desta cerimônia do povo.

**Figura 3-Kunumi Pepy**



Fonte: <http://www.cultura.gov.py>, 2023.

As meninas também eram sujeitas às regras, o resguardo na casa de rezas ou na própria casa dos pais, quando ocorre o primeiro, segundo ou terceiro processo de menstruação, elas

---

<sup>22</sup> Ojovia é um jovem designado a levar convite, informações para outras aldeias.

<sup>23</sup> Mitã ruvicha – é um jovem designado para treinar outros jovens na cultura tradicional como canto e dança.

<sup>24</sup> Tembeta – é cerimônia de furo de lábio

<sup>25</sup> Kunumi pepy é cerimônia e batismo de adolescente para fase adulta.

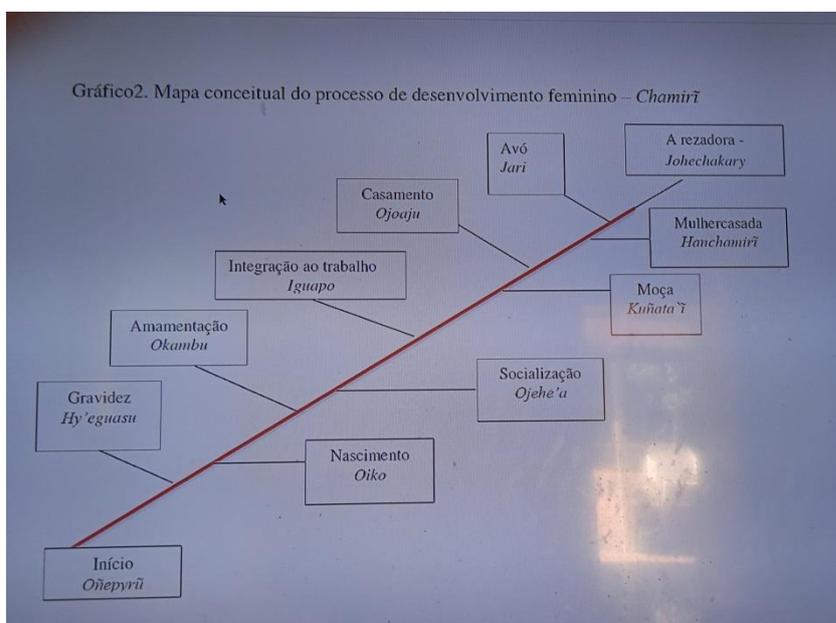
passam pelo resguardo como processo de aprendizagem orientado por mulheres mais velhas, anciãs ou rezadoras do grupo.

O resguardo é ensinamento para a vida adulta, ensino sobre a vida no casamento, comportamento de uma mulher adulta, a responsabilidade familiar e a interação social e outros ensinamentos são repassados à moça nesse tempo de resguardo.

Na tradição, esse é o momento de ensino que simboliza a passagem de uma etapa da vida para outra, esse tipo de ensinamento só pode ocorrer quando chegar o tempo e momentos e não pode ser feito sem isso acontecer na fase de cada pessoa. Criança é uma etapa de vida que deve viver como criança. Assim como adolescentes, jovens e adultos.

A Figura 4 apresenta um exemplo de processo de desenvolvimento que ocorre toda a vida do povo Tavyterã.

**Figura 4-Processo de desenvolvimento feminino do povo Kaiowá**



**Fonte: Claudemiro Pereira Lescano, 2016.**

O recém-nascido *Kyry'ingue*<sup>26</sup> era obrigatoriamente batizado para receber o nome próprio *itupã rera*. Por um período de oito (8) dias após o nascimento da criança, quando a mãe já está mais recuperada, é marcada a cerimônia de batismo da criança. Pelo nome que recebeu por meio do batismo será identificado no meio social e também reconhecido por diversos guardiões *Ñande Ramoi*<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Kyry'i gue* é o recém-nascido que pertence ao nosso povo.

<sup>27</sup> *Ñande ramõi* guardião maior, o grande pai.

A alimentação sempre foi feita de forma rígida, de acordo com cardápios tradicionais em respeito aos guardiões, principalmente porque a alimentação tradicional vem da produção de roça, caça e pesca. Em respeito à alimentação adquirida, sempre são feitas cerimônias e festas no fim da produção. Uma destas cerimônias se chama de batismo de milho *avati kyry* e são feitos também cantos e rezas em respeito aos seres com os quais o povo compartilha o mundo.

Nesse período, era muito forte e comum o batismo de milho *avati kyry*<sup>28</sup>, feito na primeira produção de milho verde como agradecimento ao guardião do milho e roça - *Jakaira*, que também é conhecido como *itymbyry ruvicha*, que cuida de todas as plantações e, principalmente, da diversidade de milhos. A cerimônia é importante, é um ato de agradecimento feito por meio da reza como agradecimentos e respeito ao Guardiã, o *Jakaira*.

Acontece também o evento chamado a reza longa *jerosy puku*<sup>29</sup>, que é outra modalidade cultural tradicional. É o tipo de reza que inicia ao anoitecer e vai até ao amanhecer. Essa longa reza é entoada para proteger os Tavyterã de toda maldade que ocorre no tempo, essa maldade aqui referida se refere à doença, o mal estar familiar, suicídio e outros que, de tempo em tempo, chegam na comunidade.

Segundo Inacia Ricarte, existem 04 caminhos de vento que mudam periodicamente. Essa mudança de vento repentina traz consigo a maldade, atingindo espiritualmente ou fisicamente as pessoas, o que provoca diversas consequências na vida de um sujeito Tavyterã.

A longa reza *jerosy puku* é a reza que protege o espaço territorial e espiritual, ela é entoada de forma sequencial por meio de cantos e ritos *oipapa*<sup>30</sup>. É uma reza que pode ser feita no espaço territorial específico, ao menos uma vez por ano, é contrária à maldição. A reza também é chamada de *áry rovai*, reza contra suicídio e outras doenças espirituais desconhecidas.

Existe a reza que é cantada para os pássaros que vem de outro patamar, o espaço é chamado de *yryvu kua*. Espaço onde foram guardados os animais gigantes e pássaro enorme que, de vez em quando, descem sobre patamares terrestres e, com esses animais, vêm doenças desconhecidas e maldições.

Os jovens têm opções de escolher sua formação tradicional, para se especializar em um ou mais ensinamento, de acordo com talento de cada um, sempre acompanhado pelo aprendiz dos rezadores - *yvyra'i já*.

A família da Nolaria Velasques (1921-2016) é uma família extensa. Depois que foram forçados a deixar o espaço tradicional, o *Cerro Peron*, continuaram seguindo a cultura tradicional

---

<sup>28</sup> Avati kyry é a cerimonia de batismo de milho branco.

<sup>29</sup> Jerosy puku é a longa reza é diferente de batismo de milho.

<sup>30</sup> Oipapa é contar sequencialmente rezas que existem.

por algumas décadas na reserva indígena de Taquapiry e Amambai Guapo'y, onde ajudaram a construir a casa de reza e participavam de diversas festas tradicionais.

Segundo a Nolaria (1921-2016), na época em que a família dela morava ainda no *Cerro Peron*, ela ainda era menina e relembra de atividades festivas e rotineiras da época, como atividades muito coletivas para preparação de eventos como: festas, casamentos, batismos, furo de lábios etc.

A distribuição de trabalhos, mesmo na família ou no espaço social e coletividade, sempre foi distribuída de acordo com o gênero, assim para os meninos *kunumi*<sup>31</sup> e menina *chamiri*<sup>32</sup> e isso continuou sendo fortalecido por um longo período na reserva.

A Nolaria relata a história sobre o casamento que foram feitos na tradição, ela queria casar com a pessoa que ela escolhesse, mas, de acordo com a tradição, não poderia se casar com o seu escolhido. Para o rapaz ou a moça se casar, os pais ou responsável escolhiam seu genro ou sua nora e a conversa e combinação de casamentos era entre os pais e o casal não poderia se separar.

A Nolaria Velasques (1921-2016) e Jacinto Pereira (1915-2006) sempre trabalhavam nos arredores da aldeia como: sítios, chácaras e na Companhia Mate Laranjeira. A reserva demarcada entre 1915 a 1928 é um espaço constituído por vários núcleos familiares extensos, a aldeia Taquapiry foi demarcada em 1928.

Segundo a Nolaria, nesse período, no início da demarcação, havia poucas famílias extensas. Os primeiros moradores na aldeia Taquapiry foram *Ñamoi* Honório Velaques, que é o pai da Nolaria e parente próximo que é *Ñamo'i*<sup>33</sup> Petaka'i, *Ñamo'i* Ricardo e *Ñamoi* Domingo, são os avôs mais antigos da aldeia, também conhecidos como ancestralidade *myamyri*.

Após a demarcação, as atividades tradicionais sempre continuaram na organização social. Havia o grande rezador conhecido por Hose (José), ele foi quem orientou e firmava a tradição na época. Nesse período, ainda não havia a presença da Missão Caiuá<sup>34</sup> e Serviço de Proteção ao Índio, SPI.

De acordo com o depoimento da interlocutora Leila Pereira Velasques, a visita do Marechal Cândido Rondon aconteceu, aproximadamente, em 1954 na aldeia Taquapiry. Foi nesta aldeia que se iniciaram as atividades como a construção de base ou posto do (SPI) Serviço de Proteção ao Índio e após o posto, a construção do prédio escolar na reserva em 1965.

---

<sup>31</sup> Kunumi - menino

<sup>32</sup> Chamiri - menina

<sup>33</sup> Ñamoi – bisavô é diferente de ñhande ramõi, o grande criador guardião maior

<sup>34</sup> Missão Caiuá – é uma organização da igreja presbiteriana, se estabeleceu ao lado de 08 reservas demarcadas com o objetivo de evangelizar a comunidade local.

Mas, o período mais intenso foi a partir de 1970, quando também foi implantado o Projeto Kaiowa Nhandeva (PKN), a implantação da ideia de mecanização de terra ou uso de máquina e construção de roça coletiva que não deu muito certo.

Foi o período em que ocorreu muito desmatamento e venda de madeira na aldeia Taquapiry, o Projeto Kaiowá Guarani (PKN)<sup>35</sup> não obteve resultado muito positivo na comunidade por ser pensado por pessoas de fora. A forma dos pensamentos tradicionais de plantar tem muito a ver com calendários e guardiões.

As atividades foram sendo estabelecidas de formas mais intensas pelo governo no espaço territorial, a organização imposta foi muito forte, ataque e violências com as famílias e a proibição de atividades culturais pelos agentes do governo e da igreja evangélica Missão Caiuá.

Com isso, teve início a modificação do rito de casamento tradicional. O rito sempre aconteceu com formato a ser legitimizado pelo rezador ou de acordo como é orientado pela tradição cultural. O “capitão”, figura que responde pela comunidade, por sua vez, começou a desvalorizar a tradição e fortalecer a perda da autonomia das parentelas. As casas foram sendo construídas distantes do núcleo familiar, porque o casamento com outras famílias extensas requer espaço para atender as duas famílias grandes.

Na organização social, como a escolha de líderes se modificou, o modo tradicional foi corrompido por meio da política do Serviço de Proteção ao Índio, SPI ou mesmo com a ideia do governo. A figura de capitão inicia a representar a comunidade toda, sem distinguir ou ouvir a família extensa.

Iniciou-se a implantação de modelo militarista, figura de organização que corresponde bem ao interesse do estado e, desse modo, não servia para apaziguar as dificuldades de relações entre famílias extensas e sim para intimidar, punir e espantar muitos rezadores, parteiras, cantores e conhecedores de diversas categorias de elementos culturais.

Na memória dos líderes espirituais, muitos rezadores foram acusados, pressionados e queimados como forma de punição ditada pelo capitão e pelo chefe do SPI, para servir como exemplo. O capitão passou a ser peça importante na instalação e execução de novas regras de punições, ameaças às famílias extensas, pois determinava castigos e ordenava o que podia e não podia ser feito no espaço.

Nesse período, a família da Nolaria Velaques (1921-2016) já morava na reserva Taquapiry e algumas parentelas moravam na região de Amambai. Na família da Nolaria havia

---

<sup>35</sup> PKN – o projeto foi planejado inicialmente em vista da implantação de roças comunitárias relativamente grandes, reunindo até quinze componentes de famílias nucleares.

mais filhas do que filhos. Na época, elas sofreram muitas acusações infundadas e a punição para as mulheres, na época, era humilhação, violência física, corte de cabelo, açoite, o que fez com que as famílias saíssem da aldeia com medo de punições desnecessárias.

Isso fez com que a família da Nolaria ficasse mais trabalhando e morando em sítios ou chácaras ao redor da aldeia, porque discordava das acusações. A maioria foi dominada de forma impositiva e algumas famílias mais próximas do capitão eram favorecidas. A punição estava fora dos princípios de educação tradicional.

A fase difícil da época fez com que a família da Nolaria retornasse para a reserva, e começasse a seguir a igreja da Missão Caiuá (1963). A necessidade de se apoiar na igreja ocorreu por causa das dificuldades que a família passava. A Missão Caiuá, na época, era muito receptiva e construía toda a estrutura para atendimento dos seus membros como: escola, igreja, doação de alimentos e roupas e acesso à enfermaria, foi assim que a igreja atraía a comunidade.

A maioria dos irmãos da Nolaria também optou em frequentar a igreja da Missão Caiuá e, conseqüentemente, os filhos e netos cresceram nessa ótica cristã. A geração da família, hoje com idade aproximada de 70 anos, já não sabe muito sobre os cantos ou a questão da saber tradicional, pelo fato de crescerem nos moldes da Missão Caiuá.

A aldeia Takuapiry sempre agregou mais famílias do povo Tavyterã. A única família de Ava Guarani mais velha que mora na aldeia é Tomás Rocha e sua esposa que são da aldeia Porto Lindo, são famílias de Ava Guarani que não tem estranhamento. Até 1980, casamentos entre a linhagem Tavyterã e Ava Guarani ainda não eram muito aceitos, seguiam ainda a regra cultural muito mais específica entre os dois povos. A própria família Ava Guarani não aceitava esse casamento porque existiam as diferenças culturais e a linguagem, a alimentação e comportamento e, principalmente, porque o casamento entre Ava Guarani e Tavyterã representa uma fraqueza entre essas duas linhagens. Assim também, os Tavyterã também têm sua cultura, língua e alimentação e comportamentos diferentes e forma própria de realizar o casamento.

O casamento entre os meus pais não foi muito aceito na própria família da Nolaria e na família do meu pai. A família, por parte do meu pai, morava na aldeia Amambai, especificamente na região do sertão. Infelizmente, eu não tive acesso sobre o processo histórico dessa família extensa pelo pouco contato que tive com parentes do meu pai.

Essa família vivia nos ritos, cantos e rezas tradicionais dos Ava Guarani que, infelizmente, não tivemos a possibilidade de aprender. Mas também era uma família extensa e restrita que morava na região do sertão.

Se antes eram proibidos casamentos entres povos diferentes, esse preceito cultural foi quebrado muitos antes da reserva pelos próprios espanhóis e portugueses, de forma que o contexto

construía a aliança por meio de casamento entre espanhol e indígena, que criou a nação Paraguai e aconteceu, em parte, no Brasil também.

É importante ressaltar que, no tempo presente, na reserva, ocorrem diversas mudanças, diversas adaptações no modo de viver, na sustentabilidade e o processo de casamento que está muito distante da tradição. Essa mudança implica, por parte da nova geração, o reconhecimento, a valorização do processo histórico e a reafirmação da identidade tradicional.

A minha trajetória se conecta e é resultado do processo histórico vivido pelos Tavyterã e Ava Guarani desde a consolidação da ocupação territorial pela frente de colonização e expansão econômica do estado nacional e avanço das igrejas e, principalmente, com a criação da própria reserva.

O processo de reagrupamentos de família extensa no território limitado e administrado pelo governo traz outros olhares e outra forma de adaptação no espaço, agora com a nova ordem impositiva. Isso implica na identidade e na historicidade de quem já nasceu e cresceu na reserva<sup>36</sup>.

Foi nesse contexto da reserva que a nossa geração cresceu, com perspectiva de vida em adaptações e em busca de sobrevivências da geração. A educação tradicional sempre foi o mais forte na cultura tradicional do povo, seguida de atividades de sustentabilidades como: construção das roças, de casas, de caça e pesca e do ensinamento primordial na família.

A Missão Caiuá sempre se fortaleceu na comunidade a partir do contexto da necessidade e fragilidade que a comunidade ou família extensa foi apresentando. A partir do ano de 1963, o imperativo era seguir o preceito da igreja e escola.

A geração depois da Nolaria (1921-2016) sempre buscou o bem estar da família, sem criar problemas que envolvessem o capitão ou chefe. Construía a casa e a roça para que todos os membros da família pudessem ter atividades e não serem problemáticos na aldeia.

A adaptação na reserva foi um marco na vida da geração mais antiga e mais nova, a ruptura com a tradição, a geração que já desconheceu, desvalorizava as práticas culturais tradicionais porque o tempo e as novas imposições já não disponibilizaram essa etapa de vivência na comunidade.

A educação escolar indígena hoje é um espaço importantíssimo para compreender, recuperar e fortalecer a memória histórica do povo, que tem uma vasta tradição e sua língua Guarani é a base mais forte da tradição.

---

<sup>36</sup> Reserva – considera-se reserva o território demarcado pelo governo a partir de 1915 até 1928 para retirar o povo Tavyterã do seu território tradicional.

A escola, depois de muitos anos foi implantada na comunidade, no tempo presente faz parte da historicidade da geração, geração esta que já nasceu e cresceu na reserva que, mesmo com espaço e contexto social complexo, é um território que ainda de alguma forma oferece a aprendizagem, a socialização ou reconhecimento da tradição da língua e historicidade da família extensa.

A chegada da Missão Caiuá foi em meados de 1963 na aldeia Takuapiry e logo implantou a igreja e construiu a enfermaria para atender pacientes indígenas. Como a Missão Caiuá possuía estrutura hospitalar na sua sede em Dourados, muitos pacientes com doenças graves eram encaminhados para Dourados por meio de transporte da própria Missão Caiuá.

Assim, em meados de 1965, foi instalada a sala de ensino escolar na Missão Caiuá, mantida pela própria Missão, com objetivo de alfabetizar os adultos para ler a bíblia e compreender a pregação dos missionários e pastores. A alfabetização era feita em língua Guarani, por ser uma língua falada, a facilidade de escrever foi sendo mais rápida. A bíblia usada na época era bíblia guarani, feita e adquirida no Paraguai na igreja alemã da aldeia Pira'y.

Segundo informações de Leila Pereira (1940-2023), a Missão Caiuá foi muito receptiva na época, ajudava muito a comunidade por meio do Missionário Saulo Camilo e sua esposa Olinda Camilo. Conquistava muitas famílias por meio desses atendimentos para levar a evangelização à comunidade e família extensa.

É um exemplo da família extensa gerada por Nolaria Velasques e Jacinto Pereira, hoje a aldeia, em parte, é constituída de diversos netos e bisnetos. Além da Leila Pereira, tem a irmã Julha Pereira (*in memoriam*), Margarita Pereira, Araci Pereira (*in memoriam*) Elicio Pereira, Madalena Pereira, Maria Pereira, Gerson Pereira (*in memoriam*).

**Figura 5 - Júlio Lopes e Leila Pereira**



**Fonte: Arquivo da família cedido para a pesquisa, 2023**

Ao longo dos anos, a Missão construiu a sala para atender as crianças e a escola dominical, ou seja, ensino bíblico com turma só das crianças até 12 anos. Esse trabalho era feito só na língua portuguesa, alguns indígenas membros da igreja principalmente, os mais jovens, foram indicados para traduzir a orientação dos missionários para as crianças.

Essa forma de escola dominical durou até 2016, com a vinda de pastores diferentes de outro estado, que não passaram pela Missão Caiuá de Dourados. Isso tem ficado para trás, atualmente a Missão só faz atividade no dia de domingo.

Mesmo com a escola construída, não funcionava a sala de aula na aldeia, isso de fato ocorreu em meados de 1975, quando foi feita a parceria entre FUNAI e Prefeitura de Coronel Sapucaia, abrindo sala de 1ª série até 4ª série de antigo Ensino Fundamental. O corpo docente era

a esposa do chefe da FUNAI, da Missão Caiuá e professores que trabalhavam na escola rural que era mantida pela prefeitura.

A minha formação escolar de Ensino Fundamental foi na aldeia Takuapiry até 4ª série e, em 1995, já na 5ª série, busquei estudar na Escola Estadual do município de Coronel Sapucaia, mas sempre reprovei nas áreas de formação.

Primeiro, era a dificuldade de transporte, para ir à escola acordava às 03 horas da madrugada para pegar o ônibus que carregava alunos da aldeia e das chácaras e fazendas aos redores, a viagem era de 3 horas. Segundo, o preconceito sempre é muito forte na escola da cidade até hoje. O terceiro é a dificuldade de integração na sala de aula, isso dificultava a aprovação.

A indicação da Missão Caiuá para que o meu padrasto, Valdomiro Velasques, fizesse curso de missionário em Dourados (1996), no Instituto Bíblico, foi o que também criou oportunidade para a minha continuidade para estudar a partir de 5ª Série até a 8ª Série de Ensino Fundamental na escola Francisco Meirelles da Missão Caiuá.

Esse caminho foi marcante na minha historicidade, aprendi muitas coisas diferentes quando estudava na escola da Missão Caiuá. Quando meu padrasto terminou em 1997 o curso bíblico e eles retornaram para a aldeia Takuapiry, eu passei a morar no acampamento de estudantes que também fica na Missão Caiuá. Vivíamos entre Guarani, Kaiowá e Kadiwéu e Kinikinau como estudantes indígenas no acampamento.

Nesse acampamento havia regra da casa, estudar de manhã e, no período da tarde, trabalhar no espaço da Missão e terceiro, seguir a escola de atividades da igreja. Toda quarta feira éramos obrigados a nos escalar para frequentar a igreja da Missão e seus pontos de atendimento na aldeia de Dourados.

Foi na Missão que aprendi a valorizar o estudo, sempre buscando aprender mais Fiz curso de datilografia, curso de violão e aprendi a trabalhar com diversas atividades de limpezas, horta, pinturas e mecânica. Morando nesse acampamento, aprendi a falar mais a língua portuguesa porque sempre foi a primeira língua da comunidade de Dourados e na Missão Caiuá.

Quando retornei para a aldeia Takuapiry, após a conclusão do Ensino Fundamental, fui indicado pelo “capitão da aldeia” para ser professor na região do Cerro. Não estava preparado para ser professor tão cedo, pretendia retornar para a Missão e continuar estudando, porém, com essa decisão foi interrompida a continuidade de estudo na Missão.

Entreí como professor na aldeia foi em 1999, indicado para ser professor na região do Cerro. Essa região é mais distante do local onde morava, a maioria não queria trabalhar naquela região por ser distante e de difícil acesso.

Na época, a sala de aula na região do Cerro era chamada Sala Fernandes Martins, extensão da escola rural Coronel Sapucaia. Funcionava só com duas turmas, a primeira série e com turma multisseriada de 2ª até 4ª série. Foi nessa sala multisseriada que aprendi a ser professor. Na época, eu não tinha percepção de ser professor, mas também não desisti da responsabilidade em que me colocaram.

Foi desafiador, lecionei a aula sem conhecimento de um professor formado, me encontrava entre a responsabilidade de ensinar e buscar aprender conhecimentos de conteúdo e metodologia que pudessem funcionar para aprendizagens dos alunos.

Em pouco tempo, me apeguei muito com os alunos daquela região, por serem tão receptivos na escola. Isso me fez compreender o quanto os alunos estavam com vontade de aprender algo novo, na época, sem acesso à energia, água encanada, merenda escolar de qualidade. Mas o carinho das crianças, as histórias que eles contavam durante o intervalo da aula, me motivaram a ficar por dois anos trabalhando naquela sala extensão que recebia poucas visitas da Secretaria de Educação do Município.

As outras salas extensão distribuíam-se no Posto Indígena da aldeia Takuapiry, com nome de Sala Alberto Luciano, prédio construído pela FUNAI, não para ser uma escola, mas para moradia de tratorista, enfermeiro e chefe de posto. Mas ao longo do tempo, esses espaços foram se transformando como sala de aula. A Figura 6 é um exemplo da sala antiga que funcionou até o ano 2002 e, depois, foi abandonada como sala de aula.

**Figura 6-Sala Alberto Luciano**



**Fonte: Autor, fotografado em 2022.**

Já na Missão Caiuá, à sala de extensão se deu o nome de José Bonifácio, que, depois, foi trocado por Olinda Camilo. O prédio já havia sido construído para atender como escola de adultos e como espaço de enfermaria. Os professores que trabalhavam na sala de aula eram missionários da Missão Caiuá.

Na sala Alberto Luciano e Olinda Camilo lecionavam somente professores não indígenas, são professores que moravam nas fazendas e chácaras. As duas salas também não aceitavam muito professor indígena na época, essa determinação na indicação de professores era diretamente da Secretaria de Educação.

Na aldeia Takuapiry, o primeiro prédio para funcionamento como escola e sua estrutura, foram construídos em 2001 pelo estado. Nesse mesmo ano, fui indicado para trabalhar na sala Alberto Luciano como professor da 4ª Série.

Após o término do prédio escolar pelo Estado, foi entregue ao município de Coronel Sapucaia, quando o prefeito da época criou a escola indígena Ñande Reko Arandu em 2002, foi o tempo importante para a regularização da escola indígena no município de Coronel Sapucaia-MS.

Fui o primeiro diretor da escola Ñande Reko Arandu em 2002, depois retornei a ser diretor entre os anos 2009-2012 nessa escola. Tive nova oportunidade para conduzir a escola indígena, quando implantei o funcionamento dos anos finais e foi o tempo importantíssimo para aumentar o número de professores indígenas e a solicitação para efetivação do concurso público específico, a maioria dos professores foram efetivados nesta época.

Em 2017 até 2018, fui diretor da escola Mboeroy Arandu por 02 anos, outra escola Polo criada dentro da comunidade em 2012, nessa escola implantei o funcionamento dos anos finais de Ensino Fundamental, de 6º ano até 9º ano.

A minha formação como professor se iniciou no mês de julho do ano 1999, quando fui convidado para participar do primeiro curso Normal em Nível Médio, formação de Professores Indígena Guarani/ Kaiowá (Projeto Ára Verá - *Espaço-Tempo Iluminado*).

Esse curso estava funcionando (1999 – 2002) institucionalmente na Escola Estadual Vilmar Vieira Matos. A conclusão do curso dava o direito de Título de professor de Educação Infantil, de Educação nos anos iniciais do Ensino Fundamental e de Educação nas comunidades Indígenas. É um curso que tinha toda sua peculiaridade, nos aspectos do funcionamento curricular bem como no espaço para recepção de professores indígenas porque, a maioria dos cursistas era professor (a) na sua comunidade.

O curso funcionava por alternância e cada etapa desse curso presencial era feita no período de férias ou recesso escolar e sempre com diversas novidades para os acadêmicos, o currículo

voltado para compreender a nossa história como povo, incluindo as lutas, desafios, a memória, os mitos, os cantos e saberes próprios que eram imensos e que precisávamos fortalecer no espaço escolar da aldeia como professor indígena. Isso significa que ser professor indígena é outra categoria de formação e outra forma de ver e entender o mundo.

No primeiro momento, essa formação criava conflito em mim, precisava responder diversas perguntas que remetiam à pesquisas mais extensas e aproximação com pessoas que conhecem esses saberes. Esse conflito ocorria por causa da outra formação que eu tive por meio da igreja e escola da Missão Caiuá.

Levou anos para que eu pudesse compreender essa particularidade que nós temos como indígena, criei muito estranhamento para que eu mesmo pudesse me compreender e buscar compreender o meu povo e isso remete a formação específica, porque a outra formação sempre foi para silenciar, negar e desconsiderar a nossa tradição, os saberes tradicionais, a nossa memória histórica.

O Projeto *Ara Verá* iniciou aproximadamente com oitenta cursistas oriundos de doze municípios. Em 2002, foram formados setenta e três professores Guarani e Kaiowá e iniciou a segunda turma com outros cinquenta cursistas.

Essa formação específica sempre despertou outros saberes que necessitam de novas pesquisas e estudo com mais tempo, o próprio curso gerou expectativa de formação além do Ara Verá, que criou a busca pela criação de Licenciatura Intercultural Teko Arandu, onde integrei a primeira turma (2006 a 2010).

Ingressei nessa licenciatura como primeira turma quando ainda era projeto da Universidade Federal da Grande Dourados em 2006, o curso estava dividido em núcleo comum e logo depois a opção para ingressar na formação específica na área de Matemática, Ciências Sociais, Ciências da Natureza, Línguas e Linguística.

Fui habilitado em Ciências da Natureza que terminou em 2010, defendi a minha pesquisa com o tema Território e Sustentabilidade na aldeia Takuapiry. Fiquei sem estudar por alguns anos, quando surgiu uma oportunidade de curso de Pós-Graduação em *Lato Sensu* Especialização em Educação, Diversidade e Cultura Indígena em 2013, Curso realizado em São Leopoldo/RS pelo Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, em parceria com COMIN-Conselho de Missão entre Indígenas, na modalidade presencial, no período de Jan/2013 a jul/2014. É um curso que agregava diversas participações de vários indígenas e não indígenas dos estados do Brasil. Foi nesse período que conheci a aldeia dos Guarani *Mby'a*, aldeia Estiva, foi um momento importante para mim a visita, realizada com a turma para compreender melhor o Guarani *Mby'a*.

Na representatividade, sempre fui presente na educação e saúde, no Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, no Fórum Estadual e Nacional de Educação Escolar Indígena, através do qual fui indicado como Coordenador do Curso Normal Médio Ara Vera em 2015, até início de 2016. Foi uma experiência muito valiosa para o meu povo, pela demonstração em organização que tivemos.

Tive oportunidade de participar como representante na saúde indígena, como presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul em 2017, participei por um ano, foi uma experiência marcante para mim, pois pude compreender melhor outros 8 povos indígenas de Mato Grosso do Sul.

A trajetória de lutas e de formação como pesquisador sempre me impulsionou a buscar mais formação em diversos temas referentes à Educação Escolar Indígena, sobre a memória histórica do povo Tavyterã, principalmente aqui direcionado ao Tavyterã, temas com saberes da temporalidade e espacialidade que impulsionam a pensar, de forma escrita, o conhecimento cosmológico do povo, bem como encontrar as fontes de pesquisa que são os mais velhos conhecedores dos saberes tradicionais.

Ingressei no curso de mestrado em Educação na Universidade Católica Dom Bosco, UCDB (2015-2016). Esse foi o curso que me impulsionou a pesquisar mais extensamente sobre *Ára ypy* (origem do tempo/espço), o tema da pesquisa de Doutorado (2019 – 2022), defendi a minha dissertação com tema na linha de pesquisa Diversidade Cultural e Educação Indígena, intitulada “Tavyterã Reko Rokyta: Os pilares da educação Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem”, na qual desenvolvi um capítulo enfocando a questão da cosmologia do povo Kaiowá, o processo de desenvolvimento próprio dos Kaiowá e atividades do gênero masculino e feminino e, por fim, sobre os guardiões dos Céus e da Terra.

Em relação à pesquisa de Doutorado, o trabalho foi construído de forma complexa nos termos e busca apresentar de forma mais clara na escrita, mesmo compartimentado nas perspectivas teóricas, mas a intencionalidade é apresentar temas relevantes sobre a espiritualidade do povo *Tavyterã*. É desafiador, mas também é cheio de aprendizagens de saberes tradicionais espirituais, aqueles conhecidos por rezadores e anciões como a memória na oralidade, requer domínio da linguagem mais antiga para organizar na estrutura da escrita e construção de termos do trabalho pesquisado.

As pesquisas que resultaram neste trabalho foram iniciadas em 2006, no período em que estava na graduação da Licenciatura Intercultural Indígena e foi sendo amadurecido no mestrado em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco. É no tempo presente, com passo a mais na

pesquisa na Pós-graduação em Doutorado em História que mostrou o caminho de pesquisa sobre Ara Ypy (2019 a 2023).

Ser pesquisador é um privilégio que temos como concepção de formação e como algo merecedor da nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção de conhecimento em ciências, essa pesquisa é também parte de nossas imensas aprendizagens saudáveis que temos como privilégio.

A partir do mestrado, a formação criou em mim atos cognitivos que proporcionam um sentido particular para continuar registrando a historiografia dos saberes Tavyterã. Nesse período de construção descritiva, percebi, por meio do processo histórico do povo, o quanto ocorre em termos de transformação, é a resistência do povo que se movimenta por meio de construção e reconstrução.

O bem estar no tempo presente está associado com recurso ou dinheiro, o contexto social, a aquisição de materiais e sustentabilidade alimentar da família. Hoje se exige da geração atual a preparação na formação acadêmica, trabalho institucionalizado, salário fixo e uso de instrumentos de transporte próprio e uso de outros benefícios que exige ter um salário. A maioria dos Kaiowá e Guarani não conseguem alcançar essa condição, gerando frustrações, conflitos e dependência dos programas de assistência do governo.

É óbvio que o território como reserva não oferece toda estrutura para continuar mantendo as demandas tradicionais, organização social e econômica, como acontecia no território tradicional, mas, essa degradação e desequilíbrio precisam ser superados e reconstruídos num novo modelo de vida que tem associação com o bem estar da comunidade.

Isso remete à busca de diferentes alternativas de recursos para sobrevivência das famílias e suas gerações. Com isso, a forma de sobrevivência também se modificou bastante, a busca pela preparação e formação tem sido o caminho para os jovens no tempo presente.

Mas, essa busca de uma nova formação social implica no reconhecimento da tradição. Cada vez mais, os jovens e os próprios pais assumem a igreja como espaço de poder entre as parentelas, ou mesmo, usam a igreja como instrumentos de alianças com outras famílias extensas e reconhecimento no espaço da reserva. Para continuar sendo Kaiowá, as famílias precisam adquirir um determinado grau de poder na comunidade, com isso se apoia na igreja ou mesmo, numa melhor formação acadêmica para ser respeitado.

A escola é um dos espaços de encontro para fortalecimento da tradição, da coletividade e para recuperação da memória histórica. Assim como, em parte, prepara a orientação de jovens para compreender e estar preparado no seu contexto social e fortalecer sua identidade.

Por fim, sou liderança política na minha comunidade, reconhecido no município de Coronel Sapucaia desde 2012. Em 2021, com toda a complexidade de política partidária, a comunidade conseguiu eleger dois vereadores na aldeia Takuapiry, tive voto para ser eleito dentro de 9 vereadores do município, é importante para mim como uma nova experiência.

Tenho representado a minha comunidade na Câmara Municipal de Coronel Sapucaia, nova experiência adquirida de lutas da comunidade e no reconhecimento de ser professor, um dos vereadores a ser presidente da câmara em 2023 no município de Coronel Sapucaia.

Essa experiência saudável como representante da comunidade e autoridade dentro do município, gerou em mim diversas aprendizagens, graças também à formação e outras experiências acadêmicas e profissionais que me ajudaram muito a caminhar nesse mandato e fazer o que posso pela comunidade por meio de apoio da gestão municipal.

Principalmente, a Câmara Legislativa é a casa de leis onde o espaço é feito de negociação e aliança na diversidade de saberes e valores, onde podemos lutar pelo reconhecimento e respeito à população indígena, onde podemos inserir ou registrar nosso direito já garantido na legislação municipal, direito fundamental da população indígena. Onde há possibilidade de desconstruir os estereótipos, discursos negativos e potencializar a compreensão do espaço sociopolítico indígena.

Coronel Sapucaia, apesar de ser fronteira seca, onde se divide a cidade, um lado Brasil e outro, Paraguai, é um município muito preconceituoso. Ao contrário, do lado do Paraguai, as pessoas da comunidade são mais receptivas, muitas pessoas das comunidades se sentem melhor quando estão no Paraguai.

O papel de atuação de ser vereador tem demonstrado outro caminho de valorização indígena no município, os atendimentos por parte do poder executivo sempre foram para ajudar e com olhar muito diferente para a comunidade. Isso nos faz refletir que temos responsabilidade como indígena e ter acesso e ser autoridade do município são oportunidades de gerar confiança e demonstrar outros viés ou faces que são desconhecidos pela sociedade que está em torno da comunidade.

Não tenho perspectivas de ficar o tempo todo como vereador ou procurar destruir a comunidade por causa desse espaço. Mas, sim, de poder agora orientar a comunidade no sentido de não perder esse espaço que é importante para a nossa comunidade e preparar pessoas que irão ocupar este cargo como representantes da comunidade.

Meu primeiro projeto na câmara, além de várias indicações aprovadas em 2021 no município de Coronel Sapucaia-MS, foi a **Co-oficialização da língua guarani** para o município de Coronel Sapucaia. Foi o que mais gostei, por ser um projeto do município, ou seja, a língua guarani se tornou a segunda língua mais importante no município.

Toda essa trajetória nos constrói como um sujeito múltiplo, isso nos fortalece muito sem perder a historicidade, sem perder a memória histórica do nosso povo e, principalmente, o jeito de ser Guarani, quero sempre ser feliz com jeito simples de ser e não quero mais do que tenho a não ser aprendizagens e conhecimentos.

## CAPÍTULO 1

### ARA YPY: PRINCÍPIOS BASILARES DOS TEMPOS E ESPAÇOS TAVYTERÃ

#### 1.1 – A compreensão da temporalidade e espacialidade Tavyterã

O povo *Pa'ĩ Tavyterã*<sup>37</sup> é parte do subgrupo dos Guarani, assim como Guarani *Mby'a* e Guarani *Ñandeva* do Mato Grosso do Sul. É um povo que guarda seus valores culturais, regras educacionais, saberes tradicionais, cantos e rezas como pilares de formação tradicional e historicidade, saberes adquiridos ao longo do tempo na família extensa, troca de experiências, formação social e se autodenomina como povo descendente direto do *Ñande ramõ'i jusu*, o pai dos criadores.

A denominação *Pa'i Tavyterã* é o nome verdadeiro do *Guarani Kaiowá* no Brasil, é uma denominação que surgiu muito antes de criação dos patamares distintos. A sua particularidade consta na narrativa da mitologia e práticas culturais diferentes dos *Ava Guarani*.

Os mestres tradicionais, os mais velhos compreendem a explicação porque pertence ao povo Guarani, ou seja, o povo Tavyterã é distinto do povo Guarani que tem seu nome verdadeiro *Ava Guarani*. Depois do tempo colonialista, este povo é chamado de *Ñandeva e Mby'a*.

Com isso, é importante trazer a reflexão do professor Eliel Benites (2014, p. 35), que apresenta sobre o povo, de onde vieram os Tavyterã, de acordo com a memória dos mais velhos:

Para iniciar, destaco as falas do rezador Nailton Aquino, da aldeia Panambizinho, entrevistado no dia 10 de julho de 2013, quando afirma que “os Kaiowá e Guarani são povos descendentes diretos do nosso Deus denominado *Ñanderu*” (o nosso pai), o qual, segundo ele, também podemos chamar de *ñanderyke'y jusu* ou *ñanderyke'y rusu* (o grande irmão mais velho). Ele é o pai de *Pa'i Kuara* (Sol) e *Jasy* (Lua), personagens dentro da narrativa do mito *iñepyrũmby* (o início) que explica a origem do mundo e dos seres humanos. Afirma, ainda, que o centro do mundo é denominado *Yvy pyru'ã* (o umbigo da terra, ou centro da terra), o lugar onde surgiram os Kaiowá e Guarani, hoje considerado o território tradicional Kaiowá e guarani- ñane retã.

Segundo Lescano (2016), existem multiplicidades de narrativas produzidas para explicar o primeiro espaço de onde veio o povo *Tavyterã*. Há mestres tradicionais que contam sobre o primeiro mundo ou morada de Deus, que era chamado de *Jasuka*, espaço sagrado ou primeiro

---

<sup>37</sup> Pai Tavyterã – é mesmo que Tavyterã o nome de batismo do povo Kaiowá

mundo sagrado. Contam os rezadores que já não conseguem mais se comunicar com esse primeiro mundo, não têm mais conexões e não sabem se ainda é habitado ou esse mundo já não existe mais, por isso, eles falam que o mundo mais primitivo vai desaparecendo porque a morada de *Ñanderamõi*<sup>38</sup> está sendo em outro lugar.

Essa criação e mudança de mundo consta na narrativa mítica, é possível ser compreendido na mitologia, é no primeiro mundo que o grande pai, o guardião maior abandonou seus filhos gêmeos e, nessa busca de reencontro que os dois gêmeos foram se tornando mais fortes, mais poderosos porque lutavam e provavam a suas forças perante outros guardiões. Essas passagens pelos diversos outros espaços fez os dois gêmeos compreenderem espaços distintos e criar e transformar seres nos outros espaços de tempo, perigosos e desconhecidos.

Foram os dois gêmeos que criaram, de forma mais organizada, o tempo e o espaço, a partir da criação de Sol e da Lua, esse foi o marco de mudança no tempo primordial que ocorreu em época em que ainda não havia dia e noite. Os dois gêmeos, que são guardiões do Sol e da Lua e dos animais que criaram, têm poder imenso e grande respeito por outros guardiões criados por seu pai.

A história de um “pai” que abandonou seus dois filhos gêmeos tem sentido e conexão com a vida dos Kaiowá, até o tempo presente e se reflete na vida dos casais e das crianças. Principalmente, durante o período da gestação da mulher, a criança interfere no comportamento da mãe ou mulher e transmite o desgosto pelo marido e isso pode gerar conflitos, brigas de casal e pode até a mulher expulsar o marido e, conseqüentemente, o homem pode abandonar a esposa.

A organização ou movimento de tempo e espaço criam um novo tempo e configuram o espaço com características próprias ou distintas umas das outras, uma produção de espaço diferenciado com características terrestres e celestes.

Com o primeiro mundo, os grandes rezadores já não conseguem mais se comunicar, mas, por outro lado, se criaram diversos outros espaços para organizar esse novo tempo, onde os guardiões continuaram se estabelecendo, cuidando outras diversas criaturas de espaços específicos.

Segundo Lescano (2016, p. 36), existe variedade de explicação de onde vieram os *Tavyterã*:

Os saberes mitológicos do *Kaiowá* são diversos e, quando contados na oralidade, no decorrer da sua explicação, a mitologia sai enriquecida. Como exemplo,

---

<sup>38</sup> Ñande ramõi, Ñandejara, Ñande ramõi papa, Ñande ramõi jussu é o nome atribuído ao guardião maior ou o grande Deus, criador do Céu e a Terra.

podemos citar: a rezadora Inácia Recarte, da aldeia Taquaperi, conta que o lugar de onde vieram os *Tavyterã* é chamado *Ñaneramõipy*, sendo outra dimensão do mundo de onde veio o ancestral do *Kaiowá*.

Conforme o autor, já o povo *Ava Guarani* tem outro mundo ou lugar próprio chamado de espaço iluminado *mba'e verá guasupy* e o seu guardião *teko jary* é chamado de *gy'y*, que também é guardião de arco-íris e o seu caminho de reza *ñengary* é diferente do povo *Tavyterã*. Quem recebe a reza do *Ava Guarani* é *Jy'y*, guardião do arco-íris e repassa ao pai dos criadores *Ñande ramõi jusu* para interferir, responder o povo.

Lescano (2016, p. 36-37), explica que mesmo que exista a distinção entre os *Nhandeva* e os *Ava Guarani*, em parte, pertencem ao mesmo guardião ou criador:

O mundo do *Nhandeva* é chamado de *mba'e verá guasupy*, o espaço iluminado, têm outro modo de viver *heko ambue* - e seu caminho de rezas, cantos e saberes são diferentes; são considerados como *iñengára ambue*, caminho de rezas diferentes. Entretanto, mesmo muito diferentes, têm algo em comum: os *Ava Guarani* fazem o canto e a reza para o mesmo *Ñaneramõi* para o nosso Deus, mas, pela intervenção do *Jy'y* guardião do Arco-Íris – que também tem seu próprio poder divino para fazer inúmeras imitações e criação de seres – estes sempre saem imperfeitos. Segundo os *Kaiowá*, os deficientes foram enviados por *Jy'y*.

No início, depois da criação da Terra *Yvy*, Sol *Kuarahy* e Lua *Jasy*, o pai dos criadores *Ñande ramõi jusu* convocou os dois povos *Tavyterã* e *Ava guarani* para orientar sobre a vida, as regras culturais dos dois povos antes da sua partida para a morada de Deus.

Foi nessa reunião que ele decidiu deixar o mais sábio *johechakary*, para proteger o povo, este ficaria com atribuição de cuidar e ensinar o seu povo sobre a forma de viver de forma tradicional no patamar terrestre. Foi uma ordem direta do pai dos criadores *Ñande ramõi*, guardião maior.

Infelizmente, o próprio povo *Ava Guarani Nhandeva* não compareceu nessa reunião, ignorando o criador *Ñande Ramõi* e ele entendeu isso como insulto e decidiu punir esse povo, não respondendo mais aos cantos e as rezas do *Ava guarani* e colocou o Guardiã do arco-íris *Jy'y* para receber os cantos, as rezas. Assim, tudo que são conexões espirituais passaram a ser feitas por meio do Guardiã do arco-íris, ele é o mediador entre o povo *Ava Guarani* e o criador *Ñande ramõi*.

Por isso, quando um sábio do povo *Tavyterã* entoava os cantos e as rezas *ohupi ñengary* para o pai dos criadores *Ñande Ramõi*, a primeira coisa que podemos ouvir como resposta do criador é o trovão como sinal de que as rezas foram ouvidas e que serão atendidas e seus sinais de resposta são sempre a boa chuva longa.

Quando o povo *Ava Guarani* entoa os cantos e as rezas ele é ouvido por *Jy'y*, guardião do arco-íris e a primeira coisa que pode acontecer como sinais de manifestação de que foi ouvido é que o tempo muda e acontece, de repente, a neblina e frios, sem trovão e chuvas, correspondidos por guardião *Jy'y*.

A palavra *Pa'ĩ* ou *Pa'i* é um termo inicial e primórdio que identifica e emana o nome da maioria de guardiões dos *teko jara kuera* como Sol *Pa'i kuara*; Lua *Pa'ivangaju*; guardião dos não indígenas *Pa'i tani*; guardião que cuida o caminho do Sol e subsolo e tempo de frio, *Pa'i mondeja*; guardião de plantas e milho, *Pa'i ke'y rusu –Jakaira*. *Pa'ĩ Tavyterã* não é guardião, é um povo que pertence ao *Pa'ĩ Kuera*, que tem acesso e conexão direta com o seu criador *Ñanderamõi jusu* por meio dos cantos e das rezas.

O povo *Tavyterã* fortalece sua tradição por meio das práticas culturais permanentes, com a contação de histórias sobre a memória histórica, historicidade e atividades culturais que são distribuídas no calendário tradicional permanentemente por pessoas mais velhas, ou mais sábios e anciãos, rezadores, tocadores de instrumentos e contadores de histórias e diversas outras personagens que mobilizam o espaço social. As atividades estão conectadas com a vida cotidiana do povo. A forma de viver pode ser seguida e alterada de acordo com a manifestação do tempo e espaço, ou seja, se os guardiões se manifestarem a vida e a programação do povo também é alterada e isso interfere até no local territorial.

A regra cultural é baseada para corresponder aos guardiões e seguir a forma do bem viver já alinhado com a rigidez da educação tradicional, como consta na mitologia, a compreensão da manifestação da natureza *Arandu ou ohendu ára*: saber ouvir o tempo e espaço são atitudes observadas, utilizadas e aplicadas cotidianamente por meio das práticas e compreensão que se distinguem do outro povo.

No tempo presente esses saberes tradicionais e a oralidade ainda são muito fortes e presentes no cotidiano da comunidade. Apesar de ter acesso à educação escolar, formação acadêmica e contato permanente com a sociedade não indígena, na família extensa ainda é possível ouvir essa percepção de compreensão do tempo e do espaço.

A participação e aceitação do outro jeito de ser, o acesso às informações, o contato permanente com os não índios, tem construído outra face de valores da tradição, modificando, em parte, a coletividade, a harmonia, a sustentabilidade alimentar, a saúde da família extensa, a reciprocidade, a espiritualidade e o próprio bem estar da comunidade, mas, logo, a própria família extensa e o espaço social se apropriam desse novo conhecimento, transformando-o para potencializar o jeito de ser Guarani no tempo presente.

Essa transformação e construção de ser no tempo presente tem conexão direta em continuar potencializando o ser Guarani, mesmo que, para isso, aprendam diversas outras línguas e costumes e acessem as diversas informações, isso não permite deixar de ser do povo Guarani.

A multiplicidade de conhecimentos que a atual geração adquiriu na vida é resultado das resistências dos descendentes do processo histórico da colonização, cristianização, que no tempo presente afeta a formação social, resultando em aprendizagens, integração forçada e transformação permanente para continuar como povo diferenciado.

A pesquisa como trabalho parte da compreensão da língua *Guarani* na oralidade e a transformação em forma de escrita, sobre dois termos centrais: a noção de tempo e espaço a partir da concepção própria e o recorte da memória dos mestres tradicionais, principalmente, os rezadores ou sábios, personagens que viveram durante a sua vida com esse processo de educação tradicional, aprendizagens e cosmovisão como o jeito de ser verdadeiro *teko te'e*, que segue o mesmo caminho do grande pai *Ñande ramõi*.

## 1.2 Ára o tempo ou ação da temporalidade

A temporalidade é o movimento que faz ocorrer o tempo, tem a ver com fenômenos e sinais de mudanças e de tempos, não de forma cronológica ou marcada pelo relógio, mas, a partir de manifestação de climas, temperatura, chuva, ventos, a posição de Sol e da Lua. A temporalidade aqui carrega a compreensão da própria forma da existência do ser que somos na cosmovisão do povo Tavyterã, tendo a compreensão do tempo, do espaço e dos seres que existem sobre ela.

É um calendário com demanda de tempo específico e distinto de calendários existentes que são cronológicos. Mas essa organização do tempo requer a compreensão de saber ouvir *Arandu*<sup>39</sup> e compreender as manifestações do tempo e clima e como está conectado com ações, movimentações de sinais da natureza ou fenômenos naturais que são estabelecidos por guardiões *teko jara kuera* e não têm como medir os seus efeitos, a não ser se preparar. A ação dos guardiões sempre tem o sentido de dominar, proteger e cuidar sua criatura ou a quem foi destinado a cuidar, são seres com poderes divinos.

---

<sup>39</sup> Arandu – O saber ouvir, identificar as categorias de ações e movimentos ou aparição da natureza que modifica a vida do ser sobre a Terra

A passagem do tempo é uma engrenagem ou camada considerada como ciclo de movimentação do tempo que é mais notável quando ocorre em período de dia e a noite, é observado, acompanhado por meio de saberes tradicionais e guardiões e rezadores.

A temporalidade são ações momentâneas da força da natureza e compreendidas pelo povo Tavyterã como algo a acontecer ou como sinais de diálogo com os guardiões para a preparação do povo ou mesmo do sujeito, pois algo pode acontecer brevemente. A compreensão da temporalidade é sinal da prevenção para o povo. Mas é impercebível pelos seres humanos que não vivenciaram essa educação para compreender o ciclo que marca cada fase de tempo.

Esse período de tempo tem início e o fim do mesmo modo, se repetem em ciclos que compõem o ano, definido pelo criador *Ñande ramoi Jusu*, por meio da sua manifestação sobre os patamares terrestre e celeste, quando ocorrem reuniões entre as divindades. O seu sinal é o trovão *hyapu guasuva*, também chamado de *chiru ryapu*, o som de trovão que é possível abalar diversos espaços como a convocação de guardiões para se juntar no espaço celeste ou no espaço sagrado do grande pai.

É no espaço celeste que acontece o encontro dos guardiões, onde eles conseguem conversar com outros guardiões. Os rezadores mais antigos, como Inácia Recarte, contam que *johecha kary*<sup>40</sup> pode participar dessa reunião. Quando ele se movimenta, ocorre trovão que faz tremer o patamar terrestre como sinal de reuniões entre as divindades. Esse espaço celeste está posicionado do lado leste da Terra e sempre é esperado o som de trovão nos meses de janeiro a fevereiro, para término e início da nova temporada ou ano, *Peteĩ ro'y*, quando começa tudo outra vez.

O trovão é tão forte que faz tremer a terra e é possível ouvir o seu barulho no período da manhã, bem cedo, aviso de que o novo tempo está começando e os animais que vivem abaixo da terra ou sob o solo em resguardo como: lagarto e içá e outros podem sair em busca de alimentos e reprodução e as plantas que foram plantadas nesse período começam a brotar e produzir alimentos.

Segundo Lescano (2016), o *chiru ryapu* é o nome do espaço onde está *Ñande ramõi* e é considerado como espaço sagrado do nosso grande Deus maior, onde os rezadores como *Johecha Kary* podem chegar a partir do seu *ñengary* ou caminho de reza forte. O trovão simboliza a reunião de guardiões e a nova temporada que está começando tudo outra vez.

*Ára ypy*, *ará apy* são duas terminologias que se fundem e explicam os movimentos do tempo e espaço a partir do olhar do interlocutor, definido pelo povo *Tavyterã* e guardado na

---

<sup>40</sup> *Johecha kary* – é o melhor rezador e mais preparado que vive entre o povo, ele tem o dom de até mesmo viajar nos outros espaços celestes como divindade, é uma pessoa considerada que tem *teko Marangatu*. Seguem todos os preceitos culturais, não têm muitos erros.

memória dos grandes rezadores ou sábios. Assim, estes dois conceitos apenas fazem sentido dentro da experiência vivida, dentro da racionalização e consciência do seu decorrer – constituem, portanto, o valor da memória e da projeção, causa e consequência do momento presente, medido pelo ser humano. Esse valor da memória é a conexão que fortalece a identidade do povo, sem pensar o passado e futuro, o passado é algo que já foi e o futuro é algo que não chega às opções selecionadas de fatos narrados por rezadores. A memória tem o sentido mais espiritual, como algo que sempre está presente e gravado no espírito, uma espécie de vestígio.

O trabalho não tem perspectiva de se inclinar em descrever *Ára ypy* como reza existente que está dentro do *jerosy puku* ou a longa reza, como algo muito mais profundo e espiritual, mas segue a expectativa de explicar os conhecimentos mitológicos existentes e ouvidos que explicam essas diversidades de temporalidade e que nela se constituem infinitamente ou mesmo como ciclo que não termina.

E, para o campo de História ou da historiografia é tão importante a produção da história a partir dos conhecimentos históricos contados e ouvidos por meio de rezadores que vivenciaram uma educação tradicional e que explicam o tempo a partir da cosmovisão do povo. É notável compreender esse período mais forte na vida do povo Tavyterã na época antes da reserva.

É nessa memória histórica que se encontra todo processo de produção cultural e histórico do povo e a produção de conceitos como a argumentação desenvolvida que faz parte da realidade e da vida de um povo que é o *Kaiowa* e assim, há uma produção teórica, a partir da temporalidade histórica.

*Ára* ou *áry* que são conceitos direcionados à temporalidade, podem ser entendidos como o dia, é um cálculo de tempo para separar o dia da noite e também pode ser definido como diversidades de meses que ocorrem no patamar terrestre. É importante destacar que essa temporalidade tem, sim, noção de um caráter cíclico. É a forma de interpretar o mundo e sua explicação como povo com uma história e uma cosmovisão diferente.

A expectativa teórica desse trabalho nesse primeiro momento é apresentar as diversidades de temporalidades existentes, cada temporalidade tem distinção uma da outra, mas têm conexão para formar o ciclo completo, que se aproxima como explicação de ano *Peteĩ ro'y* e, com essa percepção de conceito de tempo e espaço, vem a produção histórica do povo no seu modo de existir e de entender o mundo.

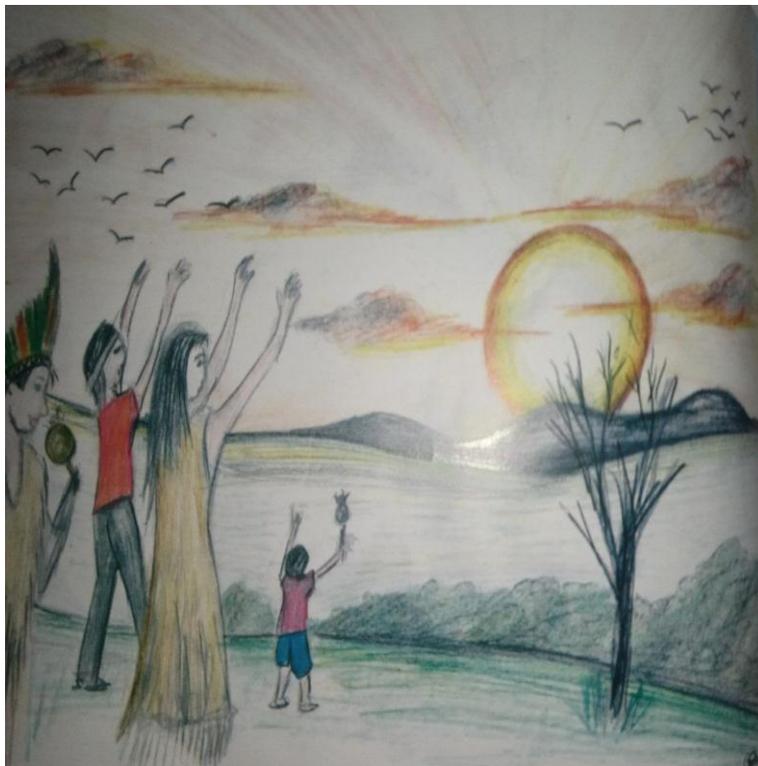
É importante destacar que, antes de descrever sobre a temporalidade, o pensamento humano se obriga a limitá-lo em concepções. No povo Tavyterã existe também o processo de tempo definido pelo povo a se seguir o dia como: madrugada *Ko'e tĩ*; amanhecendo *Ko'uju*;

amanheceu *Koemba*; o dia começa *Ary rese*; período de 9 horas até as 11, *Ary asaje*; meio-dia, *Ary pyte*; à tarde *Ary kaaru*; a tardezinha *Ary kaaruete*; o sol se põe *Ary reike*; anoitecer *Ary pytu*.

Antes de começar o dia *Ary Rese*, acontecem três tempos importantes para os *Tavyterã*, o chamado *ko'e tĩ*, ocorre às 4 horas da manhã, é o período em que os pais se levantam para ensinar aconselhamentos, rezas e cantos, os filhos preparam fogo e, durante o chimarrão, acontece a definição de trabalhos e planejamentos de festa e algo para comer para passar o dia.

O tempo *ko'e ju*, é quando o Sol está prestes a sair de manhã e faz uma clareira muito linda no céu, é período das rezas e cantos para pedir a benção, o *jehovasa* para o guardião *Pa'i Kuara* que sempre é recepcionado por meio do gesto típico que os *Tavyterã* fazem, como consta na figura abaixo. A Figura 8 é um exemplo das temporalidades que são apresentadas durante o decorrer da pesquisa.

**Figura 7 - Jehovasa**



Fonte: Livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 12)

A primeira temporada como cálculo de tempo é chamada de *Ary ro'y jere*, é comparável ao período de inverno que marca a vida social, familiar deste povo. Período de escassez na produção, na sustentabilidade alimentar, na prática cultural e, principalmente, período que marca o povo no seu bem estar. Esse tempo ocorre por um período de dois meses, a temporada é compreendida por meio de sinais e manifestação da natureza de período de frio, geada e sem caça e pesca e período de muita chuva a qualquer hora.

Mas antes de chegar essa temporada, ainda há um ciclo anterior terminando e outro iniciando, o ipê começa a florescer e, logo depois, ocorrem chuvisco e tempo frios, muito vento do Sul. Nesse período, muitos animais como aves, répteis, mamíferos e insetos não aparecem mais, se escondem ou são recolhidos por seus guardiões.

Muitas plantas precisam de proteção, como milho saboró, que é guardado dentro da casa, a maioria com espiga e controlado com a temperatura adequada de fogo e fumaça na casa. O ramo de mandioca é retirado, protegido com os galhos de árvore após a colheita, e é guardado para ser replantado na outra temporada, *Ary ro'y jere* é o término de tempos frios, de renovação *jeasojavo* que só termina quando acontecem três geadas seguidas.

Quando ocorre a primeira geada, somente os animais podem tomar banho nos rios ou lagos, eles sabem que é período de renovação. Na segunda geada, só os grupos do mau espírito ou diabo *Aña* tomam banho para também se renovarem e, na terceira geada, o ser humano pode tomar banho para se purificar, renovar e não envelhecer.

E, por último, quando ocorre a última geada que é chamada *johupityka*, é o fim do inverno e, caso isso não acontecer, antes dessa última geada ocorre muita tempestade forte e chuva de granizo que anunciam que a geada não vai acontecer. Logo depois, o canto do Urutau é ouvido como anúncio da nova temporada, assim como os sapos começam a cantar, o que simboliza que um novo tempo já está começando e o novo planejamento pode ser feito na família extensa do povo *Tavyterã*.

**Figura 8 - Áry Roy Jere**



**Fonte: Livro Te'yi jusu reko arandu jepapa (2019, p. 14)**

Áry Poty é tempo de flores, outra temporada que ocorre por um período de três luas, depois da última geada que ocorre no período de *Áry Roy jere*, o inverno. Nessa temporada é o início de cultivo de frutas e feijão típicos que os Guarani usam como: cumandá, a mandioca e o grão de milho. É o tempo em que podemos encontrar facilmente as plantas medicinais por causa das flores, é período das plantas florescerem e é quando os animais também começam a se acasalar, preparando uma nova reprodução.

Para o povo, é tempo de retorno de fartura para caça e início de construção da casa e roça. Com relação aos animais, começam a criar ninho e buscam a reprodução. É o tempo em que esses animais fazem mudança de local para reprodução, até mesmo os pássaros que não apareciam no local são possíveis de se ver no território. A maioria dos animais estão em busca de novo espaço e reprodução.

Os peixes começam facilmente ser encontrado nos rios, córregos e lagos. É o início de tempo de fartura, a família extensa também começa a construir espaço da roça e nova casa para moradia.

Figura 9 - Áry Poty



Fonte: Livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019), página 16.

*Áry ratatina* é terceira temporada que acontece pelo período de uma Lua. Nesse tempo, o Sol é avermelhado, é o período da piracema ou a reprodução de peixe. Nesse período, as aves que voam muito alto descem para criar ninho e se reproduzir e não é qualquer pássaro, são pássaros desconhecidos. Esse período é o tempo silencioso e diversos maus espíritos se manifestam, muito outros guardiões de patamares diferentes também perpassam por este patamar terrestre, é o tempo em que precisa muito de cantos e rezas permanentes.

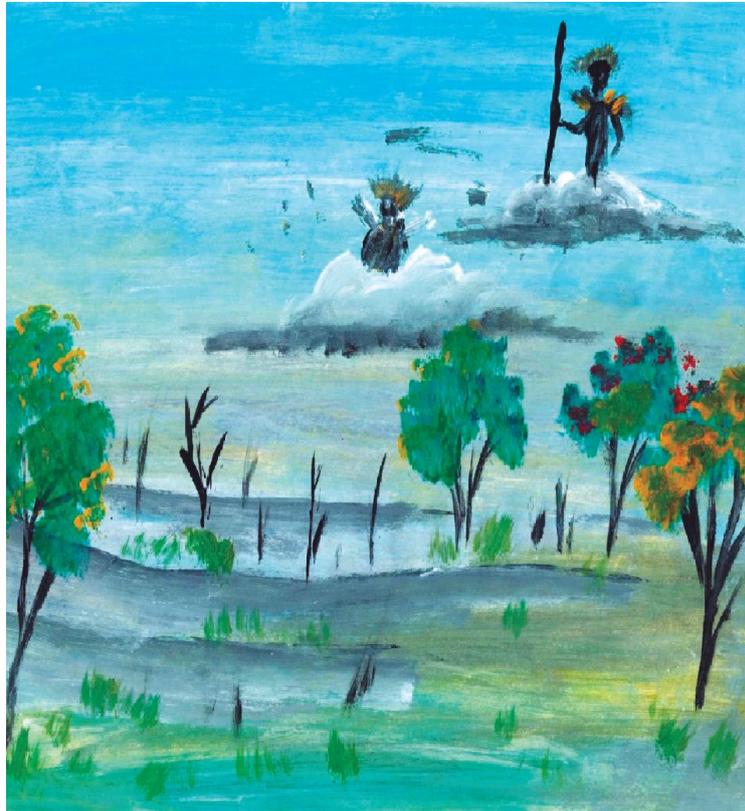
É o tempo que aparecem muitas doenças, seca, e maus espíritos descem sobre o patamar terrestre trazendo muitas doenças. É um período em que precisa ter muitas rezas, a maldição e manifestação de mau espírito *mba'e tirõ* é permante. Os mestres tradicionais estão alertas com suas rezas e cantos porque o grupo do *Aña*, mau espírito, está sobre o espaço, é o tempo das estiagens e enfraquece o Sol.

É o tempo em que os répteis migram, se manifestam e, principalmente, as onças podem andar ou migrar para outro território, os pássaros não voam por ser um tempo perigoso. Nessa temporalidade, é possível ouvir a manifestação dos dois guardiões que descem sobre patamar terrestre para proteger os animais e outros seres, o filho mais velho e o mais novo, gêmeos, o *Pai Kuara* e *Pai vangaju*.

É o tempo em que a planta chamada jiquiri ou juquirioba *Jukeri poty* floresce uma vez por ano, simboliza tempo de doença, do mal estar na comunidade, muitas coisas ruins acontecem.

Nesse tempo, há uma grande necessidade de ir para casa de rezas, se benzer para se proteger das diversas maldades que podem ocorrer por causa da vinda dos maus espíritos sobre a terra, a maneira mais correta é procurar mestres tradicionais para consultar e benzer.

**Figura 10 - Áry Ratatina**



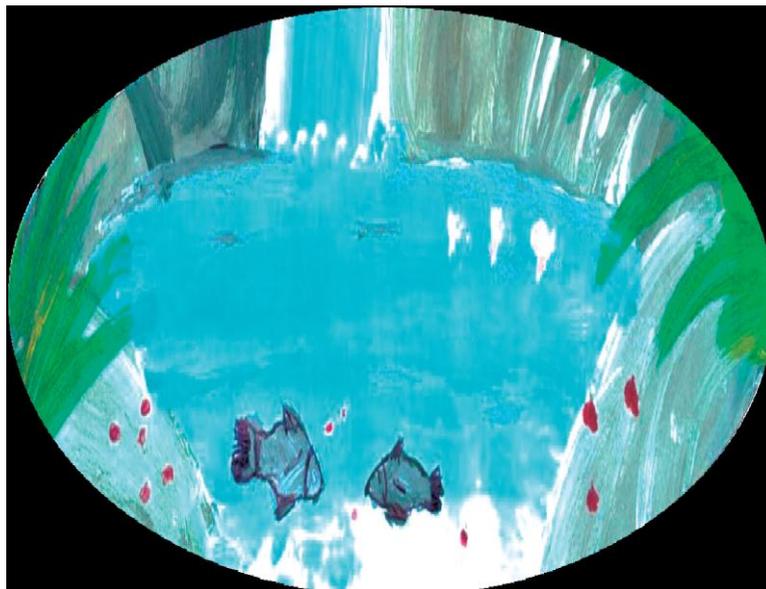
**Fonte: livro Te'yi jusu reko arandu jepapa (2019, p. 18)**

A quarta temporada entendida pelo povo *Tavyterã* é *Ary Jehuha*, é o tempo de acontecimentos, pois o período da criação, a reprodução de animais já aconteceu e agora é momento de cuidar dos filhotes, alguns animais crescem mais rápidos e outros não.

Esse tempo ocorre por quatro meses, é o tempo em que o povo *Tavyterã* busca se cuidar bastante, protege a família porque é o tempo de mal-estar, acontece o chamado *pijohaguasu*, as coisas ruins ainda são muito presentes na vida desse povo, que pode gerar problemas irreversíveis para uma família extensa porque também é o tempo em que ocorre suicídio.

Muitas doenças desconhecidas podem ainda estar presentes no espaço territorial da comunidade. As rezas e cantos que foram entoados para proteger o território e a comunidade, precisam ser desfeitas pelos mestres tradicionais. Se não forem desfeitas, provocam outras doenças para o próprio povo.

Figura 11-Áry Jehuha



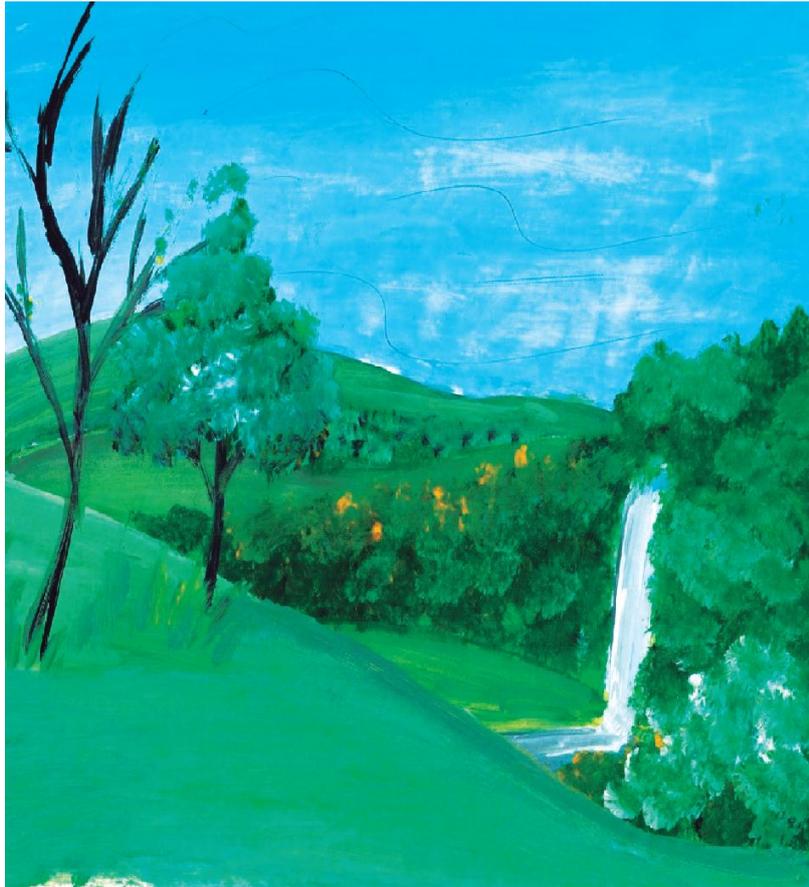
Fonte: livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 21)

*Áry kirirĩ* é a quinta temporada, considerada como tempo de silêncio e vazios no céu, a imagem é somente o céu azul sem nuvens, é o tempo da manifestação das estrelas, é o tempo em que o povo *Tavyterã* usa para caçar e pescar. A noite é muito silenciosa e não é período de clima frio e nem quente, só pode ser ouvido o som da cachoeira, do córrego.

Esse é o tempo da festa e cerimônia de batismo de crianças, mas não é permitido descer a criança pequena no chão da casa. É o período em que acontece a migração de sapo cururu, principalmente, a noite torna-se perigosa para as crianças pequenas. É tempo de batismo de milho *avati kyry*, é o tempo em que não se pode gritar para não chamar as doenças. É a temporada que acontecem diversas colheitas de produção de roças.

As atividades culturais nessa temporada ocorrem em várias comunidades, a partir do planejamento já previsto e de acordo com as produções que a família extensa tem colhido e guardado para o evento. Pode ocorrer batismo de meninos *kunumi pepy*, são passagens de meninos para adolescentes.

Figura 12 - Áry Kirirî



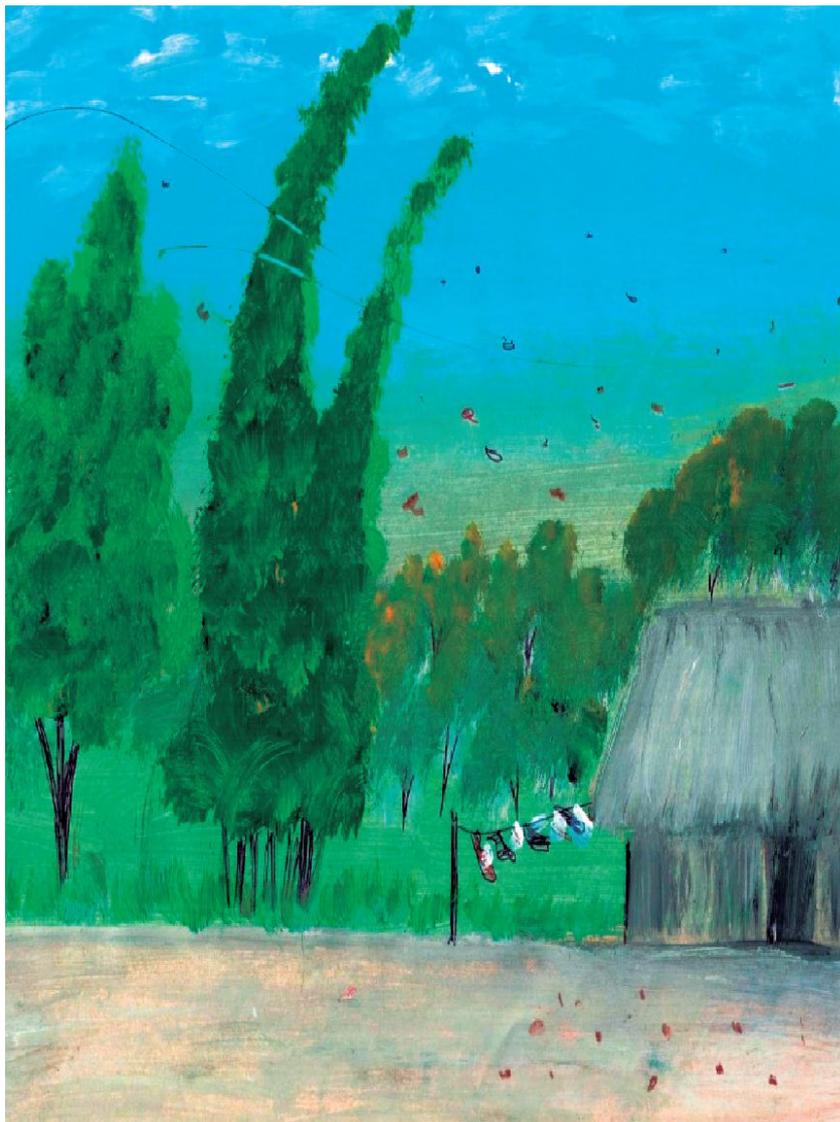
Fonte: livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 22)

*Ary yvy timbó* é a temporada que acontece por um mês ou uma lua, é a estação de muitos ventos para levar muitas coisas ruins que aconteceram sobre o patamar terrestre. Essa temporada é para limpar as coisas ruins, doenças, mal-estar, rezas proibidas. São levados os pernilongos, moscas e outros insetos que causam doenças, é o período de purificação sobre a terra.

Até mesmo para renovação de plantas, é o tempo em que as cobras sobem nas árvores e os pássaros descem para se alimentar, continua sendo um período em que ainda vive o mau espírito *Aña kuera* sobre a terra, que pode ser ouvido nos galhos de árvore e sua criação pode até chegar às casas dos moradores.

Não é adequado para caçar ou pescar, é difícil encontrar animais, período em que são feitas mais armadilhas e se for caçar e pescar, a pessoa precisa aprender rezas específica para não perder a viagem e trazer animais da mata ou peixe para a casa.

**Figura 13 - Áry timbo**



**Fonte: livro Te'yi jusu reko arandu jepapa (2019, p. 29)**

*Ára yvyra rakangue ryapu* é o tempo de ouvir muito barulho de árvores, seus galhos continuam tocando. É só nesse período as plantas começam brotar, é o início da pesca, quando os peixes começam a subir os rios para se alimentar, principalmente os peixes maiores sobem os rios. É fácil para pescar e encontrar diversos peixes grandes, é o tempo de fartura na pesca.

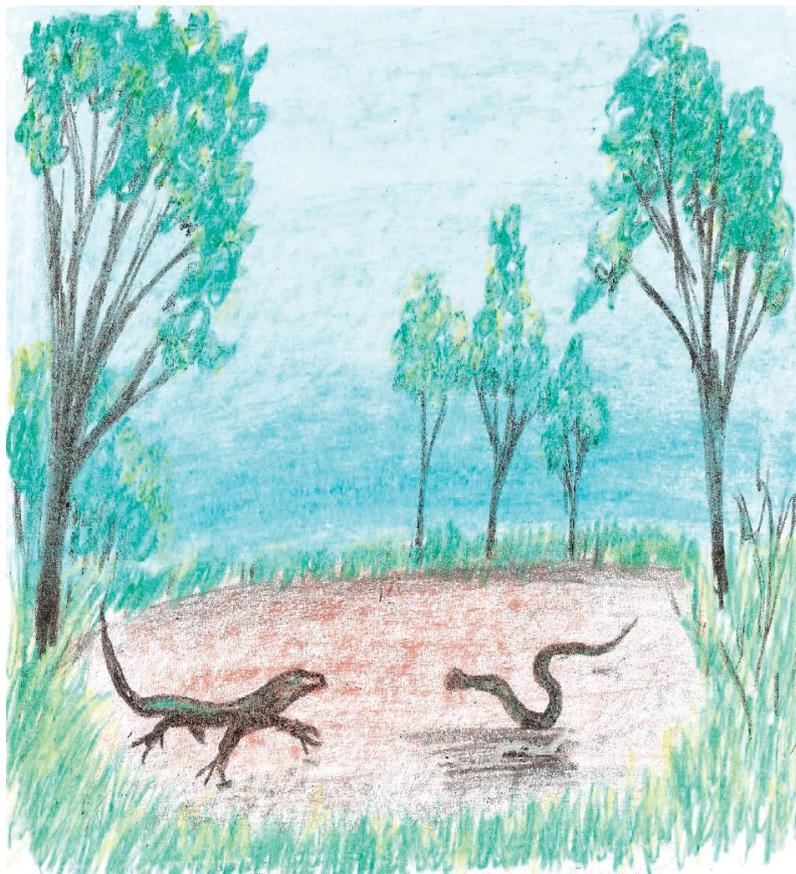
É o tempo para os macacos descerem da árvore em busca de alimentos, porque não encontram as frutas. As cigarras começam a cantar e a formiga como *icá* começa a migrar ou sair para se reproduzir ou criar seu espaço em outros locais.

Algumas plantas ainda não conseguem brotar porque é o término das folhas secas e algumas já com broto, demonstra uma nova temporada porque a saída da formiga *icá* simboliza que o tempo já mudou e vem o tempo de calor e fartura em muitas coisas. Até mesmo os lagartos

começam a sair para se alimentar, depois de se guardarem por um bom tempo. Isso significa que é o início de um longo período de caça e pesca.

A preparação de festas, cerimônias e batismos acontecem permanentemente na casa de rezas, além de realização de visitas em outras aldeias para participação de eventos, o tempo favorece a viagem longa. É o tempo apropriado para plantar, plantas rasteiras, baixas e, principalmente, cana, amendoim, batata e abóbora.

**Figura 14 - Áry Yvyra Rakangue Ryapu**



**Fonte: livro Te'yi jusu reko arandu jepapa (2019, p. 26)**

*Áry roky* é a temporada de broto, as folhas das plantas começam a crescer e as plantas da roça começam a brotar. É o tempo de cuidados com as plantações que foram plantadas, continua sendo período de caça e pesca. As raízes das plantas, nesse tempo, não podem ser retiradas, estão em período de renovação.

As plantas frutíferas do cerrado começam a florescer, simbolicamente, a guavira começa brotar e algumas já estão florescendo e outras plantas baixas que dão no cerrado começam a florescer. É período de chuva passageira, mas agora sem granizo.

Os Tavyterã aproveitam para fazer o plantio da roça, algumas plantas já estão crescidas e outras ainda em plantação, vai depender muito da posi o da lua.   o tempo apropriado para as mulheres cortarem o cabelo para crescer firme e bonito. Os animais como r pteis e inseto se renovam e os filhotes grandes já começam aprender a andar e voar e os peixes continuam subindo, é ainda o tempo de fartura para o povo Tavyterã.

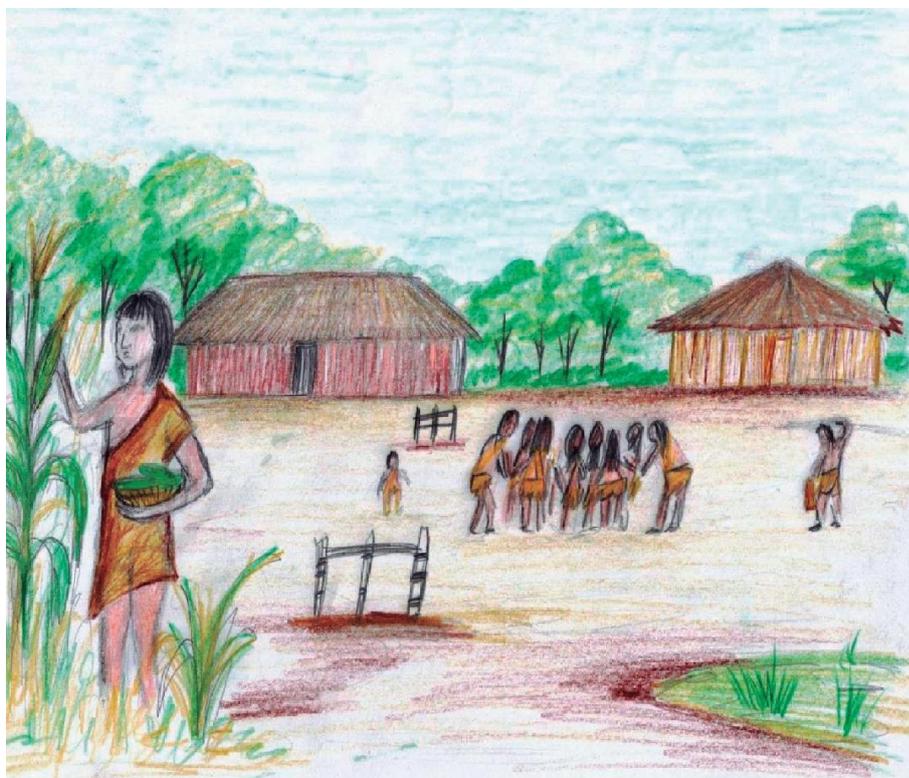
Figura 15 -  ra Roky



Fonte: livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 32)

* ry aju*   o tempo da colheita de muitas plantas frutíferas nativas do cerrado e, também, as planta es da roça começam a dar a produtividade e são preparadas as colheitas das roças de modo coletivo. As famílias extensas começam a dividir as tarefas diárias para coleta de frutas e produtos da planta o da roça. Esse período dura pouco mais que três meses e é conectado com o tempo de * ry Vya*, período de festa.   tempo de pôr em prática o modo de ser coletivo, o *teko pav *, acontecem muitas festas em diversos lugares e acontece festa como *avati kyry*, batismo de milho para o qual é feita a bebida tradicional *chicha*.

Figura 16 - Áry Aju ha Vya



Fonte: livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 30)

Também se prepara a realização de cerimônia como a longa reza *jerosy puku*, é uma reza sagrada cujas partes são entoadas a noite toda até amanhecer. Termina ao sair do Sol como agradecimento por passar diversas temporadas e, para isso, o canto entoado é para todos os seres que existem sobre o patamar terrestre, não é apenas para o ser humano, mas para todos viverem em paz e harmonia, principalmente, em agradecimento aos seus guardiões.

*Áry ñarõ* começa novamente o tempo ruim, é o período em que os animais são ariscos e podem ser encontrados diferentes animais migrando em busca de retornar ao seu espaço de origem ou em busca de encontrar novos espaços. A chuva é permanente no período da tarde e, muitas vezes, é a chuva de tempestade com granizo, mas são chuvas passageiras. Em alguns momentos, ocorre muito calor, é o período em que se reproduz muito pernilongo.

É o tempo de criação de animais, a maioria com filhotes e eles se tornam muito agressivos. Essa temporada acontece por um período de dois meses *mokõi Jasy*. As crianças, nesse período são manhosas, choram por qualquer coisa e se tornam preguiçosas. É o tempo em que as crianças precisam ser educadas e ter atenção redobrada na família para ajudar no seu

desenvolvimento, principalmente, tomar banhos com os remédios tradicionais preparados para crescerem bem.

É o tempo em que outros espíritos ou mesmo guardiões de outros patamares podem estar sobre a terra, é o tempo da viagem de muitos guardiões e espíritos desconhecidos, não para ficar sobre esse patamar, mas faz parte de seu caminho de viagem. Os mestres tradicionais ficam muito alertas com seus cantos e rezas para proteger o espaço e, continuamente, o povo Tavyterã precisa pedir a bênção, o *jehovasa*.

**Figura 17 - Áry Ñarõ**



Fonte: livro *Te'yi jusu reko arandu jepapa* (2019, p. 28)

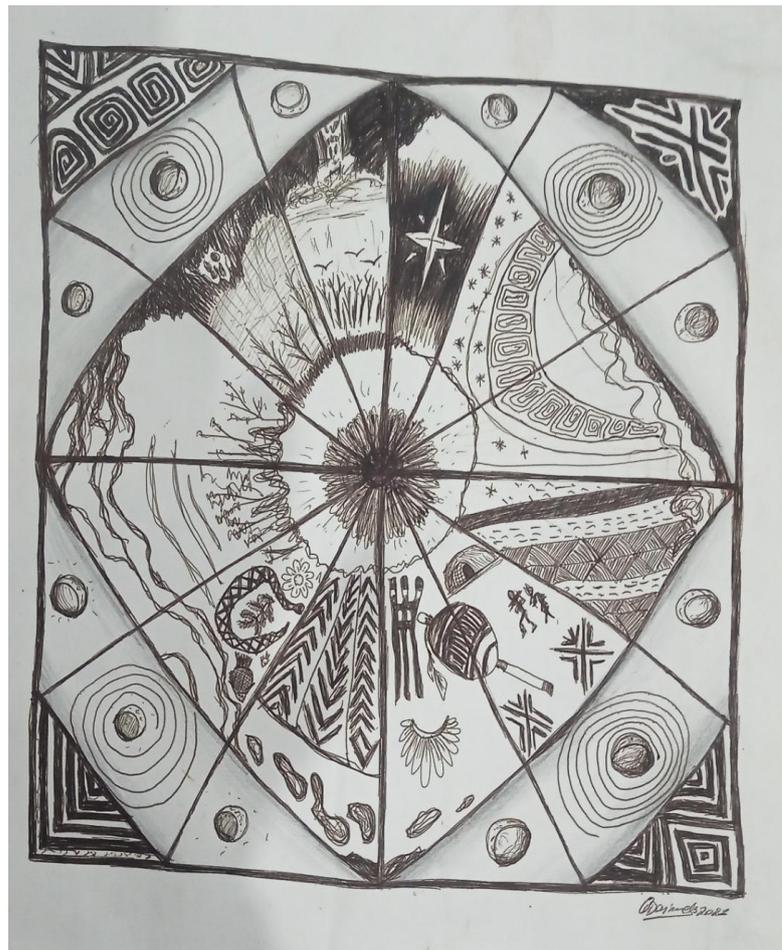
A diversidade da temporalidade existe na narrativa da oralidade deste povo Tavyterã, é o que determina a sua ação, atividades culturais e o bem viver do povo. Essa noção de tempo é respeitada pelo povo, a maioria por causa das experiências que já foram vivenciadas como a posição da lua e do vento, tais alterações interferem nas plantações e na vida das mulheres Tavyterã. O respeito em relação ao sonho como premonição é mais importante se resguardar, além de inúmeros conhecimentos tradicionais que definem a vida e a atitude desse povo.

O tempo histórico, embora esteja ligado ao tempo natural, é importante definir e compreender bem o seu delineamento para o povo indígena. Esses saberes ainda transitam na comunidade na oralidade e são, em alguma medida, fortalecidos por meio da escola, pelo menos em Takuapiry, onde os professores estão atentos a essas temporalidades. O tempo cronológico no

tempo presente é importante para a compreensão para interação do povo com a sociedade no entorno, mas é importante o fortalecimento do saber sobre a temporalidade Kaiowá, pela relação coletiva e preparação que vai se estabelecendo no povo culturalmente espiritual, respeitando as diversidades dos guardiões.

### 1.3 A espacialidade

Figura 18 - Áry ypy



Fonte: Geraldo Domingues, 2023

O espaço é um lugar de produção do sujeito e da autoprodução da sociedade, nesse sentido aqui parto para pressuposto teórico a partir da narrativa mítica do povo Tavyterã em apresentar os maiores espaço que são ordenados ou utilizados por diversos guardiões e seres desconhecidos que de alguma forma interferem na vida do povo por meio da interação ou crença.

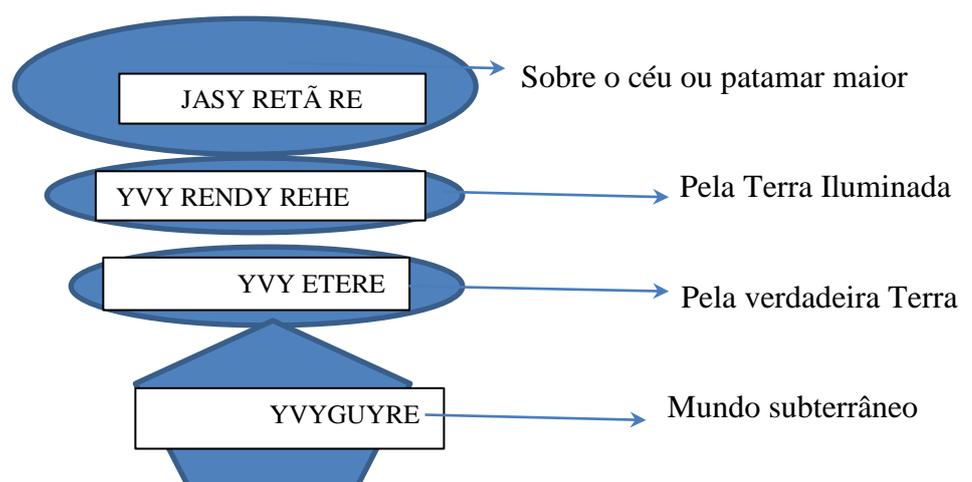
A espacialidade é um dos patamares que agrega diversos outros espaços distintos que formam o patamar celeste, onde vivem diferentes guardiões e espíritos que cuidam e se movimentam no espaço terrestre e celeste. É chamado pelo povo kaiowá como céu - *yvay* ou *yvanga*.

Para entendimento sobre a espacialidade, trago aqui a narrativa do L. Pereira (2004), como é interpretado e como se associam os patamares celestes no entendimento dos *Tavyterã*:

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

Segundo o rezador Hortêncio *tekua jary*, aquele que sabe, sábio ou mestre tradicional, *Yva'y* é um espaço caracterizado na percepção e cosmovisão do povo *Tavyterã*, totalmente diferente da explicação das ciências ocidentais ou dos ensinamentos bíblicos.

Seus aspectos são definidos a partir dos três maiores patamares como: sobre a terra ou verdadeira Terra *Yvy etere*, sobre a luz ou terra iluminada *Yvy rendy rehe*, sobre o céu *Jasy retã re*. Esse espaço é ocupado por guardiões e outros seres que não são humanos, a maioria são divindades.



A vida sobre patamar terrestre *Yvyetere* é definida para o ser humano viver com outros grupos de seres, de forma compartilhada no espaço, sendo que o povoamento do espaço é cheio de

diversidades de seres que ocupam o espaço como: florestas, água, cemitério, roça e outros que são desconhecidos.

O segundo patamar maior é *Yvy rendyre* sobre a luz do mundo ou Terra iluminada. Este espaço não foi feito para o ser humano ver ou viver. Nele vivem outros seres que povoam e de passagem passam pelo patamar terrestre, mas o ser humano não consegue ver. Segundo Hortêncio (1944-2023), esse espaço existe a partir de 1 metro do chão ou solo, sua memória afirma que:

Ko mundo rehe heta oĩ yvay há ave'i yvaga, mbohapy amombeuta ndeve, peteĩ hera **Yvy etere** ko yvyre ñapyru hare. Upei katu oi ave **Yvy rendyre** yvate nhande pyru'ã rire umiva kuera oiko há'e jara kuera rekoha. Yvate ete katu oĩ ave **Jasy retãre**. No espaço chamado mundo existem diversos céus, vou contar as três maiores, um tem o nome de **Yvy etere** que é sobre a terra ou solo onde pisamos. Depois tem patamar celeste chamado de **Yvy rendy** sobre a luz da terra, esse espaço começa para cima depois do umbigo, é lugar onde vivem os guardiões. No espaço mais alto fica **Jasy retãre**, patamar celeste onde fica a Lua.

No mundo, como é interpretado pelo rezador Hortêncio, são os três maiores espaços que existem e neles se encontram diversos outros espaços pequenos, ocupado por seres desconhecidos e espíritos bons e ruins. A Terra tem o nome de batismo - *Itupã ery* é chamada de *Sarumare Asojavo*, nome recebido pelo pai dos criadores - *Ñande ramõi jusu*.

A Terra continua se desdobrando em extensão muito grande de acordo com o entendimento tradicional e na mitologia dos Tavyterã. Há muito tempo, havia outro tipo de terra sagrada que já se perdeu, muitos rezadores relatam que não conseguem mais se comunicar e sentir esse lugar sagrado, principalmente, porque já são poucos rezadores tradicionais que se comunicam com esse espaço. Segundo Lescano (2016, p. 71) *Jasuka venda-renda* é início de tudo:

Mas há um mundo chamado *Jasuka* – *yvy ñeipyru* - o primeiro mundo sagrado e cheio de fartura: lá se encontram muitas plantações de milho, banana e outras plantas que nascem e crescem sozinha a partir de rezas e cantos, e servem de alimento para as divindades ou seres superiores.

De acordo com essa narrativa, *Yvyete* já é a segunda terra onde habitam os *Tavyterã*, segundo costumes do povo. É um espaço físico adequado e transformado mediante a cultura, seus conhecimentos e tecnologias. *Yvy ete* sobre a terra, sua movimentação reflete na passagem do povo Tavyterã. Na narrativa de E. Benites (2014, p. 35), são acrescentadas mais algumas concepções tradicionais sobre *yvy*:

“[...] o centro do mundo é denominado *Yvy pyru'ã* (o umbigo da terra, ou centro da terra), o lugar onde surgiram os Kaiowá e Guarani, hoje considerado o território tradicional kaiowá e guarani - *ñane retã*”.

Segundo a narrativa apresentada por E. Benites (2014), há um espaço que é considerado como centro do mundo, esse espaço ficaria no Paraguai, chamado de *Cerro Guassu*. Na fala de alguns rezadores Tavyterã do Paraguai, apresentam o *Cerro Guassu* como o espaço sagrado e centro do mundo.

*Jasuka Venda* é um espaço que existe no Paraguai como espaço sagrado do povo Tavyterã que se autodenomina também como *Yvypyte Ygua*, ou seja, somos habitantes do centro da terra. *Jasuka Venda* é, para o povo Tavyterã do *Yvy pyru'ã*, um lugar onde o primeiro ancestral - *Ñande Ramõi Jusu* pisou pela primeira vez, então, foi o momento que iniciou a criação sobre a Terra.

O espaço da terra também é chamado de *Yvy re'i*, mundo passageiro, que não é o verdadeiro mundo, esse que habitamos nele. O mundo verdadeiro e espiritual é o patamar celeste *Yvy Rendyre* terra iluminada, a verdadeira morada.

Na narrativa registrada por Vietta, (2007), *Yvy* foi feita pelo Guardião de todos, *Yvy Ramõi* é o mesmo *Ñande Ramoi Jusu*, que fez a Terra junto com seus servos *kurusu ñe'engatu* e a mesma cruz que fez nascerem os Tavyterã, homens e mulheres. Essa definição talvez esteja bem mais explícita na referência direcionada sobre o bastão sagrado *chiru* do *Ñande Ramõi Jusu*, como consta na escrita do professor Izaque João (2011, p. 27):

Dessa forma, os Kaiowá entendem que os cantos compõem a própria estrutura do xiru ou *kurusu* e ele se expressa através dos cantos. Esse objeto é incorporado de perfeição, para servir de base de sustentação da terra. Porém, para o xiru se tornar um dos instrumentos fundamentais para equilibrar todas as espécies de fenômenos, é preciso ser alimentado pela reza, para continuamente retribuir de maneira adequada para os seres humanos. Portanto, a terra, na concepção kaiowá, é sustentada pelo xiru, que é o instrumento principal para se comunicar com os deuses.

Essa memória histórica, a compreensão sobre como funciona toda uma estrutura ou sustentação da Terra são muito fortes no conhecimento dos mais sábios ou tradicionais, o *chiru* bastão sagrado, sempre foi o instrumento usado por *Ñande Ramõi Jusu* na criação do tempo e espaço, é conhecido como *kurusu ñe'engatu*.

Os mestres tradicionais o chamam de *ñande reko te'e* - o nosso jeito de ser verdadeiro, tem o significado mais profundo e espiritual para a geração anterior, o modo de viver espelhado em seguir o jeito de *chiru kuéra*, as divindades ou guardiões que foram criados pelo pai dos criadores.

De acordo com a narrativa de Lescano (2016, p. 79), existem diversos *chiru* e cada um deles protege determinado espaço e valores:

Chiru Tape'y: Significa o corpo transparente, limpo e cheio de verdadeira sabedoria. Há sete chiru; cada um representa o corpo e a sabedoria, este são nome:

chiru yvyra ju, chiru tavyterã, chiru mondeja, chiru yvyra'i, chiru jekokavy, chiru yvyrã ryakuã, chiru arague'i, tupã rei, ro'y jára.

Segundo Pereira (2004), as narrativas da história mítica variam de acordo com o entendimento e interpretação do Xamã. Ou mesmo, cada historicidade do interlocutor pode também variar de acordo com suas aprendizagens e de acordo com os rezadores com os quais aprenderam:

O detalhamento das subdivisões do plano celeste em patamares distintos varia significativamente de acordo com a perspectiva da narrativa do xamã e, ao que tudo indica, segundo sua “escola sacerdotal” enfatize a relação preferencial com determinadas divindades e espaços do cosmos. (PEREIRA, 2004, p. 238)

Essa variedade de narrativas sempre vai ocorrer. Na maioria das vezes, é por causa da oralidade que procura potencializar as narrativas a partir da memória histórica, por meio da língua Guarani e não está organizado como algo escrito, sempre é complementada ou mesmo modificada com a narrativa e valores que nela são apresentadas, selecionadas no tempo presente.

A história mítica não tem uma única versão, as narrativas são variáveis e incógnitas, mas o sentido sempre é bem fundamentado na oralidade, são repassadas e perpetuadas por meio de saberes dos mais velhos e rezadores, bem como por meio dos cantos e rezas que fortalecem a base da cosmologia dos Tavyterã.

A comparação que os mestres tradicionais contam em relação a sua historicidade, que viveram e passaram por todas as categorias de transmissão dos saberes tradicionais e vivendo no tempo presente, é óbvio que vai resultar em diferentes versões.

Algumas famílias ainda vivem essas práticas culturais, a partir da memória e da formação tradicional que tiveram e são encarregadas de várias tarefas como rezador, parteira, benzedeira, tocadores de músicas, construtor de material ou utensílio tradicional, batismo de crianças, de milho ou furo dos lábios e outras missões que receberam para seguir com a prática da tradição e a orientação da família.

Essa formação tradicional é praticada continuamente em respeito à tradição, até porque foi uma escolha, para fazer ou ensinar a prática cultural a partir do seu talento e só pode fazer e ensinar aquilo que é da sua alçada.

A narrativa aqui apresentada segue a historicidade do grande rezador que ainda vive a tradição do seu povo Tavyterã. Seu nome não indígena é Hortêncio Ricarte (1944-2023), *Itupã rery ou Itupã ery*, nome indígena ou de batismo é *Ava Poty Rendy'i* e da sua esposa *Kuña Rendy'i* (1948-2023) e são moradores da aldeia Guassuty, município de Aral Moreira-MS.

Na cosmologia Tavyterã, todos esses conjuntos de saberes estão relacionados com a espiritualidade, são seres que existem e que podem ser vistos de forma material e também são os que mobilizam o ser espiritual dos Tavyterã por meio da crença.

**Figura 19 - Yvy ete - Sobre a Terra**



**Fonte: Geraldo Domingues, 2023.**

*Yvyete* é a dimensão sobre a terra, onde vivem *yvypory ángaipa*, seres pecadores, vivem com os demais seres e espíritos no *Yvy rei*, mundo passageiro, que não é o verdadeiro mundo e o verdadeiro lugar é *Yvy rendyre*, sobre a luz da terra ou terra iluminada. O espaço não foi estabelecido apenas para o ser humano, é um local que agrega diversidades de seres e cada um com seus guardiões, o povo Tavyterã espera um dia retornar a viver no espaço primordial, de onde veio o *Ñande Ramõipy*, esse é o lugar original do povo Tavyterã. Dessa forma, é possível identificar aqui uma proximidade com a cosmologia Arawete, povo também tupi, descrita por Viveiros de Castro (1996), onde se considera os abandonados pelos ancestrais primordiais, que subiram para os patamares celestes, deixando os Arawete atuais presos aqui na terra, condição que esperam superar a partir dos ensinamentos e rituais deixados pelos ancestrais.

*Yvyete* é o patamar terrestre, é conhecido como *yvypory retã*, lugar de criatura terrestre, animais, guardiões, diversos espíritos que compartilham esse espaço. Foi definida para os

*Tavyterã* fazerem a comunicação com outros seres por meio de cantos e rezas, sendo essa prática considerada como demonstração de respeito atribuído a essas diversidades.

Os guardiões *teko jara* são divindades que têm por incumbência cuidar e proteger suas criaturas, é com eles que os rezadores, os sábios *omba'e kuaava* se comunicam por meio de canto e reza.

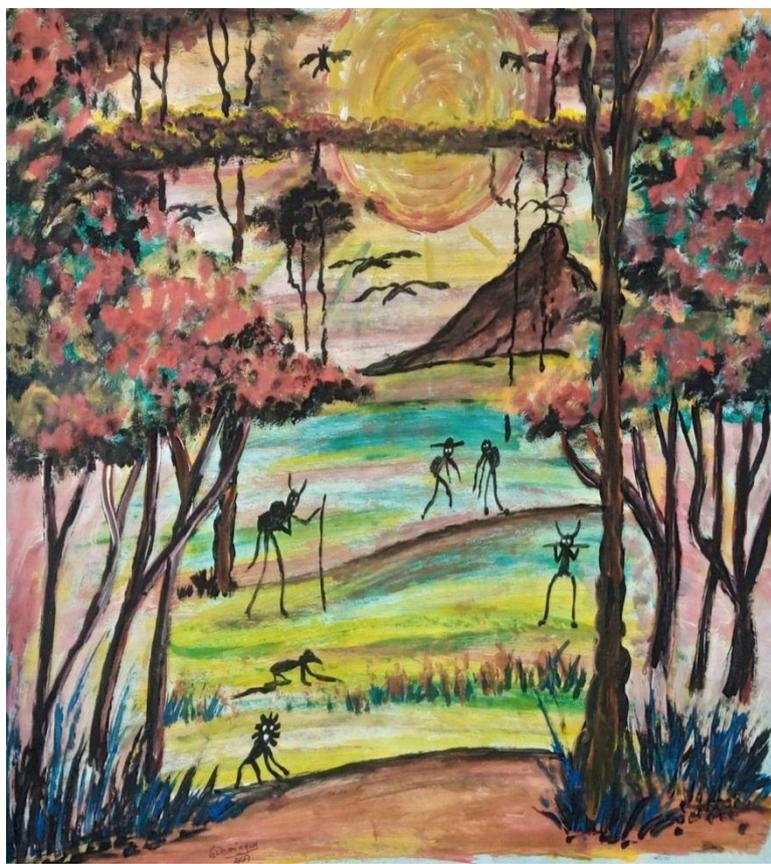
Segundo Lescano (2016, p. 69), os mais sábios *tekua jary* vivem em conexão com esses guardiões respeitando e se comunicando:

Os *Johechakáry*, os mais sábios, vivem em conexão com eles, interagem com eles, conhecem quais são sua criação e criaturas. Todos os *jara* citados abaixo têm poderes especiais, são considerados guardiões do mundo externo.

Os sábios *omba'e kuaáva*, entendem muito sobre o mundo celestial, eles viajam espiritualmente para outras dimensões por meio de canto e reza. Essa viagem espiritual pelos patamares dos guardiões demanda aprendizagens e preparações mais rígidas e longas, principalmente nas aprendizagens de cantos e rezas que levam anos para aprender.

Nessa perspectiva de nosso trabalho, serão apresentadas variedades de espaço e guardiões que, de alguma forma, interferem na espacialidade distinta.

Figura 20 - Yvy Guyre - mundo subterrâneo



Fonte: Geraldo Domingues, 2023

É importante mencionar, antes de apresentar as dimensões a partir do patamar terrestre, que existe um espaço desconhecido que é *Yvyguyre*, subsolo - ou mundo subterrâneo. *Yvyguyre*, no subsolo - ou mundo subterrâneo, vivem os guardiões que pertencem ao *Pa'i re*, eles são bastantes, cuidam do caminho do Sol pelo mundo subterrâneo.

Quando o Sol se põe, ele usa a passagem por dentro da Terra e nasce no outro lado, durante essa passagem acontece o dia e a noite ou a escuridão. O Sol descansa durante essa passagem e não emite luz. Por isso, nesse espaço subterrâneo, o *Pa'i rei*, guardião de mundo subterrâneo, emite a própria luz ou claridade para proteger os animais e criações que vivem no mundo subterrâneo e pertencem a este guardião. Uma parte dos animais noturnos pertence a esse guardião como: coruja, urutau, morcego, bacurau.

A temporada de frio ou inverno pertence a ele também. Segundo Lescano (2016), o *Pa'i rei* tem influências e pode interferir muito na vida do povo Tavyterã, ele também é conhecido por nome de batismo *Yvy jekokavy*, guardião que protege a Terra e cuida do caminho do Sol, é um

guardião muito poderoso e respeitado por *Ñande ramõi jusu*, os animais que vivem no mundo subterrâneo são protegidos por ele.

Segundo Pereira (2004) existem, sim, os patamares divididos no esquema que eles apresentam ser:

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

Fonte: Pereira (2004, p. 238)

O mundo subterrâneo é desconhecido pelo povo, pouco relatado na mitologia, mas seu guardião é conhecido nos cantos e nas rezas e as interferências dos guardiões sobre o povo Tavyterã podem ser imensas, porque esse guardião, *Pa'i rei*, tem várias atribuições e cuidados. Segundo o interlocutor, esses guardiões também são conhecidos como *so'o jary*, guardião de animais que servem de alimentos ou consumo humano e junto com outro guardião, o *Jakaira*, guardião das plantas e dos alimentos, cuidam e correspondem aos caçadores a partir dos pedidos que são feitos. Outros animais que não servem de alimentação têm outros guardiões, têm animais de estimação e depende do que vai ser caçado, é preciso pedir aos seus guardiões.

Tem animais diurnos que, em parte, pertencem ao *Pa'i kuara*, Sol, e animais que saem à noite e pertencem ao *Pa'i vangaju*, Lua. Não existe um único guardião para plantas e animais, todos eles têm guardiões diferentes e articulam esse movimento.

### 1.3.3 Guardiões – *Teko Jara kuera*

*Chiru Yryvera* é o primeiro guardião que se apresenta sobre o patamar terrestre. É o protetor dos animais aquáticos, vive na água com os animais que não tem erro, *angaipa*, que são sapo, rã e peixe. Denominado como *Chiru Yryvera*, enquanto esse guardião proteger e morar nos espaços de rios, córregos e lagoas naturais, as águas sempre serão abundantes, ele é o pai da sereia *Kaja'a*.

É considerado como um ser perfeito, *nda heko tĩ'eyi*, é por isso que eles são arrebatados, têm uma vida perfeita. A distinção mais comum para explicação é pelo fato de se reproduzirem assexuadamente, diferente de outros seres, principalmente dos mamíferos.

*Aña* é o guardião de maus-espíritos, suas criaturas são múltiplas como: *mba'e tirõ* que cuida os espaços de lixo e cemitério. Têm a sua própria alteridade e é com ele que vivem os diversos pernalongos. De acordo com a informação do Hortêncio, todas as serpentes pertencem a ele, são seres que tem estrutura humana, mas são invisíveis e são muitos e têm poder de provocar doença e maldade.

*Aña* não pode ser tratado de forma equivocada de acordo com a interpretação bíblica como figura de Diabo ou Satanás, é um guardião do primórdio de tempo e espaço, muito antes de existir os dois irmãos gêmeos, o *Pa'i Kuara* e *Pa'i vangaju*, o filho do *Ñande ramõi jusu*, pai dos criadores, *Aña* já existia.

Tem sua própria criação, é associado com outros seres que foram criados por ele que são: animais peçonhentos, maus-espíritos que cuidam dos cemitérios e algumas partes das florestas, lugares ruins que tornam difícil o acesso aos seres humanos. Ele tem a sua própria plantação no patamar terrestre, a maioria espinhosa.

*Aña* até caminha sobre *Yvyete*, patamar terrestre, mas, de passagem, em busca de se alimentar de espíritos ruins do ser humano, ele tem seu próprio espaço no céu *ijyvaja*. É parte da sua alteridade fazer coisas ruins, ao contrário do olhar dos *Tavyterã* que é a busca de perfeição permanentemente, é para ele que vai a reza proibida *mohã'y*, feitiço, por isso ele é considerado como guardião de maus-espíritos.

A pessoa que faz *mohã'y*, feitiço, é chamado de feiticeiro, *mohã'y jary*, por aprender reza proibida que, se fosse usada para matar pessoa, a pessoa que faz isso se torna parte do *Aña*, condenado pelos rezadores. Segundo Lescano (2016, p. 39), *Mba'e tirõ* procura se encarnar nas crianças recém-nascidas para matá-las e seu espírito serve de alimento para *Aña*. Isso pode ser evitado por meio de cantos e rezas e também por meio de batismo:

Se a criança não for batizada, ao sair do quarto, há o risco de atrair a manifestação do mau espírito *mba'etirõ* e ser levada por ele, pode ficar doente, não consegue dormir e chora muito à noite. Esse mau espírito tenta, de várias maneiras, aproximar-se do recém-nascido, usando o corpo de animais para chegar até a criança *ojepota* e se encarnar nela. Por isso, é importante batizar. A criança, que não recebe o nome próprio, vive doente, pois é muito fácil pegar qualquer doença.

De acordo com o interlocutor Hortêncio (1944-2022), Tavyterã precisa ser batizado na tradição e receber o nome próprio *itupã rery*, se não tem nome próprio não conseguirá amadurecer na vida e perde o caminho da perfeição na dimensão *Yvyetere*.

Torna-se uma pessoa doente e muitos outros seres e espíritos podem até não respeitar porque não a conhece. Os outros patamares sagrados só podem ser vistos por pessoas que buscam a perfeição, o jeito de ser sagrado e têm uma identificação, que é o nome próprio.

*Kurusu ñe'engatu* é guardião da tempestade - também chamado de cruz santa, ele serve diretamente ao *Ñande Ramõi Jusu* (pai dos criadores), vive com ele e segue as ordens. É considerado como guardião de tempestade porque o seu poder provoca destruição por meio de tempestades, terremotos que são chamados *marany*. É ele que organiza, a partir de cantos e rezas entoado por rezadores ou *johechakary*, o pedido de fazer *marany*.

O canto entoado para provocar *marany* precisa ser discutido entre rezadores, porque isso é devastador no espaço terrestre.

Segundo Lescano (2016, p. 73) o *Kurusu ñe'engatu* também é dono de seres que tem a figura de cavalo branco, que, no final do tempo, retornará com outros animais gigantes para devastar esse mundo.

**Kurusu ñe'engatu:** São os guardiões ou donos da tempestade, e quando se movimentam, fazem tremer a terra, trazem chuva com tempestade incontável – é o *marany*. Este fenômeno pode ser provocado por rezadores, porque tem canto e reza para pedir que os guardiões venham ao mundo. Quando vêm a este mundo, provocam muito vento, relâmpago, tempestade que derruba tudo o que encontrar pela frente, faz maremoto, terremoto e muita chuva. Eles são donos de cavalos brancos que, quando correm, provocam o relâmpago. Por isso, os cavalos são respeitados e, por onde eles forem correr, terão que ser benzidos antes. O vento provocado por cavalos pode resultar em doenças. Esses guardiões são também conhecidos por *Tupã Mokandusu*; os relâmpagos na chuva são os cavalos que fazem. Eles sempre participam e visitam os lugares de guerra.

*Kurusu ñe'engatu* tem seus exércitos celestiais, são guerreiros com poder imenso e estão à disposição do *Ñande Ramõi Jusu*. São guardiões que não vivem no espaço *yvyete*, patamar terrestre, mas eles interferem para poder reorganizar este patamar, a partir da ordem do *Ñande ramõi jusu*. É muito respeitado por todos os outros guardiões dos três patamares.

*Jakaira* e também *Itymbyry Ruvicha* são guardiões das plantações e, principalmente, do milho saboró, esse guardião também interfere sobre o *Yvyetere* patamar terrestre, ele protege e

cuida as plantações da roça, para resultar em uma boa produção. Ele abençoa a produção depois de ser oferecida e agradecida por meio de ritual Avati Kyry, batismo de milho. Alguns animais da floresta pertencem a ele, principalmente, o que é consumível, é para ele que vai a reza *mymba reonde*.

Lescano (2016, p. 73-74) apresenta no seu trabalho o calendário cultural dos Tavyterã no qual é prevista essa atividade cultural anual como agradecimento ao Guardiã *Jakaira* por meio da festa e ritual de batismo de milho *avati kyry*.

Também devemos agradecer pelas plantas frutíferas que estão nas matas, porque essas plantas não foram criadas só para o ser humano, mas para o consumo de outros animais que estão no ambiente. Para os Guarani e Kaiowá, aquilo que se adquire na natureza sempre terá que ser distribuído entre outros. O *Jakaira* abençoa a boa e a má produtividade, e os indígenas Guarani e Kaiowá compreendem isso com clareza em relação à sustentabilidade.

A atividade de produção tem regras a serem seguidas, o compromisso de plantar e cuidar e, principalmente, manter respeito ao guardião, pois dele são as plantas ou a própria roça simboliza o guardião. Isso interfere na vida cotidiana do povo, tendo compromisso de construir sua sustentabilidade alimentar ou a produção da roça seguindo o critério cultural já definido pelos guardiões porque, ao contrário, essas plantações não produzem.

*Ñamoi*<sup>41</sup> *Tamĩ* é guardião do primeiro branco, é para ele que vai as rezas da igreja, alguns rezadores tradicionais não aceitam que o povo *Tavyterã* siga a igreja como modelo de crença, para eles não há necessidade de cantar e rezar na igreja, porque essa reza feita na igreja vai para o guardião dos brancos e não chega a *Ñane Ramoi Jusu*.

Alguns rezadores já defendem que, pelo fato de a geração não reconhecer mais os cantos e as rezas e para minimizar a maldade e se controlar, é melhor ir à igreja, que será sempre bem vindo para o *Ñande ramõi Tamĩ*. Mas, alertam que “a salvação ou paraíso e o inferno” como é dito na igreja, ela existe e serve somente para os brancos porque é o espaço deles.

O que pertence ao povo Tavyterã que vive no **Yvyetere**, patamar terrestre, já tem espaço preparado para cada um, não irá ao lugar preparado para os brancos porque os Tavyterã têm seu próprio espaço já existente, muito antes de vir sobre a terra.

O bom Tavyterã retornará ao local de primórdio de onde veio e os que não conseguem viver coletivamente ou não buscaram a perfeição, têm seu local decidido, uma vez que irá ao espaço preparado junto com *Aña*, guardião de mau espírito.

---

<sup>41</sup>Ñamoi, Ramõi, Tamoi – é o nome para os mais velhos respeitados que faz parte da ancestralidade, é avô diretamente considerado na língua do povo Tavyterã.

Os sábios orientam que, no dia da chuva ou tempestade, os *Tavyterã* não rezem a esse guardião, pois é mais provável ser respondido com raio. Eles orientam que, nesse período de chuva e tempestade, se toque o *mimby*, artefato específico para isso.

*Pa'i Tambeju*, Guardião de encanto e magia, seu nome de batismo é *Verandyju*, ele criou os cantos *kotyhu* e *kotyhu'i*, esses cantos são para encantar, seduzir o ser humano inconscientemente, não é proibido aprender, mas é orientado a se benzer porque é encanto que, por si mesmo, dura pouco tempo.

Quem conhece esse canto pode cantar para induzir uma pessoa a gostar dele (a) de forma inconsciente, foi para isso que ele deixou esse canto. Ele era também conhecido na mitologia como *Jara Reropu'ã*, pois ele se transformou, não era guardião de nenhuma classe. Esse guardião já não vive mais nesse mundo conhecido como patamar terrestre. Ele deixou muitos cantos para serem lembrados e entoados em nome dele sobre a terra. Alguns, se não forem desfeitos, são perigosos.

Segundo a narrativa contada por Lescano (2016, p. 75-76) é o mesmo que a maioria dos rezadores e mais velhos contam sobre como *Pa'i verandyju* se transformou em guardião:

*Pa'i Tambeju* percebeu esse comportamento e se transformou no homem mais feio e rejeitado, cheio de piolhos e bicho de pé. Um dia, resolveu ir tomar banho com as mulheres, ele foi à frente, sem que elas soubessem. Quando elas chegaram no córrego, ele já estava tomando banho. As mulheres o rejeitavam e sentiam desgosto quando ele estava por perto e não queriam tomar banho com ele. Então, elas pediram que ele fosse tomar banho no córrego abaixo, e o *Pa'i Verandyju* foi. Ao sair, *Verandyju* fez uma coisa que mudaria o sentido do preconceito e da discriminação no contexto do povo: colocou duas penas que tirou da sua própria pulseira *po'atu kambí* - e colocou-as embaixo do vestido da mulher que estava na beira do córrego. Quando a mulher retornou da água, sacudiu sua roupa para vesti-la novamente e encontrou uma criança embaixo do seu vestido. Assustada, chamou as outras irmãs para vê-la. Logo as irmãs vieram e foram correndo para contar aos pais. Já a criança batia palmas ao ver a mulher, mas ela não sabia que aquela criança era sua, levou ao pai, que confirmou que a criança era filha dela. O mistério continuava, sem saber quem era o pai da criança. A mulher estranhou o fato, porque não conhecia e não tinha relações próximas com nenhum homem. Mas o pai da mulher, que é o *Pa'i Tami*, o grande guardião dos brancos, disse à filha: “Quem fez foi um *jára*, só um guardião pode fazer isso, porque tem muita sabedoria, rezas e cantos”. Então, para descobrir quem era o pai da criança, foi pensado da seguinte forma: todos os homens que se encontravam na aldeia se ajuntariam, com a proposta de que aquele que a criança escolhesse como pai, se casaria com a mãe da criança. Como a mulher era muito linda, todos os homens queriam se casar com ela. Assim foram apresentados inúmeros homens para a criança e ela não se impressionou, nem gostou de nenhum. Não havia mais ninguém, mas o *Pa'i Tambeju* não participou da apresentação. Todos sabiam que ele não seria escolhido, por ser uma pessoa rejeitada. Mesmo assim, obrigaram-no a se apresentar para a criança. Logo a criança queria subir no colo dele e ficou muito alegre. Quando viu aquilo, a mulher desmaiou. Depois da apresentação, o *Nane Ramõi Papa* o chamou e tirou dele todas as coisas ruins que havia em seu corpo. Assim ele se tornou muito bonito e a mulher passou a lhe querer muito, mas ele rejeitou-a e foi embora.

O canto *Kotyhu* e *Kotyhu'i* vem do *Pa'i Verandyju* e tem muitas variedades, ainda é muito usado nas várias comunidades. Porém, quando o canto for entoado, ele precisa ser desfeito, pois se não for desfeito, as pessoas que passarem pelo local onde foi entoado podem adquirir esse encanto e querer se suicidar.

O canto *kotyhu* é a quarta razão mais perigosa que leva os Tavyterã e Ava Guarani a se suicidarem, porque o que provoca suicídio são quatro rezas tradicionais. A primeira é a própria reza *jejuvy yta*, reza para suicídios, cria comportamento, dá vontade de querer se suicidar. A segunda é *mohãy*, o que pode configurar que é feitiçaria e malefício para machucar o corpo físico, que judia a pessoa e depois leva a óbito.

E a terceira é o *teko papa'i*, reza que age imediatamente, tem sintoma de infarto, é imediato. Durante muitos anos, essa reza era proibida, muitos rezadores não conseguiram mais identificar pessoas que a conhecem, muitos que sabiam não a usavam mais porque frequentavam a igreja. A reza *teko papa'i* existe, mas não é muito usada. Se grandes rezadores identificarem a pessoa que conhece esta reza, ela corre o risco de vida, pois é uma reza proibida.

As atividades praticadas por *Pa'i verandyju*, ainda interferem na vida dos *Tavyterã* mesmo no tempo presente. Além desses cantos, ele deixou alguns fenômenos no céu, uma claridade chamada de *araguaju*. É o céu colorido ao pôr do Sol, *hendy*, reflexo do Sol com a cor vermelha, rosa e amarelado no céu.

Essa luz se reflete sobre a terra, é por isso que os *Tavyterã* precisam fazer *jehovasa* e convocar a bênção, não podem se expor a essa claridade que dura, no máximo, 10 minutos depois do pôr do Sol, pois essa exposição provoca comportamento de uma mudança, infelicidade, desgosto, separação de casais, decepção amorosa entre outros, até mesmo suicídio na vida dos *Tavyterã*.

Figura 21 - Áraguaju



Fonte: livro Te'yi jusu reko arandu jepapa (2019, p. 11)

*Pa'i kuñambia*, guardião de serpente, ele cuida de diversas serpentes peçonhentas e não peçonhentas. Para entrar na mata densa, precisa tocar o *mimby*, artefato tradicional feito de madeira para tocar como uma flauta.

Esse instrumento é para se comunicar com outros guardiões, é um instrumento sagrado e só pode ser tocado quando as coisas não estão bem, ou algo ruim está acontecendo e precisa de apoio dos guardiões, ou para entrar no mato para pedir chuva.

O nome mais antigo desse instrumento é *ama'y rasã*, utilizado para pedir a chuva, pode ser usado quando chove muito, quando acontece muitos relâmpagos e raios. A pessoa também pode tocar este instrumento para indicar sua localização aos guardiões como *Kurusu ñe'engatu*, guardião da tempestade.

O Guardião *Pa'i kuñambia*, guardião de serpente, deixou duas rezas para os Tavyterã usar no momento que precisar: uma é *mbo'i tîha*, reza para espantar serpente e a outra é *mbo'i raingue mboroyha*, reza para aliviar a picada de cobra, para não doer muito.

A existência desses animais interfere na vida dos Tavyterã, os animais ainda existem. Eles são animais que vivem mais no *yvy rendyre*, patamar celeste, ou sob a luz ou reflexo da luz, são serpentes muito difíceis de serem encontradas, algumas desaparecem facilmente, porque o mundo delas não é especificamente sobre a terra.

O guardião *Pa'i kuñambia* tem seu servo que está com ele a todo o momento, que é *guirõ*, uma espécie de cobra com duas cabeças e que só é vista quando elas querem aparecer, se aparecer é porque o seu guardião está perto.

*Jy'y*, guardião do Ava Guarani, é um dos guardiões mais próximos de *Ñande ramõi jusu*, *Jy'y* é casado com a filha do guardião maior. Segundo Lescano (2016, p. 79) ele também é criador de diversas outras coisas:

**Jy'y:** Guardião de animais que rastejam. O Arco Íris é um símbolo do dono da neblina e do nevoeiro. Ele é cunhado de *Pa'i Kuara*, casado com a irmã dele *Pa'i Kuara Reindy Rañyve*. Os Guarani Ñandeva fazem cantos e rezas para o *Jy'y*, e ele intercede pelos Guarani Ñandeva ou Ava Guarani. Só assim as rezas e cantos chegam até *Pa'i Kuara* e *Ñane Ramõi* para serem atendidos.

*Jy'y* não é guardião dos Ava Guarani, ele apenas intercede nos cantos e nas rezas entoadas pelos Guarani e responde por meio da neblina e nevoeiro, dizendo que está recebendo as invocações que serão repassadas ao *Ñande Ramõi Jusu*. Ele é guardião dos animais que rastejam, isso ainda está no tempo presente e interfere, sim, na vida dos *Tavyterã*.

*Pa'i juru typi* é guardião dos felinos, ele cuida os animais como gatos, jaguatirica, leopardo, onça-pintada. Esses animais ainda existem, mas é muito difícil de serem vistos, porque, de acordo com o rezador Hortêncio, seu guardião já os tem levado no outro patamar que é *Yvy rendyre* e não podem mais ser vistos, vieram do outro espaço desconhecido que não seria essa Terra e estão retornando para a espacialidade da qual vieram.

L. Pereira (2004, p. 283) traz uma referência para a nossa reflexão sobre **jagua**, os cães são animais de respeito e tenebrosos, alguns desses animais não vivem mais entre os humanos, já subiram para outro patamar e, um dia, voltarão a esse mundo para se alimentar dos seres humanos no dia em que resolver findar com a Terra:

A categoria guarani *jagua* se aproxima em diversos aspectos da categoria yawalapíti kumã, descrita por Viveiros de Castro [2002: 31] como modificador lingüístico que articula vários atributos como: "ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstrosidade, alteridade, espiritualidade, distância". Entre os Kaiowá, várias espécies animais estão sujeitas à aplicação do modificador *jagua*, como adjetivo que acrescenta atributos associados principalmente a monstrosidade, ferocidade. É o caso, entre outros, do lagarto (*tejujagua*), da sucuri (*mbo'ijagua*) e do próprio homem (*jaguetê ava*). Todos eles têm uma dentição semelhante à dos felinos e são seres ferozes, monstruosos, grandes, predam o homem e possuem algum tipo de poder xamânico, de forma que só o xamã pode combatê-los.

O *Pa'i Kuara* e *Pa'i vangaju*, os dois irmãos gêmeos, transformaram muitos animais ferozes e eles mesmos batizaram e deram nome como: *jaguetê ava*, é amaldiçoada, pois ora é

vista como homem e ora é vista como onça. Só os grandes rezadores conseguem ver e conversar com eles.

*Jaguetê ygy* tem figura de ariranha, mas não é, *mbo'i jagua* dificilmente é visto, por ser humano e tem figura de cobra, *teju jagua*, enorme lagarto, *Ñanduguassu*, enorme aranha e *guaripi guassu*, enorme ema.

Todos esses animais já foram recolhidos por seus guardiões, mas conta a mitologia que, um dia, retornarão para findar com os seres humanos, isso acontecerá quando não mais houver rezadores e práticas culturais.

A ação dos guardiões continua sendo feita, mesmo que as gerações dos Tavyterã não a compreendam mais, mas isso não faz desaparecer a ação dos guardiões, porque as atividades deles foram definidas para cuidar, interferir e proteger não só os humanos. O ser humano é apenas uma parte da engrenagem que movimenta um patamar.

## 1.4 Yvy rendyre - Terra Iluminada

Figura 22 - Yvy Rendyre Terra Iluminada



Fonte: Geraldo Domingues, 2023.

*Yvy rendyre* é uma espacialidade considerada também como caminho das divindades. Ele fica após o patamar terrestre, é o único espaço que não agrega outros espaços pequenos. Essas espacialidades são próprias das divindades, é onde habitam os bons espíritos.

Segundo E. Benites (2014, p. 65) é considerado como mundo espiritual, o autor chama *Yvy rendy* como terra iluminada e considera este patamar como verdadeira morada. A parte do *Yvy ete* é um mundo passageiro para o povo Tavyterã, que, após a morte, retornará ao patamar celeste *Yvy rendyre*:

Na língua guarani, chamamos de *Yvy rei* ao mundo que conhecemos (mundo passageiro, que não é o verdadeiro mundo), e o mundo espiritual é *Yvy rendy* (terra iluminada), onde habitam os espíritos e é, ao mesmo tempo, nossa verdadeira morada. Os animais, as florestas e toda a natureza que conhecemos são apenas uma parte da totalidade da natureza maior, os seus limites ultrapassam a visão humana; ao mesmo tempo, a natureza e o próprio ser humano se originam do *Yvy rendy*, mundo espiritual.

Segundo Hortêncio, *Yvy rendyre* é o patamar celeste que fica sobre o reflexo da luz, é um espaço criado para os preparados espiritualmente, o espaço requer sabedoria e domínio de cantos e rezas imensas para habitar com outras divindades.

Nessa espacialidade vivem as divindades que representam a mata densa, *ka'aguy Jara* e que cuidam da mata e do que nela existe, espaço próprio onde as plantas podem se comunicar e os animais também.

Os guardiões podem recolher os animais, se forem maltratados sem necessidade, assim como as árvores. Os guardiões não aceitam essas atitudes errôneas dos seres humano que não pedem a permissão e ainda maltratam as plantas e animais.

No tempo primordial, as plantas eram como seres humanos, falavam entre elas, porque o *Ñande Ramoi Jusu* criou as árvores não para serem fixas e, sim, para viver como pessoa. Ele criou oito (08) árvores mais fortes que hoje habitam nesse espaço *Yvy rendyre*, são: *Tajy*, *Yrunde'y*, *Yvyraro*, *Yvyra ñetĩ*, *Aju'y*, *Yvyra'i*, *Pindo*, *Tajyva'y*, são elas que ainda cuidam das outras plantas.

É por isso que é tão perigoso entrar na mata densa, se não pedir a passagem para os guardiões que cuidam desse espaço, a pessoa pode se perder, *oñesatina*, perde a noção de localização. É proibido também entrar na mata sem pedir licença aos animais para caçar.

Segundo L. Pereira (2004, p. 242), *Ka'a roapy* é um patamar imediatamente superior à terra, essa identificação consta na narrativa do rezador Hortêncio:

*Ka'a roapy* Patamar imediatamente superior à terra, comandado pelo *ka'aguy jara* - o dono da mata. A paisagem aí é dominada por densa floresta, povoada por diversas espécies animais lideradas por seus respectivos *jara*. Os animais aí são iguais aos que vivem na terra, porque também são iluminados pelo sol. Quando os animais são muito perseguidos na terra por caçadores impiedosos que matam sem necessidade ou sem a devida licença, os *so'o jara* recolhem seus animais no *Ka'a roapy*. Outro motivo para o recolhimento dos animais pode ser o desmatamento em excesso, o que é entendido como maltrato aos animais. Quando reza, o xamã pode ir até o *Ka'a roapy* e pedir o reenvio dos animais para a terra, enfatizando sempre a necessidade e dependência dos humanos; o deslocamento de animais do *Ka'a roapy* para a terra acontece sempre no meio da noite e é sinalizado por vento muito forte.

Os guardiões não permitem o maltrato sobre os animais, então, os recolhem para protegê-los no seu espaço sagrado e vivem acompanhando diversas ações que são feitas no espaço, os animais que estão em extinção na terra é porque foram recolhidos por seus guardiões.

No espaço terrestre, os guardiões colocam pequenos servos para cuidar cada parte das árvores, *yvyra retere* no tronco da árvore, *yvyra rakamby*, entre os galhos da árvore, *ysypo karapã*, a parte do cipó que fica entre as árvores.

**Figura 23 - Kaaguy retã**



**Fonte: Geraldo Domingues, 2023**

Segundo Pereira (2004, p. 171-172), a floresta comporta diversos seres como não humanos e animais e plantas, e oculta espíritos dos mais diversos gêneros. É um espaço de onde pode emergir pessoas estranhas:

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

Segundo Hortêncio, é possível surgir da mata *añanga'i*, sujeito com estrutura de ser humano, mas é um mau-espírito que não fora enviado por nenhum *teko jara*, guardiões, mas, sim, criado por *Aña*, a partir do erro e descuido do ser humano, *iñangaipagui*. Ou seja, é proibida a

prática de ato sexual na mata para o povo *Tavyterã* porque existem muito espíritos no espaço e podem gerar *añangai*.

Esse mau-espírito vem ao encontro de quem se descuidou e descumpriu a regra cultural. Pode perturbar os sonhos e criar pesadelo, a única maneira de se livrar desse mau-espírito é se benzer o mais rápido possível, porque esse pode gerar muitas doenças.

Assim também existe ser humano que foi enviado por *Pa'i Vangaju*, *Jasy* filho mais novo do pai dos criadores, é também chamado de Lua. Essa pessoa é muito inteligente, enviado para ser caçador e impulsionar o contexto familiar por ser muito crítico e inteligente, brincalhão, gosta de aprontar e experimentar desafios, mas logo sempre retorna ao espaço de origem. Já o ser humano enviado por *Pa'i Kuara*, *Kuarahy* (Sol) aprende fácil, se torna fácil rezador e seu comportamento é mais silencioso, não fala muito, é orientador e muito educado.

Eliel Benites (2014, p. 65) afirma que, quem vem da *Jasy* (Lua) ou enviado por ela, é mais fraco e que quem vem do *Kuarahy* (Sol) é mais focado.

Quem vem de *Jasy* é mais fraco emocionalmente e espiritualmente e, por isso, é mais agitado, inquieto, desobediente. Quem vem de *Kuarahy* é mais seguro de si, mais espiritualizado, tem mais arandu, é mais quieto, focado e reflexivo.

Há outro patamar celeste como morada do *chiru* onde habita o Deus maior e assim também existe espaço criado por *Pa'i Vangaju*.

De acordo com a narrativa de Pereira (2004, p. 243), a vida dos *Tavyterã* está associada diretamente para retornar a viver com os seus antepassados e com os seus próprios guardiões, mas isso vai depender muito da escolha da vida e comportamento ético que um sujeito *Tavyterã* determina para a sua vida, a sua escolha define o seu espaço nos patamares celestes.

O destino das almas dissociadas do corpo com o evento da morte também depende da escolha de caminhos: a) *ne 'e*, a alma divina, associada à fala, deve seguir o caminho em direção ao último patamar celeste, morada de *Nanderuvusu*, local onde encontrará seus ancestrais e parentes falecidos; b) o *anguery*, alma telúrica e perigosa para os parentes vivos, deve encontrar seu caminho no poente - *araguapyka*, onde o sol se esconde, pois, como brincou um xamã, “o caminho do feio é por onde veio”.

Essa escolha de vida vai depender muito do ensino e das práticas culturais que vão sendo aceitas e desenvolvidas durante a sua passagem pela terra.

Segundo Eliel Benites (2014, p. 66), o *teko araguyje* é a preparação permanente para chegar à perfeição e à maturidade no sentido de aprendizagens e práticas culturais, caminhar no *tape araguyje*, caminhar em busca de perfeição, é uma construção permanente de um sujeito para ser um bom *Tavyterã* e ser reconhecido não apenas pelo seu povo e, sim, pelas divindades:

A vida humana também é vista com outras dimensões, como uma fruta madura que, ao ponto, se faz a colheita. Durante toda a nossa existência buscamos a perfeição ou a vida sagrada, no sentido do amadurecimento ou *aguyje* (pronta, madura), e quando estiver pronto, o tape *araguyje* (caminho maduro), estamos prontos para partir: é o que chamamos de morte, como o ponto adequado para potencializar o *teko arandu*, multiplicando suas virtudes. É como a semente que, quando chega em seu *aguyje* – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – *teko marangatu, teko katu*) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o tape *araguyje*, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual.

*Yvy rendyre*, patamar celeste, é o espaço das divindades e considerado como espaço sagrado.

### **1.5 Jasy retãre Patamares celeste, o caminho da Lua**

É a última espacialidade, a mais alta, *Jasy retãre* é o espaço por onde caminha a Lua, é o espaço das divindades, seres gigantes e espaço aonde os mortos irã. Nela existem diversos outros micros espaços que também são parte desse patamar, ocupados por diversidades de espaço e guardiões desconhecidos.

*Jasy retãre*, Patamar Celeste, segundo céu que agrega diversos lugares menores como: *Yryvu kua*, lugares de animais gigantes, aonde foram recolhidos por *Ñande Ramõi Jusu*, pai dos criadores, por ameaça aos seres humanos sobre a terra, agora esses animais habitam nesse espaço de onde descem as aves, como o Urubu e retornam ao entardecer.

No dia sem nuvens, sempre é possível ver essa ave voando em forma de círculo até subir a esse espaço. Para os sábios, eles são espécie que fala e se comunica com os guardiões, não são pássaros comuns ou animais abutres como são chamados, existem animais abutres que são do espaço terrestre que são diferentes do urubu branco com revestimento de penas brancas.

Há diversas outras espacialidades que constituem o patamar celeste por onde caminha a Lua, *Jasy retãre*, com espaço e guardião ou mesmo diversidades e espírito ocupando os locais.

*Yryvukua* é um lugar onde habitam os animais gigantes e o Urubu branco, esse é um espaço de animais desconhecidos e uma dimensão no patamar que se encontra no céu, é possível ver no dia limpo, sem nuvem. A porta desse espaço só é vista quando o Urubu branco entra no espaço transparente, que pode ser visto no dia de tempo sem nuvens, é nesse espaço que vivem diversidades de animais como pássaros e animais gigantes recolhidos por *Ñande Ramoi Jusu*, principalmente animais ferozes.

Quando esses animais descem, são vistos como urubu, mas, para os guardiões eles são seres que falam e conversam. Eles também podem se encarnar *ojepota* nas crianças pequenas e podem deixá-las doentes levando seu espírito para esse espaço.

Segundo Valdemir Irineu (2017, p. 16), esse espaço é muito antigo, está há muito tempo ali e nada muda nesse espaço. Esse autor acrescenta o nome também *guyra ñe'e* (o espaço de canto de pássaro):

**Yryvu kua ou Guyra Ñe'ẽ** - é um caminho rodeado por estrelas que aparece no lado Sul, e sua ponta vai para o lado Leste. E ao amanhecer vai girando para o lado Noroeste e ali já amanhece. É conhecido como caminho de animais, grandes animais como a ema, anta, urubu e outros. Geralmente ali se escuta o canto dos animais, dizem que dali se originam estes animais. Segundo o conhecimento dos Kaiowá é deste lugar que descem os animais no fim do mundo para engolir as pessoas. Acreditam que até os dinossauros viveram ali.

Segundo Hortêncio, é por isso que muitos animais somem aos olhos nus dos seres humanos, porque seus guardiões não vivem sobre a terra e, sim, sobre *Yvy Rendyre e Jasy Retare* que são dois patamares celestes que foram construídos para viverem outros tipos de seres e guardiões e espíritos.

Esses animais, segundo autor, que podem descer desse espaço *Yryvykua* ou *Guyra ñe'e* no fim do mundo é confirmado na narrativa e na mitologia de Hortêncio que acrescenta que os animais que podem vir a terra e tentar findar, são animais gigantes, que vivem nesse espaço.

*Mba'e tirõ yvakua*, espaço onde habita o mau-espírito, é um lugar de onde vem o espírito ruim que pertence à *Aña*. *Mba'e tiro*, que provoca muitas doenças, são seres que só fazem coisas ruins por fazer parte do *Aña*, um guardião com alteridade própria que não negocia com outros guardiões e tem o jeito rígido, violento e decisivo e não aceita ajuda.

Para o povo *Tavyterã*, a denominação do *Aña* é um guardião do mal, em parte, se associa com a figuração do diabo ou satanás e, em parte, é distinta do Diabo, é outro. Parcialmente, se assemelha por ter alteridade própria do ser ruim, ele faz ou planeja e caça a alma, ele tem seu próprio céu e não tem associação com inferno. *Aña* é um ser que se alimenta de espírito do ser humano, e caça e coloca armadilha na vida do ser humano, principalmente os *Tavyterã* e só com reza e com as plantas chamadas *Ñandyta'y*<sup>42</sup> pode ser espantado.

*Aña* transita em diversos patamares terrestres e celestes, tem muitos discípulos, seguidores ou aprendizes.

---

<sup>42</sup> *Ñandyta'y* é uma planta com folha espinhosa que se usa também para corrigir criança mimada. Parecido com a planta Espinheira Santa, fica na beira do córrego.

Um sujeito *Tavyterã* quando morre e fez muitas coisas ruins, então ele não é aceito por *Nhandejara* ou *Ñande Ramõi Jusu*, o criador. Então, *ánga*, o espírito desse sujeito vai direto para *Mba'e tirõ yvakua*, espaço onde habita o mau espírito e passa a ser punido por *Aña*, ele passa a ser cozinhado na enorme panela e sendo transformado como *Ty'apu jara rã*, se torna o guardião de trovão.

Quando ocorre essa punição é possível ouvir no céu o fenômeno de chuva, mas não chove sobre a terra. É tão intensa que é possível ouvir o barulho como se chovesse no céu, mas são almas ruins sendo cozinhadas por *Aña*, é possível até ouvir o primeiro trovão no céu quando a transformação ocorre com a alma se tornando como guardião de trovão.

Isso acontece com pessoa que é muito ruim e fez muitas coisas ruins, então, essa pessoa é ignorada para entrar no espaço chamado *Kañyngüery Rupa*, lugar dos mortos, onde é preparado todo espaço para recepção de um sujeito que seguiu o preceito cultural e que vai morar na nova aldeia em outra dimensão da vida.

*Chiru*, este é um termo de difícil compreensão, o trabalho busca explicar de forma mais fácil, dividindo em dois momentos a compreensão sobre a palavra *chiru*, a palavra traz uma gama de compreensão sobre o tempo e espaço mais antigo, antes mesmo da criação da *Yvy*, terra.

Em análise de diversas fontes bibliográficas sobre a origem do termo *Chiru*, constatamos que a reflexão de que havia outros mundos mais sombrios e mais antigos, onde a criação de *Ñande Ramõi Jusu*, o grande pai ou pai de todos os criadores, pensava em criar mais árvores do que animais e seres humanos, porque o mundo era sem luz.

Os *chiru* seriam uma categoria especial de *teko jara*, mais antigos, ainda no tempo que existiam *jagua ypy*, o primeiro canino. Os guardiões que foram denominados e batizados com nome inicial de *Chiru* são originários dos primórdios dos tempos, criados pelo próprio *chiru*, o pai, e com atribuição mais complexas recebida diretamente do criador.

Segundo Valdemir Irineu (2017, p. 14), a partir da sua escrita, é possível compreender mais a definição sobre *Chiru* ou é o mesmo *Ñande ru*, o grande pai, o nome mais antigo seria *chicheru* que geraria o nome *chiru*:

A mesma coisa também o *chiru Yvyra'i*, como se fosse auxiliar de *Chiru*, que está aqui na terra, na verdade são eles mesmo, só que vimos como planta sagrada, no paraguay é conhecido como Palo Santo, as origens da reza iniciam em seu nome (*hicheru papa araka'e*) por isso eles consideram que o *chiru* é poderoso serve como remédio é usado como objeto para *mimby*, isso exclusivo *ñanderu oporahéiva*, dizem se as pessoas tem essa planta de *chiru*. Mas, não reza para eles, próprio objeto de *chiru* se transformam em onça pintada, por causa disso, esses tipos de plantas são respeitados na mata, onde tiver pé de planta na volta é tudo arranhado, sinais da unha de onça. Para os guarani e kaiowá, um homem sagrado é respeitado como Deus. Tem vários tipos, tem mais escuro ou preto que tem um tronco só e tem os que nascem e ficam mais baixos com dois troncos. Valério informou ainda

o uso da vara do *Chiru* para plantação, conhecido pelos Guarani como *Sarakua*, muito usado para semear grãos de milho ou feijão.

Esse nome *chicheru papa araka'e* é uma reza em língua muito tradicional e muitos mestres tradicionais não mudaram essa frase inicial da reza, o tempo mudou mas, as linguagens da reza são difíceis de mudar, é usada nas rezas mais fortes que denomina “o meu pai criador de tempo e espaço infinito”.

A reza não está direcionada à planta, mas a planta representa esse pai como primeiro de tudo nesse mundo primordial. Essa criação de nome ou batismo direto do próprio *chiru*, o pai, continua sendo utilizada na expressão Guarani *che ru*, meu pai, é o que mais define toda essa dimensão que ele criou e nominou os demais guardiões que pertencem a ele.

Como *chiru guyra pepotĩ*, guardião das almas das crianças, este também é conhecido como guardião de diversidades de pássaros. Há também o *chiru jakaira*, é guardião do milho branco e de todas as sementes que compõem a produção e construção de roça.

Além disso, ele criou outros *chiru* que nominou como: *chiru yvyra ju*, *chiru Tavyterã*, *chiru mondeja*, *chiru yvyra'i*, *chiru jekokavy*, *chiru yvyra ryakuã*, *chiru arague'i*. Esses guardiões são mais antigos, do tempo dos primórdios da criação, e logo depois foram nominados os espaços maiores também com nome de *chiru*.

Segundo Izaque João (2011) e, em parte na fala do rezador Hortêncio, o *chiru* seria um instrumento direto do *Ñane ramoi jusu*, o grande criador, o *chiru* seria um bastão sagrado, pois foi com ele que criou muitos outros espaços e luz.

Mas é possível entender também que esse instrumento, por si só, não tinha poder que emanava para criar e transformar. De acordo com a lógica dos Tavyterã, a terra foi criada a partir do bastão sagrado, o primeiro espaço, o *jasuka*.

Os sábios, rezadores e mestres tradicionais usam como instrumento simbólico o *kurusu*, a cruz sagrada, que é a própria personificação de divindade.

Segundo Lescano (2016, p. 80), os *chiru* que são usados por rezadores representam nossa estrutura óssea do corpo, assim como outros elementos que fazem parte da representatividade simbólica do nosso corpo:

Assim como a terra, o solo em si representa o nosso corpo, o *chiru* representa nossos ossos, a água representa o nosso sangue e o ar representa a nossa respiração. Por isso, a água não faz mal para o nosso corpo, porque ela representa o sangue do nosso corpo.

*Kaĩnynguer,y rupa*, Espaço dos guardiões dos mortos, esse espaço fica ao norte da Terra e, sempre ao anoitecer, é possível ver o relâmpago. É a força da luz permanente que tem no espaço, é

a aldeia dos mortos, aonde só vai quem cultivou o *teko araguyje*, a perfeição e que já está pronto para outras dimensões.

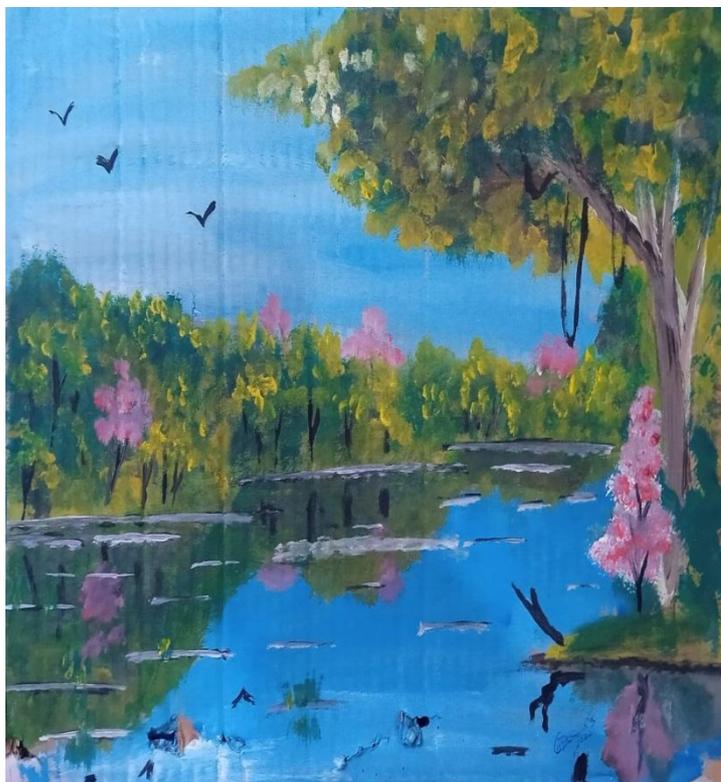
Muitos rezadores mais antigos subiram e nunca mais voltaram porque foram nesse espaço, isso aconteceu após a longa preparação que durava por seis (6) meses, cantando e rezando de acordo com a orientação que recebiam dos guardiões.

Segundo Lescano (2016, p.79), esse espaço é definido como *chiru ju'y*, aldeia dos mortos.

Chiru Ryapu: É o trovão, considerado como aldeia dos mortos - Chiru Ju' y, onde tem uma casa de reza muito grande. Quando os mortos se manifestam, é possível ouvir um som de trovão, mas não é para chover.

Esse espaço fica ao lado do *Chiru hyapu guassuva*, altar do *Ñande Ramõi Jusu* e, toda a noite, ao entardecer, é possível ver relâmpagos nessa direção. De acordo com Hortêncio, esse espaço é terra sagrada, onde as coisas melhores acontecem, não há mais infelicidade, tristeza e impureza, é lugar de bons espíritos. Espaço para onde retornarão os bons Tavyterã, pessoas humildes, coletivas e aqueles que seguiram as regras culturais tradicionais.

**Figura 24 - Tava Perova Retã**



**Fonte: Geraldo Domingues, 2023**

*Tava Perova retã* é um espaço das árvores, esse patamar também fica sobre *Jasy retãre*, o caminho da Lua, espaço construído por *Ñande ramõi jusu*, para que as árvores mais antigas ainda pudessem se comunicar, se deslocar e cantar. Muitas árvores estão sendo recolhidas, subindo para o lugar das divindades, onde estão as árvores mais antigas que foram feitas por *Ñande ramõi Jusu*.

Na descrição do Hortêncio, existem 179 céus e o último céu é chamado de *Ára Ñemoñapy*, lugar sagrado ao qual somente os melhores rezadores podem chegar, onde mora o criador e a sua morada. Esse lugar só é alcançado por *johechakary*, o melhor rezador de todos outros.

O movimento nos céus é permanente e não ocorre sem motivo, existem diversas divindades se movimentando para que aconteçam ações sobre o espaço e tempo.

Segundo Lescano (2016, p.70), esse movimento ocorre permanentemente no espaço onde está o guardião dos Tavyterã:

**O ancestral** - Ñane ramõi papa: No começo do mundo havia só pó e poeira - *ara* e ali só havia Ñande Ru e Kurusu Ñe'engatu, também conhecido por Tupã Mokândusu, guardião da tempestade. Eles são muitos, são eles que abalam a terra quando se movimentam, trazem o vento forte, terremoto e maremoto, e eles têm cavalo branco. Por isso, os cavalos devem ser respeitados, porque eles têm a própria luz que faz relampear quando correm. Seu vento pode causar doença, por isso os lugares por onde os cavalos andam deve ser benzido. Eles habitam um lugar muito lindo chamado Jasuka, onde também mora Ñanderu Papa, nosso pai.

Todos os céus fazem seus movimentos no tempo e no espaço e isso se reflete na vida, principalmente, dos *Pa'ĩ Tavyerã*. É difícil dissociar os conjuntos de saberes tradicionais que estão entrelaçados, ligados à espiritualidade que mobiliza diversos valores de um sujeito em busca da perfeição que chega a formar um sujeito Marangatu.

Segundo Lescano (2016, p. 55) Marangatu é a conduta tradicional de um sujeito que segue sua historicidade em busca da perfeição, é o caminho para o modo sagrado de ser e a esperança para chegar à perfeição espiritual do jeito Tavyterã. Essa trajetória é feita por meio do Teko Marangatu:

Modo de viver bem - Teko marangatu: É um sujeito santo, perfeito, rezador, que conhece os cantos e domina o tempo e o espaço como parte da sua perfeição. É muito espiritual e humilde. Conhece as coisas que vão acontecer e tem domínio dos saberes que revelam as manifestações da natureza e do tempo, e faz aconselhamento com as melhores palavras.

O modo de viver tradicional ou *teko*, sempre foi o princípio da vida desse povo e sempre é possível aprimorar mais por meio de comportamentos tradicionais, para elevar o sujeito *Tavyterã* a ser mais espiritual e em busca de perfeição.

As práticas culturais tradicionais sempre foram métodos para impulsionar o sujeito a seguir e construir seu talento ou o caminho maduro, como E. Benites (2014) apresenta o *tape araguyje*.

O canto *porahéi* e a reza *ñembo'e* são elementos, são a via por onde se efetiva o conhecimento verdadeiro ou espiritual do modo sagrado de ser, que é *teko marangatu*.

O modo de viver tradicional, segundo apresentado por Lescano (2016), tem oito (08) tipos de comportamentos tradicionais que fazem parte do *teko porã*, objetivo de viver melhor espiritualmente, de modo coletivo o *teko pavẽ*, estes elementos da coletividade.

A coletividade ou o modo de ser coletivo *teko pavẽ*, é o caminho e não ponto de chegada ou de partida. As lideranças tradicionais têm essa percepção segura e buscam viver no *teko marangatu* e o *teko pavẽ*, ou seja, o modelo tradicional de ser não está associado ao individualismo, mas na coletividade, por meio de práticas culturais e espirituais que formam o jeito de ser.

Segundo E. Benites (2014, p. 66), o termo **aguyje** significa madura e pronta. O caminhar não é início nem fim, mas sim, o tempo e o momento de aprendizagens que ocorrem nesse percurso que faz ser preparada a vida ou outra dimensão.

É como a semente que, quando chega em seu *aguyje* – ponto de maturação (morte) – ela rebenta para se multiplicar em novas plantas. Na verdade, em todas as nossas ações no mundo vivo, buscamos amadurecer, através de boas ações (uma vida espiritual – *teko marangatu*, *teko katu*) e do amadurecimento da nossa caminhada, para se materializar o caminho verdadeiro, que é o *tape araguyje*, porque a nossa condição é a passagem contínua neste mundo físico e, ao mesmo tempo, no mundo espiritual.

Essa compreensão de força espiritual da maturidade, renovação e morte movimenta a vida dos *Tavyterã* no tempo e espaço, assim como as ações dos guardiões e outras formas desconhecida que são feitas nas diversidades dos patamares.

A narrativa, a partir do processo histórico do *tekua jary* Hortêncio Recarte e sua esposa, tornou possível definir e distinguir a temporalidade e espacialidade no pensamentos dos *Tavyterã*, além de apresentar diversos espaços e guardiões existentes que, de fato, interferem na atividades e na vida do povo Kaiowá.

Mesmo no tempo presente, essa parte da tradição ainda é muito forte nos pensamentos e na língua do povo, mesmo que, em parte, as atividades culturais não são mais praticadas, mas os entendimentos sobre ela ainda são muito fortes e respeitados.

## 1.6 Ary paha, o fim do mundo

Na concepção de grandes rezadores, o fim do mundo pode acontecer. A previsão de acontecer um dia, de acordo com entendimentos de grandes rezadores, o fim do mundo pode acontecer quando um dia não existir mais nem um rezador no meio do povo Tavyterã. Enquanto existir grandes rezadores, a comunicação sempre vai acontecer com os guardiões. O fim do mundo pode acontecer também por meio de *Marany*, tipo de tempestade incontrolável que pode acontecer e é desconhecida pelo ser humano.

Outro meio de chegar *ara paha*, o fim do mundo é por meio de instabilidade que pode acontecer entre os diversos patamares distintos e de acordo com a ação dos Guardiões. Mas, como eles seguem muito o preceito cultural, a regra do grande criador, é muito difícil de acontecer nesse tempo.

## CAPÍTULO 2

### TEORIA DE HISTÓRIA E MEMÓRIA DOS TAVYTERÃ

#### 2.1 Historiografia

A teoria de História é importante ser discutida em forma de análise e comparação entre o registro de historiadores e a pesquisa etnográfica e a memória dos mais velhos e, com essa compreensão, aprofundar mais a tese em relação ao processo de existência do povo na História de acordo com a temporalidade, de forma também cronológica e de acordo com o marco histórico, a partir da memória histórica do povo Tavyterã. O registro de historiadores apresenta o fato na historiografia, assim como a narrativa da memória dos mais velhos que complementam a História por meio de suas lembranças, selecionando as que consideram importantes para o seu povo.

Este capítulo é ancorado na construção e interpretação de pensamentos teóricos em relação aos conhecimentos históricos sobre os povos indígenas, a partir de análise e apresentação dos historiadores que selecionam os fatos ou acontecimentos ocasionados no tempo e os marcam por meio de registro ou narrativas construídas sobre os fatos e as múltiplas significações que ocorreram, principalmente, os que remetem ao longo do período colonial.

Passando pelos séculos XIX e XX, até os dias atuais que constam nos registros de pesquisadores como etnólogos, historiadores, antropólogos, arqueólogos, elaboramos esta forma organizacional do trabalho a partir das fontes disponíveis. Segundo o historiador Cavalcante (2011, p. 350):

Desde o início do século XX, a história indígena, orientada pela metodologia etno-histórica, tem sido tema de numerosos trabalhos na América do Norte, na Austrália e na região do Pacífico (TRIGGER, 1982, p. 30). A partir da década de 1990, os estudos sobre história indígena no Brasil vivenciaram grande efervescência que pode ser constatada pelo significativo número de trabalhos publicados e também pelo crescente número de dissertações e teses que abordaram a questão em diferentes programas de pós-graduação do país. Há também grupos, linhas, laboratórios e núcleos de pesquisa em diferentes instituições universitárias brasileiras, como, por exemplo, na Universidade Estadual de Maringá, na Universidade Federal da Grande Dourados, na Universidade Federal de Santa Catarina e na Universidade de São Paulo, que trazem em seus nomes os termos “história indígena” ou “etno-história”.

As narrativas organizadas sobre a história indígena não são tão recentes, cresceu mais a partir da década de 1990, como consta no registro feito por Eremites de Oliveira (2003) e Cavalcante (2011). Isso corrobora para a construção da historiografia sobre os povos indígenas por

meio de olhares distintos das pesquisas e registros construídos dentro da modalidade e mentalidade de conhecimentos históricos colonialistas.

O foco deste trabalho é a *história indígena* sem se distanciar da História como disciplina das ciências humanas. Nesse sentido, o trabalho aqui não deseja analisar o conceito da “etno-história” ou “história indígena”, já analisado e questionado por, pelo menos, quatro autores como Galdames, 1988; Eremites de Oliveira, 2003; Rojas, 2008 e Cavalcante, 2011.

Os autores, de forma organizada, compararam as definições do conceito e o uso de “etno-história ou história indígena”. A pesquisa aqui definida a partir do fato histórico no que remete a partir dos olhares de historiadores é uma construção de ciência por meio da disciplina de História como a compreensão ou a representação da ciência histórica e nela descreve as categorias de pensamentos relacionados ao tempo e o espaço do povo Tavyterã.

Seguem algumas orientações já definidas e apresentadas por T. Cavalcante (2011, p.350) sobre acepções de conceitos em relação à “etno-história” que separadamente é definida como (a, b, c, d):

Inicialmente apresentar-se-á uma introdução sobre o conceito de “etno-história” e, em seguida, serão abordadas as diversas acepções do conceito, ou seja: a) como disciplina acadêmica independente; b) como compreensão e/ou representação própria dos povos indígenas acerca de sua história e do tempo; c) como uma etnociência; e d) como um método interdisciplinar.

Quando aderir a essa prática para a pesquisa e nas definições dos conceitos, segundo Roja (2008), o pesquisador precisa adquirir certo grau de domínio das metodologias e teorias das diferentes áreas envolvidas.

Durante a escrita do trabalho, o conceito se inclina para a especificidade (b) definida por Cavalcante (2011) que é a “compreensão e/ ou representação própria, como povo indígena acerca de sua história e do tempo”. A história nos permite fazer leituras da nossa memória por meio da narrativa dentro de uma temporalidade e espacialidade. Na presente pesquisa, o esforço está centrado em trazer as categorias sobre temporalidade e espacialidades dos Kaiowá para pensar a etno-história.

A historiografia mais antiga é resultado de olhares de historiadores de interesse distintos com determinados tempo e espaços que vêm com recorte temporal, a partir da delimitação e formulação de problemas que os historiadores da época selecionaram como relatos importantes do tempo. Por isso, os registros com mais detalhes sobre populações indígenas e sua organização social são poucos encontrados na historiografia colonial.

É importante lembrar que os elementos da historiografia ocidental de matriz eurocêntrica sempre foram à fonte escrita, como documentos oficiais que registram e transformam a temporalidade da sociedade ocidental, partindo de uma interpretação do presente.

O trabalho aqui tem o sentido também de entender e descrever a memória histórica do povo *Tavyterã*, principalmente em relação à cultura e seu modo de entender o tempo e o espaço, a partir do olhar indígena, a partir das fontes de interlocutores, considerando o marco histórico, a transformação cultural e os fatos que fazem ocorrer essa mudança ou transformação na relação social, individual que aparece nas narrativas da oralidade, além dos registros já existentes.

E, nesse sentido, trago aqui a reflexão do Schwarcz (2001, p. 129) que faz sua análise a partir do pensamento de Marshall Sahlins:

A cultura não é jamais um papel em branco onde se inscrevem modelos vindo de fora. Ao contrário, a absorção passa pela reavaliação da própria estrutura pela história e vice-versa. A cultura pensada dessa maneira não é mais do que a organização da situação atual em termos do passado.

A memória dos mais velhos nos permite pensar a escrita da história indígena a partir do entendimento Guarani e seu modo de pensar, associado com a espiritualidade e cosmogênese. O trabalho não pretende suspender o diálogo com os outros autores historiadores, filósofos que constróem o conhecimento histórico muito bem elaborado e reflexivo. O esforço é compreender os passos de diálogos da interdisciplinaridade da história e outros campos de saber, além da caixa da disciplina, como traz o brilhante trabalho elaborado por Barro (2019).

Historicizar sobre os povos indígenas não é algo novo, principalmente, quando relacionado ao povo Guarani, que sempre fez parte da historiografia colonial e da bibliografia brasileira da América do Sul, como povo indígena que talvez seja o mais antigo a ser estudado.

Segundo Meliá (1987), as notícias etnográficas relativas aos Guarani decorrem, pois, sem solução de continuidade, desde 1528, em que pela primeira vez se registra o nome Guarani na carta de Luís Ramírez. Já a obra literária construída por Meliá (1987) com o título “O Guarani, uma bibliografia etnológica” e a obra “Los Paï Tavyterã Etnografía del Paraguay contemporâneo” (2008) trazem narrativas escritas sobre a existência dos Guarani no processo colonial.

A pesquisa se debruça em seguir algumas perspectivas importantes que constam no trabalho do Meliá (1932-2019). O registro documental que permite a compreensão do olhar de historiador, são olhares que podem delinear a história indígena na nova perspectiva teórica no tempo presente e possibilitar novas leituras e descrever fatos que incorporam o processo histórico desse povo.

O trabalho não pretende se debruçar sobre todas as referências escritas, mas algumas que demonstram a historicidade do povo *Tavyterã* com olhares etnológicos, antropológicos e da própria História ou “etno história”.

As referências abaixo elaboradas por Meliá (1987) são passos que construíram as narrativas e produção teórica etnológica e torna-se ferramenta importantíssima para compreender passos historiográficos. Como por exemplo, a narrativa sobre *Del conquista* (1987), um olhar de historiador a partir do pressuposto cronológico, demográfico, tempo, espaço territorial e atividades realizadas pelos Guarani, descreve o recorte temporal, naquilo que eram favoráveis aos espanhóis pois relata os Guarani como fornecedores de alimentos, como consta no registro da época.

Este olhar conceituado se centra nos dois aspectos fundamentais: político e social, apresenta o Guarani como eventuais aliados, mas não há registro profundo sobre o povo no âmbito da sua cultura, alguma demografia classificada no entendimento espanhol, ou seja, há um povo desconhecido, pouco detalhado na historiografia.

## **2.2 - Memória e produção da vida social no tempo atual**

Esse tipo de relato relembra uma leitura recente feito pela pesquisadora (NOAL, 2006), etnografia construída sobre as crianças Kaiowá no meio social dos *Tavyterã* na aldeia Pirakua do município de Bela Vista.

Um olhar demográfico e etnográfico superficial e primário de Noal (2006) serve como exemplo narrado pela própria autora sobre o olhar do (a) pesquisador (a) na pesquisa de campo, principalmente, quando é na comunidade indígena. Esse olhar de pesquisadores externos sobre a comunidade indígena já está pronto a partir da mentalidade construída de uma realidade diferente de vivência e espaço, mas isso muda com o contato mais longo e permanente com a comunidade indígena pesquisada. Ao compreender o processo histórico e cultural do grupo pesquisado, foi sendo desenhada outra interpretação, outro olhar sobre a comunidade indígena e seu modo de ser:

A primeira impressão que tive foi a de estar frente a um grupo pobre, excluído, marginalizado, exteriormente muito parecido com os pobres e marginalizados das periferias das grandes cidades ou dos acampamentos de sem-terra no campo. A simplicidade das casas, a ausência de móveis, as latas e as embalagens esparramadas pelo espaço, o fogo de chão, as roupas vestidas umas sobre as outras sem passar e a quase total ausência de utensílios domésticos lembram muito outras situações nas quais não há recursos para tê-lo, o manter, o acumular. (NOAL, 2006, p. 7,8)

As pessoas que visitam as comunidades indígenas têm o costume de associar o contexto social e cultural dos *Tavyterã* com a classe de pobreza, porque se aprisionam na própria percepção de entender o contexto com outros olhares. Com isso, geram outra abordagem longe de compreender o processo histórico e cultural do grupo pesquisado. Entretanto, pesquisadores mais atentos, como Noal, embora possam ser inicialmente seduzidos por essa imagem, acabam por superá-la, percebendo a complexidade das relações vivenciadas nas comunidades.

O contexto atual do povo Guarani no tempo presente é resultado de processo histórico, e a maioria deste contexto é desconhecida na narrativa histórica, como sua cultural tradicional, sua historicidade coletiva. A invisibilidade ainda é muito forte, por falta de conhecimento sobre o povo com sujeito histórico que sempre esteve presente no espaço da sociedade, mas desconhecida na historiografia. A falta de aproximação inicial de Noal é superada pela interação no decorrer da narração (NOAL, 2006), pois ela explica que não era essa imagem que definem os *Tavyterã*, mas o seu processo histórico.

No segundo momento (MELIÁ, 1987), a obra *Etnologia missionaria* é abordagem mais documental de registros missionários, jesuítas como: cartas, crônicas, relatórios e história e até mesmo trabalho linguístico, elaborado por meio de olhar e a ética cristã, a própria visão de conquistadores, que apresenta o modo de ser Guarani distante ao modo espanhol que é ancorado na crença cristã da época.

Esses registros demonstram, por si, os impactos, as mudanças históricas para os Guarani por meio de contato e a exploração e a imposição religiosa, imensa cristianização indígena e diminuição de inúmeros sábios e rezadores tradicionais dos Guarani.

Na perspectiva da *etnologia de viajantes* (MELIÁ, 1987), os colonizadores foram divididos em dois grupos, os demarcadores de limites entre os domínios de Espanha e Portugal e os viajantes. Para os historiadores da época, o teor como registros em forma de diários dos demarcadores contribui muito para compreender sobre a Província do Paraguai e sobre os Guarani livres como consta nas anotações da época. Denominavam os Guarani como “Guarani primitivo”, aqueles que não tinham muito contato com os europeus, isso demonstra a grande expansão territorial que os Guarani ocupavam na época.

No registro do grupo dos viajantes da mesma perspectiva, aparecem informações importantes, no Séc. XIX, quando ainda encontram “Guarani livres” no Paraguai, como consta no relato do viajante suíço Johann Rudolph, em 1820 e 1821 (MELIÁ, 1987). Estes são fatos que apontam a existência do povo Guarani no campo da historiografia e nos registros coloniais.

A etnologia e antropologia são caminhos de pesquisa que corroboram para a produção etnológica e antropológica da produção de pesquisa baseada em dois tipos de estudos, um é a

relação do pesquisador com seus objetos e outro é a descrição do homem e a sociedade, como análise de dados teóricos explicativos sobre o modo de ser de um povo.

A etnologia etno-histórica, que se constitui de 03 tipos de bibliografia, como documento e história, arqueologia e etno-história nos permite pensar a fonte documental para a construção da etnografia histórica sobre a classificação e localização dos Guarani na época da chegada europeu.

Pois, os Guarani sempre estiveram presentes na documentação histórica, não poderiam estar ausentes na história do Paraguai e Brasil. O fortalecimento documental, por meio da arqueologia, que procura oferecer ampla reconstrução etnográfica dos Guarani, sua representação cultural e reconstituição do modo de vida determinam traços específicos do povo e as características sociológicas.

Por fim, a etno-história estuda o caminho da compreensão do processo histórico vivido por um povo indígena, incluindo o modo de ser constituído de saberes espirituais, materiais e imateriais. A etno-história tem a especificidade de contrapor a história de uma etnia a partir das categorias culturais de outras sociedades (MELIÁ, 1987).

É nessa perspectiva de olhar, que este trabalho vem se fortalecendo, construindo narrativas sobre o processo histórico do povo Guarani, por meio de análises documentais bem como a memória histórica e linguística.

O campo da etno-história ou história indígena possibilita esse espaço em apontar na História e na linha de pesquisa, a narrativa da multiplicidade de experiências históricas do povo, enquanto sujeitos que se constituem de historicidade por meio da memória histórica.

Esses pensamentos de historiadores indígenas, pesquisadores sobre povos indígenas e aqui, especificamente os Guarani, remete-nos a uma reflexão e análise mais profunda para construir o sentido da História para este povo, o olhar que vai de encontro à memória histórica e a resistências das expressões culturais.

A compreensão do passado se faz no entender o tempo presente, porque não é algo separado, mas o tempo presente é resultado de um processo histórico seguido de marcos históricos, de resistências, de transformação no processo cultural e a reconstrução de valores étnicos dos Guarani.

Mesmo que essa memória histórica seja em parte ou recorte de um processo histórico maior, é necessário no tempo presente apresentar os elementos de rupturas, acontecimentos, que de alguma maneira conduziram à construção de uma nova temporalidade que ainda acontece por meio de adaptação e transformação do grupo social ou da formação social.

Em relação à organização das fontes e documentos e registros escritos, é muito recente esta atividade, principalmente direcionada ao Estado de Mato Grosso do Sul. Segundo Eremites (2012, p. 179):

Mas a partir dos anos 1990 houve uma interessante mudança neste cenário. Arqueólogos que passaram a atuar no estado se depararam com uma gama cada vez maior de fontes escritas e referências bibliográficas de interesse para suas pesquisas. Eram vários tipos de documentos, desde relatos do século XVI, como os conhecidos Naufrágios y Comentarios, de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1984[1555]), e Viaje al Río de la Plata (1534–1554), de Ulrich Schmidel (1903[1599]), até estudos de antropólogos renomados como Alfred Métraux (1942 e1963), Claude Lévi-Strauss (1996 [1955]), Darcy Ribeiro(1986 [1980]), Fernando Altenfelder Silva (1949), Max Schmidt (1942 [1905]) e Roberto Cardoso de Oliveira (1968 e 1976), dentre outros.

O autor também menciona que essa organização dos registros se intensifica mais após o período de colonização do estado, mas esses registros sempre estão mais inclinados para fortalecer a história de ocupação territorial e construção econômica do estado.

A narrativa sobre os Tavyterã aparece com mais detalhe na “Etnografia Guarani del Paraguay contemporânea (2008)”, que traz narração sobre o descobrimento de Guarani diferente que é chamado de Pa’i Tavyterã, já em 1750 -60 (MELIÁ, G. GRÜNBERG, F. GRÜNBERG, 1976, p. 155):

Los Pañ-Tavyterã, como parcialidad específica dentro de los Guaraní, se pueden considerar descubiertos para la historia colonial en la década de 1750-60; desde entonces los testimonios a ellos referidos se continúan sin confusión posible.

A literatura histórica construída pelo B. Meliá (1932-2019) da etnografia guarani, remonta ao período colonial, das quais os demais historiadores (as) com pensamentos da linha da história indígena ou etno-história trazem diversas outras narrações de fatos históricos sobre os Guarani.

Em recentes documentos importantes elaborados no relatório antropológico feito pelo Grupo Técnico/ Portaria No 789/PRES/10/07/2008 e, em parte, de relatório elaborado por Pereira (2014, p. 9), constam registros em que o povo Guarani já estava neste espaço territorial há muito tempo:

Pesquisas arqueológicas indicam uma ocupação proto-Guarani muito mais antiga, remontando a 1.200 anos a. c. Apesar das ações de missionários jesuítas, bandeirantes e encomenderos espanhóis no período colonial, a posse plena indígena sobre a totalidade dessa extensão começou a ser efetivamente cerceada apenas nas últimas décadas do século XIX, por ocasião da “Guerra do Paraguai” (1864-1870) e da instalação da Cia. Matte Larangeira, que obteve a primeira concessão para exploração de ervais em 1882 (Decreto M 8799).

Pesquisas históricas e documentais demonstram que os Guarani e seus subgrupos – Pa’i Tavyterã, Ñandeva, Mbya-chiripa ocupavam uma extensão territorial enorme na América do Sul.

Segundo Brand (1997), antes da chegada das frentes de colonização, os Tavyterã já estavam distribuídos por um amplo território no Mato Grosso do Sul, que se estendia desde os rios Apa, Dourados e Ivinhema, ao norte, até a Serra de Maracaju e afluentes do rio Jejuí (Paraguai), ao sul.

O avanço e a exploração também se deram por meio de rios, como o rio Paraná, o rio Paranaíba e o rio Grande e, principalmente, pelo rio da Prata, assim como o rio Tietê e o rio Paraguai que formam caminhos por onde os colonizadores conseguiram penetrar nos territórios. Com avanço de ocupação e exploração por parte de portugueses e espanhóis, principalmente em busca de ouro, ou em busca de “Serra da Prata”, que, para os espanhóis, foi uma busca frustrada, eles iniciaram a exploração de terra fértil e no caminho eles se apropriaram da mão de obra indígena que encontravam no território.

Segundo Esselin (2018, p. 3), muitos nativos pereceram por meio de pressão e trabalho compulsório e novas doenças:

A exploração inicial da mão de obra nativa através do *cuñadazgo*, instituição guarani com objetivo de sustentar a agricultura local, levou os colonos espanhóis a praticarem todos os abusos contra os nativos que habitavam as cercanias de Asunción. Sob a pressão do trabalho compulsório materializado nas *encomiendas* e do pagamento de tributos, e incapazes pela sua fragilidade biológica diante das doenças trazidas pelos europeus, muitos nativos logo pereceram.

A violência e exploração territorial e mão de obra indígena foram estratégia das frentes coloniais que constam na historiografia mais recente, principalmente, pelos pesquisadores e historiadores que dialogam sobre esse tema direcionado ao território, ou etnografia no tempo presente.

Na ocupação territorial pelos colonizadores no século XVI após os contatos, foi efetiva a participação de padres e jesuítas a serviço da coroa espanhola e dos colonos portugueses, além dos avanços pelo território em contratação de mão de obra indígena e implantação de igreja e exploração de território com fins econômicos, como uma produção e realidade cultural dos colonizadores da época. Na mesma época já se formavam conflitos entre o polo da colônia e a ação espanhola, principalmente, pela exploração de trabalho indígena, segundo Eremites (2012). Essa exploração e escravização indígena foi uma das estratégias e das piores violências contra os povos indígenas para efetivar a colonização.

A formação social do povo Tavyterã na reserva é resultado de marco histórico e imposição territorial, integração econômica e implantação religiosa no espaço territorial. Segundo Brand (1993 e 1997), a partir de 1880, a implantação de empresa que explorava erva-mate e madeira

atingiu diretamente o sistema da vida do Guarani Kaiowá a partir de seu engajamento de mão-de-obra na coleta de erva-mate.

Mas isso se intensificou mais a partir de 1950, com a implantação de mais empresas de erva-mate, madeira e a partir da implantação da Colônia Agrícola Federal na região de Dourados e, também, a partir da povoação por colonos que utilizavam a própria mão-de-obra indígena para abertura de espaço das fazendas, na derrubada de mata e abertura de picadas como limites territoriais.

A Guerra do Paraguai (1864 a 1870) e a chegada de colonizadores no território Guarani a partir da década de 1880, com a concessão conquistada pela Companhia Matte Laranjeira (1882) para exploração de ervais, muitos paraguaios e guarani foram recrutados para exploração de mão de obra na região. Muitos indígenas trabalhavam para essa Companhia para pagar dívidas adquiridas sobre as mercadorias, objetos, alimentos, utensílios. As pessoas que trabalhavam nos ervais não poderiam sair até que tivessem pagado todas as dívidas. Além disso, esses fatores ocasionaram a expulsão do território tradicional e abandono do espaço tradicional com objetivo de se proteger da colonização, incluindo a guerra do Paraguai (1864 e 1870) e a guerra ideológica de interesse de governantes que estavam instalando na região a ocupação geográfica para proteção de linha territorial.

A instalação na década de 30, da política de “colonização” promovida pelo Estado Novo (1930-1945), também chamado de Marcha para o Oeste, colocou a Companhia Matte Laranjeira no caminho de colisão com os posseiros oriundos do Sul, estimulados pelo governo de Getúlio Vargas a ocupar terras no sul do Mato Grosso, processo que incluiu violências, ameaças, exploração e escravização. No registro apontado, segundo Brand, (2004, p. 2):

Entre os anos de 1915 e 1928, o Governo Federal demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dos Kaiowá e Guarani, perfazendo um total de 18.124 ha, com o objetivo de confinar os diversos núcleos populacionais dispersos em amplo território ao sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Essas reservas, demarcadas sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios, SPI, constituíram importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e conseqüente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não indígenas.

É a estratégia que marcou o início da desorganização cultural tradicional dos Kaiowá e, no espaço demarcado que ocorreram variedades de fatos, acontecimentos e imposição que é resultado da colonização, constituindo a realidade cultural totalmente direcionado ao capitalismo que é mecanismo de exploração da colonização, que marcam a história e criam ruptura drástica na vida dos Tavyterã, o chamado *sarambi guasu* (esparramo).

O espaço de confinamento não aconteceu de repente nesse período, o período de desterritorialização é mais recente. Segundo Brand (1997), a destruição das aldeias deu-se, quando a terra já não era mais de propriedade de Cia Matte Laranjeiras, principalmente, depois da década de 1970 que ocorreu a expulsão dos restos das aldeias, principalmente pelo avanço de migração, aumento populacional e integração econômica.

No trabalho do historiador T. Cavalcante (2013), o autor apresenta no esboço de sua obra diversos conceitos analíticos sobre território, mas aqui me esquivo para o termo desterritorialização ou “processo de esbulho territorial” que aconteceu com o povo Guarani ou Tavyterã que foram feitos de modo orquestrado, planejado pelo estado colonialista. Segundo T. Cavalcante (2013, p. 19):

É uma história sobre como o Estado colonialista em associação com particulares subtraiu as terras dos Guarani e Kaiowa, sobre como estes resistiram a esse processo e sobre a forma como as forças colonialistas / ruralistas atuam na política nacional para manter a dominação colonialista.

Essa lógica colonialista permanece até o tempo presente, transparecendo sempre na versão do governo em relação à terra, trata-se de priorizar os interesses de grandes empresas e fazendas, isso é óbvio na governança desse país. Diversos territórios tradicionais como constam no trabalho do A. Brand (1997) em mapa, são áreas dos Tavyterã que só existem pelo nome, sem esperança de demarcação.

Para o povo *Tavyterã*, o território é espaço do bem viver, viver no grupo coletivo com regras culturais e do bem estar social, o *teko porã*, onde é desenvolvido o modo de viver bem, a construção da coletividade, com as regras culturais bem definidas, remetendo a todas as fases de desenvolvimentos bem definidas, mesmo que não seja possível viver bem com todas as pessoas, principalmente, as famílias extensas.

Mas, para continuar vivendo melhor, as famílias recorriam aos rezadores para orientação e benzimentos e, em muitos casos, se apropriam de uso de cantos e rezas proibidas para resolver a divergência ou minimizar as situações complexas.

Para L. Pereira (2004), viver bem ou a vivência dentro da aldeia, essa relação amistosa, mas que comporta atritos e disputas políticas, é mais compreensível ao se deparar com a compreensão de relação de parentelas e entre parentelas e como se dá o convívio do fogo doméstico ou ao redor do fogo doméstico, a proximidade e distanciamento. O autor traz essa discussão de forma reflexiva e a análise revela sobre como acontece a produção e a reprodução social dos *Tavyterã*.

A formação social é dinâmica, muda ou se transforma para se manter como sistema e se movimenta permanentemente em relação ao entorno e, com isso, mantém a sua continuidade.

Por outro lado, o autor apresenta uma análise muito importante sobre atitudes do *Tavyterã*, que são críticas e reflexivas quando se leva em conta sua própria tradição, sempre em construção e em transformação. É uma atitude que busca apropriar-se das instituições para as compreender e transformá-las no seu entendimento para manter essa lógica cultural ou sistema. A disputa entre líderes é o combustível para transformação social, a disputa territorial, a conexão com os guardiões de patamares distintos movimentam o destino do povo ou grupo social.

O sistema social se movimenta por meio da multiplicidade de perspectivas da comunidade, essa dinâmica social não significa caos, ou descontrole, mas o movimento do sistema social leva em conta a compreensão de valores culturais e escolha de decisão que eleva a transformação ou a continuidade do grupo.

A estrutura social do povo é formada por preceitos culturais bem como as práticas tradicionais que fazem com que os *Tavyterã* compartilham o mundo com outros seres e entes sobrenaturais, os guardiões e os movimentos dos patamares e, principalmente, após o período de contato com *Karai* ou jeito de ser do não indígena, o jeito de viver é reconstruindo permanentemente para estabilizar o bem viver do povo *Tavyterã*.

A formação social remete à construção permanente e atualizada do grupo, a partir do contexto social no qual está inserido e a partir dos valores definidos e utilizados pelo próprio grupo. A formação social é composta de componente constitutivos da vida, dos valores, regras, atividades e práticas culturais sociais e também a relação de hostilidade que é a disputa e a rivalidade. (PEREIRA, 2004).

Essa percepção é aprofundada também pelo pesquisador indígena Valiente (2019) que cita o movimento do sistema social, mesmo na situação da reserva após a demarcação da área indígena para povo Guarani e Kaiowá, as parentelas continuaram produzindo a especificidade no próprio coletivo por meio do estilo (*teko laja*).

Segundo Valiente (2019, p. 96):

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

Essa forma de organização do parentesco fortalece o sistema específico de um grupo no meio do coletivo, a partir das conexões com outras parentelas. É uma produção e reprodução

social. O autor traz uma reflexão importante quando fala sobre o modo de ser no tempo presente, mesmo sendo distinta da compreensão do modo de ser tradicional, mas no novo não há possibilidade de se desconectar do *teko ymãguare e teko pyahu*. É uma sequência que se complementa para continuidade do povo, dialogando, se apropriando e aprimorando o próprio modo de viver.

A formação social no contexto atual é composta de nova demanda social e tomada de decisão com novos problemas e desafios que não dependem somente da decisão dos mais velhos e muito menos dos mais novos, mas no próprio ambiente interno da família extensa ou do pequeno coletivo, a divergência e acordo constróem o jeito de ser ou *teko laja*. Essa diversidade de pensamentos tem fortalecido a coletividade maior.

Os autores L. Pereira (2004) e Valiente (2019) reforçam o pensamento de que a produção e reprodução social dos Tavyterã têm muito a ver com a transformação, da posição de valores que são colocados como algo específico da família extensa e como ocorre essa conexão a partir da criação de aliança com outra parentela que cria, de alguma forma, a conexão e aciona a coletividade.

A coletividade é resultado de variabilidade de valores que são postos como negociação interna no grupo social por diferentes famílias extensas que constituem o seu jeito ser do grupo *teko laja*. Essa multiplicidade também é resultado de escolha do espaço, das condições climáticas, geográficas e disposições de matéria-prima, isso tudo influencia no bem viver coletivo.

A terra em forma física não possui *marã* (a maldição), é espaço sólido que é território de diversos seres que habitam a terra, não tem comportamento, mas tem seu movimento de acordo como foi estabelecido pelo grande guardião. Nesse sentido, a terra sempre está se expandindo desde a sua criação. O *marã* está no comportamento dos seres existentes, assim como os humanos e os sobrenaturais. O espaço pode ser *yvy imarã'a* (espaço amaldiçoado), isso é provocado pelos próprios seres humanos e também pela ação de seres sobrenaturais. É triste essa desordem e, para superar essa maldade, é a busca de novo espaço no sentido de viver bem. Segundo Zwetsch (1990, p. 33):

A expressão *yvy marane'y*, registrada por Montoya desde 1639 e, todavia, escutada entre os Ava-katú - Chipirá - do Paraguai, assim como entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia - *yvy imarãa* -, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora como enigmática. O que buscava ou o que busca, na verdade, um Guaraní quando diz que busca a terra sem mal?

Quando o espaço se torna cheio de maldade ou amaldiçoado, o que é provocado por diversos fatores naturais e sobrenaturais como: doenças, suicídios, homicídios e separação de

famílias, esse espaço precisa ser abandonado e é necessário construir em outros lugares, *oñepyrũ jevy* (começar de novo ou recomeço). Também é nova temporada, é a forma própria de reiniciar a vida.

O *oñepyrũ jevy* (o reinício) é algo natural e importante na vida dos Guarani, como algo justificável no tempo, é nova oportunidade para reconstruir e amadurecer a não trilhar no mesmo caminho como a história do passado.

Quando se compara o espaço da aldeia, infelizmente, não tem como reiniciar como espaço novo, a aldeia está mais para *yvy imarã'a* (a terra desorganizada) por ser um espaço velho, onde foram produzidos e reproduzidos o reinício e também muitas coisas ruins já aconteceram no espaço que forma o ser social. Além disso, o espaço não oferece a estrutura para se reiniciar, o próprio espaço degradado, sem matéria prima, falta de animais e plantas e valores tradicionais, além de falta de canto e rezas no espaço da reserva. Essa carência de *teko te'e* (o jeito de ser verdadeiro) vai construindo sujeito com outros pensamentos para sobreviver neste determinado espaço.

O povo Guarani vem marcado por um processo histórico secular de diversas categorias provocadas por uma trágica trajetória de contato, a maioria agressiva e violenta. Essa trajetória não apenas destruiu os significativos valores culturais, mas provocou a perda de territórios e a destruição dos recursos naturais que eram a fonte de sustentabilidade desse povo. No tempo presente, foram obrigados a se adaptar de outra forma de sustentabilidade alimentar, cultural e organizações.

Segundo Lutti (2009, p. 20) esse processo é chamado de territorialização:

As reservas visavam estabelecer os Kaiowá e Guarani em pequenos territórios que não ofereciam, e continuam a não oferecer, as condições necessárias para a manutenção do modo de vida tradicional, denominado por eles *nanke reko*. Este processo de transferência forçada para as reservas é denominado de territorialização: os indígenas são coagidos a deixarem seus territórios e arbitrariamente são forçados a ocuparem outro espaço que não atende as necessidades físicas e sociais deles.

O cenário de adaptação da comunidade e família extensa na reserva era intenso, violento, imposto. Segundo Brand (2004, p 138), a extensão territorial ocupada pelo povo Tavyterã e Ava Guarani era imensa e extensa, abrangendo um espaço enorme de território ao Sul do Mato Grosso do Sul: “Os Kaiowá e Guarani ocupavam um amplo território situado entre o rio Apa, Serra de Maracaju, os rios Brilhante, Ivinhema, Paraná, Iguatemi e a fronteira com o Paraguai.”

A luta e os projetos coloniais contra os povos indígenas, a maioria desenhada foi efetivada, como a guerra entre povos indígenas; domínio de linguagem e descaracterização de

outras línguas por meio da escrita; a desvalorização da cultura tradicional por meio da ótica cristã; exploração e escravização de mão de obra indígena; a implantação de outro modelo de organização social desconhecido na tradição dos povos; ataques e violências constantes; por fim, a perda territorial que era o último recurso que facilitava o bem viver dos povos para continuarem realizando a manutenção cultural.

Nos registros das literaturas históricas de pesquisadores mais recentes sobre os Guarani e aqui direcionados sobre Tavyterã e Ava Guarani, são diversos apontamentos e marcos históricos que levam à construção da historicidade desse povo para chegar no tempo presente.

Esse caminho para a construção da historicidade atual foi o que também colaborou para desfalcar a compreensão de busca pela terra sem mal *yvy marãne'y*, por passar a compreender o que é governo? Instituição que tem olhares de dominação e ocupação territorial, distantes da compreensão indígena. Essa tomada de decisão contra a população indígena por meio da insituição e leis que favorecem só um lado foi marcante na vida do povo.

Algumas comunidades buscam retornar ao seu território de origem, mas se deparam com grande dificuldade, uma vez que o espaço oferece deterioração ambiental, espaço sem condições para desenvolver atividades como práticas culturais.

Se antes não havia domínio completo pelos indígenas, porque havia território tradicional disponível e livre para continuar se reorganizando de diversos conflitos e ameaças externas, essa decisão para os Guarani foi inaceitável pois, na implantação de reservas, o governo conseguiu estabelecer total controle sobre os povos indígenas.

A demarcação da reserva é um projeto sob a perspectiva integracionista, constituída com outra forma de organização desconhecida e projetada pelo grupo não indígena. Para efetivação desse projeto usa-se o próprio indígena, para junto, administrar o espaço. Isso implica na instalação de posto de administração do Serviço de Proteção ao Índio (SPI, 1910-1967) que tem mais interesse de proteger a política do governo. Após o SPI, essa instituição foi sendo dirigido pela FUNAI desde 1967.

Mas os Pãi Tavyterã não assistem inertes a esse processo, pelo contrário agem sobre ele, buscando construir estratégias de produção de seus coletivos e reprodução de seu modo de ser – *ava reko*. A reserva é um espaço de experimentação de muitas iniciativas, indígenas e não indígenas, em especial de ampliação das conexões entre perspectivas e cosmologias distintas. Mas conectar-se com a diversidade não é uma experiência inaugurada com a chegada dos brancos – *karai*. Desde sempre, os Pãi Tavyterã se conectaram com distintas categorias de seres que habitam a terra – *yvy ete*, mas também com os distintos patamares celestes. Nesta constelação de conexões, os não indígenas são mais uma modalidade de diversidade com a qual se relacionam e, embora

com grande potencial de impacto, não atuam de modo exclusivo. Ao contrário da presunção dos não indígenas, eles estão igualmente submetidos à necessária relação de dependência com os diversos guardiões *-jara*, que continuam habitando o mundo.

### 2.3 A memória dos Tavyterã após a demarcação

Os mais velhos têm uma forma de olhar o tempo histórico a partir da sua memória e a recordação vivida, principalmente quando se dirigem ao passado. A história carregada de boas lembranças e a cicatriz das violências que a demarcação do território causou, a incompreensão do porquê estavam sendo expulsos dos territórios tradicionais, espaço regado de histórias de famílias extensas, gerou uma memória histórica própria dos indígenas que viveram este tempo.

Os líderes religiosos ou rezadores *omba'e kua'ava*, reproduzem, na sua memória, o tempo bom de viver, fartura, coletividades, simplicidades e harmonia em que a própria tradição oferecia no espaço adequado que foi o território tradicional. Nesse contexto, seguir os elementos culturais tradicionais não era desafio e, sim, a obrigação.

Um dos elementos culturais foi as fases de desenvolvimentos distintas de qualquer outro povo, as atividades de menino e menina *chamiri – kunumi* eram bem definidas, as práticas tradicionais funcionavam permanentemente e seguiam seu fundamento ou a tradição dos Tavyterã, os líderes religiosos protegiam o território *tekoha* e modo de ser *teko*, além de aplicar as regras e as práticas culturais.

Para um sujeito indígena que viveu o período tradicional e presenciou a ruptura de contexto que foi provocada por meio das leis colonialistas, o tempo presente é algo estranho, descontrolado, desorganizado ou até mesmo, na visão dos mais velhos, em parte, já está ambíguo.

Os mais velhos afirmam que a vida no tempo presente não se constitui mais tendo por base a tradição, não se fortalece mais a tradição do Guarani Kaiowá, as experiências constituídas pela nova geração não são suficientes para corresponder ou seguir os elementos culturais bem como fortalecer a permanência dos saberes tradicionais.

A realidade é resultado da resistência, persistência, transformação, desconstrução, reconstrução, negação e mudança de território. O comportamento da nova geração no tempo presente é variável, em algumas famílias a tradição foi muito afetada, sendo substituída pelo conhecimento da igreja.

A língua materna também se perdeu muito, sendo substituída por outras palavras da língua portuguesa e espanhola. A partir de um tempo, após a implantação da escola indígena, novamente

foi sendo fortalecida por meio da oralidade e escrita. Para os mais velhos, as gerações mais novas são descendentes que perderam a tradição, a sua história e memória do povo.

Isso é notório dentro da comunidade ou no espaço territorial, a nova geração perdeu muitos saberes tradicionais porque seus pais ou famílias se apoiaram muito na igreja, após a demarcação da reserva. Muitos rezadores, conhecedores de cantos, rezas silenciaram seus saberes e tentaram substituir pelo ensino bíblico.

As atividades culturais foram sendo diminuídas e, conseqüentemente, não há mais pessoas como: *yvyra ija* ou o novo aprendiz de rezadores, não tem mais espaço sagrado *oga pysy* que é de extrema importância para as práticas culturais.

O espaço *Ñande rekoha*, onde funciona toda a compreensão de mundo do *Guarani Kaiowá* a partir da historicidade de cada família extensa, o espaço da aldeia e espaço na própria família não oferece mais condição para as práticas culturais e tradicionais. Muitas vezes, o espaço pensado para centro das práticas culturais é inadequado; em outros já não há mais rezadores

Alguns territórios tradicionais ao redor da aldeia Takuapiry foram recuperados como Guassuty, Kurusu Amba e Jopara. Mas o espaço não oferece mais condições para viver de modo tradicional, a maioria já não tem mais mata ou plantas diversas que poderiam oferecer remédios tradicionais, construção de artefatos e moradia.

Infelizmente, os territórios retomados são espaço de arrendamento para plantação de soja e milho. Algumas famílias extensas conseguiram retornar ao local de origem, mas depois de longos anos de espera para viverem no espaço dos antepassados *ñande ypy rekohague*, onde também admitem serem sepultadas inúmeras parentelas.

A reserva já não oferece o viver bem como acontecia na tradição, o espaço se torna conflituoso entre as famílias extensas. Ainda há enorme dificuldade de adaptação com a organização da reserva, por isso algumas famílias retornam para sua área tradicional para reconstruir sua forma de organização ou da família, movimento a que Cresp (2015), se refere como “*mobilidade*”.

A perspectiva sobre o conceito de território aparece no brilhante trabalho de Cavalcante (2013), apontando as perspectivas e diversas interpretações sobre território como categoria polissêmica no campo epistemológico, a maioria desconhecida pelo povo indígena, mas é de extrema importância ser entendida por aproximar os saberes kaiowá em relação ao território *tekoha*. O autor Cavalcante (2013, p. 31) aponta conceitos sobre território separando e considerando como categorias analíticas:

É necessário esclarecer que as categorias território, territorialidade, territorialização e desterritorialização, assim como as suas demais derivadas são,

antes de tudo, categorias analíticas criadas pelas ciências sociais para instrumentalizar o estudo das relações da humanidade com o espaço.

Aponta também as quatro definições que são muito interessantes: 1) Materialista que aporta concepções a partir de ideia naturalista, a de base econômica e a jurídica política. É uma concepção que tem a ver com relações sociais versus natureza, a (não) dissociação das noções de natureza e cultura. 2) Idealista, trata-se de concepções que levam a considerar os aspectos simbólicos contidos na noção de território, o valor cultural atribuído sobre o espaço. Os territórios não são compostos tão-somente pela relação humanos com o ambiente, mas, além destes, há outros seres que habitam o território e, assim, são constituintes das territorialidades. 3) Integradora, é uma concepção que trata o espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura e, por fim, 4) relacional que tem a ver com a concepção de considerar o território como um conjunto de relações histórico-sociais, incluída aí a relação entre processos sociais e espaço material. Todas as perspectivas se aproximam da realidade do povo Tavyterã no tempo presente.

Nesse sentido, aciono aqui mais uma perspectiva relacionada ao território com a percepção do que é *tekoha* para o Guarani Kaiowa, é a compreensão do *yvy* como terra, *tekoha* como espaço de viver ou onde ocorre a vida.

*Yvy* que simboliza o corpo humano para o povo *Tavyterã*, é um espaço físico onde se encontra a memória histórica, nomes de lugares que são dados para cada espaço, que remetem à memória da ancestralidade.

Além de o espaço estar ligado com o que é sagrado, espaço constituído de diversos valores culturais que definem o nome ou lugares geograficamente, os nomes definidos são marcos históricos para cada família extensa e são respeitados.

Para os *Kaiowá*, a concepção de mundo já está definida, não existe muitas possibilidades de explicação de outras formas que podem dissociar as conexões entre o ser humano e natureza e outros seres e divindades.

O movimento que ocorre sobre o espaço territorial é o reflexo de ação de guardiões que criam o tempo e espaço. No decorrer deste trabalho trago esse apontamento de como o tempo e espaço continuam se movimentando mesmo no tempo presente.

## 2.4 Os territórios tradicionais existentes ao redor da reserva Taquapiry

De acordo com a memória dos mais velhos sobre as áreas tradicionais no entorno da aldeia Taquapiry, eles afirmam que estas áreas se perderam na construção da reserva e com o avanço da ocupação territorial por colonos.

Havia inúmeros territórios na região, alguns são nomes de lugares, não eram especificamente *tekoha* e, sim, a localização. O espaço denominado em Guaraní perpassa as gerações, principalmente aquele espaço ocupado pela família extensa que atribuiu nomes para significar que pertencem à determinadas famílias grandes.

Espaço perto da água, adequado para plantação, com madeiras e sapé para construção de casa, isso influencia na escolha de *tekoha*, espaço para viver, espaço de fácil acesso para outras comunidades se deslocarem e espaço construído com próprio jeito de ser para o bem viver e a partir da memória histórica de família extensa.

De acordo com Lutti (2009, p. 22), o *tekoha* é constituído de poucas famílias extensas, a maioria é parentela:

As comunidades Guaraní e Kaiowá não são muito populosas, sendo constituídas de duas a cinco famílias extensas, denominadas entre elas de parentelas, que reunidas em determinado território formam o *tekoha*, entendido como o único lugar onde podem realizar o modo de vida tradicional. O número de pessoas do *tekoha* varia de acordo com o número de parentelas e a quantidade de indivíduos que ela agrega. Aldeias muito grandes acabavam se dividindo por conta de conflitos internos, ou por possuírem mais de um chefe com prestígios suficientes para agregar em torno de si familiares e aliados, formando assim, um novo *tekoha*.

Os territórios tradicionais existentes antes da reserva Taquapiry foram Cerro Peron, nesse espaço que viveram os mais velhos que se mudaram para a aldeia Takuapiry em 1928. Ao redor do *Cerro Peron* havia outros *tekoha*, *Ñu Po'i*, *Canta Galo*, *Karaja Kaaguy*, *Guassuty*, *Kaaguy Porã*, *Ka'a Jari*, *Kurusu Amba*, *Jopara*.

Do lado do Paraguai, havia aldeias em conexão entre parentelas como aldeia Pira'y, Marangatu, Ita'y que fica mais próximo do Cerro Peron. Esses territórios têm a conexão entre parentes que vivem nas comunidades, principalmente, porque construíram casamentos ou laços familiares.

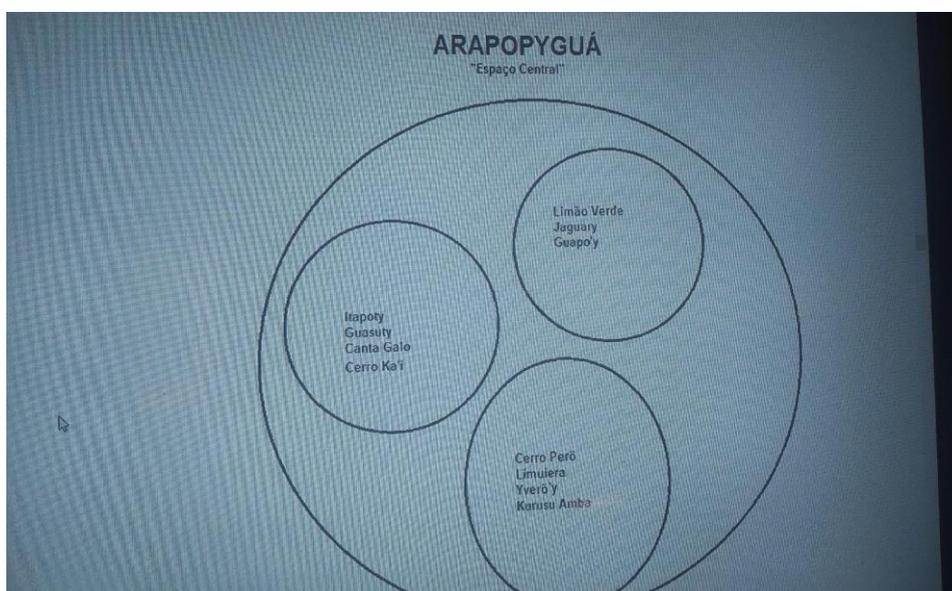
Essas aldeias constituíam um *tekoha guasu*, é próprio dos Tavyterã Retã, são *tekoha* que fazem as interconexões entre eles, assim como casamentos de parentelas. As aldeias que ficam no Paraguai conseguiram, por longos anos, manter o distanciamento das cidades, mas não



A reserva indígena Takuapiry não foi território tradicional de residência, mas era espaço por onde a população transitava para caçar e pescar, assim como outras regiões como *Kanguery*, *Guyra ku amba*, *Laguna ñarõ*, *Jarara y*, *Taquapiry syry*, *Y Hovy* são lugares com nomes próprios para identificação do espaço geográfico pelos moradores da região. Esse nome ainda é usado pela comunidade até no tempo presente.

Witor Domingues (2020) apresenta no seu trabalho um esquema de organização e conexão de territórios, por ele denominado como concentração de território espaço central “Arapopygua”. Os territórios em conexão formam espaços tradicionais enormes na região.

**Figura 26 - Tekoha guasu - Território grande**



**FONTE: Witor Domingues, (2020)**

Essa forma de organização de territórios em conexão sempre foi comum antes da demarcação da reserva, território constituído de poucas famílias extensas. A diversidade de territórios contribuía para o bem estar dos grupos bem como para a realização das atividades do grupo.

A forma como o território se distribuía contribuía para fortalecimento da coletividade, pois havia visitas e respeito recíproco entre parentelas e outras famílias extensas, o território tradicional condicionava o viver bem da família grande.

A memória do território tradicional ainda está presente entre as parentelas que vivem em Taquapiry, assim como: Cerro Peron, que tem um enorme cemitério de pessoas de famílias extensas, bem como Kaaguy Porã, que fica perto da aldeia Arroyo Cora, do município de

Paranhos. Outras aldeias acreditam que os demais territórios tradicionais não serão mais recuperados como *Ñu Po'i* e que, no seu lugar, as parentelas reocuparam *Kurusu Amba*. A aldeia tradicional como *Canta Galo* e *Kaa Jari* perderam interesse de ser reocupadas porque tem poucas pessoas que moravam nesse lugar com sua família extensa. Mas as parentelas cultivam a memória dos seus antigos territórios a partir da história do seu avô, mas, em parte, já não se sentem pertencentes a este território porque, na reserva, os que vivem no tempo presente, são a quinta geração da família extensa que vieram para a aldeia Taquapiry.

## 2.5 A memória da educação tradicional

Os acontecimentos que os interlocutores relatam, fazem parte da sua própria educação convivida na família extensa, principalmente no período em que as atividades culturais ainda eram muito intensas, ligada à espiritualidade e às narrativas míticas.

Os registros guardados na memória dos interlocutores *Tavyterã* são registros variáveis pelo fato de ser historicidade construída e vivida por cada personagem.

A narrativa transmitida por meio da oralidade são lembranças selecionadas a partir dos valores que lhe são atribuídos, remetem aos acontecimentos como marco histórico para os narradores, a partir de um olhar individual.

Essas diversidades da memória histórica enriquecem a historicidade do povo Tavyterã por meio da fonte oral, são fatos que explicam o processo histórico da colonização de Mato Grosso do Sul, as rupturas que, em comum, desenharam mudanças na vida dos Tavyterã.

Pensando nisso, as fontes orais foram selecionadas a partir da historicidade tradicional de cada personagem, ou seja, a pessoa afirma e reconhece sua identidade tradicional, nosso verdadeiro jeito de ser, *ñande reko te'e*.

O *ñande reko te'e*, de acordo com a versão do Benites (2014) e Bartomeu Melià - Georg Grünberg - Friedl Grünberg (2008), é o significado que está sobre o sujeito *Guarani e Tavyterã* e a partir do seu conhecimento tradicional, nosso verdadeiro jeito de ser, são olhares a partir da categoria de pensamento dos Tavyterã.

A Língua Guarani é um instrumento que mantém e fortalece essas práticas culturais por meio de memórias, cantos, rezas e narrativas míticas que são contadas para as novas gerações sobre o princípio da criação do mundo e dos seres.

O comportamento de um sujeito Kaiowá está associado ao *teko marangatu*, seguir um comportamento, via crença espiritual, para não errar no modo de viver que é regra na tradição. Ter o *teko katu* é o jeito de ser verdadeiro, não ser uma pessoa arrogante, mentirosa, escandalosa, individualista, isso é ao contrário da moralidade ou ética da tradição. *Teko porã* é a busca de viver bem consigo mesmo e com todos os que estão ao redor.

Há outra face negativa na vida e no jeito de ser do Tavyterã que contribui para não alcançar ser um bom sujeito. Segundo Lescano (2016), é o modo de ser ruim, *teko vai*, é uma percepção errônea que caracteriza o comportamento errado de um sujeito diante do grupo social.

No decorrer da narrativa deste trabalho na etno-história guarani, apresentam-se saberes tradicionais que são fortes e inegociáveis, muitos deles são guardados, protegidos e, por fim,

silenciado. No tempo presente há necessidade enorme ou mesmo prioridade de construir registro dessas memórias históricas, para que esses ensinamentos possam ser explorados e trabalhados via ensino escolar e prática pedagógica.

Para os mestres tradicionais, a reafirmação da identidade remete às aprendizagens e práticas culturais permanentes, mesmo que estas aconteçam pela educação escolar, para que esta geração possa compreender e possa se reconhecer que é descendente direto do Deus denominado *Ñande Ru, Ñande Ramõi Papa*.

A mitologia precisa fazer parte do currículo da escola como base para explicação sobre a existência do mundo, é dela que vem o simbolismo cultural para fortalecer o sujeito Tavyterã no seu princípio cultural.

Existe imensa explicação de mundo com diversos valores culturais, alguns ainda desconhecidos pelos próprios Tavyterã. Muitos desses conhecimentos foram guardados na memória pelos líderes espirituais.

Há um enorme obstáculo para refortalecimento dos saberes tradicionais, porque o território agora é infestado de igrejas e isso vai terminando com o conhecimento tradicional e práticas culturais incorporando outros sentidos para a vida, pouco espirituais e muito mais a valorização dos aspectos materiais e do individualismo, isso permite o caminho de desvalorização cultural tradicional.

Nos saberes tradicionais, a forma de explicação sobre tempo, espaço, fenômenos, cantos e rezas sempre estão associados com o tempo, o movimento *ára*. É indissociável do conjunto de movimento que se entrelaça entre água, terra, seres vivos e não vivos e o ar. O território é o conjunto composto desse movimento. E. Benites (2014) afirma que a vida, espaço e tempo estão sempre associados com patamares celestes ou morada de guardiões.

A produção de alimentos é parte de educação tradicional que precisa voltar a ser refortalecida na comunidade por meio de instrumentos como a escola, produção de utensílios, artesanatos que são atividades culturais.

A escola e a própria comunidade precisam construir no espaço social a casa de reza *oga pysy* para realizar as atividades permanentes da tradição, para que as novas gerações possam continuar fortalecendo e aprendendo.

Os saberes e entendimentos sobre a vida e a morte também fazem parte da educação tradicional, mesmo tendo diversas explicações nos saberes dos Tavyterã. É o cuidado que um sujeito Kaiowá precisa aprender para organizar o seu bem estar espiritual, mesmo após a morte que é considerada como outro espaço ou a passagem para outro lugar que é da divindade.

O ciclo econômico tem o objetivo de manter o bem viver, está relacionado à produção permanente e recíproca tendo sempre a boa produção de cultivos. Essa mentalidade de produção precisa ser reafirmada como identidade do povo, como ato cognitivo e por meio de compreensão *Arandu*.

## 2.6 A memória sobre arandu – arakua'a

Figura 27 - Arandu, verdadeira sabedoria



Fonte: Geraldo Domingues, 2023

O termo *arandu*, sabedoria própria para entender o mundo cósmico e movimentos de patamares terrestre e celeste, está bem definido por diversos autores pesquisadores indígenas e não indígena como: Benites (2014), Bergamaschi e Meneses (2009).

Na narração deste trabalho, é acrescentado como saber ouvir, escutar o que acontece no tempo e espaço a partir de categoria de pensamentos Kaiowá. Mesmo que algumas atividades culturais já não se realizam mais, mas a compreensão ou a estrutura cognitiva profunda de pensar e compreender o significado ainda é muito forte. Os sinais, as manifestações dos seres, a compreensão da temporalidade e movimentos do espaço continuam se fortalecendo e se transformando.

*Arandu*, a sabedoria própria é conhecimento que se perpetuou por meio de experiências no sujeito *Tavyterã* até no tempo presente. Necessita de divulgação contínua para aprendizagens da nova geração, são conhecimentos próprios do povo, é uma competência e habilidade que precisa ser fortalecida por meio da oralidade e da escrita.

A compreensão da manifestação da natureza, as habilidades de identificar os sonhos, os cantos dos animais, dos seres vivos e não vivos, o formato de fenômeno da natureza do tempo, a posição de Sol e Lua.

*Arakua'a* significa o ato cognitivo de saber identificar a mudança de tempo e espaço por meio de diversas rezas e cantos. Cada reza tem seus princípios e sequências que são chamadas de *papa* 'contar', as rezas seguem uma sequência de cantos que dura a noite toda.

Neste sentido, a produção do sujeito indígena, principalmente, *Tavyterã*, é fruto desta relação. Seguir as regras de elementos culturais, conforme apresenta Lescano (2016), que traz na sua narração de trabalho as fases de desenvolvimentos que respeitam toda uma tradição para ser um sujeito *Tavyterã* como: alimentação, a passagem dos meninos para a fase adulta, a primeira menstruação das moças, as cerimônias religiosas, o processo produtivo, a organização social, estão bastante ligadas ao lugar onde vivem, resultando em uma relação equilibrada com a natureza.

## CAPÍTULO 3

### A VIDA EM RESERVA: IMPACTOS, DESAFIOS E INOVAÇÕES.

Figura 28 - Mapa da aldeia Takuapiry



Fonte: Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD (2023)

Antes de falar da reserva, é importante relembrar a quantidade populacional do povo indígena existente no Mato Grosso do Sul. De acordo com dado oficial do Censo populacional do IBGE 2022, estima-se que a população é no total de 96.029 pessoas. A aldeia Takuapiry tem a população de 3.566 habitantes de acordo com o Censo do IBGE, 2022.

#### 3.1 – O tempo da reserva como espaço de transformação

No presente capítulo descrevo a história e a situação da reserva como compreensão do espaço *tekoha* no tempo presente. A continuidade da busca pela terra sem mal *yvy marãne'y*, que

colocava os Guarani continuamente em busca de novos espaços, após a criação da reserva não acontece mais.

A geração que cresceu na reserva não tem a concepção de outro espaço e a possibilidade de compreendê-lo. A reserva é o espaço feliz da geração, com todos os seus desafios e necessidade de adaptação. O contato permanente já faz parte da vida cotidiana dessa geração, a interação e apropriação de outras línguas, tecnologias e saberes estão permanentemente na vida social, na reserva.

Isso tem implicações na formação educacional dessa geração. É importante destacar aqui que não é escolha e nem culpa da geração se o modo tradicional está cada vez mais se perdendo nas práticas, mas os saberes tradicionais têm outros mecanismos, métodos, espaços e diversos outros instrumentos de que precisam para ter continuidade. Por sua vez, o espaço da reserva não oferece, em parte, essas condições, pois está modificado. Isso interfere na continuidade e fortalecimento das práticas e tradições. De acordo com Leila Pereira Velasque, há mais de 80 anos não acontece o batismo de milho e o batismo de criança na aldeia Takuapiry. Com isso, é possível identificar as atividades culturais que se perderam no tempo, porque já não acontecem mais as práticas culturais permanentes, na comunidade, além de não haver mais rezadores que fazem essas atividades na comunidade. Existem alguns rezadores, mas a formação é para outros fins.

Para as gerações mais antigas, o espaço territorial da reserva não é território totalmente aceito, mas vivem nele porque não existe outra opção. O território tradicional é aquele que é escolhido pela família extensa, aquele que, através da mudança, é contruído como espaço de viver e sempre foi rotina para a família extensa antes da demarcação. Nele se buscam os espaços mais adequados, principalmente para cultivos de lavoura, a roça *kokue*, para construção de moradias, a casa *oga-pysy* ou *oga ungsu*, a casa de reza, casa sagrada.

O espaço era escolhido próximo à mata e aos rios, fator que facilita a caça e a pesca, como fonte de subsistência da família, no local, por longo período. Essa dinâmica de mudar de local faz parte da rotina e da cultura do povo, sempre em busca de espaço melhor para continuar estabilizando o modo da tradição.

Neste território, no Mato Grosso do Sul, na parte mais ao Sul, hoje considerado como CONESUL, antigo território paraguaio, a presença (invasão) do não indígena ocorreu a partir do século XIX, quando se iniciou a exploração de erva mate.

É o período em que a tradição ainda era muito forte no meio do povo, a família extensa seguia sua própria organização familiar, o local era organizado a partir da própria concepção cultural e familiar. Segundo Brand (2004, p. 03):

As primeiras frentes não-indígenas adentraram pelo território kaiowá e guarani, a partir da década de 1880, após a guerra do Paraguai, quando se instala na região a Companhia Matte Larangeira. Esta Companhia, embora não questionasse a posse da terra ocupada pelos índios, nem fixasse colonos e desalojasse comunidades, definitivamente, das suas terras, foi, contudo, responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias e núcleos populacionais, tendo em vista a colheita em novos e por vezes distantes ervais.

A instalação da Companhia Matte Laranjeira, na região, foi a responsável pela exploração da mão de obra indígena, pelo recrutamento da família extensa para a realização de trabalhos com a característica de trabalho escravo e deplorável, que passa a fazer parte da vida dos Guarani e Kaiowá da região.

O segundo processo de ocupação do território indígena ocorreu com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, CAND (1943). O objetivo desse projeto era possibilitar o acesso à terra a milhares de famílias de colonos, migrantes de outras regiões do país.

Isso afetou as organizações Guarani e Tavyerã nessa região. Quando os colonos entraram em disputa com os indígenas pelo território, os Tavyerã foram obrigados a se deslocarem para as reservas, liberando o espaço territorial para o funcionamento de agropecuárias.

A demarcação da reserva não foi por acaso, mas foi uma estratégia do governo para alcançar o controle total sobre os territórios indígenas. Esse processo poderia concluir o objetivo tão desejado por eles, que era ver o desaparecimento total dos povos originários, mediante a integração deles à sociedade nacional.

O conceito de reserva é abordado por diversos pesquisadores como Schaden (1974), Brand (1993 e 1994), Pereira (2004 e 2007), João (2011), Aquino (2012) e Benites (2014). Esses autores discutem a reserva como espaço da coletividade e das relações sociais que as comunidades que o habitam estabelecem com ele. Na etnografia feita na aldeia Takuapiry, principalmente, a partir da historicidade de Leila Pereira Velasques (1940-2023), filha de Nolaria Velasques, que já nasceu na aldeia e viveu o processo de ocupação do espaço da aldeia. Ela relembra momentos bons e, em parte, alguns arrependimentos que resultaram do processo histórico no tempo presente, principalmente, quando os mais velhos participaram na demarcação da reserva. Por falta de compreensão e de conhecimentos mais profundos sobre a demarcação de território, a aldeia Takuapiry ficou com menos hectares, porque não houve fiscalização e cuidado durante os trabalhos de demarcação. Foram os mais velhos que abriram a trilha e colocaram os marcos do território, na reserva Takuapiry. Infelizmente, com esse descuido, a reserva foi sendo redemarcada por fazendas e chácaras ao redor e, com isso, muitas chácaras que estão ao redor da aldeia, ficaram sem registro de território.

Se a reserva Takuapiry fosse demarcada no espaço indicado, atualmente, a aldeia estaria com 1.864 hectares, mas não foi o que aconteceu. Foram os mais velhos que participaram na construção da linha de “atalho” para marcar a linha territorial e, em parte, não fizeram isso corretamente.

Na época, não havia exigências por parte do governo, existiam áreas aproximadas a serem demarcadas, mas isso dependia muito de manifestação de grupos indígenas. Na época, na região havia poucos colonos.

O espaço era cheio de mata densa e, em parte, cerrado, mas pouca ocupação de colono e, por isso, o espaço da reserva foi sendo deixado e descuidado pela própria comunidade e autoridade local. O marco do território foi incompleto, isso contribuiu para perda de território da reserva Takuapiry que, atualmente, ficou com 1877 hectares.

Leila Pereira Velaques relata que: “A comunidade indígena, principalmente Guarani e Tavyterã, vivia de forma organizada, por período de longos anos, aqui na aldeia Takuapiry” até em meados de 1960, ou seja, por um período de mais de três décadas.

Durante esse período, a vida da família extensa não era diferente da aldeia tradicional ou de local tradicional de onde vieram. Mesmo com o primeiro “capitão” Rekim Recarte, ele assumia apenas a política externa, não interferia na organização social do povo.

O modo tradicional, as atividades tradicionais, as casas de rezas e a organização da família extensa continuaram, como é dito na tradição e os problemas eram resolvidos na casa de rezas ou por meio dos mais velhos. Ainda não precisava de capitão para resolver esses problemas.

Conta o João Chamorro (2021) que, se um Kaiowá buscar viver de acordo com a tradição, vive mais alegre, de forma organizada e muito mais coletiva e tem muita reciprocidade.

Ñande reko te'e rupi jaiko ramo, opa mba'e iporãve, vy'a, tesãi há pyaguapy jareko ñande rehe. Jajeroky há ña'embo'e vaerã ñane ramõipe”. Se vivermos de acordo com o nosso jeito de ser, todas as coisas são boas, a alegria, a saúde e o bem estar estão com agente. Sempre temos que dançar e cantar em respeito a nosso Deus ou nosso Pai

O trabalho na roça era feito cotidianamente e, vinculado à saúde e a coletividade, o espaço de trabalho era constituído como a segunda casa, onde a aprendizagem era permanente. Lá se aprendia não apenas trabalhar, mas também os cantos, as rezas, a educação na oralidade e muitas outras práticas culturais.

O conhecimento da técnica de plantar e cuidar da roça e da produção era muito forte, a noção de cuidar da roça e da plantação era em respeito aos guardiões, com o objetivo de resultar em boa produtividade na colheita.

A organização de parentela bem como a distribuição de atividades sempre é ordenada pelos mais velhos, chefe da família ou chefe da casa. Todos os membros da família extensa têm suas atividades, distribuídos para menino *Kunumi*, menina *chamiri* e jovens e até mesmo adultos.

As atividades são diversas e dependem das temporalidades. As temporalidades também definiam as atividades feitas em cada período, além de seguirem outros eventos específicos já definidos no calendário pelo próprio povo, como as festas, as cerimônias, os rituais.

Segundo Lescano (2016), as atividades que são distribuídas especificamente para menino e menina têm o sentido de educação e preparação para se tornar uma boa pessoa, incluindo diferentes aprendizagens em todos os aspectos da vida.

A festa também proporcionava aprendizagem enorme para o próprio povo, como a divisão de trabalho para a realização dos eventos, bem como a elaboração e preparação do espaço, dos alimentos e da bebida.

As festas são preparadas para seguir o rito de determinado evento, como batismo do milho, batismo de recém-nascido, casamento, reza longa *jerosy puku*, furo do lábio *tembeta* etc. Essas atividades são planejadas para o ano inteiro, para se efetuarem em diversos lugares que são mais apropriados.

O diálogo entre as famílias extensas é importante e ocorria por meio de *ojovia*, um rapaz indicado para levar a notícia e convidar outras aldeias e assim eram preparados novos eventos em diversas aldeias tradicionais.

A demarcação do território e a implantação de reserva para Guarani e Tavyterã foi a última estratégia que moldou a outra forma de viver indígena, pois, quando a área foi demarcada foi efetivamente congelado o modo de organização do povo. A territorialização implementada pelo governo foi a “estratégia do momento”. O estado brasileiro, a cada momento busca uma estratégia para interferir na vida dos povos indígenas para controle total sobre essa comunidade.

A área demarcada de 1915 até 1928, (BRAND, 2004) gerou impacto na vida dos Tavyterã e outros povos. O modelo de representação implantado como a figura de “capitão”, fragmentou a coletividade do povo, gerou desarmonia, privilégio e domínio de uns sobre os outros. Isso não faz parte da tradição dos Guarani e Tavyterã.

Seguindo esse formato social, até no tempo presente, as várias gerações têm muitas dificuldades para reconstruir nova organização ou reorganização, devido ao que o pesquisador e historiador apresenta como confinamento, pois, segundo Brand (2004, p. 4):

Esse processo de perda territorial e conseqüente confinamento em espaços extremamente exíguos de um contingente populacional muito superior ao padrão historicamente conhecido pelos Kaiowá e Guarani impôs profundas limitações à sua economia, decorrente da inviabilização da itinerância em território amplo e do

rápido esgotamento dos recursos naturais, importantes para a qualidade de vida dos Kaiowá e Guarani. Além de dificultar o seu modelo agrícola, o confinamento trouxe desafios novos no que se refere à organização social e religiosa.

A perda territorial afeta diretamente a formação social, o novo espaço segue o modelo de imposição, outras atribuições são criadas para buscar resolver novos problemas que surgem na reserva, o tipo de regra tradicional como aconselhamentos, que era atribuição dos mais velhos e rezadores passa a ser feito especificamente pelo “capitão”.

Na aldeia Takuapiry, a comunidade foi submetida a essa nova ordem depois da criação da base ou posto do SPI, Serviço de Proteção ao Índio, na comunidade. Depois da visita do Marechal Rondon foi indicado um paraguaio chamado Alberto Luciano, um homem muito pobre que morava mais perto nessa região.

Alberto Luciano morava no espaço onde se tornou a reserva Takuapiry, ele era apenas um peão de colono que estava querendo se apropriar da terra. Foi o único morador sem registro que morava nessa região, ele foi nomeado como primeiro chefe do posto do SPI.

Na visão do Marechal Rondon, a população precisa trabalhar da maneira dos não indígenas e ele trouxe essa concepção ao povo Tavyterã e Guarani por causa do povo Terena, que é outro povo, com outra forma de viver e que já vivia de comercialização de produtos e o Marechal queria isso para a aldeia dos Guarani.

Segundo Leila Pereira Velasque (1940-2023), em meados de 1970, iniciou-se a derrubada de árvores na aldeia, para venda de madeira e construção de posto da FUNAI. Foi nesse período que se iniciou a criação de roça coletiva e criação de pequena escola na comunidade. Essa escola foi mantida, inicialmente, pela FUNAI e, depois, passou a ser mantida pela prefeitura.

A partir desse período, o governo, por meio da ação de Serviço de Proteção ao Índio começou a explorar, e estabelecer contratos de comando, assumindo o controle total sobre a comunidade e, até mesmo, tentou mudar as condutas culturais tradicionais dos rezadores e práticas culturais, passando a ameaçar, punir e até mesmo queimar o que chamava de feiticeiro.

Na reserva foram empregadas outras formas de violência desconhecidas como: ameaças ao chefe da família, implantação de punições desconhecidas, recheadas de ódios e, além disso, muitos rezadores foram acusados de feitiçaria e, muitas vezes, queimados na frente da comunidade com o objetivo de intimidar as outras famílias.

Os territórios reservados para os Guarani e Tavyterã não ofereciam condições para continuar fortalecendo o modo de vida tradicional. A reserva, em si, buscou construir outro modo de existir, de viver, de se adaptar e isso gerou conflitos internos e disputas, que foram sendo criados a partir de interesses pessoais dentro da reserva.

Na reserva se encontram vários pequenos *tekoha*, resultados da agregação de várias famílias extensas, que vieram transferidas forçadamente e essas famílias extensas, cada uma tem uma visão de *tekoha*, com a organização própria e isso gera conflitos internos até no tempo presente.

A demarcação de reserva promoveu uma ruptura tão marcante e destruidora para o Guarani e Tavyterã que, no tempo e na memória dos mais velhos, ficou bem distinguida do período anterior, no qual existia o *teko porã ymanguare*, o modo de viver bem, antigamente.

A reserva impactou muito no ciclo de vida dos Tavyterã, surgindo a dificuldade na manutenção de atividades como as festas, os rituais, as cerimônias e outras atividades culturais próprias, que interligavam os *tekoha* e as redes de alianças políticas com outras aldeias.

Tudo isso ficou totalmente comprometido, diminuído e quando é feito, acontece fora do tempo e isso vai criando a fragilidade, perdendo a credibilidade. É com a demarcação e a transferência forçada de diversas famílias, que começa a desavença entre grupos de famílias extensas e, por isso, muitas mudaram para aldeias no Paraguai.

O espaço foi sendo degradado pela própria comunidade e, muitas vezes ocorriam as queimadas da mata que restava e, com isso, as matérias prima já não eram mais encontradas na aldeia, principalmente porque, quando alguns eventos ritualísticos vão ser realizados, necessitam de materiais adequados para a realização e estes materiais já não se encontram mais na área da reserva.

As atividades que são realizadas como o jeito de ser do verdadeiro *teko te'e* vão sendo substituídas por outros valores importantes e a entrada das igrejas foi o que mais afetou essa organização em relação às atividades culturais.

Isso dificultou muito para a continuação de atividades culturais que ocorriam dentro do calendário da própria comunidade, muitas atividades culturais tradicionais só ocorriam em determinadas aldeias, caso os rezadores se organizassem.

Os rezadores começaram a seguir as igrejas e abandonaram os conhecimentos tradicionais. Com eles, vão grupos de famílias extensas e isso constrói outra percepção e forma de pensar.

A reserva é um espaço que se formatou por meio de diversos processos implantados pela ação do governo e isso resultou na criação de outros cenários de vida no tempo presente. É, portanto, resultado do processo histórico e de historicidades construídas por longos anos e chega até o tempo presente, depois de mais de um século.

Outros valores são forjados a partir do marco histórico da reserva: saberes externos, organização de parentelas e formação social. Mesmo com a múltipla demanda da vida atual, é importante a adaptação e a transformação.

A multiplicidade de parentela constrói nova organização, o *teko pyahu* o jeito novo de viver, onde o modo de viver do não indígena, o *karai reko*, também faz parte do cotidiano da comunidade e da família e não tem definição única, porque são vários agrupamentos de famílias extensas que, de alguma forma, arquitetam e constroem a organização familiar gerando essa diversidade.

*Teko pyahu*, o jeito de ser no tempo presente, surge como resultado de contato e adaptação e transformações permanentes que ocorrem na vida da comunidade, no território da reserva. Esse jeito de ser já está inserido no contexto do tempo presente, o mais importante é compreender essa diversidade e diferença que já existem no próprio núcleo da família extensa. Para isso, o sujeito Tavyterã tem buscado outras ferramentas para se apropriar e aprimorar para o uso, sempre para o bem viver, o tempo da tradição que ficou distante, com as marcas de negação de identidade.

Segundo Valiente (2019, p. 49):

O *tekoha* é um locus de produção e reprodução do *teko* – modo de ser *kaiowá* que possibilita desenvolver as características próprias do seu modo de ser – *ava rekoete*. O *tekoha* é o lugar de origem de uma parentela ou comunidade, onde se constitui relação contínua entre pessoas da parentela, onde se situa o *teko* (modo de ser) daquela parentela.

A formatação da reserva é resultado de processo histórico de violência, de negação, de submissão e desterritorialização e de ameaças aos rezadores e fortalecimento do *teko joja'y* 'jeito de ser individualista'.

O comportamento que não fazia parte de saberes ou educação tradicionais de gerações anteriores foi sendo implantado por meio da igreja e da escolarização, enraizando outro pensamento e outra forma de entender o espaço e o tempo.

Nesse sentido, não há como, simplesmente, colocar a reserva como sendo formada apenas por conhecimentos tradicionais ou simplesmente de igrejas ou por meio de religião ou também, de contato por meio de estudos, mas se constitui pelas diversidades ou multiplicidades de visões e compreensões, de acordo com as necessidades da família e do próprio sujeito *Kaiowá*.

Assim como a família tradicional tem a sua forma de explicar o processo histórico vivido durante todas as passagens na construção antes e após as reservas, há também outras categorias de famílias extensas retornando para seu território tradicional ou mesmo para a própria reserva, depois de muitos anos morando e trabalhando nas chácaras e fazendas, que têm outra forma de viver.

Assim, vão se estabelecendo as diversidades de experiências na comunidade e, essas novas experiências que surgem, contribuem para novo olhar e novos espaços na reorganização da

comunidade porque, em parte, a tradição não corresponde ao modelo de pensamentos e organização que não tem origem nela. Por outro lado, quem chega com o pensamento de fora sente uma necessidade enorme de retornar à valorização cultural, à realização do espaço das práticas culturais ancestrais, para continuar valorizando o pensamento do povo.

Essa forma de reorganização no tempo da reserva exige também nova forma de pensar além da própria tradição, implementando diversos modelos que respondem à demanda social da comunidade, algumas pensadas pela própria geração atual, juntamente com os líderes das famílias, para continuar acompanhando as mudanças, novos saberes e reorganização permanente na reserva.

A comunidade em si tem uma forma de interpretar a aldeia, incluindo demandas, desafios, necessidades, espaços, sustentabilidades e segurança e não como é pensada pelo agente da FUNAI e outras instituições. Esse sempre foi o impasse que desorganiza a comunidade, as instituições do governo sempre encontram meios para desalinhar a autonomia indígena, com objetivo de sempre manipular, dominar e controlar. Algumas vezes, essa ação contrária acontece na comunidade devido à própria escolha de lideranças, por não compreenderem de forma profunda o que poderia ser melhor para a comunidade e para as diferentes gerações.

No tempo presente, através dos estudos e trabalhos de estudantes universitários, está ficando mais clara essa necessidade de uma reorganização social que corresponda ao contexto atual. Nesse sentido, as práticas de conhecimentos acadêmicos ajudam a comunidade a compreender o contexto e os desafios do tempo presentes, mesmo complexos.

Outro espaço que se estabeleceu muito forte e se espalhou na comunidade é a igreja pentecostal, que, em parte, tem sido espaço muito importante para a comunidade porque, por meio dela, a comunidade consegue compreender diversos valores externos em relação à comunidade e, mesmo não sendo uma organização tradicional do povo, ela fortalece uma organização coletiva.

A igreja pentecostal é, em parte, prejudicial à comunidade, pois cria ignorância sobre saberes tradicionais e faz perseguições contra os rezadores e líderes espirituais, mas, em parte eles são coletivos nas decisões quando decidem fazer atividades da igreja. Além disso, sempre associam o bem-estar da família, controlada por meio da doutrina da igreja. Mas isso também não faz dissipar-se o ser indígena.

Os jovens, por sua vez, vão crescendo neste outro cenário de contexto social, se apropriando e potencializando seus saberes para responder aos desafios atuais, mas isso não remete a deixar de ser indígena. Pelo contrário, implica em ter nova abertura para compreender, analisar e poder experimentar novo formato para o bem viver da família e alinhar sempre seu modo de ser com o pensamento da comunidade local.

A nova forma de viver o *teko pyahu* para a geração que já cresceu na reserva não é algo novo, mas é bem compreendido que também não é tradicional. São dilemas vividos pelas famílias recolhidas nas reservas, oscilar entre a tradição e as práticas impostas.

A reserva é um espaço que se construiu em outro tempo, herdada de imposição e, no decorrer dos acontecimentos, restabeleceu processos ancestrais de socialização, recuperando saberes tradicionais e incluindo saberes que não fazem parte da tradição ou costumes, que são os saberes vindos ou construídos por meio do contato externo ou do agente externo. A questão dos objetos da cultura material ou aquisição de objetos externos e manipulação de tecnologias externas não modificam os valores imateriais culturais e espirituais dos Tavyterã, ao contrário, fortalecem mais ainda, a falta de práticas tradicionais é a necessidade que precisa ser preenchida novamente com atividades dos rezadores.

Os materiais utilizados pela comunidade mais tradicional, a maioria deles era feita de matérias primas como madeiras específicas, porunga, algodão, folha de sapé, cipó, madeira verde e ou seca e outros eram feitos com taquara, taquari e a ponta de flecha era feita de ossos e algumas, de madeira mesmo. Para caça e pesca havia diversas armadilhas sem usos de ferro ou alumínio.

Esses instrumentos foram modificados ao longo do processo na reserva. Uma área mais restrita não disponibiliza o acesso aos materiais de construção permanente de objetos, no modo tradicional e o uso de objetos adquiridos de fora substitui o material tradicional, mas essa aquisição e apropriação do novo material requer também as aprendizagens de manipulação que são ensinadas por pessoas de fora, principalmente nas fazendas e na Missão Caiuá.

A Missão, por longos anos, trabalhou com as mulheres ensinando práticas culinárias diferentes dos alimentos tradicionais, mas essa culinária obriga as famílias a adquirirem produtos diferentes, que precisam ser comprados ou feitos de formas diferentes das tradicionais. Isso implicou nas mudanças alimentares e na desvalorização de alimentos tradicionais.

As igrejas da Missão Caiuá, bem como as outras igrejas, tiraram dos saberes tradicionais os mais sagrados elementos culturais que estavam sob o controle de líderes espirituais e rezadores: o batismo. O nome recebido no batismo era considerado como *itupã rera*, nome religioso ou tradicional, recebido por meio de rezas tradicionais. Esse nome é obrigatório para o recém-nascido e é dado depois de longa reza feita por rezadores.

O nome indígena o identifica como *yvyre*, sobre a Terra, para os guardiões, quando fazem a reza. Esse nome é próprio do sujeito Tavyterã, quando não recebe o nome próprio não é reconhecido por *Ñande ramoi*, o nosso Deus e por outros guardiões e as rezas, quando são feitas

por quem não recebeu o nome no batismo, são ignoradas. Por isso o nome é de primeira importância na existência do Tavyterã.

O batismo Tavyterã foi substituído pela igreja. A igreja se apropriou do ato do batismo e, por sua vez, faz novo batismo, na ótica da igreja e obriga o indígena que a frequenta a deixar todos os saberes e as aprendizagens tradicionais, satanizando os saberes tradicionais, afirmando que, depois do batismo, ele não pertence mais aos saberes tradicionais e, sim, aos preceitos da religião não indígena.

Essa construção de olhar já se perpetua também no território, agora, aldeia ou reserva. Essa diversidade não muito tradicional está sempre em construção e transformação. A maioria da geração mais recente não consegue explicar o modo tradicional. Algumas famílias mais rígidas, que frequentam a igreja há décadas com sua geração, não têm noção do que seria o modo tradicional. Isso implica na característica da sua identidade, no tempo presente. Por isso, a educação escolar indígena se tornou o espaço e ferramenta importante no refortalecimento de identidade, na recuperação da memória histórica. Mas isso também implica na formação de professores indígenas no espaço acadêmico voltado para questão indígena, processo de formação acadêmica que abrange essa necessidade e a compreensão da realidade, com o objetivo de projetar a comunidade indígena no caminho da retomada dos saberes ancestrais.

A reserva, no tempo presente, é um espaço que se constituiu de diversas forças de reorganização, de compreensão forçada e de aceitação de muitos outros tipos de comportamentos não tradicionais que se fundam na formação do novo território impositivo.

A política social, se antes era executada de forma a seguir as regras culturais para as devidas providências e tomadas de decisão, no tempo presente está associada aos diversos segmentos jurídicos e políticos externos, para poder atender a coletividade. Isso dificulta a comunidade exercer a autonomia social, autonomia que pudesse vir da própria organização interna. Porém, sempre há alguém tentando influenciar, com a afirmação de que determinada decisão deve ser democrática, política, jurídica. Além disso, o envolvimento de agentes de instituições externas é permanente.

A escola é um dos instrumentos que ajudam muito na compreensão da memória histórica e na reafirmação de identidades, mas, ela também é parte que precisa sempre ser analisada e avaliada permanentemente pelos seus membros e usuários, porque movimenta a historicidade, a partir de outras historicidades. Seu ensino e aprendizagem refletem a distribuição e seleção de conteúdos e valores nela atribuídos, a partir da compreensão do sujeito. Então, não venhamos a nos enganar sobre a escola, como algo intacto ou que não se movimenta, que defende apenas o que prescreve o projeto de ensino delineado por ela. A escola com seus corpos docentes e discentes

movimentam a vida das gerações, no território e nas suas famílias. Constrói ideias boas e ruins, resistências e rupturas nas famílias mais tradicionais e nas igrejas.

Saberes científicos têm sido, em parte, potencial para a comunidade indígena para se compreender e se preparar diante de diversos desafios da vida, quanto na própria aldeia e fora dela. No tempo presente, a escolaridade é o caminho para compreensão de sujeito no espaço onde está inserido. Compreender e contribuir a partir da sua formação, isso não implica em deixar de ser Guarani ou Tavyterã, mas a realidade do tempo presente implica que as gerações tenham formação escolar para compreender as sociedades não indígenas e a socialização permanente que têm hoje com essa sociedade e também para apropriação de novos conhecimentos que, atualmente, são necessárias para a nova geração.

Em parte, está faltando esse fortalecimento da cultura, da história e memória e tradição, atividades culturais permanentes que estejam presentes na escola e na comunidade e essa movimentação para retornar à compreensão e levar os rezadores à escola além de usar a escrita para compreensão desses saberes extensos.

Os mais velhos têm explicação para toda essa diversidade que parece desorganizada e necessária, mas determina que a geração está caminhando para perdição, ambição, individualismo, e perseguições porque o dinheiro está penetrando na vida da nova geração. Isso implica que as novas gerações se envolvam em seguir o modelo de vida exigido pelo dinheiro. Seus discursos de não coletividade são imensos, a sede insaciável pelo dinheiro e objetos materiais que geram outras necessidades sem parar, é cada vez mais imensa.

Assim os mais velhos colocam que, antigamente, no nosso jeito de ser tradicional, nas famílias extensas não havia desonestos, pessoas que roubavam algo de valor, porque tudo que a comunidade tinha era essencial para sobreviver e não tinha valor de dinheiro e sim, valor cultural. Alimentos não poderiam ser roubados porque eram da roça, têm seus próprios guardiões, assim como animais da caça não podiam ser vendidos porque foi dado pelos guardiões, eles devem ser distribuídos na família extensa. A solidariedade era tão imensa que todos trabalhavam para se proteger e sobreviver.

Hoje tem desonestos que se constituem de percepções totalmente diferentes, que caminham para o lado negativo ou *teko vai*, que querem roubar coisas de valores associado ao dinheiro. É uma atitude insaciável, que traz até morte. Isso tem sido os maiores problemas que a nossa geração está enfrentando, é a educação que os pais não tiveram e não frequentaram na sua educação tradicional e a nova geração está construindo essa disputa individualista no meio social e no território, de formas incontroláveis.

A sustentabilidade econômica precisa ser desenhada pela comunidade, não com pensamentos de produção mecanizada, capitalista, individualista e sim, com produção em que a família poderia ter o que consumir no pequeno espaço que temos. Transformar o espaço que ainda nos resta no espaço de bem viver, alegre e proveitoso, cultivar novamente e ensinar isso à nova geração, que, mesmo no espaço pequeno, não deixamos que mude essa mentalidade própria que os Guarani têm, de buscar sempre *yvy marãney* (terra sem mal). Sejamos capazes de agir de modo coletivo que foi o melhor tempo que os nossos antepassados viveram. Sejamos criativos e que possamos sempre apresentar e surpreender a nossa jovem geração para viver melhor com todas as estruturas e condições e conexões e contatos que tivermos.

Para isso, trago como referência e reflexão, o texto de Benites (2014, p 36), que afirma que precisamos, sim, construir esse sujeito múltiplo para defender e re-ensinar as novas gerações, sobretudo para defender, fortalecer a nossa ancestralidade e nossa memória:

Na atual “situação histórica” pós Postos Indígenas, as famílias extensas guarani e kaiowa dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (Mura, 2004), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar – *teko laja kuera* –, conformando uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjuntos dessas famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não-indio”. Partindo destas observações, pode-se afirmar que a modalidade de tradição de conhecimento construído por cada família guarani e kaiowa gera as diferenças, seja interna, seja externamente ao grupo étnico.

Parto do pressuposto que a geração atual caminha para essa direção e, para isso, os mais orientados precisam, sim, preparar também espaço de aprendizagens da tradição com norma mais rígida como parte da multiplicidade de ser, porque a tradição tem ficado em último lugar de valorização, sendo que ela é o instrumento ou linha condutora para resistências e para que a apropriação seja bem sucedida.

### **3.2 Teko Pyahu (o novo jeito de viver)**

*Teko te'e* (verdadeiro jeito de ser) é a prática de vida na tradição, na cultura tradicional, é um conjunto de conhecimentos tradicionais ainda vivos no tempo presente, ainda praticados no espaço dos mais velhos e da nova geração e na própria comunidade e povo.

O código de conduta, o comportamento ainda é reproduzido como parte da ancestralidade e elementos culturais, a formação de um sujeito *Tavyterã* é para entender que é parte de um povo e

a ele que precisa respeitar, seguindo os preceitos culturais. A memória coletiva ainda é vigorosa para fortalecer a identidade e as interações sociais. O conhecimento profundo da tradição protege e ainda protege a organização ou formação social e forma própria de viver do povo.

Segundo Brand (1997), os mais velhos não querem apenas reviver a memória, mas essa memória é a base filosófica de **oguata** (caminhar) e olhando para o passado para continuar fortalecendo o presente e futuro como povo com a própria forma de entender e respeitar o movimento de mundo:

Acostumados a vivenciar o presente, enquanto ponte para onde o passado transita para o futuro, ou seja, as palavras da tradição e o bom modo-de-ser dos antepassados se tornam no futuro, na passagem para outra vida, para o sobrenatural, para o mundo das divindades para qual toda alma kaiowá/guarani aspira. (BRAND, 1997, p. 23).

Ainda não é o momento de afirmar o sentido de *teko te'e*, modo de ser verdadeiro como **Teko ymã** (o jeito de viver no passado), isso menospreza o valor cultural tradicional, fragiliza os entendimentos por meio da afirmação de que, esse modo já está ou se encontra no passado. Ao contrário, ainda são muito presentes em toda a comunidade os saberes do povo Tavyterã, mesmo no **teko pyahu** (a nova forma de viver).

**Teko pyahu** é o espaço de teko reta (variedade de ser) construída a partir dos espaços, contatos, das resistências, transformações e adaptações que fazem conectar a vida permanentemente com o entorno; contato permanente com os não indígenas, a língua portuguesa presente na vida de qualquer família, a ação institucional como escola, saúde, agricultura, infraestrutura e participação no poder público é permanente. A formação fora da aldeia é o objetivo da juventude como se a formação acadêmica pudesse resolver todos os problemas e desafios na comunidade.

A interação interétnica é necessária para o fortalecimento do povo indígena no Brasil, o aperfeiçoamento é necessário porque está além de uma formação ou formação em um espaço para tentar dar conta das diversidades de desafios. Não basta só conhecimento da igreja, conhecimento como agente público, escola, universidades, acesso às instituições. O aprimoramento é necessário com o objetivo de compreender o próprio espaço atual constituído de múltiplos desafios e, para o aprimoramento, é necessário formação individual e a própria formação de espaço inegociável. A parte mais importante precisa ser construída na comunidade, o espaço para fortalecimentos e atividades culturais permanentes, onde os adolescentes possam crescer com a mentalidade que são de um povo específico e que esse patrimônio mais importante tem que fazer parte de outras formações que também estão no tempo presente.

Para isso, trago a referência para reflexão que o pesquisador indígena Celuniel Aquino Valiente (2019), traz o caminhar *oguata* no tempo presente, tem um sentido muito diferente se for o caso de associar com a vida no contexto da reserva ou *teko pyahu*. Em sua dissertação de mestrado em Antropologia, o autor afirma que o sentido de *oguata* tem a ver com uma dimensão de vida e estabelecimento de relações no entorno ou com outros para continuar compreendendo e, com isso, continuar se transformando permanentemente:

Podemos muito bem definir o caminhar – *oguata* – como uma relação de transformações, onde se faz o caminho através de interações com vários objetos e seres, constituindo e inventando trajetos para fabricação das suas próprias mudanças, em sua contínua experiência com diferentes mundos e lugares. No entanto, desde a época da compulsória relação com os não índios, ao produzir o caminhar, esses coletivos já observavam em suas produções relacionais essas contínuas mudanças e transformações em suas redes de relações. E o caminhar, além de produzir transformações nas relações sociais, também transforma o espaço onde constituem essa experiência histórica, sendo conservada na memória, quando experimenta, pela primeira vez, um lugar novo, bem como as experiências relacionais do seu *oguata*. (VALIENTE, 2019, p. 53-54).

O *Teko pyahu* continuará fazendo parte do *Ñande reko te'e* (o nosso jeito de ser verdadeiro) porque constitui no seu interior requisito para o sujeito que faz parte do grupo, seguir e buscar essa multiplicidade de experiências para continuar o bem viver.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou alcançar seu objetivo principal que é compreender as categorias de temporalidade e espacialidade dos Tavyterã ou Kaiowá, a partir da categoria de pensamentos próprios e práticas culturais e crenças, como meio utilizados para pensar, repensar construir e reconstruir o sentido da existência como povo, a passagem dos tempos, as transformações a partir de determinado espaço para a vida em reserva, a escolarização e a cristianização que compõem a vida dessa geração no tempo presente.

A exposição realizada na tese procurou trazer a compreensão de processo histórico que contribuiu como marco histórico para este povo que passou por profundas transformações no território, em suas formas organizacionais, práticas rituais e demais campos da vida social ao longo do último século. São caminhos percorridos de eventos que modificaram a vida e a forma organizacional do povo. Parte significativa do trabalho é dedicada à compreensão de aspectos mais espirituais, trazendo a percepção dos mestres tradicionais, denominados de rezadores. As diversas percepções evidenciam a necessidade de continuar como povo indígena que necessita de

fortalecimento e compreensão da própria história e identidade, assim como a compreensão do tempo/espço que está atrelado na própria categoria do pensamento dos Tavyterã e é definido como a própria crença identitária.

Mesmo com toda a modificação ou substituição de material de uso sagrado ou mesmo a falta de casas de rezas *oga pysy*, essa necessidade espiritual é presente na vida da geração atual. Os mais velhos que frequentam a igreja, buscam até mesmo traduzir ou inserir em algumas atividades da igreja, as práticas culturais para expressar essa identidade, ou no pátio da escola e na própria comunidade e família extensa.

A compreensão de movimento de tempo/espço *ára-áry* está além de ser simples ou apenas definida para ser o humano ou restrito a uma visão materialista. O movimento no tempo –*ara* é resultados de todas as ações de outros seres e guardiões sobre esses patamares terrestres e celestes. A cada momento, surgem configurações de relações *sui generis* pois, a cada momento, o tempo é produzido de uma maneira inédita, eles nunca replicam exatamente formas já experimentadas. O elemento recorrente é padrão de relação entre esferas do cosmos, diversas de seres humanos e não humanos que os habitam.

É possível compreender que o povo Tavyterã está submetido a dar sentido à vida seguindo os referenciais da própria crença, daí a necessidade de ter acesso permanente aos conhecimentos tradicionais, aos valores sobre os patamares terrestre, celeste, as rezas, os cantos, os rituais, é isso que faz o povo ser forte. Essa necessidade precisa ser pensada no espço do tempo presente, observando as modalidades de relações com os guardiões - *teko jara kuera*, e as possibilidades e determinações aí comportadas. Isto porque saber como se produzir enquanto Tavyterã não apenas afeta a geração atual. Para a mais velha, afeta a própria identidade tradicional.

Apesar de ter muitos fatores influenciadores no espço atual da reserva, a comunidade continua sentindo que há necessidade de continuar sendo o povo *Tavyterã*. Isso é notório quando muitas gerações mais novas buscam rezadores para se benzer e tentar resolver seus problemas atuais por meio de rezadores ou cantos e rezas. O silenciamento é apenas estratégia para minimizar esse preconceito e discriminação ou mesmo essa negação, que são construídos por meio de discurso da igreja e agentes externos.

O movimento que é acionado por outros seres e guardiões afeta na vida dos Tavyterã até no tempo presente e isso faz com que o povo se obrigue a continuar fortalecendo sua tradição, precisa continuar aprendendo sobre o jeito de ser. Mas, na compreensão dos rezadores, as relações mantidas com os guardiões são fundamentais não apenas para definir o destino dos Tavyterã: os brancos também dependem dos guardiões, mesmo que não tenham consciência disso. Além do mais, eles interferiram nas existências de plantas e animais, nos fenômenos do clima etc. Ninguém

escapa do imperativo da relação e, portanto, deve estar preparado para elas. Só assim será possível ter a capacidade de ouvir e sentir o tempo - *arandu*.

Por fim, essa multiplicidade de ser precisa ser bem organizada na própria formação social e, principalmente, no espaço da educação escolar e formações de professores, não existem possibilidades de negar toda essa multiplicidade de ser que está sendo construído como sujeito *Tavyterã* no tempo presente, essa formação vai depender muito do espaço territorial e o planejamento social que necessita da formação e compreensão do jeito de ser no tempo presente. Multiplicidade do ser que é compreender essa forma de viver não tradicional apropriada do contato e, principalmente, investir no fortalecimento da tradição, do saber do povo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Elda Vasques. 2012. **Educação Escolar Indígena e os processos próprios de aprendizagens**: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade indígena de Amambai, Amambai – MS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Católica Dom Bosco. 2012.

BARROS, José D'Assunção. **Fontes Históricas** – uma introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BENITES, Eliel, PEREIRA, Marques, Levi. **Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani**. Tellus, Campo Grande, MS, ano 2021.

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

BENITES, Tônico. **Rojerokyhina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

BERGAMASCHI, M. A. e MENESES, A. L. T. **Educação Ameríndia**: a dança e a escola guarani. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.

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

BRAND, A. J. **Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS**. Tellus, ano 4, n. 6, p. 137-150, abr. 2004 Campo Grande - MS

BRAND, A. J. **O confinamento e seu impacto sobre os paì-Kaiowá**. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em história na Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre. Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antonio Jacob. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Populacional de 2022**.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2013. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, SP.

\_\_\_\_\_. **Etno-história e história indígena**: questões sobre conceitos, métodos e relevância

da pesquisa. História, São Paulo, n.30, v.1, p. 349-371, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense, 1982, p. 13-119.

CHAMORRO, Graciela, Inserir nome do artigo. Tempo & Argumento, Florianópolis, v. 13, n. 32, e 0303, jan./abr. 2021.

COLMAN, Rosa. S. **Território e Sustentabilidade: Os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu**. Dissertação de mestrado em Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Local, Campo Grande/MS. 2007.

COLMAN, Rosa. S. **Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: Belas Caminhadas e Processos de Expulsão no Território Guarani**. Tese de Doutorado em Demografia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas. UNICAMP/SP, 2015.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha**. Tese de Doutorado em História, Dourados. UFGD/MS. 2015.

DOMINGUES, Witor. **KAIOWA REKOPY ÁRY: Modo de Ser Kaiowa no tempo/espço**. Dissertação de Mestrado em História, Dourados. UFGD/MS. 2021.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge et al. **Autor, obra e meio: apresentando um etno-historiador**. Entrevista com o Prof. Dr. Antonio Jacó Brand. História em Reflexão, Dourados, v. 6, n. 11, p.1-15, jan.-jun.2012.

ESSELIN, Paulo Marcos. **Mato Grosso e a definição da Fronteira: Da colonização a Guerra da Trílice aliança contra o Paraguai**. 2018.

GALDAMES, O. S **Etnohistoria o historia indigena?** Encuentro de Etnohistoriadores. Santiago: Universidad de Chile, 1988.

GRUNBERG, Friedl, GRUNBERG, Georg, MELIÀ, Bartolomeu. **Pãi Tavyterã: etnografia guarani del Paraguay contemporâneo**. Asunción: CEA-DUC-CEPAG, 2008.

IRINEU, Valdemir. **Ñepyrumby Ararehegua: Cosmologia Kaiowa sobre a origem do tempo e do espaço**. Monografia. (UFGD), 2017.

JOÃO, Isaque. **Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Dissertação de Mestrado. Dourados: UFGD, 2011.

KOSELLECK, Reinhart (2006). **Futuro Passado** – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto [original: 1979].

LESCANO, Claudemiro Pereira. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação guarani kaiowa nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande-MS, 2016.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. **Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009) 2009.** Dissertação de Mestrado em História, Dourados. UFGD/MS. 2009.

MELIÀ, Bartolomeu. **A terra sem mal dos Guarani.** Economia e profecia. Tradução de Roberto E. Zwetsch. Revista de Antropologia (31). 1990.

MORAIS, Alison Silveira (Org.) et al. **Ojepotá e outros três tristes contos tétricos.** Florianópolis — SC: Pós-Graduação em Estudos da Tradução / PGET / UFSC & Katarina Kartoner, 2019.

NOAL, Mirian Lange. **As crianças Guarani/Kaiowá: O mitã reko na aldeia Pirakua.** Tese de Faculdade de Educação na Universidade Estadual de Campinas – SP. 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **A crise do indigenismo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

PEREIRA, Levi Marques. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Dourados-Amambaiegua I, do Tekoha Guasu das Comunidades de Laguna Joha, Km 20, Javorai Kue/Piratini e Pindo Roky no Estado de Mato Grosso do Sul.** GRUPO TÉCNICO/ Portaria N° 789/PRES/10/07/2008, Antropólogo Colaborador/Coordenador do Grupo Técnico. 24 de setembro de 2014.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.

RICARTE, Hortêncio. Rezador, ancião e sábio da comunidade, com 79 anos de idade. **Epistemologias do Povo Tavyterã.** Aldeia Guassuty, 2022.

RICARTE, Inácia. Rezadora, anciã e sábia da comunidade, com 98 anos de idade. **Epistemologias do Povo Tavyterã.** Aldeia Guassuty, 2017.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Edunicamp, 2007, p.143-301.

ROJAS, J. L. **La Ethnohistoria de América.** Los indígenas, protagonistas de su historia. Buenos Aires: SB, 2008.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores, 1990.

Site. <http://missaocaiua.org.br/caiua/historia.html>

Site. <https://www.scielo.br/j/ea/a/LAG8qZCjyHd3yfPdM47cRRD/>

Site. <https://erraticviajes.wordpress.com/2012/11/28/cerro-jasuka-venda-y-cerro-ysau-parque-nacional-cerro-cora-departamento-de-amambay-paraguay/>

Site. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?edicao=38698&t=resultado>

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** (10 Ed. 1954) 30 Ed. São Paulo: EPU/EDUSP. 1974.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica.** Cadernos de Campo, n. 9, 2001, p. 125-133.

SCHWARCZ, L. K. M. **Questões de Fronteira.** Sobre uma antropologia da história. Novos Estudos, julho de 2005, n. 72, p. 119-135,

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Dourados, MS: PPGAnt – UFGD, 2019.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história.** Lisboa: Edições 70, 2008, p. 7-98.

VELASQUES, Leila Pereira. Rezadora, anciã e sábia da comunidade, com 83 anos de idade. **Epistemologias do Povo Tavyterã.** Aldeia Taquapiry, 2023.

VELASQUES, Nolária. Rezadora, anciã e sábia da comunidade, com 95 anos de idade. **Epistemologias do Povo Tavyterã.** Aldeia Taquapiry, 2023.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai.** Tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, SP, 2007.

**VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). Antropologia do Parentesco.** Rio de Janeiro. Editora da UFRJ, 1996.

Imagem Kunumi pepy: <http://www.cultura.gov.py>

## GLOSSÁRIO GUARANI - PORTUGUÊS

Nº	Guaranipegua ñe'e	Expressão em L. Portuguesa
01	Ára, áry	Expressa conjuntamente as noções de tempo e espaço
02	Tavyterã	Nome de batismo e verdadeiro do povo Kaiowá
03	Ára pyahu	Novo tempo
04	Teko jara kuera	Guardiões
05	Yva'y-yvaga	Céus, espaço celeste ou patamares celestes.
06	Ñanderuvussu, Ñande Ramoi, Ñande ramoi Jusu, te'yi jusu, Chiru	O criador
07	Yvy marãne'y	Terra sem mal
08	Tekoha araguyje	Aldeia Sagrada
10	Ara ypy	Noção de temporalidade e espacialidade
11	Jerosy puku	A longa reza
12	Aryvusu	Primórdios do tempo e espaço
13	Yvy ete	Sobre a terra ou pela verdadeira Terra
14	Yvy rendyre	Pela Terra iluminada
15	Jasy retare	Espaço celestial mais elevado, é considerado como a morada dos grandes guardiões
16	Omba'ekuaava, tekua jary	Sábios ou rezadores
17	Jerovia	Crença
18	Ymãveguare	Antigamente
19	Karai, Mbairy	Branco, sociedade não indígena.
20	Ojepota	Encarnação
21	Ojehe'a kua'a	Saber interagir
22	Arandu te'e	Verdadeiros conhecimentos tradicionais

23	Teko pyahu	O jeito novo de viver ou se adaptar
24	Guyrapa	Arco para flecha
25	Guyrapape	Arco para bodoque
26	Guyarapa'i	Arco para músicas de encantos
27	Óga ungsu ou Óga pysy	Casa de reza ou casa grande
28	Ojovia	Jovens com função de viajantes
29	Tembeta	Furo de lábio
30	Kyry'ingue	Recém-nascido
31	Avati Kyry	Batismo de milho
32	Jakaira	Guardião do milho
33	Áry Rovai	É um tipo de rezas contra diversas maldades que chegam à comunidade por meio de tempo
34	Yryvu kua	Espaço específico no Céu, onde se encontram diversos pássaros desconhecidos e animais gigantes que, um dia, retornarão no fim dos tempos
35	Yvy	Terra
36	Kuarahy	Sol
37	Jasy	Lua
38	Johechakary	O mais sábio dos rezadores
39	Jy'y	Guardião do arco íris
40	Ohupi iñengary	Entoa os cantos e a rezas
41	Arandu, ohendu ára	Saber ouvir e identificar a manifestação da natureza ou guardiões
42	Peteĩ ro'y	Período de um ano que termina no inverno
43	Ary ro'y jere	Primeira nova temporada
44	Johupityka	Última geada que representa novo começo, depois, outras geadas não têm, é o fim da geada.
45	Kunumi pepy	Batismo de meninos
46	Jasuka Venda, Yvypyte Ygua, Yvy pyru'ã	Espaço sagrado que se encontra no Paraguai

47	Itupã rery, Itupã ery	Nome de batismo ou nome verdadeiro
48	Yvypory	Seres que vivem sobre a Terra
49	Yvyguyre	Subsolo - ou mundo subterrâneo
50	Aña	Guardião que tem alteridade própria que defende a maldade
51	Mohã	Feitiço, macumba, algo que causa doença espiritual.
52	Marany	Pior tempestade como furacão
53	Mimby	Artefato de madeira para tocar em diversos espaços para se comunicar com os guardiões
54	ka'aguy Jara	Guardião da mata, floresta e árvore
55	Kaňynguary Rupa	Lugar dos mortos
56	Karai Reko	O jeito de ser branco
57	Marã	Comportamento adquirido a partir da maldição
58	Oñepyru jevy	O reinício
59	Chamiri	Menina
60	Kunumi	Menino
61	Yvyra ija	O aprendiz
62	Oguata	Caminhar
63	Teko ymã	O jeito de viver no passado

## ANEXO

1 de 1 150%



Portal de Legislação da Câmara Municipal de Coronel Sapucaia / MS

**LEI MUNICIPAL Nº 1.412, DE 25/01/2022**  
**DISPÕE SOBRE A COOFICIALIZAÇÃO DA LÍNGUA GUARANI NO MUNICÍPIO DE CORONEL SAPUCAIA - MS.**

*NAIEL PEREIRA DE OLIVEIRA, Vice Presidente da Câmara Municipal de Coronel Sapucaia, Estado de Mato Grosso do Sul, no uso de suas atribuições legais, observada a legalidade que dispõe o [art. 30, inciso I da Constituição Federal de 1988](#) e [artigo 7º, inciso I da Lei Orgânica Municipal](#), formalmente com fulcro no artigo 56, parágrafo 8º do mesmo Códex Municipal, faz saber que a Câmara Municipal aprovou em Sessão Ordinária em 22 de novembro de 2021, e eu promulgo a seguinte Lei:*

**Art. 1º** A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil.  
**Parágrafo único.** Fica estabelecido que o município de Coronel Sapucaia - MS, passa a ter como língua cooficial a Guarani.

**Art. 2º** O status de língua cooficial concedido por este objeto autoriza o município:  
**§ 1º** Prestar serviços públicos básicos de atendimento na área de saúde na língua oficial e na língua cooficial.  
**§ 2º** Em caso de campanha de prevenções de doenças, bem como de tratamento fica autorizado o município a utilizar além da língua oficial, a língua cooficial.  
**§ 3º** Incentivar e apoiar o aprendizado e o uso da língua cooficial nas escolas municipais e nos meios de comunicação.

**Art. 3º** As variedades da língua guarani kaiowá, mbya, nandeva serão respeitadas e valorizadas.

**Art. 4º** Em nenhum caso alguém pode ser discriminado por razão da língua cooficial em que se manifeste.

**Art. 5º** Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Coronel Sapucaia - MS, em 25 de janeiro de 2022.

NAIEL PEREIRA DE OLIVEIRA  
VICE-PRESIDENTE DA CÂMARA MUNICIPAL