



Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia

UF
GD PPGAnt
Programa de
Pós-Graduação
em Antropologia

Arnulfo Morínigo Caballero

**JOPÓI: CIRCULAÇÃO DE SEMENTES E RITUAIS
ENTRE OS KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**



Dourados, 2024



Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia



Arnulfo Morínigo Caballero

**JOPÓI: CIRCULAÇÃO DE SEMENTES E RITUAIS
ENTRE OS KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).
Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira

Dourados, 2024

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C113j Caballero, Arnulfo Morinigo

Jopói: circulação de sementes e rituais entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul [recurso eletrônico] / Arnulfo Morinigo Caballero. -- 2024.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Levi Marques Pereira.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2024.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Kaiowá. 2. reciprocidade. 3. território. 4. agricultura indígena. I. Pereira, Levi Marques. II. Título.

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

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



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado APRESENTADA POR ARNULFO MORINIGO CABALLERO, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURAL".

Aos quatorze dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e quatro, às oito horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada "**JOPÓI: CIRCULAÇÃO DE SEMENTES E RITUAIS ENTRE OS KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL**", apresentada pelo mestrando Arnulfo Morinigo Caballero, do Programa de Pós-graduação em Antropologia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Levi Marques Pereira/UFGD (presidente/orientador), Prof.^a Dr.^a Aline Castilho Crespe Lutti (membro titular interno), Prof. Dr. Eliel Benites/UFGD (membro titular externo), Prof.^a Dr.^a Marta Maria do Amaral Azevedo/UNICAMP (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado APROVADO. O Presidente da Banca atesta a participação dos membros que estiveram presentes de forma remota, conforme declarações anexas. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 14 de março de 2024.

Documento assinado digitalmente
gov.br LEVI MARQUES PEREIRA
Data: 19/04/2024 15:32:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Levi Marques Pereira
Presidente/orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br ALINE CASTILHO CRESPE LUTTI
Data: 19/04/2024 15:14:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Aline Castilho Crespe Lutti
Membro Titular Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br ELIEL BENITES
Data: 19/04/2024 11:39:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Eliel Benites
Membro Titular Externo
(Participação Remota)

Documento assinado digitalmente
gov.br MARTA MARIA DO AMARAL AZEVEDO
Data: 17/04/2024 10:08:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Marta Maria do Amaral Azevedo
Membro Titular Externo
(Participação Remota)

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

ATA HOMOLOGADA EM: ____ / ____ / ____, PELA PROPP/ UFGD.

Dedicatória

Dedico este trabalho ao povo guarani, de forma especial aos Ava Guarani e aos Kaiowá com quem convivi e convivo e me deram a oportunidade de abrir seus *tekoha*, visitando, compartilhando momentos de conversas, de trocas de experiências, de muito aprendizado e esperança. *Aguyje, atima porã.*

Agradecimentos

A meus pais Florencio Morínigo Pedrozo (*in memoriam*), Rita Caballero de Morínigo (*in memoriam*) que tanto me ensinaram a ser uma pessoa útil para mim e para as pessoas que estão ao meu redor.

À minha família, Rosa S. Colman que sempre me incentiva e inspira pela pessoa que ela é, inteligente, atenta, mãe responsável, carinhosa, alegre, sempre se preocupando com os outros; ao Amaru Morínigo Colman que me dá muitas alegrias, por vê-lo crescer junto a nós, pelas brincadeiras, pela tranquilidade e entusiasmo, pelo esporte, pelo sorriso, pelo abraço bem apertado. *Porohayhu*.

A Mariblanca (Maria Beatriz Barón) (*in memoriam*), mulher forte, valente, por ter me chamado para fazer parte da equipe das irmãs “Siervas del Espíritu Santo”. Foram tantas e tantas viagens nos *tekoha* Ava Guarani! Por me apresentar a possibilidade de ter a experiência com o povo guarani, agradeço infinitamente.

Agradeço ao Antônio J. Brand (*in memoriam*), por ter me convidado para começar a caminhar com os Kaiowá e Guarani, aqui no Brasil, pelos poucos momentos compartilhados nas viagens para algum *tekoha* e pelo chimarrão que era tão especial.

Ao meu orientador Levi Marques Pereira pela confiança, pela amizade, pelas trocas de experiências, pelas conversas, pelas orientações para as leituras tanto dos autores, quanto para fazer a pesquisa em campo. *Aguyje*.

À Faculdade de Ciências Humanas, aos professores das Ciências Sociais, aos colegas, obrigado pelo ensinamento e pelo companheirismo - com alguns deles continuamos sendo amigos. Ao programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAnt, coordenador, secretário e aos professores, pelo incentivo, pelo aprendizado durante e pós aulas. Aos colegas do mestrado da Antropologia, obrigado pela convivência neste caminho da leitura e pesquisa.

Às lideranças, idosos, idosas, jovens, crianças, das comunidades kaiowá que continuo visitando e com quem continuo aprendendo. Principalmente as que já partiram como: Atana, Valério, Rosa, Damiana, Sabino, Júlio, com quem tive a oportunidade de ouvi-los mesmo que por pouco tempo, mas de grandes ensinamentos. *Atima porã*.

Aos colegas de Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS) pela oportunidade de estar me proporcionando as idas em campo, para estar presente nas ações vinculadas à *roça/kokue*.

Aos amigos, Eunice Dias de Paula e Luis Gouvêia de Paula, que com muita dedicação e trabalho minucioso, na revisão, fizeram com que o texto ficasse de boa leitura, muito obrigado pela sabedoria e generosidade. A Maria Carolina Bortinhon pela praticidade na elaboração do mapa com olhar nos *tekoha* guasu, *ha'evete*.

MORÍNIGO CABALLERO, Arnulfo. Jopói: circulação de sementes e rituais entre os kaiowá no Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado em Antropologia – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2024. 154 p.

Resumo: Com a presente pesquisa pretendemos discutir como se dá a circulação das sementes entre famílias, parentelas e comunidades kaiowá que vivem no MS. O desmatamento em larga escala promovido pelo avanço das frentes de expansão extrativistas e agropecuárias alterou profundamente a paisagem no território de ocupação tradicional dos Kaiowá, diminuindo a biodiversidade e limitando as práticas de cultivo de plantas tradicionais. Esse processo se intensificou a partir de meados do século passado e impôs também o confinamento de inúmeras comunidades em pequenos espaços, como nas reservas, terras indígenas e, mais recentemente, em áreas de retomadas. Mesmo convivendo com sérias limitações ambientais, territoriais e demográficas, os Kaiowá seguem, em grande medida, praticando suas formas de reciprocidade. O objetivo da presente pesquisa foi realizar a descrição, compreensão e análise dessas práticas, priorizando a ótica dos próprios Kaiowá, em especial, de conhecedores tradicionais e pesquisadores acadêmicos kaiowá. O trabalho de campo partiu da reflexão sobre as ações de apoio e acompanhamento à realização de práticas de intercâmbio de sementes e de rituais a elas associados. A pesquisa priorizou a interlocução com os sujeitos indígenas na própria língua guarani, na qual tenho fluência. Atuo desde 2019 em ações que promovem o intercâmbio de sementes, compondo equipes de projetos desenvolvidos pela Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS), uma ONG que atua nessa iniciativa. O engajamento nessas ações práticas oportunizou estar frequentemente nas comunidades, discutindo o tema aqui apresentado. A proposta busca articular as formas de ocupação do espaço e composição de redes supralocais, com práticas de intercâmbio de sementes e de práticas rituais.

Palavras-chave: Kaiowá; reciprocidade; território; agricultura indígena.

Resúmen: La investigación pretende discutir cómo se da la circulación de las semillas entre familias, parientes y comunidad kaiowá que viven en el MS. La deforestación a gran escala promovida por el avance de las frentes de expansión extractivistas y agropecuarias, alteraron profundamente el paisaje en el territorio de ocupación tradicional de los Kaiowá, disminuyéndolo la biodiversidad y limitando las prácticas de cultivo de plantas tradicionales. Ese proceso fue más intenso a partir de mediados del siglo pasado, e impuso también el confinamiento de innumerables comunidades en pequeños espacios, como en las reservas, tierras indígenas y, más recientemente, en áreas de retomadas. Mismo conviviendo con serias limitaciones ambientales, territoriales y demográficas, los Kaiowá siguen, en grande medida, practicando sus formas de reciprocidad. El objetivo de la presente investigación es realizar la descripción, comprensión y análisis de esas prácticas, priorizando la óptica de los propios Kaiowá, en especial de conocedores tradicionales e investigadores académicos kaiowá. El trabajo de campo parte de la reflexión sobre las acciones de apoyo y acompañamiento de la realización de las prácticas de intercambio de semillas y rituales a ellas asociadas. La investigación prioriza la interlocución con los sujetos indígenas en la propia lengua guarani, de la cual soy fuente. Actuo desde 2019 en proyectos que promueven el intercambio de semillas, componiendo grupo de proyectos desarrollados por la Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental – Rais, una ong que actúa en esta iniciativa. La participación en estas acciones prácticas proporciona estar frecuentemente en las comunidades discutiendo el tema que aquí es presentado. La propuesta busca articular las formas de ocupación del espacio y composición de redes supra locales, con prácticas de intercambio de semillas y de rituales.

Palabras-clave: Kaiowá; reciprocidad; territorio; agricultura indígena.

Ñe'ẽmbyky: Ko jeporeka arandúre ohechaukase mba'échapa oiko pe temitýnguéra guata ogaygua, re'yikuéra ha tekoha Kaiováre oikóva no tetã'i MS. Ka'aguy guasu jeity tuichaháicha ojejapova'ekue umi oikévava'e vaka ha temitý ndaha'éiva ombyaipa jehechávaguie tekoha guasu oikohápy ymaiteguie Kaiovakuéry, sa'ivéma jahecha guyra ha ambue oĩva pype, upéicha avei sa'ive oñeñotý umi ka'ara'y. Umi mba'e oiko hetave ko ary guasu ohasávape, ome'ẽave umi mba'e tapichakuérape oñemoĩmba chupekuéra tekoha michĩvape, reserva oñehenóiva, ava yvy, nda'areieteguie jevy oikóva tekohápy. Oikorõ jepe heta tekotevẽ guyra, yvyra ha ijereregua, yvy tuichakue ha ñemboja'o, Kaiovakuéry, oiko gueteri, hekoteéicha pe jopói rupi. Ohupytyséva ko mba'ekuaareka ahechauka jehai, jeikuaaporã ha ñeamindu'u rupi mba'epo, ñemotenonde Kaiova, oikuaáva hekotee ha ohasávama'ekue ñemoaranduha rupi. Á rehegua jeporeka osẽ pe ñeporandu umi mba'e me'ẽ oikóva ha omboykekóva oñemoañete avã pe mba'e ra'yi ñeme'ẽ ojoupe ha hesegua purahéi/ñembo'e. Ko mba'e jeporeka oikove avakuéra apytépe ñe'ẽ guaraníme, che ave añe'ẽkuaavape. 2019guie añeha'ã amombarete pe ñeme'ẽ temitýrã ojoupe Rais – Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental rupi, peteĩ aty omoañetéva umi mba'e. Jeiko ha jejapoteememe he'ise ñeime akóinte tekohápy ñomongeta rupi ã mba'ére. Ko mba'e oheka mba'échapa umi pa'ũ ikatúta ojepuru ha oñemoañete umi oikohápe ha oñeañetehápe jopói temitý ha hesegua purahéi/ñembo'e.

Ñe'ẽtee: Kaiova, jopói, tekoha guasu, ava kokue.

SUMÁRIO

Introdução	11
Minha apresentação	14
Vida escolar	18
<i>Aikuaapy Guarani</i> kuéry. Minha experiência junto aos povos guarani.	23
Capítulo 1. Ava/Te'yi retã guasu/ Território Guarani	29
1.1- Os Guarani: unidade e diversidade cultural e territorial	30
1.2- Divisão dos estados nacionais brasileiro e paraguaio	33
1.3- Os Kaiowá: unidade e diversidade do território	34
1.4- Tekoha Guasu: Alguns conceituações	39
1.5- O <i>tekoha guasu</i> kaiowá de Yvytyrusu Mbarakajuygua- Território dos Kaiowá na Serra de Maracaju	41
1.6- O <i>tekoha guasu</i> de Ka'aguyrusu	54
1.7- O <i>tekoha guasu</i> de Ka'atyrsu	57
1.8- Recuperação e soberania territorial	60
Capítulo 2. Jopói / reciprocidade / troca	65
2.1- <i>Jopói</i> : o sistema de reciprocidade kaiowá	66
2.2- O tema da reciprocidade na antropologia	76
2.3- As sementes e <i>kokue</i> dentro dos territórios kaiowá	90
2.4- <i>Kokue</i> kaiowá: <i>yma ha ko'ãygua</i> /roça kaiowá: antiga e de agora	96
Capítulo 3. Ára arandu jehchakuaa ha temityrã ñeñangareko/a sabia observação espeito pelo espaço/tempo e as formas de resguardar as sementes	119
3.1- <i>Ára reko tekohápy</i> / Tempo e espaço no <i>tekoha</i>	120
3.2- Jekohakuéry: conhecedores espirituais e apoiadores	124
3.3- As práticas de conservação das sementes	129
3.3.1- Os rituais temityrã <i>rehegua</i>	131
3.3.2- Jerosy Mbyky	133
3.4- <i>Pochyrõ/pochirõ</i> ou <i>Potirõ</i> uma forma de reciprocidade	137
3.4.1- Mutirão no Guyra Roka	138
Considerações finais	142
Referências bibliográficas	146
Anexos	151

Lista de Mapas e fotografias

Imagem 01 – Três gerações de minha família materna	17
Imagem 02 – Foto da casa de meus avós maternos	18
Imagem 03 – Foto durante a visita na casa de reza/jerokyaty dos Ava Guarani	25
Imagem 04: Mapa Guarani Continental, 2016	35
Imagem 05: Mapa Guarani na Bolívia, 2016	36
Imagem 06: Mapa Guarani na Argentina, 2016	37
Imagem 07: Mapa Guarani no Brasil, 2016	37
Imagem 08: Mapa Guarani no Paraguai, 2016	38
Imagem 09: Parte da serra de Mbaracayu no território Paĩ Tavyterã	44
Imagem 10: Cerro Margarita	45
Imagem 11. Cerro Marangatu, no Ñanderu Marangatu	45
Imagem 12. Casa de reza com o fundo do Cerro Guasu, no Yvy Pyte, lugar sagrado para os Paĩ/kaiowá	46
Imagem 13, Rio Tamanduary na Comunidade Indígena de Tamanduary	52
Imagem 14, Comunidade Indígena de Tamanduary	52
Imagem 15. Mapa dos antigos tekoha, dos atuais e alguns serros	54
Imagem 16 – <i>Kokue</i> da sra. Mônica no Cerro'i, com a árvore dando proteção às abóboras e outros cultivos	100
Imagem 17 – <i>Kokue</i> de Jorge Gomes na TI Pirakua, com a árvore de cedro	101
Imagem 18 – <i>Kokue</i> de Lídio Escalante e a casa dele na TI Pirakua	102
Imagem 19: Dona Damiana (<i>im memoriam</i>) na casa dela, da minha última visita em 2023	115
Imagem 20. Algumas variedades de <i>avati</i> /milho	116

Imagem 21: Milho saboró/ <i>avati sa'yju</i>	116
Imagem 22: milho branco/ <i>avati morotĩ</i>	116
Imagem 23: Plantação de mbakuku no Guyra Roka	117
Imagem 24: Mbakuku	118
Imagem 25: Flor do Mbakuku	118
Imagem 26: folha do Mbakuku	118
Imagem 27: Rama de mandioca enfiada no chão, guardada para o próximo plantio	130
Imagem 28: Rama de mandioca embaixo de uma árvore para proteger do sol e da geada	130
Imagem 29 – Guachire	134
Imagem 30 – Dois grupos dançando guachire	134
Imagem 31 – <i>Pochyrõ</i> (mutirão) na comunidade de Guyra Roka	139
Imagem 32 – Momento de descanso do mutirão	140

INTRODUÇÃO

A pesquisa teve como objetivo principal realizar o levantamento das práticas que estão sendo desenvolvidas pelos próprios indígenas, nas suas comunidades, no núcleo familiar e nas redes onde eles atuam, estabelecendo conexões entre várias localidades onde vivem. Nessa circulação entre pessoas, circulam também as sementes e práticas culturais, que reúnem cuidados práticos e rituais, envolvendo conhecimentos e os tratos necessários com as sementes e com os cultivos. A reflexão aqui proposta gira em torno da circulação das sementes. Para isso, busco identificar como esse tema é abordado nas leituras dos acadêmicos indígenas, nas escritas de dissertação e teses de doutorado, fazendo comparações, complementações e contrapontos com as falas dos meus interlocutores, a maioria idosos e idosas, de regiões diferentes do território kaiowá, sobre como se dá *jopói* como sistema que constitui a sociedade Kaiowá. As pessoas que participam de minha pesquisa são, principalmente, do *tekoha guasu*, Yvytyrusu, da serra de Maracaju e da região de Ka'atyrsu, de maneira especial, das comunidades de Guyra Roka e Passo Piraju. Também participam pessoas de outra região do *tekoha guasu*, que é Ka'aguyrusu, já pesquisada por autores indígenas.

Para realizar o trabalho da pesquisa, utilizei algumas ferramentas, sendo a principal, as conversas e diálogos em guarani. Isto possibilitou mais confiança e mais intimidade durante a minha estadia nos *tekoha*. Me atentei para as aulas, principalmente da pós-graduação, na busca de entender como as disciplinas Etnografia e Etnologia concebem conceitos, e quais foram as metodologias que os pesquisadores utilizaram quando foram ao campo, mobilizando sentidos como a observação, o ouvir, escutar, e a necessidade de estar no lugar. Também busco entender as experiências dos pesquisadores indígenas Kaiowá, visto que, durante as aulas, vários deles foram convidados a falarem sobre elas. Os relatos sobre o modo como se relacionaram em campo com o seu povo me ajudaram muito, bem como a leitura de seus textos e de obras bibliográficas utilizadas nas disciplinas desde a graduação.

Também me ajudou, de maneira especial, o colega de mestrado Gustavo do Carmo, com quem viajei algumas vezes ao campo, além do compartilhamento das experiências e trocas de ideias. Somos também colegas de trabalho na RAIS e desenvolvemos intensa colaboração, tanto no trabalho quanto no fazer etnográfico. Tive ainda o prazer de compartilhar momentos durante as viagens com o pesquisador Kaiowá

Izaque João, que cursa doutorado em antropologia na Universidade de São Paulo (USP), e com quem dividi a realização de trabalhos na RAIS que, muitas vezes, tinham relação direta com nossos campos de pesquisa, gerando intensos debates que podemos classificar como pesquisas colaborativas. Com Izaque aprendi muito em nossas conversas e convivências, em especial sobre a maneira de como chegar e entrar num tema específico. Meu sincero agradecimento, *Atima porã*.

Quero destacar que a pesquisa acadêmica e o trabalho como indigenista que a Raís me proporciona, podem estar interligados sem problema. Além disso, não atrapalha em nada o trabalho como apoiador do povo Guarani, nas suas lutas diárias. Ao contrário, essa inserção junto ao povo ajuda a entender que o trabalho como indigenista e a pesquisa acadêmica, no campo científico, dialogam entre si. No meu caso, o tema que pesquisei e o que me ajudou muito para entendê-lo melhor, foram os autores que pesquisam os Guarani, por meio de experiências relatadas durante o campo, ou através da participação direta, convivendo com a comunidade, num território; assim, entender melhor a vida desse povo, seus costumes, suas mitologias, sua língua, sua cultura é o que faz diferença no meu ver. É por isso que afirmo que é possível conciliar pesquisa e trabalho indigenista. Ambos se complementam, no meu trabalho como indigenista e no campo da etnografia.

Na primeira parte deste trabalho falo da minha trajetória de vida, trazendo meus grupos familiares, dos quais sou parte e onde me sinto pertencente e identificado, mesmo estando em outro país; falo da vida acadêmica desde os primeiros passos do ensino fundamental, da escola, com alguns sofrimentos por causa da segunda língua, espanhola, mas que, na escola era a primeira língua, na época, até o ensino superior, interrompido por razões adversas. Relato também meus primeiros passos junto aos Guarani, com as minhas visitas à comunidade Mbya Guavirami, da cidade de Trinidad, do Departamento de Itapúa; depois, com o trabalho com as irmãs Siervas del Espíritu Santo, junto às comunidades Ava Guarani, em Canindeyú, trabalhando junto com irmã Mariblanca (Maria Beatriz Baron) com projeto vinculados à produção de livros didáticos para as escolas Ava Guarani, na língua guarani, trazendo à tona a cultura deste povo, o que é o diferencial do trabalho. Para isso, precisávamos das visitas, encontros dos idosos, idosas, dos rezadores/*oporaiva*; também acompanhávamos as roças/*kokue* dando suporte técnico, com um técnico especializado na área. Foi assim que mergulhei no mundo das sementes, com os intercâmbios - *jopói* constantes, nos quais (as irmãs) compartilhavam sementes com outras famílias.

No primeiro capítulo, discuto a presença histórica do povo kaiowá nesta região do Mato Grosso do Sul, a expulsão de seus territórios e o esparramo/*sarambi* (BRAND, 2004) efetuado com a chegada das frentes de expansão e extrativistas e a criação das reservas pelo governo. Também neste capítulo, demonstro que, mesmo com a situação de expulsão de seus territórios e com a fragilização das práticas culturais, os Kaiowá continuam persistindo em sua cultura, trazendo consigo as formas de *jopói* que acontecem nos *tekoha guasu*, com a circulação de sementes e de seus rituais, em cada região dos *tekoha guasu*. Trago os *tekoha guasu* da serra de Maracajú, chamada de Yvytyrusu; o *tekoha guasu* da região do Ka'aguyrusu; o *tekoha guasu* da região ampla de Ka'atyrusu, onde predominou a erva mate.

No segundo capítulo, trago o *jopói* como sistema kaiowá de reciprocidade e as formas do *jopói*. Como uma forma ou modalidade de *jopói*/reciprocidade, trago o *jopói* na troca e circulação de sementes, mas também apresento outras variações de *jopói* que os Kaiowá entendem que são *jopói* e trago também alguns rituais relacionados às sementes. Para entender melhor, trago os autores indígenas das diferentes áreas da pesquisa, como História, Geografia, Antropologia, Educação. Considero os entendimentos de cada autor indígena sobre o tema e também as falas durante as minhas conversas com os autores intelectuais não acadêmicos indígenas, que são os idosos, as idosas, nas ocasiões em que me apresentaram as diferentes formas de *jopói*, para os Kaiowá. Em outro momento, apresento como é discutido o tema da reciprocidade, na Antropologia, desde os clássicos, até chegar aos antropólogos não indígenas que pesquisaram na nossa região e aos antropólogos indígenas kaiowá.

No terceiro capítulo registro as técnicas de cultivo das sementes tradicionais, como são guardadas e em qual contexto se praticam as roças/*kokue* kaiowá. Além disso, trato dos rituais referentes ao milho *jakaira*, como o *Jerosy Puku* e *Jerosy Mbyky*, que também têm implicações para os demais cultivos. Os Kaiowá sempre estão atentos ao *ára arandu reko*; ao tempo e espaço dentro do *tekoha* e assim conseguem continuar praticando o seu modo de ser dentro do *jopói*/reciprocidade/troca como sistema próprio do povo guarani sem deixar de lado suas práticas tradicionais com as diferentes formas e maneiras de *jopói* com seus apoiadores internos/parentelas e externos/*jekohakuéry*.

Minha apresentação

Nasci na comunidade camponesa de Ysypó, que pertence ao município paraguaio de San Miguel, situado a 22 km daquela comunidade. Para se chegar à sede urbana da cidade de San Miguel, primeiro se tem que passar pela cidade de San Juan Bautista, a capital do departamento, que está mais perto, a 11 km da comunidade. Toda a comunidade, incluindo minha família, tem mais contato com esta cidade mais próxima. A rodovia que une as cidades de Asunción e Encarnación é a Ruta 1, nomeada Mariscal Francisco Solano López. A *compañía*¹ Ysypó fica a 4 quilômetros do asfalto da rodovia 1, entrando-se no quilômetro 205, ao lado da Escola Agropecuária, da cidade de San Juan Bautista.

Sou filho de dom Florencio Morínigo Pedrozo e de dona Rita Caballero de Morínigo, casados, ambos já falecidos. Sou o segundo de 11 filhos, dos quais somos 9 vivos. São 7 homens: Eliodoro, Arnulfo, Marcelino, Pedro Arsenio, Sebastian Miguel, Daniel e Carlos (que nasceu morto, com sete meses); e 4 mulheres: Maria del Carmen (já falecida), Mariana, Rosana e Fátima. Na minha família, como em toda a comunidade, a língua guarani é nossa língua materna.

Meus pais chegaram até o 3º ano de escolaridade, mas sabiam matemática melhor que eu. A escrita da minha mãe era impecável; ela, principalmente, me ensinou a escrita com muita paciência; ela dizia que “essas novas professoras não sabiam ensinar nem a escrever”, que era o mínimo. A nossa casa tinha só um quarto e uma sala com a frente aberta. No fundo tinha uma saída, sem porta, para a cozinha, que ficava atrás da casa. No quarto existiam três camas para os filhos: em uma dormiam os meninos maiores, na outra, os meninos pequenos e minhas irmãs dormiam juntas na outra cama, porque a quarta cama era do casal, meus pais, que em várias oportunidades dormiam no galpão da casa. Até que um dia, meu pai conseguiu fazer um quarto separado e com banheiro ao lado, mas, naquela época, já havia menos pessoas vivendo na casa.

Meu pai é filho do casal dom Vicente Morínigo e dona Victória Pedrozo, meus avós paternos, já falecidos. Quando eram casados, tiveram dois filhos: Florencio (meu pai) e tia Agripina (Chonga). Depois, se separaram; meu avô Vicente Morínigo casou-se

¹ *Compañía*: comunidade camponesa.

novamente com dona Rodolfa (hoje falecida), que já tinha uma filha, Trifina e tiveram juntos mais seis filhos: María Luisa, Emergilda (Emi), Hipólito (Ito), Justino (Tino, falecido), Toríbia (Toti), Adriana (Ady). Nesta linhagem, tenho 30 primos e primas.

Dona Victória, minha avó paterna, também já tinha uma filha, Gabriela (já falecida), antes do casamento com o sr. Vicente. Depois que meus avós se separaram, a avó Victória casou-se novamente, com dom António Silva, que viria a ser meu tio-avô, pelo outro lado da família (filho do meu bisavô materno, *abuelo* Viquiño). Victória e António tiveram 12 filhos: António (Rúbio), Ceveriano (Cevero), Eva (Chinita), Dora (já falecida), José Eleutério, Maria Victória (Mimi), César, Juan Domingo, e outros quatro falecidos. Deste ramo da linhagem paterna, tenho 31 primos e primas. Minha avó Victória teve, ao todo, 16 filhos e filhas, dos quais alguns nasceram já mortos, ou nasceram e logo faleceram.

Minha mãe é filha do casal formado por dom Pedro Caballero, *karai Peru*, e dona Barsilisa Pedrozo (Ña Chili, que por sua vez, é filha de meus bisavôs, *karai* Victorino (Viquiño) e dona Dominga, todos já falecidos. Meu bisavô teve outros filhos antes do casamento com a minha avó Dominga, que são: Guillermo, António, Talo (único ainda vivo) e Délio, que ele não reconheceu no cartório e que não levou o seu sobrenome, mas era reconhecido pela família toda. Meus avós maternos tiveram, juntos, estes filhos: Eustáquia (já falecida), Claro (Hijo), Rita (minha mãe, também falecida), Francisca, Agustin, Rigoberta (Rigo), Julia (Ñori) e Dionísio (Nonino), mais duas mulheres que faleceram quando crianças; e, tenho 9 primos e primas.

Segundo meus pais, para que eles pudessem morar juntos, tiveram que sair às escondidas de meus avós maternos, fugindo de casa à noite. Meu pai levou minha mãe para uma casa, num terreno que pertence aos meus avós paternos; a casa era de paredes de madeira e teto de capim, mas ficava mais perto da casa da família da minha avó paterna. Ali moraram um tempo, porque o lugar não era deles. A terra que os separava das duas famílias se divide só pelo arame farpado, havendo de uma parte a criação de gado e de outro lado a lavoura de milho, de algodão e o mandiocal. Sempre tiveram problemas por causa das vacas que, algumas vezes, pulavam a cerca e entravam nas roças.

Como meu pai era filho de um casamento anterior, ele tinha outra relação com seus irmãos e irmãs, ele sempre os visitou, principalmente, a mãe e nós, netos, visitávamos sempre a nossa avó. Eu gostava de ir à casa de minha avó paterna porque,

quando os nossos tios e tias vinham de passeio ou quando estavam na casa, cantavam. Todos eles são músicos, cantores e todos tocavam violão, um melhor que o outro.

A casa da minha avó materna fica no centro da comunidade de Ysypó. O terreno de seu pai, meu bisavô, *abuelo* Viquiño, como era mais conhecido, tem aproximadamente 8 hectares. Mas ele, meu bisavô, tinha também um terreno com 3 hectares, a uns 600 ou 800 metros da casa dele, onde tinha sua lavoura. Ele ia por um *tape po'i*, caminho, passando pela casa do vizinho, atrás da escola. O lugar de plantio dele era naquele terreno, o qual estava perto de uma pequena mata, uma *isla* (um fragmento florestal), e onde eu ia ajudá-lo na sua roça.

Nesse lugar, ele plantava mais o *avati sa'yju*, milho amarelo tradicional, que na região de Misiones Paraguai nós chamamos de *avati morotĩ*. Lembro que, desde os 4 anos de idade, eu queria ir ajudá-lo, porque sabia que o café da manhã era composto por um tipo de chipa cozida que nós chamávamos de torta, e outras vezes era de *rora*, que é feito do *avati sa'yju*, milho amarelo. Ele estava acompanhado pelo meu avô materno, sempre. Ele gostava muito de levar lenha para casa toda vez que voltava do trabalho, porque toda noite, e também no período da manhã, fazia fogo como se fosse para dez pessoas, e o fogo tinha que amanhecer; então procurava uma madeira para o fogo principal, *tata'yrã*.

Quando meu bisavô estava passando pela via principal, pela rua de terra ou pela vizinhança, as crianças tinham medo dele. Ele usava uma *gorra* ou chapéu listrado/*para'i*, e usava nas costas dele um *verreinque*, ou chicote. Faleceu quando eu tinha 8 anos de idade. Ele era simples, mas parecia que era um pouco exigente, principalmente, com o horário das refeições. Pelo jeito de ser dele, é claro que, depois de eu começar a trabalhar com os povos indígenas guarani, comecei a pensar na sua vida, comparando-a muito com a dos Guarani. A minha dúvida vem depois de ver e rever uma foto dele, de tamanho 3 x 4, que estava no centro da casa principal, misturada com outras fotos da família, porque ele (como eu) tinha a aparência física dos indígenas Mbya Guarani.

Imagem 1 – Três gerações de minha família materna. De chapéu, o bisavô Viquiño.



Fonte: Acervo familiar. Ano 1970. Foto tomada por Aureliano Pedrozo (*im memoriam*)

Nesta foto (Imagem 1) estão três gerações: meus bisavós, meus avós e os filhos destes. Minha mãe (a segunda moça da direita para esquerda, a mais alta) tinha 17 anos de idade.

Acredito que meu bisavô foi uma das pessoas que não foi para a missão jesuítica, ou que voltou de lá e morou no mesmo lugar dos pais. San Ignacio Guasu é a primeira redução jesuítica do Paraguai e fica a 30 km do nosso lugar. Na minha família, ninguém fala que nós somos remanescentes de algum grupo indígena ou que somos indígenas, mas, quando a minha mãe ficou doente e tive o privilégio novamente de compartilhar com ela alguns dias, perguntei sobre isso, e ela não sabia muito bem, mas também não negava. Eu falo que sou descendente direto de indígena pela história do meu bisavô Viquiño (na foto, com chapéu).

A nossa casa, casa dos meus pais, ficava mais perto dos meus avós maternos e a nossa relação com toda a família era intensa. Lembro muito bem que, quando se precisava de alguma coisa na casa, como sal para a comida, às vezes, arroz (mas meu pai plantava arroz e raras vezes faltou em casa), sempre nos davam; então, a nossa obrigação foi sempre de ajudá-los no que a gente pudesse, na limpeza do campo de gado (piquete), na limpeza da roça, capinando com os tios e avós. A nossa segunda casa era a casa dos meus avós maternos, *óga guasu*. Até hoje a nossa referência para os encontros familiares é a

óga guasu e, mesmo sem encontros, vamos visitar essa casa, onde hoje moram minha tia e meu tio. É muito prazeroso, pelo ambiente e pela história familiar.

Imagem 02 – Foto da casa de meus avós maternos



Fonte: Acervo pessoal, Ano 2013.

Vida escolar

Entrei na escola, como ouvinte, aos 5 anos de idade, porque meu irmão Eliodoro, que é o mais velho, ia como aluno regular do primeiro grau e eu chorava porque queria ir também à escola junto com ele. A professora e a diretora aceitaram, segundo meus pais. Ao finalizar o ano, a professora Priscila falou para meus pais que eu poderia me matricular no segundo ano porque fui considerado um bom aluno, igual a todos, e também porque passei de ano.

A escola ficava a aproximadamente 200 metros da nossa casa. Lembro muito bem que, quando entramos pela primeira vez na escola, a primeira regra para que pudéssemos seguir adiante nos nossos estudos era: quando pisamos o pátio da escola, não falar em guarani e, se falasse, aconteceria um castigo. Principalmente a professora Priscila, que era responsável do primeiro ano, era bem dura na sala de aula. Esperou uns quatro meses e já não aceitava que ninguém falasse em guarani, nem para pedir permissão para ir ao banheiro.

Muitos colegas, como eu, se aguentavam até a hora do recreio, porque não conseguiam falar bem em espanhol: “Permiso profesora Priscila, quiero ir en el baño”.

Alguns colegas tentavam, dizendo: “Procesora Priscila, pemiso, ahase bañope”, “Proesora akakapátama”, “Poesoa, queo ii en el baño”. Na maioria das vezes, ela dava permissão; outras vezes, não. Lembro bem da professora porque me marcou profundamente, na separação do que é sair da casa dos pais e entrar na escola.

Na escola, toda a explicação da professora era em espanhol, desde a entrada. Toda vez que soava a *campanilla*, era hora de formar fila, entoar o hino nacional ou outro hino patriótico e receber o cumprimento da diretora ou de algum outro professor ou professora. Depois era a entrada para a sala. Todos em silêncio.

Quando a professora entrava na sala, se ela percebesse que alguns dos seus alunos se comportaram mal na hora da fila – por exemplo, olhou para o outro lado, falou com o colega – ela, ao passar ao lado da pessoa, puxava a orelha e dava uma torcida; mas a pessoa não podia dizer que estava doendo, nem mesmo fazer “aiii”. Se falasse, ela apertava mais. Outra forma de castigo dentro da sala de aula era colocar os cinco dedos juntos e a professora os golpeava com a régua de madeira. Isso acontecia também no meio das aulas. Então todo mundo ficava com medo dela e da escola, como um todo. Porque, na escola, tinha outro castigo, que era ajoelhar em cima do pau de madeira da escova, ou em cima do milho ou do arroz, ou até da tampinha de cerveja, para aquelas pessoas que já estavam no 4º ano ou mais. Tinha hora que alguns eram castigados no período do recreio, na frente de todos, enquanto os colegas estavam brincando, jogando futebol no pátio da escola.

Hoje, pensando, talvez isso acontecia na escola porque a diretora, Ady Obregón de Cañete, era esposa de um militar e tinha toda essa rigidez; ou talvez a educação militar ou a educação paraguaia permitia que tudo isso pudesse acontecer. Para não falar o nome do tirano que governou o país durante 35 anos, só digo que estávamos no regime ditatorial.

No 2º ano, tive como professora a Ofelia Martínez; as duas, ela e a professora anterior são da mesma comunidade. Ela era um pouco mais compreensiva, mas, na hora do ensino apertava mais nas leituras. No 3º tive como professora a Francisca Aranda, também da mesma comunidade; mas, no 4º, foi novamente a Priscila e, no 5º, novamente a Ofelia. Recordo-me que, no 5º grau, o meu irmão já não gostava de estudar, já começava a sair com alguns amigos e, aí, eu passei de ano e ele repetiu o 6º ano. Naquela época, a comunidade tinha a escolarização até o *tercer curso* (9º ano), que, posteriormente,

chamou-se de “novenno grado”. Quem podia e queria estudar mais, tinha que ir à cidade. Hoje, a comunidade tem o ensino médio.

Lembro também que muitas das palavras em espanhol eu não entendia e perguntava para minha mãe, porque era ela que sempre estava em casa. Às vezes, ela sabia a resposta, mas outras vezes ela ficava calada ou dizia que a professora nem sabia o que estava dizendo.

Meu pai trabalhava como pedreiro; era o principal trabalho dele para poder dar de comer a todos em casa, mas também fazia trabalho de agricultura familiar: capinava para ganhar dinheiro, trabalhava na terra dos amigos, plantava mandioca deixando 30% para o dono da terra e, assim, também fazia na plantação de milho ou de feijão-de-corda. Ele também entendia de encanamento de água. Gostava de jogar bola, futebol ou voleibol, e torcia pelo clube Sport Juventud, de Ysyó, clube onde fiz algumas partidas como goleiro, pois meu pai também foi goleiro, segundo meus tios e amigos dele.

Após finalizar o *novenno grado*, entrei no seminário menor, na cidade de San Juan Bautista, dioceses de San Juan Bautista e Ñe’êmbucu. Tinha 14 anos; o objetivo era passar pelo seminário menor como um modo de preparação para o estudo superior e chegar a ser padre. Finalizei o ensino médio (naquela época chamava-se de bachiller) com o título do Ministério de Educação e Ciência (MEC), “Bachiller en Ciencias y Letras”, em 1993.

O ensino médio do Colégio Diocesano Misionero, de San Juan Bautista, Misiones, estava a cargo das irmãs teresianas, da ordem de São Henrique de Ossó. Como era particular, todos os estudantes eram de famílias da alta sociedade: tinha filhos e filhas de militares, professores e outros. Ali estavam os melhores professores da cidade; mas, como a maioria dos seminaristas éramos de famílias humildes, a gente se sentia um pouco diferentes no meio deles, mesmo que nos respeitassem pelo caráter de sermos seminaristas.

Para mim não foi fácil me adaptar com a turma, porque todos podiam comprar alguma coisa na hora do recreio, mas eu não podia; mas, por outros meios, o esporte, e a educação física, que eu tinha como disciplina na escola, fui fazendo amigos e amigas, que. Isso fez com que eu, cada vez ficasse com menos timidez. Também através da disciplina da matemática, pois, como eu não podia comprar a máquina de calcular, tinha que ler bastante os livros de álgebra e aritmética para calcular uma equação ou algo assim; levava mais tempo, mas se chegava a igual resultado.

Em 1994, estive no seminário de Villarrica del Espíritu Santo, durante o propedêutico I; e, no ano seguinte, cursei o propedêutico II, em Caacupé, no seminário San José, de onde passei para o seminário maior, no Instituto de Teologia. Primeiramente, tinha que fazer Filosofia durante três anos para, posteriormente, passar a fazer Teologia, durante quatro anos.

Não cheguei a fazer porque, quando finalizei os três anos de Filosofia e estava morando no Seminário Metropolitano de Assunção, aconteceu algo inesperado na minha família: a minha irmã, que estava grávida, no pós-parto sofreu derrame cerebral e, posteriormente, faleceu. Isso fez com que eu pensasse em tomar uma atitude pelos meus irmãos. Um deles tinha terminado o ensino médio como melhor aluno da sua turma e estava sem estudar, o Marcelino; e outro, Pedro Arsenio, também estava finalizando o ensino médio como melhor aluno e não tinha uma perspectiva de continuar estudando, porque minha família não podia arcar com os estudos superiores. As *becas* ou bolsas de estudos são principalmente e lastimosamente para os amigos, correligionários, afiliados do Partido Colorado. Se não fosse destes, não tinha perspectiva de seguir uma carreira superior.

A maioria da minha família, nos lados Morínigo e Caballero, é do Partido Liberal. Alguns deles foram perseguidos só por serem liberais, mesmo que na minha família paterna ninguém fosse filiado a nenhum partido. Mas, se fosse de família liberal, era considerado contrário ao Partido Colorado.

Eu precisava cobrir alguns gastos que ficaram nos laboratórios privados, porque minha irmã precisou de vários medicamentos caros para ficar internada no hospital. Esta é uma parte da minha vida que me marcou muito, porque era a irmã que nasceu logo depois de mim, eu tinha uma relação mais afetiva com ela: conversava, brincava mais com ela. Quando isso aconteceu, veio muita coisa na minha cabeça: será que houve discussão entre a minha irmã e seu companheiro? Mas também desconfiei (e desconfio até agora) que foi negligência médica.

Me lembro muito bem quando me chamaram no Seminario Metropolitano de Asunción, para avisar que minha irmã estava no hospital e que precisava que alguém da família estivesse lá. Eu era o único que estava perto, porque ela estava morando com o companheiro nesse momento em San Lorenzo. Quando deu à luz o seu bebê, depois de três horas, mais ou menos, ela sofreu um derrame cerebral e precisou ser operada

rapidamente, tendo que ser trasladada ao Hospital Nacional de Itaugua. Eu fui diretamente a este hospital.

Os médicos falaram comigo que, como ela era jovem, com 19 anos de idade, poderia sair dessa, mas que estava bem difícil. Em várias chamadas pelo nome do paciente no hospital, os médicos davam alguma notícia do paciente e, algumas vezes, a receita para comprar remédios porque não tinha na farmácia do hospital. Uma vez eu fui até Asunción de *línea* (ônibus de transporte público) e, durante o trajeto, chorei desconsoladamente, porque sentia que ela não iria voltar; mas, com uma pequena esperança, fui à procura de ajuda, sem ter nada de dinheiro, exceto para a passagem de ônibus. Bati à porta de ONGs, de farmácias sociais ou de clínicas que podiam ter esse medicamento e só consegui um pouquinho de dinheiro de um conhecido. Assim, me comprometi em várias ONGs, nem lembro quais, que iria pagar fosse com trabalho ou outra coisa. Eu estava desesperado, sem saber o que fazer. Cheguei ao seminário na hora do almoço e voltei para o hospital, mas com o remédio. Nesse dia e nos outros, caminhei e caminhei em busca de ajuda. Muitas vezes passei fome, mas pensando na minha irmã, que estava toda entubada, estava precisando mais que eu.

Cabe aqui ressaltar que a comunidade de Ysypó se mobilizou para ajudar a minha família, porque sabiam que estávamos precisando. Mas a maior dor foi quando ela faleceu e a fomos levar até a casa de meus pais, com a sirene tocando até chegar na casa, por 200 quilômetros; muito triste. O filho da minha irmã está vivo: a sua tia paterna tinha um bebê quando ele nasceu e ela amamentou os dois. Temos uma boa relação com meu sobrinho Dario.

Após esse acontecimento, decidi sair do seminário e procurar, com meus irmãos, algum horizonte. Fomos até Fernando de la Mora à procura de trabalho e de estudo para meus irmãos. A sorte nos acompanhou, porque depois de três dias de quando chegamos, já tínhamos trabalho. Um deles foi trabalhar com o nosso tio na cidade de Itá; ele continuou estudando, mas nós dois, não.

Fui trabalhar num supermercado no bairro Villa Morra em Asunción, um serviço bem pesado e puxado: eram 8 horas seguidas, só com 15 minutos de descanso e o tempo todo em pé. Depois de um ano e quatro meses trabalhando ali, saí porque descobri o contrabando que estava acontecendo dentro do estabelecimento. Consegui um trabalho de copiador numa pequena empresa de copiadora, dentro de uma universidade privada, onde fiquei por oito meses. Saí de Asunción porque o dono da empresa de supermercado

soube onde eu estava morando e me convidou novamente para trabalhar com eles; tive que fugir para a cidade de Encarnación, pois eu suspeitava que o dono do mercado soubesse que eu tinha notado o esquema de contrabando e talvez quisesse me manter sob controle.

Juntamente com meu tio César, que também fora seminarista, tínhamos a intenção de abrir uma escola particular e trabalhar na Regional do Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní, junto com ele, e foi assim que fizemos. Morei na cidade de Encarnación durante nove anos, onde estudei o professorado (magistério) de língua e cultura guarani para o ensino médio. Foi ali que conheci os Mbya Guaraní. Mas quem me fez professor mesmo foram os Ava Guaraní durante minhas convivências com eles, apreendendo da forma como elas se expressam de como o guarani falado por elas tem diferenças na pronúncia, quando elas conversam entre si não usam o “h” entre as palavras.

Aikuaapy Guaranikuéry: minha primeira experiência junto aos povos guarani

Quem me proporcionou a aproximação com os Mbya Guaraní foi o Instituto Superior Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní, do Regional Encarnación, por meio de uma disciplina chamada de Cultura Guaraní. Um indígena Mbya Guaraní chegou uma vez ao local do Ateneo para vender suas produções artesanais; todos gostaram. Em outra oportunidade já veio a liderança e foi aí que os chamaram para falar sobre sua cultura e aproveitar para vender os artesanatos e algum outro produto que traziam.

Um grupo dos alunos do Ateneo queria conhecer a comunidade onde viviam esses Guaraní e se organizaram para ir visitá-los. Levaram produtos alimentícios, roupas usadas e brinquedos para as crianças. Foram visitar e conhecer o lugar e as pessoas; o *tekoha* chama-se Comunidade Indígena Guavirami, no município de Trinidad, lugar onde pisei e conheci a minha companheira Rosa.

Anos mais tarde, pude trabalhar com os Ava Guaraní / Nhandéva, durante três anos, na região do Departamento de Canindeyú, onde tive o privilégio de colaborar com Maria Beatriz Barón (Mariblanca) que, na época, já estava junto aos Guaraní, fazia uns 35 anos. Ela e outras irmãs, como a Ângela, a Raquel Peralta – todas comprometidas com

a causa indígena, mas, de maneira especial, com os Ava Guarani – são as “Misioneras Siervas del Espíritu Santo”.

Mariblanca merece um capítulo à parte, de reconhecimento pelo trabalho ao lado dos Ava Guarani. O respeito que sentia por eles, o amor pelos Ava Guarani, passava para quem estava com ela; isso eu senti durante o tempo em que convivemos. Mesmo de caráter forte, amava seu trabalho, que era estar ao lado dos amigos e amigas Guarani. Uma experiência de vida com coragem e sabedoria e de muito comprometimento.

Nestes três anos, além de ajudar nas produções escolares para as escolas indígenas, também acompanhei projetos vinculados às roças dos Ava Guarani, colaborando com um agrônomo de nome Carlos, visitando várias comunidades que participavam do projeto; mas o meu trabalho principal era a produção de livros escolares na língua materna, com a coleção “Ayvu”. Trabalhei para atualizá-la e torná-la de uso prático, tanto para os professores quanto para os alunos; também participei de vários rituais, tanto nos encontros das atividades vinculadas aos livros didáticos e manuais para docentes, como também nos encontros de *Oporaíva* (rezadores Ava Guarani / Nhandéva).

Percebi que nada se desvincula de nada, todos tem seu vínculo; quando se ensina se deve ensinar tudo, mas, devagar, cada um no seu tempo e não com separação de disciplinas, como os não indígenas. Por exemplo, quando se ensina Saúde, este ensino está vinculado com a Ciência da Natureza, que está vinculada com o Meio Ambiente que, por sua vez, está vinculado com a Educação, que também está vinculada com o Território, que também está vinculado com a Matemática, com a Geologia, com a Geografia, a Demografia, a Antropologia, a História e o Direito. Cada uma dessas áreas pode ter vínculo com outras, tudo é *jopói*, cada uma precisa da outra para ter significado, principalmente, para as crianças.

Nessas comunidades, só entrei nas roças quando adquiri a confiança necessária, pois, as roças, onde se cultivam vários tipos de plantio para autoconsumo, são consideradas espaços especiais, requerendo uma relação muito específica e cuidadosa entre o agricultor humano e os seres espirituais, responsáveis pelo desenvolvimento dos cultivos (BENITES; PEREIRA, 2021).

No último ano em que estive com os Ava Guarani, fizemos, junto aos mais idosos e idosas, um pequeno dicionário. Na verdade, são palavras antigas, de uso comum, mas que foram registradas para que, quando alguém pergunte o significado que está no

livro, as pessoas possam encontrá-lo no pequeno dicionário. Foi um trabalho de muitas conversas, de ouvir, de realizar idas e idas a campo, de brincar, de muita reciprocidade; foi assim que nasceu esse trabalho, a que batizaram de *Ayvuteeryru* (dicionário das palavras verdadeiras).

Imagem 03: Durante a visita na casa de reza/*jerokyaty* dos Ava Guarani



Foto: acervo pessoal, foto de Angela Balbuena, 2008

Com os Ava Guarani ou Nhandeva, tive mais oportunidades de visitar e de estar em convivência mais próxima, fazendo acompanhamento uma vez por mês, visitando as comunidades nas quais atendíamos de forma direta, na parte de agricultura. O que me chamava mais a atenção era a forma de fazer a roça, de maneira muito especial, onde ainda existiam pequenas extensões de mata e era possível realizar o plantio utilizando técnicas tradicionais de cultivo.

Uma outra coisa que, na época, era para nós um pouco difícil, pela maneira que deveríamos fazer, era atender à demanda de levar um casal, quase sempre idoso, para outra comunidade, com a obrigação de trazê-lo novamente para a comunidade de origem.

Isso levava mais tempo durante a ida ao campo, mas não era só isso: quando subiam no carro, todos eles tinham uma bolsa que, no começo, para nós era só para trazer roupas, talvez para dormir ou para doar. Era exatamente para doar, mas não eram roupas: eram sementes e produtos agrícolas, que estavam levando para seus amigos ou parentes. Acontecia sempre de, na volta, também trazerem outras bolsas, com produtos para plantar ou para comer. Eram as trocas – *jopói*, utilizando de maneira mais cômoda o nosso serviço, com o carro, porque as comunidades não ficam perto umas das outras. Sem nos darmos conta, estávamos sendo instrumentalizados dentro da lógica de trocas guarani, o que só fomos percebendo ao longo do tempo.

Após a visita, em 2009, da comitiva guarani para a elaboração do *Mapa Guarani*, em que visitamos a comunidade indígena de Guavirami, no Departamento de Itapúa, nos reencontramos com Rosa, em Asunción durante o III Encuentro Intercontinental del Pueblo Guarani, em 2010, ocasião desde a qual as nossas vidas se uniram. Durante as nossas conversas, no parque do Seminário Metropolitano, lugar do encontro, local que eu já conhecia, parecia para mim que era o momento que eu estava esperando. Após o encontro, percorremos as ruas de Asunción. No momento eu não sabia que um gesto, de descascar uma laranja, seria tão importante e que mexeria tanto com a pessoa que recebeu (*jopói*). Foi o começo da nossa relação de amizade, de companheirismo e de amor.

Em 2011, após várias decisões na vida pessoal, optei por morar no Brasil. Não foi nada fácil tomar essa decisão, porque gostava muito do meu trabalho com os Ava Guarani; ganhava bem. E também tinha que deixar o concurso público de docência, além da língua, dos amigos, dos costumes e comidas.

Morei dois ou três meses em Campo Grande e depois fui para Campinas, onde a Rosa estava fazendo as disciplinas de doutorado. Nessa viagem, quem me deu carona foi o Celso Aoki (*in memoriam*). Tivemos largas conversas durante a viagem, mas ele queria ouvir as falas em guarani. Segundo ele, estava muito desacostumado, porque as visitas junto aos Guarani estavam sendo difíceis para ele.

Nesse período, eu já tinha começado a fazer meus papéis migratórios. Foram muitos papéis, mas eu andava com o protocolo do pedido até conseguir os papéis do Paraguai e do Brasil. Logo quando saiu, foi só temporário e eu tinha que me apresentar a cada três meses para a Polícia Federal.

No tempo que passei em Campinas, procurei por trabalho em qualquer área, mas quase ninguém queria me dar, porque o meu papel de imigrante era ainda temporário. A maioria me dizia que não podia me admitir porque, se recebessem visita da polícia, ia ficar mal para eles; mas segui procurando.

Quando saiu o visto permanente, comecei a trabalhar na editora Curt Nimuendajú, dos amigos Wilmar D'Angelis e Juracilda Veiga. Meu chefe imediato era o filho deles, o sr. Amilcar (*in memoriam*). Ele foi super-atento e companheiro, e muito paciente comigo – até para entender o que eu estava falando, porque quase não falava o português, só espanhol. Lembro-me que, uma vez, não desliguei o computador e, no caminho, me encontrei com Wilmar e falei para ele em espanhol: “*dejé la computadora prendida*”. Ele foi correndo, nem se despediu; só no outro dia ele me falou que pensou que eu tivesse falado para ele que o computador tinha queimado, pegado fogo; mas só não havia conseguido desligar.

Em 2012, quando comecei a trabalhar e conhecer os Kaiowá, tive a oportunidade e o grande privilégio de realizar a primeira viagem com o Antonio Brand e uma comitiva da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). O objetivo era acompanhar a realização da defesa da dissertação do indígena Cajetano Vera, realizada em Pirajuy. Trata-se de uma comunidade da etnia guarani. Ainda na viagem de ida, paramos rapidamente na comunidade indígena kaiowá de Paraguassu, onde pude visualizar uma roça. Para mim era uma imagem familiar, semelhante ao que tinha presenciado em comunidades guarani no Paraguai. Os tipos de plantas cultivadas e a maneira como se fazia o cultivo eram idênticos, mas o que estranhei foi que não tinha quase nada de árvores dentro daquele cultivo.

Brand, em uma conversa, me convidou para trabalhar no NEPPI (Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas), no centro de documentação indígena Teko Arandu. No NEPPI, trabalhei como coordenador de campo, no projeto “Pontos de Cultura” para áreas indígenas, através do qual visitei comunidades como Porto Lindo, Te'yikue e Buriti, esta última, do povo terena. Esse projeto ficou sem receber mais aporte do Ministério da Cultura e se acabou.

Em 2013, trabalhei no projeto Saberes Indígenas, na Escola, como formador, pelo núcleo da UCDB que atendia, em Paranhos, a comunidade indígena Takuapiry e as comunidades de Rancho Jacaré, de Caarapó, e Gueimbe, de Laguna Carapã. Durante o projeto, fizemos várias oficinas, inclusive com pessoas de fora do estado, mas que sabiam

bem do tema sobre a educação indígena e seu contexto; e, claro que a coordenadora do projeto, professora Adir Casaro, convidou também os responsáveis pela área de educação dos municípios. No final do projeto, entregamos um produto da comunidade de Takuapiry que é um material sobre os saberes tradicionais acerca do tempo, espaço e calendário, feito pelos próprios professores da comunidade indígena de Takuapiry.

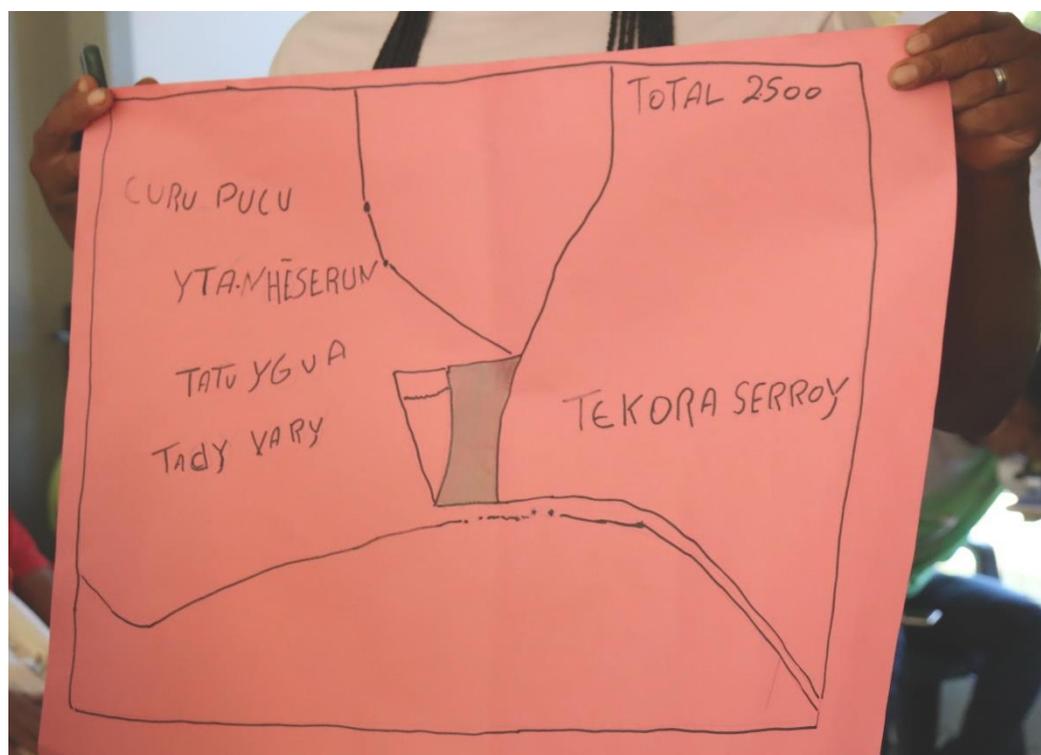
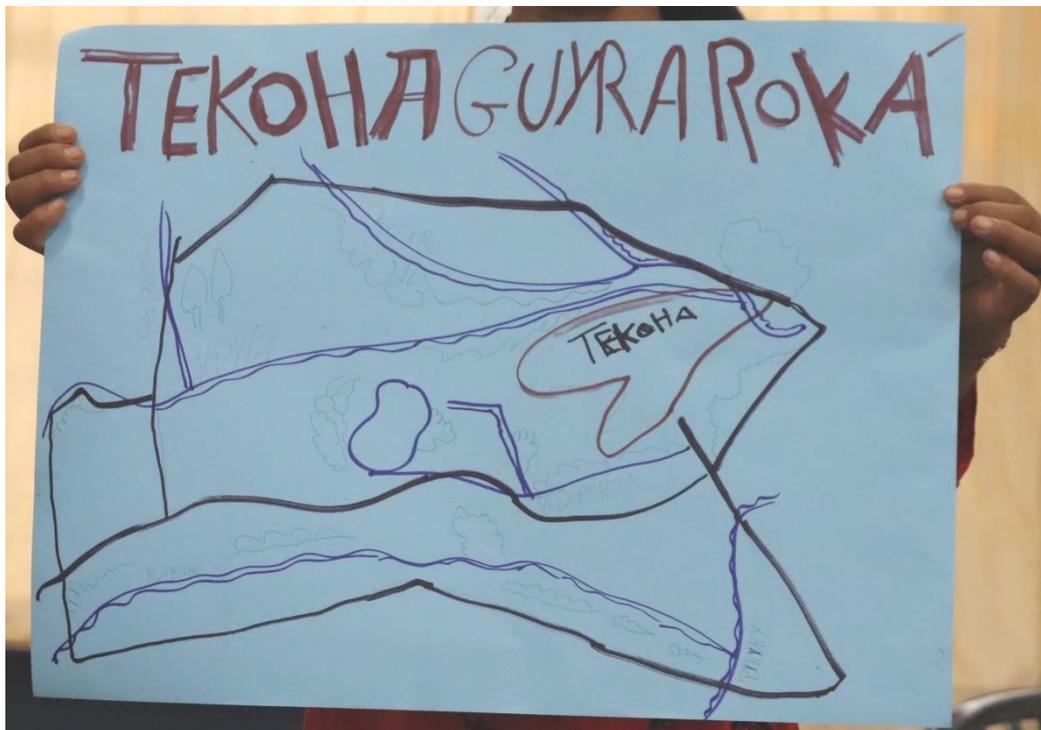
Em 2013, houve grandes momentos para nossas vidas, uma mudança total e para o bem. Que momento! Nasceu o Amaru, felicidade total, o que veio me preencher e me fazer conhecer um outro lado do amor. Para o nascimento do Amaru, a minha mãe veio nos ajudar nos primeiros momentos de sermos pai e mãe, de como banhar, de dar-lhe água para beber, de cozinhar, de conversar, de conviver. Para ela, estar longe de casa, em outro país, não foi fácil; mas para nós foi muito importante.

Rosa foi, então, transferida para o Teko Arandu, Licenciatura Intercultural Indígena, para dar aula e nos mudamos para Dourados, em 2016. Foi aqui, em Dourados, que comecei a abrir cursos de língua guarani, com o apoio do Ateneo de Lengua y Cultura Guarani Central, que é de Fernando de la Mora, no Paraguai; isso foi graças ao contato que tenho com o professor doutor David Galeano Olivera, presidente da citada instituição.

Acompanhando projetos através da Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (RAIS), desde 2017, vinculados às roças/*kokue*, me deparei com várias situações, às vezes complicadas, como é o caso das retomadas – que dificultam ter alguns tipos de sementes, porque, nesta situação, os Guarani não podem sair por muito tempo da sua casa, têm que ficar cuidando o tempo todo, por conta das ameaças territoriais. Mesmo em meio a essas dificuldades, com o tempo notei que sempre tem alguém de uma comunidade que doa sementes, produtos que ele mesma planta. A referência a quem produziu a semente é muito importante: sempre se entrega dizendo que aquela semente ou aquele produto veio de tal lugar ou foi doado por tal pessoa. Assim, eles se sentem mais seguros e mais felizes, e isso se reflete no rosto da pessoa que recebe os produtos.

CAPÍTULO 1

1- AVA/TE'YI RETĀ GUASU / TERRITÓRIO GUARANI



1.1- Os Guarani: unidade cultural e diversidade territorial

Trabalharei com três grandes territórios ou *tekoha guasu* dos Kaiowá e algumas conceitualizações sobre *tekoha guasu*. O primeiro grande território ou *tekoha guasu* é o Yvytyrusu, da Serra de Maracaju. Alguns pesquisadores não indígenas apresentaram a área como *Ápa pegua*, outros como Serro Marangatu; mas todo esse território é o Yvytyrusu.

Outra região de grande território ou *tekoha guasu* é Ka'aguyrusu, área que já foi descrita por pesquisadores kaiowá, como Izaque João (2011) e Gileandro Pedro (2020).

O terceiro grande território ou *tekoha guasu* é o Ka'atyrsu, dos municípios de Caarapó, Juti, Naviraí, Iguatemi, Tacuru e Amambai.

Segundo Moisés Santiago Bertoni, os Guarani se dedicavam quase exclusivamente à agricultura. São bondosos e, na época da mata fechada, do bosque, o ambiente convidava à meditação serena, o que fazia o Guarani ser doce, mais “feliz, mais laborioso e sociável” (BERTONI, 1922, p. 67). Foi isso que os conquistadores registraram ao encontrá-los nos territórios guarani. Lembro que algumas famílias diziam para mim, e também escutei em palestras de indígenas, que, quando elas se sentem mal ou ficam nervosas, entram no mato e, com o ambiente da mata, os cantos dos pássaros ou com o olhar para uma árvore, passa o estresse: ficam mais tranquilos.

Em outra passagem, Bertoni, afirma que “os Guarani não constituem um povo único ou simplesmente uma nação, eles constituem uma grande família composta por numerosas nações que dominavam um território imenso e variado” (BERTONI, 1922, p. 59). É o que Levi Marques Pereira chama de várias parentelas, *re'yikuéry*, que conformam *te'yijusu*, as grandes famílias ou parentelas que, por sua vez, se produzem dentro de um território com várias aldeias ou *tekoha*.

Os povos de língua e cultura guarani compõem uma população numerosa que está nos territórios da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil (ver *Mapa Guarani Continental*). No Brasil, inclui os três subgrupos que são os Mbya, os Ñandeva / Guarani e os Tavyterã / Kaiowá. Cada um destes grupos guarani fala a mesma língua, que é o guarani, com seus próprios dialetos, com suas especificidades, assim como acontece nas formas de cumprimento quando se chega a uma casa: os Ava Guarani ou Ñandeva dizem *revýripa?* enquanto os Kaiowá dizem *reikovẽ?*

No período de 1915 a 1928, o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) “reservou” oito áreas de terras a serem demarcadas e homologadas como reservas indígenas, no atual estado de Mato Grosso do Sul, sendo elas: Benjamim Constant (1915, em Amambaí); Francisco Horta Barbosa (1917, em Dourados); José Bonifácio (1924, em Caarapó); Sessoró ou Ramada (1928, em Tacuru); Limão Verde (1928, em Amambaí); Taquaperi (1928, em Coronel Sapucaia); Pirajuí (1928, em Paranhos) e Porto Lindo (1928, em Japorã).

Com a instituição das reservas, o processo de expropriação dos territórios das comunidades impôs a perda da autonomia política e social-religiosa, bem como da produção de alimentos. As comunidades que viviam numa relação equilibrada com a natureza, com o ambiente, no seu *tekoha guasu* (grande território), foram transferidas para essas reservas de modo compulsório (BRAND, 1997, p. 57). Nesse processo, muitas variedades ou tipos de sementes tradicionais foram perdidas ou ficaram restritas ao cultivo por poucas famílias.

Mas é importante registrar que muitas famílias mantiveram o costume de guardar e cultivar as sementes tradicionais, transformando-se em guardiãs das sementes. Estas sementes hoje estão novamente sendo colocadas em circulação, mas precisa-se de muitas conversas e incentivos para produzir, porque ao seu redor, em todos os lugares se tem o domínio do monocultivo, o que dá uma sensação de que isso é o que realmente é válido – mas não é assim, quando se considera que o modelo do monocultivo não atende às necessidades sociais e produtivas das comunidades Kaiowá.

Na sua pesquisa de doutorado, Antonio Brand encontrou um documento de Monteiro (1981) no qual registra que, na viagem realizada pela comitiva que viera à região para verificar a possibilidade de uma abertura de via de comunicação com São Paulo, realizada por Joaquim Francisco Lopes, em meados do século XIX, constatou-se a abundância e a variedade de cultivos de alimentos na agricultura dos Kaiowá:

as aldeas é colocada entre a suas roças e lavouras que abundam especialmente em milho, mandioca, abóbora, batatas, amendoim, jucutupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que é todo plantado em ordem (LOPES, 1850, p. 320-321, apud MONTEIRO, 1981, p. 10 apud BRAND, 1997, p. 57).

É importante registrar que, naquele período, meados do século XIX, os Kaiowá exerciam plena autonomia na ocupação de seu território. Ou seja, o ambiente ainda não

havia sofrido as alterações ambientais que foram produzidas pelas frentes de expansão econômica que provocaram alterações crescentes no ambiente, a partir da década de 1880. Gozando de autonomia política e econômica, as comunidades praticavam plenamente seu sistema de reciprocidade, de acordo com seus usos e costumes. Isso é confirmado em vários outros textos, como a descrição de Bartomeu Melià e Dominique Temple no seu livro *El don y la venganza y otras formas de economía guarani* (2004), ou nos relatos de Meliá, Georg e Friedl Paz Grünberg no livro *Paĩ Tavyterã Etnografía Guarani del Paraguay Contemporáneo* (2008), onde afirmam que é um “regime de produção no qual a circulação dos bens baseia-se na distribuição, redistribuição e reciprocidade” (p. 109).

Esses autores também relatam como acontece o preparo da roça no território kaiowá:

A partir de abril empiezan los trabajos de desmonte y preparación de los nuevos rozados (koyrã). Hacia fines de julio o en agosto, según el tempo y la dirección del viento, prenden fuego al rozado (ohapy kóy) [...]

Uma chacra típica paĩ incluye distintas variedades de maíz (avati morotĩ, avati sa'yju, avati tupi) junto con porotos (kumanda, cha'ĩ) aparte de mandi'õ, jety, manduvi guasu, andai, kuarapepẽ, eventualmente arroz y soja, así como plantaciones de pakova, naranja, mango, arasa (guayabo, mbaysyvo (tártago) mamõne, takuare'ẽ, piña, tajao (espécie de col), yryku (bija), mandyju (algodón), petỹ (tabaco). A veces kara, mbakuku (tubérculo y raíz comestible), sevõĩ (cebolla), etc. (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG), 2008, (p. 114, 115).

Sobre tudo isso, nas conversas com os mais idosos, estes afirmam que o período do plantio é desde agosto a setembro ou passando a geada, mas que os novos já não o respeitam. Como afirma Papito Vilhalva (Tito Vilhalva), líder religioso da terra indígena Guyra Roka, com seus 105 anos de idade: “*Ko'ãgagua ndorrespetavéima umía, noñangarekovéi jasyre, yvytũre, ojatýntema, upéa rupi heta ñotýngue nosẽporãĩ, ha noporanduvéi ave*” (Os mais novos já não respeitam isso, já não observam a lua, o vento, só plantam, é por isso que as plantas não nascem bem; e não querem perguntar também). Como será desenvolvido mais adiante, o fato de os Kaiowá viverem em espaços que não dispõem de recursos suficientes, como rios piscosos, áreas de mata suficiente para realização de roças de coivara, caça e coleta, dentre outros, compromete a realização das práticas de produção de alimentos e a transmissão de conhecimentos associados a essas práticas. Dessa forma, as novas gerações tendem a terem menos domínio dessas práticas e conhecimentos.

1.2- Divisão dos estados nacionais brasileiro e paraguaio

Antes da existência dos estados nacionais brasileiro e paraguaio, uma parte da terra pertencia à colônia portuguesa e outra parte, à colônia espanhola, divisão inicialmente regulada pelo Tratado de Tordesilhas (1494). No século XVIII, outras negociações entre as potências ibéricas terminaram de definir esses limites no centro-sul do continente, especialmente o Tratado de Madri (1750) e o Tratado de Badajoz (1801) e a guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Resulta daí que o território de ocupação tradicional dos Pãi-Kaiowá acabou sendo cortado e dividido pelas fronteiras nacionais entre Brasil e Paraguai.

A pesquisadora Rosa Colman, na sua dissertação de mestrado (2007), traz a noção de um território de ocupação tradicional kaiowá guarani. Segundo estudos de Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976, p. 217), o território original e tradicional teria uma área de aproximadamente 40 mil km² de extensão, dividido entre o Brasil e o Paraguai. Ela afirma em outro momento que “compreender o significado e a importância do território para os Kaiowá e Guarani requer buscar o sentido dos conceitos de *Ñane retã* e *Ñande rekoha*” (COLMAN, 2007, p. 105). Que quer dizer que toda a região ou grande parte pertencia desde sempre aos Kaiowá, um imenso território que desce do rio Vacaria até o rio Paraná.

A guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai opôs o Paraguai ao pacto formado por Brasil, Uruguai e Argentina. Num tratado secreto, antes da guerra, segundo a maioria dos historiadores, já haviam sido marcados os limites para cada país; assim foi que se dividiu o território do povo guarani, principalmente nesta região fronteira com o Paraguai.

Com o fim da guerra contra o Paraguai – chamada pelos paraguaios de “Guerra Guasu”, “Guerra de la Triple Alianza” ou “Guerra del 70” e, no Brasil conhecida como “Guerra do Paraguai” – o governo brasileiro incentivou a ocupação ou colonização da região. Pretendia, assim, fixar o limite geopolítico, tendo a presença brasileira não indígena nesta região e, ignorando que a área já era ocupada havia séculos pelos Guarani Kaiowá e pelos Guarani Ñandéva. Era, na época, a área sul de Mato Grosso que, depois, vai se tornar o estado de Mato Grosso do Sul. Na sua porção leste, o território guarani vai até o rio Vacaria, ou para além dele. Até hoje tem-se a permanência e resistência dos Guarani Kaiowá na região, que sofrem pela perda do seu território.

Após a divisão e com a nova fronteira, houve uma separação, mas as circulações de pessoas continuaram, embora com menor frequência do que era antes e, com a nova denominação da mesma etnia como Paĩ Tavyterã e Kaiowá. Ficou Tavyterã do lado paraguaio e Kaiowá do lado brasileiro, sendo que a fronteira e as legalizações distintas em cada país, dificulta a entrada e saída para ambos países, para visitar os parentes. Para fazer as visitas, precisam de um carro e passar pela migração de ambos países. Ao ter carro, as pessoas devem contar com os respectivos documentos migratórios e, se não tiverem, mesmo que o trajeto seja de 10 quilômetro ou mais, os policias não as deixam ir.

Numa visita para a comunidade de Yvy Pyte, no Paraguai, com os alunos do Teko Arandu, da Licenciatura Intercultural Indígena, um deles levou fotos das tias para procurar por elas. Quando chegamos, após um intervalo de conversas, ele mostrou as fotos, perguntando por elas, e as encontrou. Ali estavam os parentes; ele ficou tão contente e feliz por ter encontrado seus parentes e percebeu que não estavam tão longe da comunidade dele. Depois dessa viagem, ele continua visitando seus parentes por outro caminho mais perto.

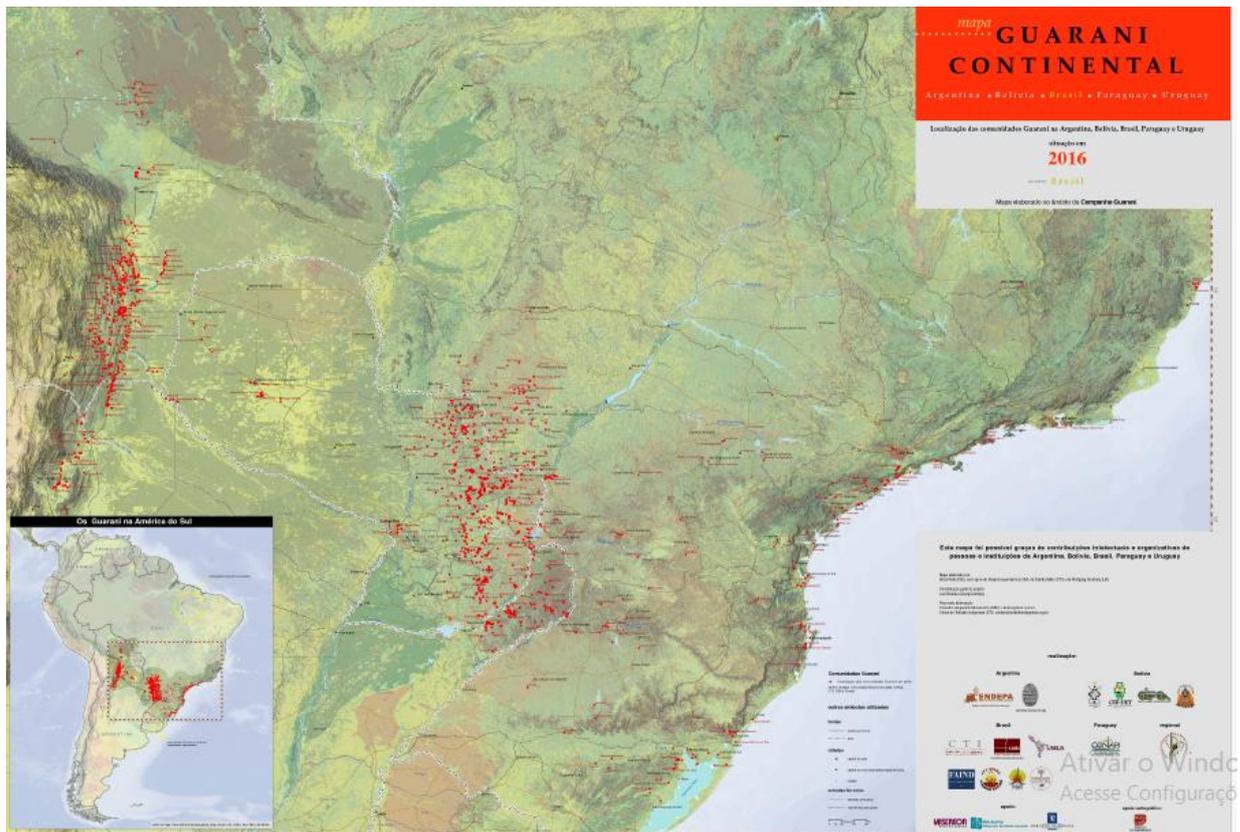
1.3- Os Kaiowá: unidade e diversidade do território

Os Kaiowá são parte da população de povos guarani, que é uma das mais numerosas no Brasil, somando em 2010, 63.861 pessoas, segundo o último censo demográfico (COLMAN, 2015, p. 114), e no Brasil engloba os Kaiowá, os Ñandeva e os Mbya (PEREIRA, 1999, p. 14). No censo de 2022 a população total é de 1.693.535 indígenas representando 0,83% da população total brasileira, em Mato Grosso do Sul são 116.469 pessoas indígenas (IBGE, 2022).

O Ava/Te'ýi retã ou Guarani *retã*, que era um enorme território, foi dividido após a guerra contra o Paraguai. Este território vai desde o rio Vacaria até o rio Ypane no Paraguai, de Bela Vista e serra Maracaju até o rio Uruguay e grande parte da região oriental do Paraguai, que inclui também os Guarani da Bolívia. Isto se visualiza bem no mapa guarani continental, que foi confeccionado pela equipe mapa guarani continental [EMGC], com o caderno mapa guaraní continental: povos guaraní na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai (2016), com pesquisadores Guarani e dos Guarani, dos quatros países

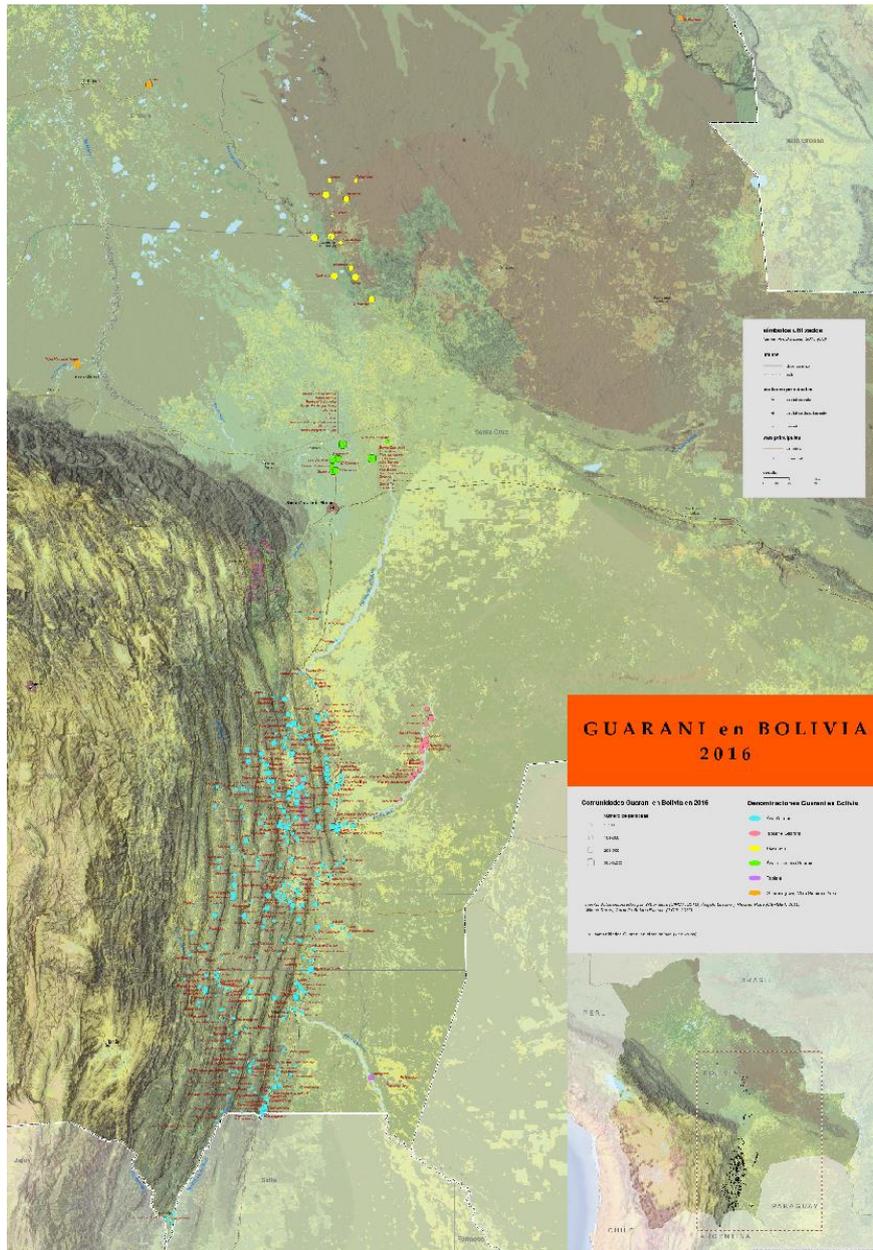
que a compõem. Ou seja, o estabelecimento dos Estados nacionais e suas fronteiras, distintas histórias nacionais, fracionou o território de ocupação dos povos de língua e cultura guarani, inserindo-os em distintas histórias nacionais. Apresento a seguir o mapa Guarani Continental e os quatro países em destaque.

Imagem 04: Mapa Guarani Continental, 2016.



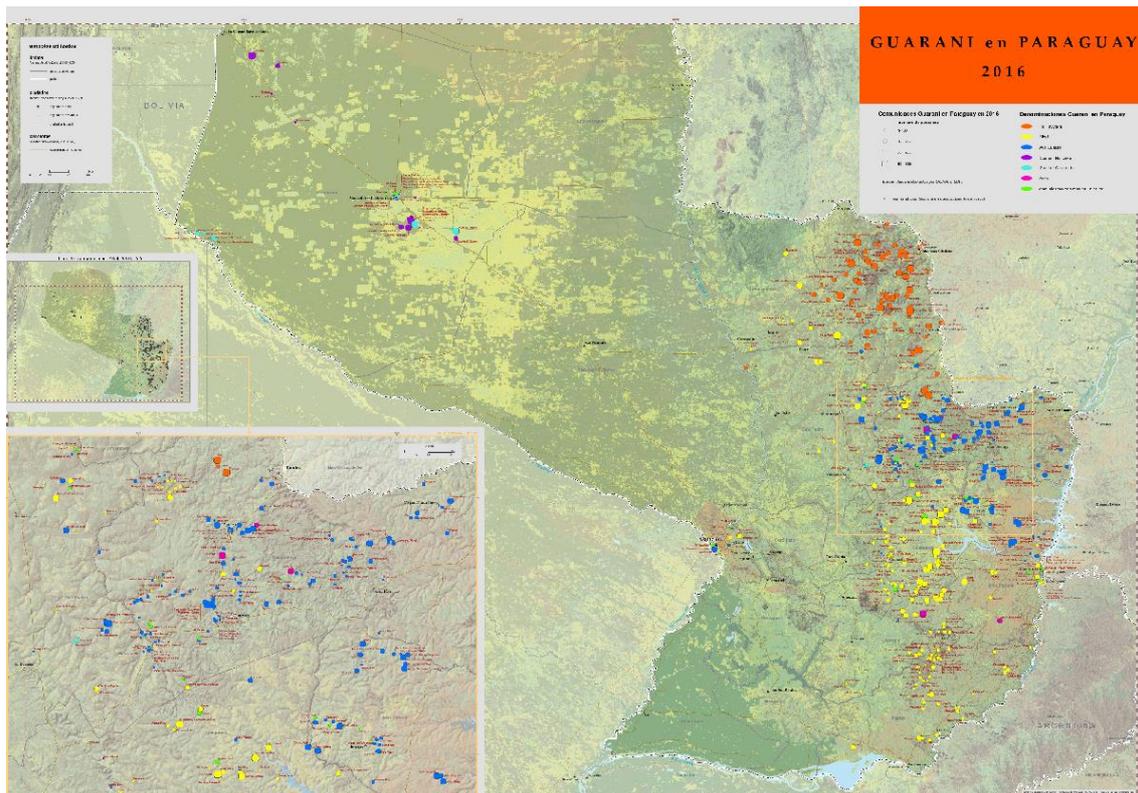
Fonte: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/america-do-sul/mapa-guarani-continental-2016>

Imagem 05: Mapa Guarani na Bolívia, 2016.



Fonte: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/america-do-sul/mapa-guarani-continental-2016>

Imagem 08: Mapa Guarani no Paraguay, 2016.



Fonte: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/america-do-sul/mapa-guarani-continental-2016>

No Mato Grosso do Sul foram criadas oito Reservas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) entre 1915 e 1928. Até então as comunidades viviam com o seu modo de ser Kaiowá, mas esse modo foi fortemente alterado a partir do recolhimento nas Reservas, quando foram obrigados a conviver com outras famílias, que nem sempre faziam parte das redes de relações do *tekoha guasu*. Isto fragilizou sua organização política, social e econômica, baseada na família extensa e nas redes de relações entre esses modos organizacionais.

As transformações históricas no território, no ambiente e na sociedade kaiowá afetaram a vida e a produção de alimentos, em consequência do esparramo – *sarambi*, descrito por Brand (1993; 1997). O processo de expropriação dos territórios das comunidades impôs a perda da autonomia política e de produção de alimentos, quando foram criadas as reservas indígenas, para onde as comunidades foram transferidas de modo compulsório. Nesse sentido Brand descreveu:

A superpopulação, que reduziu o espaço vital disponível, inviabilizou o sistema agrícola tradicional, provocou o esgotamento de recursos naturais importantes para qualidade de vida numa aldeia kaiowá/guarani, com o conseqüente impacto deste esgotamento sobre a economia tradicional (BRAND, 1997, p. 205).

Nesse processo de deslocamento, muitas variedades ou tipos de sementes tradicionais foram perdidas ou ficaram restritas ao cultivo por poucas famílias; porque as áreas para plantar nas reservas são pequenas, como destaca o senhor Avelino Ramirez, interlocutor de Brand, que relata “daqui a 20, 30 anos a pessoa não vai trabalhar na terra, todo mundo só vai ter casinha lá” dentro das reservas (BRAND 1997. p. 206). Mas é importante registrar que algumas famílias passaram a guardar e cultivar as sementes tradicionais, se transformando em guardiãs das sementes, que hoje estão novamente sendo colocadas em circulação para alegria de muitas mulheres, idosas que sabem da importância para as famílias de voltar a ver as sementes sendo cultivadas no *kokue*.

1.4 - **TEKOHA GUASU: Algumas conceituações**

Primeiramente a palavra *tekoha* é formada pela junção de “*teko*” e “*ha*” unindo seus dois significados. Assim, “*teko*” é vida, modo, moradia, aldeia, forma, modo de ser, território e “*ha*” que indica lugar. Esta palavra pode estar escrita com ou sem o “h”, *tekoa*. Outra palavra que tem o mesmo significado é *amba*; *amba* seria o mesmo que *tekoha*. Podemos utilizar na forma de *che ambápy* que é igual de *che tekohápy* (no meu território, na minha morada).

Tekoha guasu significa grande território, território amplo e cada *tekoha guasu* fazia parte do guarani *retã*, onde os Guarani vivem sua forma e modo de ser. O *tekoha guasu* inclui vários *tekoha*, seja ele com ou sem ocupação atual. É o conglomerado de *tekoha*, de Gileandro Pedro, expresso pela palavra: *tekohaty*. Para Eliel Benites, significa “*tekoha* em rede, pelas conexões existentes num espaço mais amplo, que muitos consideram como *tekoha guasu* de Te’yijusu” (BENITES, 2022, p. 193). Já Levi Marques Pereira define também como *tekoha pavê*, amplos territórios em rede.

Tekoha guasu é um território amplo, com vários *tekoha* ou grupos de famílias/parentes dentro dessa ampla área, que pode compreender vários municípios até de outros países, com as suas formas e modo de viver, com a especificidade da região.

A palavra *pavẽ* pode significar: *pa* de acabar, *vẽ* de infinito, todos, universal, além do que meus olhos vêem; além do horizonte, isso para utilizar *tekoha pavẽ*.

Retã vem da palavra *tetã* que, por sua vez, significa: país, povo, nação; dela surgem as expressões nação guarani, *tetã* guarani ou guarani *retã*, *cheretã* (meu país), entre outras. Assim, *cheretãnguéry* significa: meu povo (os do meu território).

Como já foi dito, em *tekoa* ou *tekoha*, *teko* significa: vida, ser, condição, estado de vida, costume, lei, hábito; *a* ou *ha* é apócope de lugar. *Tekoha* também pode ser moradia, paradeiro; lugar onde existem modos de vida diferentes, as que não vemos e as que vemos. Para Rosa Colman “é a denominação convencional para se referir à aldeia ou ao lugar onde moram. Usam, por exemplo, *cherekoha* ou *chetekoha*, para designar minha aldeia” (COLMAN, 2007, p. 20).

Para Melià, Georg e Friedl Grunberg (2008, p. 131), o *tekoha* é o lugar onde vivem segundo seus costumes e que “*su tamaño puede variar en superficie*”, pode ser que num *tekoha* morem cinco famílias ou mais de 80 famílias, num caso quase extremo, mas a “*estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso próprio (tekoharuvicha) y político (mburuvicha, yvyra 'ija) y fuerte cohesión social*”.

Rosa S. Colman (2015, p. 15), na sua tese de doutorado, nos fala que “cada *Tekoha* tem como moradores, em geral, uma família extensa e seus agregados e afins (parentes por casamento)” é o que define um *tekoha*, onde pode ser que vivam perto uns dos outros ou em outras áreas, dentro do mesmo *tekoha*/território.

Te'yijusu vem da palavra *te'yi*, que significa pessoa, *jusu*, que significa imenso, grande, igual à palavra *guasu* e *rusu*, assim como Izaque João define, como “grande espaço sem barreira física” (JOÃO, 2011, p. 37). No entendimento de Benites, significa a existência de várias pessoas no lugar, “muitos consideram como *tekoha guasu* de *Te'yijusu*” (BENITES, 2022, p. 193). Nesse sentido, indica uma pessoa de grande prestígio que tem capacidade de reunir uma família extensa; ao usar o termo *te'yi* no plural, *te'yikuéry* e *re'yikuéry*, que significa várias pessoas do mesmo grupo, apontamos para a ideia de território, para os kaiowá. Exemplo: *chere'yikuéry*/meus parentes.

As parentelas são compostas por fogos familiares (PEREIRA, 2004, p. 51), de vários fogos, que formam um *tekoha* ou vários *tekoha*. Este fogo familiar de *te'yikuéry* é composto por alianças familiares, com pessoas de outras famílias fora do grupo familiar, de consanguinidade de “meus parentes”/*che re'yikuéry*, “do meu sangue”/*cheruguy regua*, “têm meu sangue”/*oguereko cheruguy*. São parentes próximos, de alianças políticas e religiosas, em muitos casos.

O fogo tem seu dono, a pessoa que fez o fogo com *tata'y*; *tata'y* que deve ser feito com uma lenha boa, pois o *tata* deve amanhecer com esta lenha, do contrário ele não vai ser o *tata'y*. Quem sabe da importância do *tata'y* deve buscar para o *tata'yrã*/lenha principal aquela lenha boa que conhece, porque este vai ser o elemento principal para que o *tata* não apague. A pessoa indicada para buscar o *tata'yrã* é o homem; quem deve cuidar para que o fogo não apague é a mulher que, tendo a lenha, deve continuar alimentando o *tata* para que continue aquecendo as famílias/*ogaygua*.

1.5- Os *tekoha guasu kaiowá* de *Yvytyrusu Mbarakajuygua* - Território dos Kaiowá da Serra de Maracaju

Um dos territórios tradicionais dos Kaiowá o *tekoha guasu*, na região da Serra de Maracaju, que é *Yvytyrusu*, que compreende toda a região da Serra de Maracaju tanto do lado brasileiro e do lado paraguaio. A palavra está composta por três palavras em guarani, *yvy* = terra, *ty* = conjunto, vários, cerro; *rusu* = imenso, grande. Também é sinônimo de *Yvytyguasu*. Isto vem por uma explicação dada pelo sr. Algemiro da Silva, durante uma conversa, quando morava na comunidade indígena de Kokue'i: serra, em guarani, seria *yvyty* ou *yvyty'ã*. Também poderíamos chamá-lo de *yvyaty*, pois a serra não é só pedra, é terra, é mata e, para muitos, é simplesmente cerro.

Para o sr. Algemiro da Silva, líder espiritual tradicional/*hechaukáry*, a serra ou *yvytyrusu* é dividida em *yvyatĩ* (paredão), *yvyapichãĩ* (acima da serra), *yvyatyrova* (parte da frente da serra), *serroku'a* (metade do cerro), *serroguy* (ao pé da serra), *yvyaty jovái* ou cerro *jovái* (serra em frente de outra), *yvyaty kupe* ou cerro *kupe* (atrás da serra), *yvyaty karape* ou cerro *karape* (serra baixinha), *yvyaty mbyte* ou cerro *mbyte* (no meio da serra), *yvyatykua* ou *serrokua* (buraco da serra), cerro *sarambi* (serra espalhada/esparramada), cerro sombrero (serra parecida com o chapéu). Para o sr. Conceição, além dos já

mencionados pelo Algemiro, também tem, Jaguaretekua (toca da onça), cerro perõ (serra pelada), cerro ka'i (serra do macaco). Para os Kaiowá, do Yvytyrusu, cada um destes lugares tem o seu dono espiritual, seus guardiões, seus *jára*, esses lugares são sagrados. Segundo o sr. Algemiro, ninguém mora acima da serra ou na ponta da serra porque não se pode construir nem morar em cima de uma casa que já tem dono.

Segundo o sr. Júlio Ortiz (*in memoriam*), *yvyra'ija*/aprendiz, que também morou por vários anos na região do Yvytyrusu, na beira da estrada, bem perto de onde hoje é Cerro'i, toda essa região tinha muitas aldeias, *tekoha*, desde o Cerro'i que ele chama de *Serroguy*, até o Pirakua e foi lembrando de algumas:

Tinha várias aldeias, em vários lugares, desde o Cerro'i até o Pirakua, como, por exemplo, Colonia Pense, Avakua, Cerro Jováí, e tinha mais duas aldeias perto. A estrada que vai para o Puente Hũ, tinha a aldeia Cerroguy, os fazendeiros invadiram, perto do Jardim.

Toda esta região da Serra de Maracaju era chamada de Serroguy desde o Cerro'i até o Rio Paraguai, o Cerro Marangatu também faz parte de Serroguy, antigamente era Colonia Pense, Campestre ficava perto dele; tinha o Água Azul, uma aldeia grande. Palmeiras, Avakua, Kokue'i.

Os moradores atuais do Yvytyrusu, lembram-se do sr. Júlio Ortiz como um rezador que batizou várias crianças, isso, quando morava na beira da estrada. Seu Júlio Ortiz falou sobre as diversas aldeias da região, em conversa com ele, na comunidade de Guyra Roka.

Um dos *tekoharuvicha*, líder tradicional que era bem reconhecido, segundo seu Júlio, era o sr. Soroto e que todos o respeitavam em toda a região da fronteira entre o Estrelão e Cerro Marangatu.

O território Yvytyrusu, de ocupação tradicional dos Kaiowá, perdeu grande parte de sua biodiversidade, mas, partes ainda estão conservadas, como na TI Pirakua, onde encontramos uma variedade significativa de vegetação nativa e de animais silvestres. Com essa perda, as práticas tradicionais dos Kaiowá tiveram de se adequar à nova paisagem. Essas transformações impuseram a diminuição das práticas de cultivos tradicionais, mas os antigos moradores continuam tendo uma profunda relação com este *tekoha guasu*, de onde foram expulsos. Um desses lugares é atualmente denominado de Água Amarela ou *Y ju* ou *Y Sa'yju*, como no relato de Wagner, que hoje mora na TI Pirakua, como foi registrado por Inaye Lopes, na sua dissertação:

Ele disse que seus pais trabalharam ali por muito tempo. O nome da fazenda, naquele tempo, ele não recorda, mas lembra de Água Amarela. Seus avós morreram e foram enterrados no local onde moravam. Wagner contou que seus entes queridos, quando iam a óbito, eram enterrados no mesmo local onde viviam (LOPES, 2022, p. 62).

Em outro momento da dissertação, Inaye, descreve como era viver na região, ao redor da TI Pirakua e afirma:

Quando viviam tranquilamente, mesmo depois de comprar com ouro a liberdade de morar naquele lugar, sentiram-se felizes porque não havia ninguém para amedrontá-los. Conta como viviam e se sustentavam, faziam suas práticas culturais (LOPES, 2022, p. 31).

O Francisco (Chico), liderança da comunidade de Laranjal, até o ano de 2022, numa viagem comigo à procura de rama de mandioca, foi comentando que, nesta região, ele trabalhou na fazenda Água Amarela. Contou que, ali perto da sede, era um antigo *tekoha*, tinha várias famílias e segundo ele, tinha um rezador muito bem reconhecido, mas cujo nome não lembra. Viajando por um caminho batido e entrando na rodovia que une a cidade de Jardim com a cidade de Bela Vista, a paisagem muda completamente. Parece que a serra vai te protegendo na viagem, ela aparece uma parte e, ali, entre uma curva e outra, ela aparece e desaparece, mas é como se ela estivesse nos cuidando. Ainda tem vegetação de mata na serra e ao pé dela. Num momento dado, o Chico me disse: “Vá devagar que vou te mostrar onde ainda tem erva nativa” (falando da erva mate) e ele apontou um lugar onde tem algo de mato, na beira da estrada, já perto da sede da fazenda. Também tem dentro da mesma fazenda: “*vou prestar atenção para voltar quando ela tiver semente madura para colher e levar e plantar no meu terreno*”, me disse o sr. Francisco. Olhando a paisagem ao redor de onde hoje é a sede da fazenda, com o mesmo nome de Água Azul, vê-se que o lugar é rodeado de morros, *cerrokua* ou *cerro jere*. A linda paisagem me recordava as palavras que dona Vicenta, de Cerro’i, que já havia descrito esse lugar, de onde foram expulsos, sendo obrigados a morar nos corredores das estradas e algumas famílias foram viver nas reservas.

Os moradores do Yvytyrusu têm uma profunda relação com os cerros, com as serras, com os *yvytu’ã*; os seus pontos de referência para se locomoverem de um lugar a outro são os cerros, eles sabiam e sabem quais famílias viviam perto ou ao lado ou atrás de determinada serra: qual é o caminho para chegar até lá e por onde passa o *tape po’i* e por qual serra ou *yvytu’ã* se deve passar e se podia ir sozinho ou se deveria ir acompanhado.

Tem algumas serras que são as principais referências para os Kaiowá desta região, como é o Cerro Margarita ou Serra Margarida, como é conhecida no Brasil, que fica entre Caracol e Bela Vista. Segundo os moradores de Pirakua e Kokue'i, várias famílias moravam ao redor desta serra, que tem um pico alto. Também uma outra referência importante é o Cerro Marangatu, da região da TI Ñanderu Marangatu. Ali tem outras, como Mbói Jagua e uma outra referência é o Cerro Jováí. Além disso, a maioria lembra quando se faz referência a um outro lugar importante, sagrado, o Cerro Guasu, que está no Yvy Pyte, lugar sagrado para os Paĩ Tavyterã/Kaiowá. Outros são: Jaguaretekua, Cerro Ka'i, Cerro Sombrero, na região do Pirakua; e é para esses lugares de referência que, quando acontecia uma *chicha guasu*, festa grande, as pessoas para lá se dirigiam, levando em consideração esses pontos de referência. Também é onde acontecia e, em alguns casos, continuam acontecendo o *jopói*, de diferentes manifestações, tanto *jopói* de pescar, quanto *jopói* de *mba'e me'ẽ ojoupe/dar algo reciprocamente* e as reciprocidades na circulação de sementes e rituais, conforme as festas e os laços de amizade com o *tekoharuvicha*, líder da comunidade.

Imagem 09: Parte da serra de Mbaracayu no território Paĩ Tavyterã



Fonte: Acervo pessoal, 2023

Imagem 10: Cerro Margarita



Imagem do Google Eart, por Renato Allfonso

Imagem 11. Serra no Ñanderu Marangatu



Imagem do Acervo pessoal, Ano, 2023

Imagem 12. Casa de reza com fundo o Cerro Guasu, no Yvy Pyte, lugar sagrado para os Paĩ/kaiowá



Fonte: Acervo pessoal, 2016

Nesta região do Yvytyrusu, também há uma vegetação diferente das existentes em outras regiões, como é a do Ka'aguyrusu, e também animais que hoje ainda existem no Yvytyrusu, como onça pintada, *jaguarete*, *jaguarete'i*, além do *tamanduá*. Além do cerro também existe a mata existem os rios, vários córregos onde há peixes como pintado, dourado, entre outros, além das variedades de pássaros que abundam nos *yvytu'ã*/cerro.

Uma outra liderança importante é a dona Teresa Lopes, da comunidade de Cerro'i, filha da rezadora já falecida, Juliana Lopes. Numa conversa, na frente da sua casa, embaixo da sombra de uma aroeira, ela disse que toda esta região, era tudo *tekoha*, onde moravam muitas pessoas, até o rio Miranda, havendo, na região, uns 16 cemitérios. Segundo a sra. Teresa, ela e a sua família, pais e avós (que estão enterrados na comunidade onde moraram) viveram, por muito tempo, perto do Rio Miranda, no município de Guia Lopes da Laguna, do lado direito do rio. Aí havia o *tekoha* que era chamado de Mbói Chini. Mas quando chegaram os não indígenas, eles foram expulsos de forma violenta pelos que diziam ser os novos proprietários das terras. Segue o relato dela:

Para lá tinha indígenas (mostrando na direção do Rio Miranda) que são parentes nossos, que moraram por aí, fica na fazenda Cascavel. Tinha rezadores entre a gente, a minha mãe era e o seu Nirton. Eu sempre acompanhei meus pais, donde eles vão eu também ia, minha mãe fazia *guachire*, *mitã mongarai*. E sempre a gente levava *joasaha*, *mbaraka*,

takuapu, tínhamos que levar sementes porque, onde a gente ia, vamos trazer e nós temos que levar também. *Kurapepê*, melancia, *avati guapy*, *avati tupi moroti*, arroz roxa tudo isso a gente levava, pegava o que não tínhamos. Sempre foi assim e nós chamávamos de *jopói ojohegui*, *roñocambia*. (LOPES. 2023)²

Assim ela relembra parte da sua história e os caminhos percorridos, até chegar no Cerro'i, onde, atualmente, é a liderança da comunidade. Pela fala dela, dá para se ter uma noção de que, ela e sua família, sempre permaneceram na região, mesmo sendo expulsos, morando na beira da estrada, em condições ruins, mas sempre procurando um lugar para viver no seu território e, sempre, com a prática do *jopói*. Segundo dona Tereza Lopes, ela nasceu nesta região e morou em vários lugares, mas sempre voltando para a região do Cerro'i. Morando na beira da estrada passaram mal por falta de água, de comida, “as famílias tinham que se virar, procurar comida no mato para poder comer e sobreviver”. Ela quer que algum dia seja ampliado, reconhecido seu território porque onde estão faz parte dele, mas, afirma que não dá para viver por muito tempo num lugar pequeno, onde cada vez “vão chegando mais pessoas de outras aldeias próximas ou pessoas que vivem e trabalham nas fazendas, são expulsas e têm que vir morar no Cerro'i”, comenta.

A dona Teresa também relembra, como outros, da antiga aldeia que fica perto do Rio Miranda, saindo de Guia Lopes da Laguna, em direção a Cabeceira do Apa, aproximadamente a uns 4 a 5 quilômetro da cidade. Esta aldeia se chamava Mbói Chini. As pessoas que moravam lá, eram chamadas de Mbói Chiniygua; esta antiga aldeia fica ao lado do córrego Cascavel. Quem morou ali, segundo ela, foram o sr. Nirto Soares e Júlia Benites Gonzaga (mãe da dona Vicenta, moradora de Cerro'i), seu cemitério (sua sepultura?) está ali. Outra aldeia que fica mais perto do Cerro'i era chamada de Karajaygua, perto do córrego Pikyry. Ela fica no meio do caminho que leva para Tamanduary, saindo de Cerro'i. Elas iam visitar os parentes, encurtando caminho, mas hoje o fazendeiro não quer que elas passem por perto, passam só se for de viagem. Na fala da dona Teresa podemos verificar esses lugares:

Esta aldeia é bem antiga (falando de Karajaygua), fica ao lado do caminho antigo, aqui na frente deste lugar (assinalando para o pôr do sol); muitos parentes moravam ali.

² Relato da dona Teresa Lopes ao pesquisador

Outra aldeia antiga era na fazenda do Vigilatto, quem ficou comandando a fazenda é a filha dele, de nome Maria, fica perto da cidade de Guia Lopes, ali tem um cemitério grande. Ali tinha só nossos parentes. Hoje o nome da fazenda chama de Cascavel. Nós morávamos ali. Segundo me contou minha mãe, ao redor dali deve ter uns 16 cemitérios. Tinha ogapysy. (LOPES, 2023)³.

A dona Teresa lembra também do *tekoha* Paso Lizo, onde estavam as famílias de Alcides Nunes, Dorvalina Soares, Crescência Benites, Rosalino Ireño. Ela diz que estas pessoas já faleceram, só devem estar vivos os filhos e parentes delas. Esta aldeia antiga fica na divisa entre Cabeceira do Apa e a região de Guia Lopes e Jardim. Havia outra aldeia, antiga chamada de Ñesunga, que fica perto do Cerro Jovái ou Cerro Perõ, como também era conhecido, segundo ela. Quando eram crianças, moravam em vários lugares e eram *tekoha* dos parentes, sempre os visitavam. Só que ela não se lembra de todos os nomes desses *tekoha* porque ela ainda era jovem, na época. Lembra, sim, dos cemitérios, porque sempre visitava com seus parentes. Disse, ainda, que até pouco tempo visitava seus parentes; também visita, com pouca frequência, seu irmão Cecílio que mora no Tamanduary.

O sr. José Conceição, Conche, em conversa com ele, foi relembrando dos antigos *tekoha* e dos lugares onde ele e a sua turma foram para as festas de *chicha guasu*. Por meio da fala dele, podemos citar Suvirando, Damakue, outra aldeia perto do Pedágio, Kokue'i, Limeira, Bacoiva, Água Amarela, Água Azul (Guachupe), Ita Vera. Perto de Bela Vista havia outra aldeia, mas ele não se lembra dela. Chamava-se Jaguaretekua:

Minha mãe nasceu perto de Ponta Porã. Tenho dois irmãos, o pai deles é paraguaio. Em 79 vim para cá, um senhor trouxe 15 peón e vim junto com essa turma.

Tem Suvirando, Damakue, para lá um pouco tinha outra aldeia, quando cheguei, eles já moravam aqui, foram empurrados pelos brancos para cá. Tinha muita gente morando. A aldeia mesmo era lá no Pedágio, lá em cima. Meu sogro morava lá, quando casou e vieram pra cá. Uma parte ficou aqui e outros morreram todos lá; o fazendeiro passou trator em cima deles, aqui resistiram, já não tinha para onde fugir.

Outra aldeia era onde é o kokue'i, que chamava de Capi'i Branco. Deste lado tinha a Limeira, Bacoiva, para lá Água Amarela, Ita Vera, Mojolito, depois, Guachupe (Água Azul), a liderança era o seu João Morel, tinha o Lázaro Morel que era o pai do Lázaro, faleceu lá. Tinha muita gente lá, tinha um cemitério grande lá. Mesmo se passar o trator vai ficar alguma coisa ali. O maior cemitério é lá, na Água Azul, depois

³ Relato da dona Teresa Lopes ao pesquisador

colocaram o nome de Guachupe, por causa da fazenda, mas o nome antigo é Água Azul, a fazenda é do Claudino. Até hoje tem uma família que mora lá, ele tem uma filha que mora no Laranjal, perto de Jardim. Tem o seu Vicente que nasceu lá, hoje mora aqui, sempre falo para ele que o lugar dele é lá. Deve ter uns 40 anos. O tio dele, que tinha uns 70 anos mais ou menos, foi morar perto de Vista Alegre e faleceu lá, numa aldeia. Os outros foram para Jardim, na aldeia. (CONCEIÇÃO, 2023)⁴

Com a memória lúcida, seu Conche (Conceição) foi relatando como era viver na época em que os brancos foram chegando, dos sofrimentos que as famílias passaram, das expulsões, mortes; mas também relembra de como era viver em paz, em tranquilidade, das festas que aconteciam ao redor dos *tekoha*, dentro do território, de cada convite/*jovia* que chegava que era para se preparar porque ia ter festa, e ia com os amigos e se o lugar da festa era longe, faziam algum refúgio, barraco, para dormir ou mesmo para ficar por algum tempo ali e, depois seguir viagem. Segundo ele, as festas eram de uma semana, quinze dias e se poderia ficar no *tekoha* por um mês ou mais. Continua o seu relato:

Aqui era tudo mato, tinha só trilheiro, era só mato, para ir para Chicha tinha de passar por aqui e aqui, era tudo mato; íamos no Bacaiova, aí morava uma turma, uma família grande, para ir para essa *chicha*, plantava aqui e saía para lá, largava as plantas, quando o milho estava já dando, eles voltaram de novo, aí eles faziam a colheita. E quando iam para *chicha* faziam barraco dentro do mato, enquanto isso caçavam e, estando lá, também caçavam e pescavam, sobreviviam de caça e pesca.

No Ita Vera tinha muita gente, lembro de um senhor que tinha arreador nas costas e ele vinha na chicha, na época eu era novo, a chicha acontecia na casa do seu Gentil, a família do Gentil morava lá no Bacaiova, eles ficaram lá por um tempo e depois vieram para cá. Esta é também uma outra aldeia antiga. Ita Vera e Bacaiova e Limeira era uma só, um lindava com outro. Chamava de Ita Vera por causa da pedra branca; o Ita Vera ia até o morro da Estrelinha, para cá de Bela Vista, era outra aldeia, tinha meu irmão morando lá. Meu sogro faleceu lá. Ele que foi me contando e guardei isso aí. (CONCEIÇÃO, 2023)⁵.

Em outro momento, o sr. Conche lembrou do Jaguaretekua, para lá do Água Azul. Jaguaretekua é um morro, é uma toca de onça. Ele lembra que tinha várias pessoas morando ao redor do Jaguaretekua. Para lá do Damakue tinha outra aldeia, o capitão dali era o Miguelito. Os rezadores mais antigos que seu Coche lembra eram: sr. Gentil, Jacinto, Ancelmo; Narciso Tavares, seu Lídio, ainda vivo, o Tavares e o Narciso

⁴ Relato de José Conceição ao pesquisador

⁵ Relato de José Conceição ao pesquisador

Escalante, ele era rezador. Também havia o Aloberto Mendonça que está vivo. Também comentou que as festas não só eram aqui, as pessoas iam e vinham do Paraguai, por isso as famílias, quando saíam de suas casas, saíam por um tempo, mas, sem preocupação com nada.

Outra pessoa com quem conversei, é a dona Maria Gonçalves da Silva, com seu nome em guarani, de Kuña Yvoty, com 66 anos de idade, mãe da dona Júlia, da Cida e da Glória, todas moradoras da comunidade de Cerro'i; ela comenta que o pai dela era de Dourados, da reserva, que a sua mãe era do Paraguai, mas que nasceu no Pirakua. Os pais dela faleceram em Gua'akua, a sepultura delas está localizada onde era o antigo *tekoha* e, hoje, ficou dentro da uma fazenda. Quando os pais faleceram elas eram crianças e foram adotadas pelos parentes delas, na região que é chamada de Añáy Roka. Posteriormente, foram morar em Laranjal, que antes era chamado de Roça Grande, na região de Jardim. Ela continua relatando:

Moramos por muitos tempos ali, depois viemos para Guia Lopes, com meu companheiro que faleceu recentemente, compramos um lote ali.

No Laranjal moramos, por 20 anos, a Júlia, minha filha, nasceu lá. Nós plantávamos para comer mandioca, batata-doce, só para nós alimentar; quando viemos no Guia Lopes, não era cidade ainda, nós moramos ali também; Denilson, Matildo, Rosalino, eu que criei eles, a mãe deles faleceu quando eram crianças, eles me chamam de mãe. Cida era mais pequena ainda; eu já tinha a Júlia também. (GONÇALVES, 2023)⁶.

Segundo o relato dela, o tio dela casou-se com a dona Vicenta, também moradora do Cerro'i, onde, na época, tinha muitas famílias morando na beira da estrada. Dona Maria Gonçalves acrescenta que, quando ainda estavam morando em Guia Lopes da Laguna, com seu companheiro que já faleceu, a sua filha Glória, que já estava morando aqui no Cerro'i, os convidou para virem morar aqui e vieram, ela relembra:

Lá embaixo, bem no final da descida, nós moramos por 20 anos; as pessoas, quando nos visitavam, falavam para gente que está trazendo algo para nós e quando voltam elas levam batata-doce, mandioca, porque sempre plantávamos mandioca e batata-doce, *andai*/abóbora. O esposo da dona Vicenta era meu tio.

O seu Júlio morava ali perto, ele tinha uma casa de reza. Faz muito tempo que não vi o seu Júlio, falaram para mim que tinha falecido, ele

⁶ Relato de dona Maria Gonçalves da Silva ao pesquisador

e a esposa dele, no Sucuri'y. Ele tem uma irmã. (GONÇALVES, 2023)⁷.

A dona Vicenta comentou que o lugar onde está hoje, o Cerro'i, é parte do que ela chama de Serroguy, entre a divisa com o município de Maracaju e a divisa de Guia Lopes da Laguna, segundo ela, sempre se falou que a terra que pertence aos indígenas é de aproximadamente 300 hectares, com as regiões ou áreas que ela descreve na continuação:

Tem lugar que chama de Aratikuty, seria parte de onde estamos agora, Cerro'i, esta parte que vai para Maracaju, porque era todo de Aratiku. Do outro lado, Kure'ikua e, o que está mais para lá, Buriti. As crianças que são daqui mesmo sabem os lugares e os nomes; tem também Figuerary. Lá tem Kumanda Guari, outro Itaypa, tem também Amandypa. Nos andávamos para caçar nesses lugares; quem conhece é o Cecílio e também quem conhece um pouco é a dona Teresa, a mãe dela faleceu ali. A mãe dela estava sempre com a gente. Só nós mesmo e ninguém mais. Quem desde sempre está é a dona Teresa, o senhor Lúcio, pai do Adenilson, o Adenilson e irmãos eram bem pequenos, como eram o Matilde e Rosalino (meu genro). Todos são daqui, como também a dona Teresa e nós. Quem estivemos há mais tempo somos eu e meu irmão Cecílio (VICENTA, 2023)⁸.

Para a dona Teresa, o lugar onde está o Cerro'i, é chamado de Tajasuygua, depois tem o Tañasyrõ, que seria do outro lado do Cerro'i, tem Tatuygua e Tajyvary, onde faleceu e está enterrada a mãe dela e Kurusu Puku. Todas são regiões do Cerroguy, onde permaneceram por vários anos, na beira da estrada, muito antes de ser asfaltada.

Desta região de Yvytyrusu, as aldeias em que há famílias morando são: Cerro'i, Takuaju, no município de Guia Lopes da Laguna, na direção de Bonito, a uns 17 quilômetros da cidade, atualmente, com 6 famílias. Outra aldeia é Laranjal, no município de Jardim, aproximadamente 11 quilômetros indo para cidade de Bela Vista; outro *tekoha* é Tamanduary, com só 4 hectares e com cinco famílias morando atualmente. Ela está a 12 quilômetros, aproximadamente, da cidade de Guia Lopes da Laguna, na direção de Cabeceira do Apa, hoje com asfalto, ao lado do Córrego Santa Lúcia, que, para os Kaiowá é chamado de Rio Tamanduary.

⁷ idem

⁸ Relato da dona Vicenta Gonçalves para o pesquisador

Imagem 13, Rio Tamanduary na Comunidade Indígena de Tamanduary



Fonte: acervo pessoal, 2023.

Imagem 14, Comunidade Indígena de Tamanduary

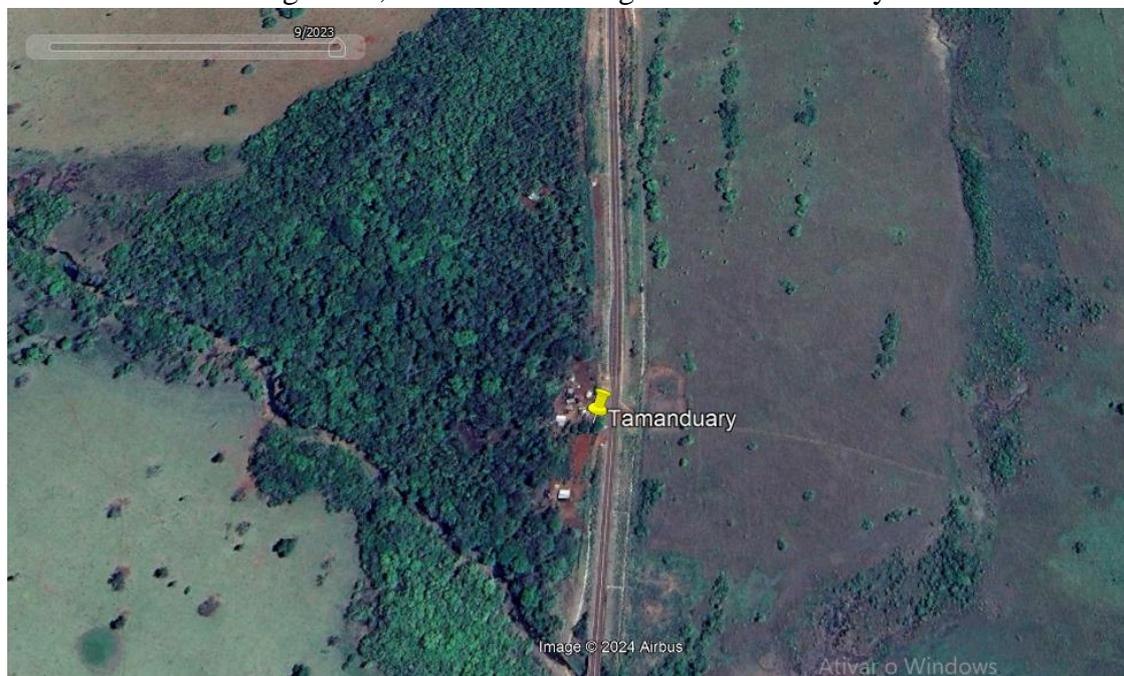


Foto pelo maps do google, março de 2024.

Alguns *tekoha* e as pessoas que já faleceram e outras que na época estavam vivas, já foram coletados pelo pesquisador Antônio J. Brand, na sua tese de doutorado, assim como: Kokue'i, junto ao córrego Mosquiteiro. Os moradores antigos eram seu Ireno,

Chico do Mato, que faziam o *kunumi pepy*, além de Damásio Silva, Januário, Ramão, Bonifácio, Jose'i, Clemente, Dora, Dominginho, Tônico, todos moradores já falecidos. Na época, havia vários cemitérios perto do córrego Mosquiteiro e tinha uma casa grande/*ogapysy*. Na época da pesquisa de Brand, estavam o Ângelo Bárrios, os filhos deste, Mário da Silva, Orlando e, com cinco filhos, Maria Helena, Miguel da Silva (a quem conheço). Foram expulsos desta região pelos fazendeiros e houve uma retomada, mas não do total do território, só uma parte dele, que, segundo a conversa com seu Miguel, liderança atual de Kokue'i, querem que seja reconhecido e demarcado como o *tekoha* deles. (BRAND, 1997, p. 302)

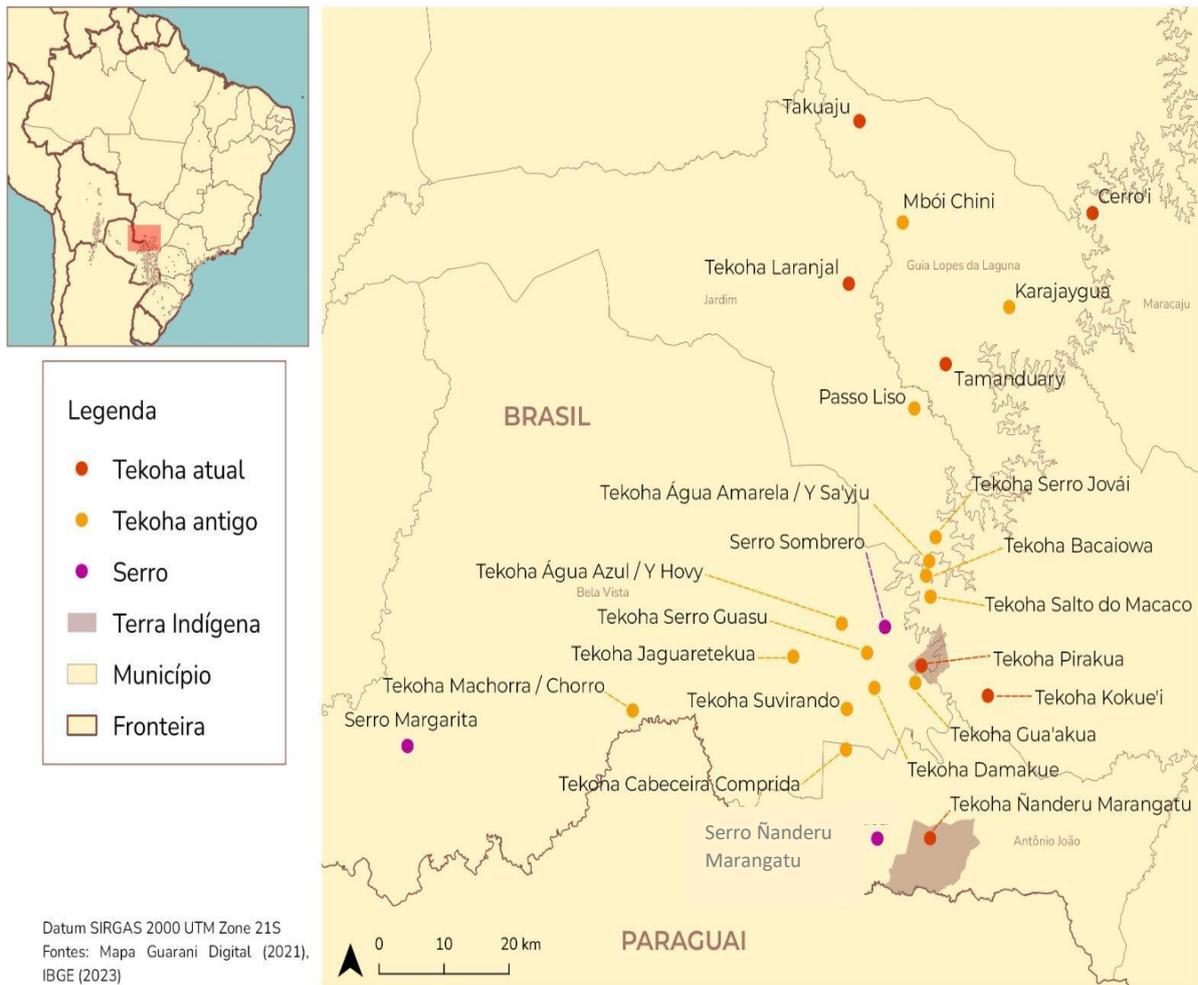
Em Bakaiúva, tinha o seu Gentil de Souza com a esposa Lígia, Nestor Ireño e a esposa Deolinda e morou também ali o seu Olímpio Reinaldo, Venâncio Ireño e João Morel, Aparício, Milton Celestino (irmão do seu Gentil). O *tekoharuvicha* era o avô Paito Fernandes. (BRAND, 1997, p. 302)

Em Machorra ou Chorro, a alguns quilômetros antes de Bela Vista, as pessoas que moraram são Eugênio Romero e Plácido Romero, Bernardo, dona Rosa, Fia, Aristeu Gomes. Havia um cemitério neste lugar.

Em Suvirando, a aproximadamente uns cinco quilômetros de Pirakua, seriam deste antigo *tekoha* Narciso Escalante, Saturnino Pascoal, Estevão e filho Leoni. Manuel Flores era o capitão, o seu Tônico era quem fazia as festas dos meninos/*kunumi pepy*, furo dos lábios dos meninos. Luisa da Silva também seria deste lugar. Neste *tekoha* tinha um cemitério grande, porque uma violenta epidemia de tuberculose e sarampo matou muitas pessoas. Aqui Brand anotou outros lugares como Gua'akua e Yvyrapytãkua (BRAND, 1997, p. 304).

Na época em que Brand passou por lá, o sr. Jorge Gomes estava com 39 anos de idade. (BRAND, 1997, p. 341), o seu Hamilton Lopes tinha 40 anos de idade, com 4 filhos; outra pessoa muito importante da época é o sr. Quitito que, na época, estava morando no Campestre (BRAND, 1997, p. 342).

Imagem 15. Mapa dos antigos tekoha, dos atuais e alguns serros



Mapa elaborado por Maria Carolina Bortinhon (2024)

1.6- O *tekoha guasu* de Ka'aguyrusu

O *tekoha guasu* Ka'aguyrusu é descrito pelo pesquisador indígena Izaque João. Na região, antigamente “as pessoas se reuniam para as festas de *kunumi pepy* e *jerosy* que aconteciam anualmente”, isso favorecia aos fortes intercâmbios “fundamentados nas relações de parentesco e de aliança política” (JOÃO, 2011, p. 37). Izaque explica, em seu trabalho de dissertação, que a palavra é a união de dois termos *ka'aguy* como uma “área coberta de mata, com fartos meios de subsistência (caça, pesca, coleta, etc.)” e *rusu* como um “grande espaço sem barreira física” (JOÃO, 2011, p. 37).

O pesquisador indígena Gileandro Barbosa Pedro explica que “não se trata apenas de adjetivar o *tekoha* como grande ou imenso”; ele, Gileandro, continua expondo

que esses vários *tekoha* são “como um conglomerado de *tekoha*, mantidos por diferentes laços de interesse, sem que nenhum grupo se sobreponha aos outros” (PEDRO, 2020, p. 28).

Não havia uma barreira ou espaço demarcatório até onde é área indígena, ao contrário, as pessoas sabem bem que, havendo um *tekoha*, vai haver um outro perto, e outro e outro, da mesma parentela ou compondo, com outras parentelas, um *tekoha guasu*. Com certeza, nesta região de Ka’aguyrusu, havia vários *tekoha*. É nesta região de Ka’aguyrusu que ainda acontecem as festas tradicionais de *Jerosy Puku* e *Jerosy Mbyky*, entre outras.

Atualmente, por conta da expropriação territorial, a palavra *tekoha* vem ganhando outro enfoque que é de terra. Por isso, é comum que cada parentela afirme que tinha o seu *tekoha*; historicamente, o *tekoha* era composto, em média, por três a cinco parentelas. Assim, o *tekoha* se configurava como uma rede de fortes grupos locais, dentro ou ao redor do *ongusu*, *óy guasu* (casa grande).

O pesquisador kaiowá, Izaque João, descreve, na sua dissertação, o território desse *tekoha guasu* como:

grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (*ka’aguy*), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta etc.). *Rusu* define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowá a viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política (JOÃO, 2011, p. 37).

Em outro momento, Izaque fala da diversidade de animais que existia no mato fechado, no Ka’aguyrusu e da importância dos cuidados para consumir certos alimentos:

[...] no período de *Ka’aguyrusu*, a educação do grupo ou da família se baseava no *teko aku*. Isso significa, como dito antes, que a carne de animais de caça exige certos cuidados para o consumo, especialmente na fase de adolescente. Existem certos animais que as mulheres não podem consumir, devido ao extremo risco que oferece à saúde delas (JOÃO, 2011, p. 40).

Segundo João (2011), no período de Ka’aguyrusu, existia uma abundância de alimentos e tinha regras de consumo. Da mesma forma, muitos outros anciãos e anciãs

Kaiowá lembram desse período, dessa abundância, como por exemplo, de vários tipos de peixes e de outros recursos naturais, como foi relatado pelo descendente do sr. Galeano para Izaque, que “muitas famílias se instalaram perto dos recursos naturais d’água” (JOÃO, 2011, p. 43).

Com o desmatamento e a diminuição desses recursos, o mato ainda existe, os animais ainda existem, segundo o sr. Luís (2022)⁹, morador desta região, porque, segundo ele, nós não matamos o animal, quando atiramos nele o espírito já foi e ele já não está aqui, igual o mato, o peixe e outros animais; mas quando ele quer se mostrar, se mostra. Segundo o sr. Luís, eles nunca foram, eles estão sempre só não se mostram para a gente, e quando se mostram é jeito de reciprocidade porque “é assim na cultura kaiowá, ele aparece no momento certo, a gente que não percebe” (LUÍS, 2022).

Assim também o sr. Olimpio, morador de Laranjeira Ñanderu, comentou que os peixes que antes estavam sumidos, na região de Rio Brilhante, estão voltando, estão se mostrando novamente; ele comenta que, para os não indígenas, os animais estão sumindo, estão em perigo de extinção, mas para eles, os Kaiowá, todos os animais nunca vão desaparecer, eles têm o seu Chiru, tem a sua reza, tem o seu dono.

Neste sentido, também são as sementes tradicionais, porque elas têm o seu dono que nunca vai abandoná-lo. Mesmo que o dono vier a falecer, o seu canto, sua reza, vai à procura de outra pessoa que, segundo Elizeu, *yvyra'ija*, ele vai procurar primeiramente os parentes da pessoa que era o dono; se não encontrar, busca outra pessoa, fora do ambiente familiar, da parentela. Quando a outra pessoa, tiver a sua reza e estiver preparada para ficar no lugar do outro dono, ficará como dono daquela reza, daquele canto e, conseqüentemente, ficará como responsável de levar na prática os rituais ou, pelo menos, dialogará com o dono através de seus cantos e rezas para ele ficar contente, alegre e cuidar de tudo o que está a seu alcance, dos animais, das plantas, na vida terrenal e celestial.

⁹ Luís Barbosa (rezador Kaiowá, conhecido também como Jairo e Luís Anguja, mora atualmente na aldeia Parambi/Lagoa Rica).

1.7- O *tekoha guasu* de Ka'atyrusu

Após a Guerra Guasu, ou Guerra da Tríplice Aliança (1864 -1870), a política do estado brasileiro foi de ocupar a região da fronteira com a presença de colonos. Essa política de povoamento avançou primeiramente na região dos Guarani e Kaiowá (BRAND, 1997). Assim, os colonos foram chegando e entrando empreendimentos com capital privado, como a Companhia Matte Larangeira, que recebeu a concessão das terras para a exploração da erva-mate, onde, até o então, quem morava nestas terras eram os Guarani Ñandéva e Kaiowá. A erva-mate, é nativa desta região e havia em abundância, por isso a região é chamada de Ka'atyrusu ou Ka'atyguasu, que significa: ka'a = erva (pode ser qualquer planta), hoje chamado de erva mate; ty = conjunto, vários, *rusu/guasu* = imenso, grande. Compreende vários municípios, desde Fátima do Sul, Caarapó, Amambai até Iguatemi, todos, até hoje, com alguma relação com a produção e exportação da erva-mate.

Desta região de Ka'atyrusu, encontramos informações em vários autores pesquisadores, relatos sobre a erva-mate, ligada à Matte Laranjeira, para cuja exploração, utilizava a mão de obra de indígenas locais. Os indígenas guarani e kaiowá são os conhecedores da erva-mate, desde a colheita, com o jeito e período certo para cortar; até as diversas formas de secar no *barbakua*/lugar para secar as folhas da erva mate e as habilidades para secar com o fogo, e o modo de cortar a erva para que as árvores possam continuar produzindo.

Com a chegada do empreendimento, foram vendidas as terras indígenas, junto com os moradores atuais guarani e kaiowá, para a Matte Laranjeira, que se assentou na região, tendo os rios Paraná e Paraguai e seus afluentes como escoadouros para a produção de erva. Com a chegada da companhia, inicia-se, então, o *sarambi* e uma longa e dura luta dos Guarani e Kaiowá pelas suas terras; Brand e Ferreira dizem o seguinte sobre a imensa mata que existiam naquela época:

no sul do então Mato Grosso existiam campos devolutos, aptos à criação de gado, e imensas matas virgens, nas quais se encontrava a erva-mate nativa. (BRAND; FERREIRA, 2009, p. 111).

Aqui encontramos a citação das imensas matas virgens, onde também se encontra o *ka'a* nativo e sobre o impacto que esta penetração vem fazer ao *tekoha guasu* de toda esta região, com a perda territorial e a luta para voltar às suas terras.

A pesquisadora Beate Lehner, suíça, antropóloga, hoje morando na sua casa na cidade de Lambaré-Paraguai, mas, a vida inteira trabalhando com os indígenas, diz, em um artigo, que o contato com as pessoas não indígenas que vinham para trabalhar nos ervais trazia consigo as doenças, que foram causas de grandes mortandades, como ela comenta:

los yerbateros, también significaba el contacto con enfermedades contra los cuales los Guaraní no tenían defensas y comenzó la seguidilla de epidemias (malaria, viruela, sarampión, etc.) que causó, hasta hace poco, serios estragos entre ellos. Tekoha enteras desaparecieron. (LEHNER, 2005, p. 13)

Lehner chama a atenção para o fato da chegada dos não indígenas, principalmente ervateiros, pessoas que vieram para trabalhar com a erva mate, o que dá para entender que, na região, havia, sim, erva mate nativa; o assentamento desses colonos trazia não só a luta pela terra dos Guarani, por causa da perda territorial, mas também doenças que eles não tinham conhecimento, nem defesa e, conseqüentemente, muitos faleceram.

O pesquisador Kaiowá, Tónico Benites, na sua tese de doutorado, comenta que os Guarani e Kaiowá trabalharam na extração da erva-mate:

iniciou-se uma “situação histórica” em que a forma de mediação com os Guarani e os Kaiowá baseada sobretudo na mão de obra para o trabalho da extração da erva-mate (BENITES, 2014, p. 41).

Em outro momento da sua tese, Tónico aponta que houve uma derrubada da floresta em grande escala para dar início à “formação de pastagens de “[capim] colônia” e a introdução de gado e bois bravos, nas “capoeiras” (BENITES, 2014, p. 51). Veio uma mudança nas paisagens com a chegada de bois, que assustaram os moradores indígenas que foram para outros lugares, fugindo.

A relação com o *ka'a* faz que, talvez, a maioria das famílias kaiowá que visitei sempre peçam umas mudas da erva mate, porque elas tinham e têm uma relação muito

próxima com a planta, com o *ka'a*; elas querem ter perto das suas casas, é uma das ervas principais que todas querem. Querem ter outras mudas como ponkan, laranja enxertada, mas, o que querem mesmo é a muda da erva-mate. Além de servir como remédio natural, ela é consumida no chimarrão ou mate quente, no tereré e como chá também chamado como cocido (chá da erva mate). Com a diminuição e quase desaparecimento dos ervais, na região, a erva consumida em Mato Grosso do Sul passou a vir de outros estados do sul do Brasil. Seu preço é alto e os indígenas têm de adquiri-la nas cidades. Há algumas iniciativas para a produção da erva mate e a sua própria distribuição nos *tekoha*, como é o viveiro de mudas na reserva indígena Te'yikue, de Caarapó.

O nome da cidade de Caarapó vem da língua guarani e se refere a erva mate, que era abundante na região. Na língua guarani, Caarapó seria *ka'a* = erva mate, *rapo* = raiz; literalmente significa raiz da erva mate, que, neste município e ao redor, havia em abundância.

Assim, numa conversa com o sr. Papito Vilhalva, ele lembra que, na região de Guyra Roka, tinha muita erva mate nativa e foi lembrando de como e por onde tinha. Ele diz que havia lugares onde existia só árvore da erva mate e que havia também dentro das matas, misturadas com outras árvores nativas. Comenta que, antes da chegada dos fazendeiros, esta região era de muita erva e que a empresa comprava a erva mate. Depois das derrubadas do mato, junto com a erva mate, foram ficando alguns pés, mas que, depois, foram totalmente derrubados, para que ninguém entrasse para colher. “Quem ia pensar que, algum dia, isso iria acabar”, ele diz. Agora, para que possam consumir erva mate de boa qualidade, no chimarrão ou no mate quente, dependem dos amigos, parceiros, que levam até eles, porque, a que vem na cesta básica é ruim, acaba com dois ou três servidas na cuia. E, se conseguem algumas mudas, é muito difícil para ela crescer, a terra não ajuda, mas, se alguém conseguir para as famílias, elas se sentiriam felizes. O sr. Papito lembra que, primeiramente tem que plantar algumas árvores maiores para que ela, a erva mate, possa se proteger do sol e da geadas, com essas plantas maiores.

1.8- Recuperação e soberania territorial

O que os Kaiowá precisam é a demarcação de seus territórios, através da demarcação vão ter segurança de estar no seu *tekoha*, de morar, de plantar, sem a preocupação de que, em qualquer momento, vai haver despejo, sem ter certeza vai poder colher o que plantou. Vários fatores podem contribuir para a superação desta situação: a recuperação de sementes tradicionais do roça/*kokue*, com o planejamento em conjunto com os idosos/as para ver as variedades a serem cultivadas para o autoconsumo e com o apoio técnico especializado com trabalho junto aos povos indígenas para recuperação ambiental das áreas degradadas; em conjunto com os apoiadores indígenas e com mais força do Estado como política pública dando as condições para que o processo de recuperação das nascentes, da mata, do meio ambiente, com as ferramentas de diálogo, de um planejamento sério para que, principalmente, as famílias não passem necessidade alimentar,.

Demarcando e acompanhando a recuperação territorial com toda a sua biodiversidade é que dará aos Kaiowá uma autonomia territorial. Somente assim as famílias terão condições de continuar com a sua forma cultural de plantio para se alimentar, cuidar do médio ambiente, se sentir feliz no seu lugar porque é naquele lugar onde estão seus antepassados, seus pais, seus avós e parentes. Os Kaiowá têm uma ligação muito forte com tudo o que lhe rodeia; tendo acompanhamento do Estado, dos municípios, dos apoiadores, não cairão na destruição provocada pelo arrendamento de terras em mãos de latifundiários, e de pessoas que só querem lucrar da terra em proveito de poucas pessoas.

Um dos fatores que acredito ser de suma importância é a questão de direitos fundamentais que as pessoas, que as comunidades têm, que são seus direitos básicos fundamentais, direito à alimentação, água, saúde, educação, mesmo que elas não conhecem que o Estado tem a obrigação de dar assistência básica. O direito a uma moradia digna, para isso precisa de um lugar e, para os Kaiowá este lugar é o seu território, não qualquer território, não qualquer lugar; mas o território de seus ancestrais. Direito de acesso à água, aqui primeiro o Estado tem que priorizar o acesso a água para todos. Trabalhar na recuperação e manutenção das nascentes e dos córregos, dos rios, isso vai trazer saúde. Direito de acesso à alimentação, alimento saudável para a toda população e acesso à educação.

Apoiar as comunidades, suas lideranças, significa dar condições para a participação efetiva nas atividades que o Estado ou qualquer órgão possa implementar para atender essas demandas; para que a comunidade, através de seus representantes, possa acompanhar e fiscalizar qualquer demanda e as atividades que estão sendo implementadas dentro de um *tekoha*. Um fator que acredito ser muito importante, é cuidar para que não seja implementado nada desde fora, sem que os interessados, neste caso a comunidade, desconheçam, que todos sejam cientes de qualquer programa, projeto, ou ações a serem executadas, são elas que devem ser ouvidas, consultadas através de pessoas ou organizações que trabalham e já têm experiência e que falem com a mesma linguagem que todos possam entender e compreender e não uma linguagem muito técnica. Se for possível na mesma língua dos indígenas, neste caso dos Kaiowá, a língua guarani.

Uma das ações que pode, posteriormente, dar continuidade para qualquer ação são as rodas de conversas, não iniciar com oficinas temáticas sobre práticas agrícolas, ambientais e cultura alimentar Kaiowá e Guarani, porque essas temáticas são dominadas suficientemente por eles. Nas rodas de conversas vão surgir as sementes tradicionais, as variedades de cada espécie e de cada família que se sente identificada com as espécies; assim cada *Ñamói*, *Jari*, jovens, possam ser ouvidos a respeito das formas tradicionais de plantio, levando em conta as formas culturais desde antes do plantio, durante e após a colheita. Isto é necessário para não atrapalhar as formas tradicionais do plantio, dos cuidados com as plantas até a colheita e a guarda dela. Nessas rodas de conversas podem surgir vários levantamentos das demandas e as possíveis construção das atividades de forma conjunta com a comunidade. Depois de ouvir a comunidade, as demandas coletivas levantadas no trabalho de campo com as comunidades podem e devem ser encaminhadas ao poder público e órgãos de fiscalização como o Ministério Público Federal e Estadual e, em alguns casos, municipais e/ou as organizações não governamentais que já têm algum apoio ou algumas iniciativas dentro dos *tekoha*, porque isso ajudaria para um melhor fluxo na construção do atendimento às demandas.

Por conta dos danos causados pelo agrotóxico ao redor das comunidades, de uma retomada principalmente, é necessário a implementação de barreiras agroecológicas através do plantio de espécies arbóreas e arbustivas em locais estratégicos, para reduzir os danos socioambientais e reduzir também os danos que o agrotóxico causa nas pessoas. Algumas pessoas relataram que, cada vez que passa a fumigação do veneno, as crianças e os idosos passam mal, com problemas nos olhos, diarreia, problemas estomacais. Para

amenizar estes problemas, o Estado tem que exigir que, do lado das divisas, em especial onde há famílias, deixar ou produzir uma barreira de 3 a 4 metros do lado da fazenda e também dentro das comunidades. É importante que o Estado dê as condições para que os moradores das comunidades façam de acordo com seus conhecimentos para, assim diminuir o impacto do agrotóxico.

Um exemplo bem claro dessa situação alarmante é na *tekoha* Guyra Roka onde há uma escola que fica bem perto da divisa com a fazenda, uns 60 metros aproximadamente, e, cada vez que passa uma fumigação, mesmo que seja de noite, o veneno fica por vários dias no ambiente e, quando a fumigação passa de dia e quando tem aula, o veneno chega diretamente para as pessoas, crianças, que estão dentro da sala.

Após a demarcação de um território kaiowá, é importante para uma melhor recuperação ambiental, a implementação de unidades experimentais, viveiros de mudas nativas nas comunidades ou fortalecimento do que já se têm. Tal é a experiência do viveiro de mudas da Te'yikue, utilizando a experiência das pessoas que acompanharam e continuam acompanhando as atividades dentro da comunidade; que têm uma ligação forte com as famílias e com o ambiente escolar, que é uma experiência muito boa para as crianças e para todos dentro de seus ambientes familiares para cada região da comunidade. A Unidade Experimental faz parte do currículo da Escola Ñandejára Pólo e, com isso, os alunos conseguem, após as leituras, colocar em prática o aprendizado, com a ajuda de técnicos tanto para fazer muda de hortaliça como para criar porco, entre outros. Este trabalho é coordenado pela Escola e pelo responsável da Unidade Experimental. Isto serve para que os alunos possam levar consigo esses conhecimentos e colocá-los em prática nas suas casas. Assim podem ter um manejo melhor das áreas que ocupam e também ter mais domínio sobre a forma correta de adubar, e, com isso, obter uma boa produção de hortaliças orgânicas em casa. Os alunos, desde pequenos e jovens, têm seus horários e dias para irem a esta Unidade, acompanhados sempre pelos professores da Escola. Também nesta Unidade são chamados pais e xamãs, para contarem suas experiências e falarem sobre a importância do trabalho para a vida das pessoas. Por fim, com todas essas atividades juntos, os alunos acabam formando uma rede.

Com a implementação, com assistência técnica, assegurando a contratação de pessoas de dentro das comunidades, das pessoas que tenham interesse ou já são formados nas áreas afins e da segurança na oferta dos insumos, tudo isso para ter uma continuidade

firme e constante da recuperação e manutenção do território, não só uma área específica, mas priorizando as áreas de maior impacto socioambiental.

Também é importante ter apoio para a participação em atividades, como feiras, rituais e festividades, promovidos por outras comunidades kaiowá ou outros parceiros, como pequenos produtores, assentamentos rurais e outras etnias indígenas para uma maior experiência, para quem tenha interesse em trabalhar de forma cooperativa para poder ter uma renda, através da venda de seus produtos nas atividades de feiras com os produtos orgânicos e saudáveis.

As roças agroecológicas das famílias, dos parentes, favorecem a soberania territorial, a soberania alimentar, saúde e alegria/*vy'a* para todos. Mas, primeiro, na recuperação territorial, devemos olhar para a terra, o solo, a qualidade dele, se precisa de um reparo ou não, da presença de insetos, de como combatê-lo, das braquiárias, das espécies invasoras e como controlá-las; por isso, é fundamental o acompanhamento, monitoramento de um especialista na recuperação e preservação da biodiversidade, na recuperação e manutenção das florestas sem deixar de lado os modos tradicionais de alimentação, nutrição, cuidado e cultivo de plantas, por meio da garantia da produção de alimentos e o fortalecimento das práticas políticas e de seus conhecimentos tradicionais, assim como apoio a mutirões comunitários para produção de roças tradicionais/*kokue jopara*.

O Estado deve ser responsabilizado desde a implementação, dos implementos necessários, da continuidade, da manutenção, com a contratação de pessoas da comunidade; assim como a aquisição e disponibilização de sementes cultivares, mudas e insumos agrícolas para fortalecer a recuperação ambiental nos territórios com acompanhamento, se for necessário, de técnicos agrícolas, de biólogos e de outras áreas afins, que sejam especializados com a temática indígena, só assim vai ser factível o *jopói* entre a comunidade e o ambiente, o território, da biodiversidade, bem como para uma maior soberania territorial, do manejo próprio com seu calendário tradicional para uma maior proteção territorial. Tudo isso deve incluir as produções agrícolas/*kokue*, do *kokue jopara* porque ele faz parte do meio ambiente, do território, do modo de produzir da coletividade.

O que deve ser feito com todos os apoiadores é uma política pública baseada no *jopói*, na reciprocidade, que cumpre um papel fundamental na vida social, política, econômica, educacional e espiritual das pessoas e das comunidades. Tratar-se-ia de

incentivar que o *jopói* seja a fonte da boa vontade, de querer fazer bem as coisas, de plantar com alegria, de se alimentar com o sorriso no rosto e da sua própria produção, sabendo que se foi ajudado por outras pessoas no seu *kokue* e que também se ajudou em outros *kokue*. Porque não tem nada melhor do que dar o que se pode para outra pessoa, seja parente ou não, da sua própria produção e receber sem obrigação, porque esse é o sistema kaiowá. O arrendamento enquanto prática inserida na economia de mercado, só pode se implantar com o afastamento da economia de reciprocidade kaiowá - *jopói*. Sendo assim, vive-se o confronto entre duas cosmologias, com suas formas distintas de conceber a sociedade.

Também seria o caso de incentivar para que participem os parceiros de fora, como organizações indigenistas que trabalham a favor e que são parceiros, estando de fato presentes em eventos que acontecem em outras comunidades, vinculados às trocas de sementes, à biodiversidade, aos mutirões que ainda existem – isso sim é *jopói/recíproco*.

A organização não governamental Rede de Apoio e Incentivo Socioambiental (Rais), desde 2017, vem apoiando essas iniciativas e vem cumprindo um papel de suma importância em apoiar, principalmente, a produção familiar. E foi a Rais que proporcionou minhas idas em campo, por meio de pequenos projetos vinculados à roça e à segurança alimentar. A minha pequena participação com as comunidades acontece na base da conversa, do diálogo e, o mais importante, ouvindo, ouvindo e ouvindo a comunidade, de maneira especial, os mais idosos, porque estas pessoas são as principais portadoras dos conhecimentos ancestrais, são elas os e as mestres dos saberes e, quando são ouvidos, se sentem apoiados, sentem que haverá um futuro para sua comunidade, para sua família, para seu povo.

CAPÍTULO 2

2- JOPÓI / RECIPROCIDADE / TROCA



2.1- JOPÓI: O SISTEMA DE RECIPROCIDADE KAIOWÁ

No intuito de demonstrar o sistema de reciprocidade kaiowá, apresento o *jopói*, conforme foi relatado por pesquisadores não indígenas e por indígenas que passaram pela universidade e, pelas minhas conversas com algumas pessoas mais velhas e lideranças. Também exponho as diferentes formas ou denominações referentes a esse sistema.

Jopói é um sistema de vida dos Kaiowá, em sintonia com seu modo próprio de ser. É um sistema de intercâmbio de bens. Etimologicamente, alude, possivelmente, ao *jo pógui*, dar-se reciprocamente, com as próprias mãos. *Jo* é o prefixo da forma recíproca, equivalente a *ño*: por exemplo, *johayhu*, querer-se; *ñopytyvõ*, ajudar-se. *Po* significa mão; *i* significa abrir. Segundo Melià (2016), o sentido seria o das mãos abertas, uns para os outros, mutuamente, reciprocamente. Não se pode confundir com a palavra *jopoi*, onde a pronúncia é acentuada no “i”, que significa separação. *Jopoi* se usa no sentido de separação quando se refere ao casal que se separa.

Jopói para os não indígenas, é “presente”: dar um *jopói* para uma pessoa é dar um presente, seja voluntariamente ou não, como numa data especial, por exemplo o aniversário de uma pessoa amiga; claro que este *jopói*, sempre quem o recebe tem também a obrigação de, no aniversário da pessoa que deu seu presente/*jopói*, dar outro presente/*jopói* ou retribuir de outra forma.

Segundo afirma o senhor Gregório Gómez Centurión, um senhor conhecedor dos Guarani, que trabalhou por muito tempo na região de Concepción, no Paraguai, em uma entrevista sobre a cosmovisão dos Guarani:

Jopói es en verdad un presente de ida e vuelta, es un don recíproco, es una especie de trueque pero la “recompensa” del bien dado, por lo general, se recibe posteriormente, no al instante. Esta forma de intercambio de bien permanece especialmente en el ámbito de las familias extensas en las comunidades indígenas guarani y kaiowá porque para los paraguayos en general jopói significa solo como un presente. (GÓMEZ, 2021)

Gregório enfatiza que o *jopói* é um dom recíproco e que não tem data para o doador receber a recompensa: vai chegar posteriormente. *Jopói* também, segundo Melià, numa entrevista dada a um jornalista argentino, “é companheirismo, é música, é discussão, é diálogo, é também silêncio” (MELIÀ, conexiones musicales, 2021). Deduz-

se assim, que teria o sentido de abrir-se à relação, expressando disposição para a sociabilidade e para a troca.

Também para Melià e Temple (2004, p. 186), *jopói* significa “*manos sueltas reciprocamente*”, “abrir as mãos dando-as uns aos outros”. No mesmo livro, os autores afirmam que existem dois sistemas econômicos, ambos fundamentais: a economia do intercâmbio e a economia da reciprocidade. Este último, segundo os autores, era e é característico para a maioria dos povos indígenas, e isso inclui o *jopói*.

Melià traz uma definição sobre *jopói*, conforme ele percebeu em suas vivências e pesquisas junto ao povo, guarani: “é um modo de estar no mundo e na cultura onde o intercâmbio de bens se faz não somente de uma maneira justa, mas também digna, livre e alegre”. Se é mais feliz dando que recebendo” (MELIÀ, 2016, p. 26). Estas são, para mim, palavras que, definem o que é *jopói*. É, enfim, o sistema dos Guarani e Kaiowá de reciprocidade. Muitas vezes, no trabalho de campo, as pessoas doam seu tempo, respondem perguntas de pesquisa, acompanham; em outros momentos, doam produtos e dão com gosto, com alegria, se sentem felizes ao poder doar ou dar para outra pessoa, especialmente, quando sabem que vai chegar para os parentes.

Para os povos guarani, segundo a pesquisadora Beate Lehner (antropóloga suíça residente no Paraguai), o *jopói* é um dom, e fornece a base principal da sua economia e sua cultura. O dom cria entre o doador e quem o recebe, “una relación social, con la implícita obligación de retribuir el don en algún momento y en alguna forma” (LEHNER, 2005, p. 43). Ela continua:

la reciprocidad no solamente rige el relacionamiento entre los hombres (y entre hombres y mujeres), sino también entre el hombre y los dioses y entre el hombre y la naturaleza, las almas y espíritus de los animales, plantas, el agua, la tierra, etc. (LEHNER, 2005, p. 43).

Quer dizer, segundo Lehner, a reciprocidade/*jopói* não só se dá entre pessoas, mas também entre as pessoas e os deuses/*jára* e entre as pessoas e a natureza, nas relações com a biodiversidade, com “as almas, espíritos dos animais, plantas, água, terra”, entre todos os guardiães.

A pesquisadora kaiowá Inair Lopes, na sua dissertação de mestrado em Educação e Territorialidade, comenta sobre a dificuldade que a dona Delfina passou, criando os quatro filhos; mas, “apesar de passar por muitas dificuldades, essa guerreira

consegue ainda manter sua produção de alimentos e ainda compartilha com outros parentes na comunidade” (LOPES, 2022, p. 29). Inair mostra bem como é a solidariedade, a reciprocidade do Kaiowá, da mulher kaiowá, porque, mesmo que a pessoa ou família esteja passando por necessidade, vai compartilhar o que tem com seu próximo – e principalmente, como ela aponta, com os parentes dentro da sua comunidade.

Jopói para os Kaiowá significa, também, ir de pesca; é o mesmo que dizer *pirapói*, *pikypói* ou *tingapoi*. *Jaha japirapói* – vamos pescar; *aha apirapói* – vou pescar. Ir juntos na pescaria ou chamar um amigo para ir juntos é *jaha jajopói* (vamos pescar). Quando vai pescar, a pessoa se prepara antes. Também, antes de sair à pesca, pede licença para o dono do peixe e do mato, assim, sabe exatamente onde é o melhor lugar para pescar. E, quando está indo para pescar, quase sempre convida os amigos, vizinhos, para ir junto. Quando traz peixe, compartilha com a família, com os amigos; e se for com alguém, também deixa para esta família: dividem, ou combinam, numa casa, para repartir juntos *pira mbichy*, ou *pira hesy*/peixe asado. A ação de tirar o peixe que vai servir como alimento para o corpo de uma pessoa é um *jopói*. Também, porque sempre que é compartilhado, é *jopói*.

Para o sr. Papito Vilhalva, antigamente se usava outras palavras em guarani, que hoje estão quase em desuso, ao invés da forma *jopói*: *aha ambo'a pira*/vou pescar ou também com o sinónimo de *aha aipyhy pira*/vou pescar, mas com a ação de puxar com a vara de pescar; ele conta a continuação:

Jopói também se disse *ñambo'a pira*/ vamos pescar ou *reho rembo'a pira*/foi para pescar. Tem a sua reza, pode ser quando se chega ao lugar para pescar antes de lançar o anzol com a vara de pescar. E quando se vá juntando os peixes é o que se diz *ambo'ama pira*, é uma palavra que quase já não se usa; hoje se utiliza *jopói*. Também era utilizada *aipyhy pira*, é a mesma ação quando se pega peixe, se tira da água e vai juntando.

Para ir de pesca primeiro se observa que não tem nada de *týra*, o que acompanha a uma comida e se não têm nada já pensa para ir pegar dois ou três peixes para trazer. Antes de sair já se sabe em que lugar poderia ter peixe ou do contrário se prepara uma isca *avati ku'i*/farelo. Quando se junta, se coloca no *ajaka*/cesta, se traz na casa para comer com caldo; se come com todos, normalmente não se bendiz quando é peixe. (VILHALVA, 2023)¹⁰

¹⁰ Relato do seu Tito (Papito) Vilhalba ao pesquisador

Em outro momento, o sr. Papito, com a intensidade para contar a história, na sua própria língua, e com a dona Miguela ao lado dele, diz sobre a importância de como as pessoas respeitavam a forma tradicional, desde o preparo para ir de pesca e do respeito para não jogar o osso do peixe em qualquer lugar, de devolver o osso, após a comida, na água, do contrário pode ser que não tenha mais sorte na pescaria, se jogar em qualquer lugar ou, se queimar, coisa que não se pode fazer:

O osso do peixe tem que levar na água de onde foi tirado o peixe, nunca deve ser queimado nem jogado em qualquer lugar. Porque o peixe é uma carne fresca, ele não é carne quente. Se jogar em qualquer lugar vai ser difícil pegar peixe depois. Se diz: jogou sua sorte no chão.

Se pode ir de pesca com outra pessoa ou sozinho. Vou pescar para comer com a farinha/*aháta yryvýry roratyã*. Se vai para caçar se falava/*aháta añembo'y mbo'y*, para caçar bicho do mato. Hoje em dia ficou muito diferente a nossa língua. (VILHALVA, 2023)¹¹

Uma outra forma de falar que estava indo de pesca é *aha yryvýry/vou* de pesca. Ele fala, também, que o dono do peixe, que é o *kaja'a*, que ele é o dono de tudo que existe na água. Segundo o sr. Papito, ele deixa que a gente mate para consumir, só temos que respeitá-lo, não podemos brincar ou desrespeitar com palavras de ofensas. As crianças podem ir de pesca desde os 8, 9 ou 10 anos, acompanhadas dos pais ou de um adulto responsável. Mas, primeiramente, tem que levá-las para olhar, perceber como é a pescaria, para aprenderem, para que, quando elas quiserem comer, possam ir à pesca, segundo o sr. Papito.

O peixe não morre, não desaparece, ele se dá como alimento para o ser humano, mas ele entra no mundo espiritual, em outro patamar, que é o celestial de *oñemo'ã*/esconder. Quando ele quiser se mostrar, vai aparecer em outro momento, quando o “espírito” peixe assume a forma de um “corpo peixe”; por isso, nunca vão acabar os animais. O sr. Olímpio comentou que, na região do rio Brilhante, fazia tempo que não aparecia uma variedade de peixe, mas que agora está voltando a se mostrar para a gente, só para os Kaiowá. Ele confirma: “Ele não morre, só desaparece por um tempo e depois volta novamente”. Nesse sentido, a variedade de peixes e sua quantidade disponível para a pesca, ou seja, os que irão se mostrar para o pescador, dependem da boa relação do pescador com o guardião do peixe, denominado de *Kaja'a* (PEREIRA, 2004).

¹¹ Relato do seu Tito (Papito) Vilhalva ao pesquisador

Segundo os pesquisadores Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 146), Kaja'a era irmão menor de Yryvera, que “*como se encontraba tan a gusto ahi, escogió el agua para su morada*”.

Segundo o sr. Papito Vilhalva, o dono das águas e de tudo o que nela existe, é Kaja'a. Em uma conversa sobre os peixes, o sr. Papito foi contando a história de Kaja'a, e falou sobre a importância de conhecê-lo e respeitá-lo:

Kaja'a é dono das águas, das lagoas também. Quando ele não resolve para chover, não chove. Ele fica como a gente meio desconfiado, para ele é como 2 ou 3 dias, mas para nós é como 4 a 5 meses que não chove. Mas quando ele resolve, não espera muito tempo para chover. Aparece com a aparência de uma pessoa, aparece um viernes santo (sexta-feira santa), quando se quer mostrar, se mostra como uma moça bonita ou como um moço bonito.

*Quando resolve levar algumas pessoas, leva também; se diz *ojepota*, que quer dizer que levou para sua esposa ou esposo. Quando ele se mostra, às vezes, como um moço bonito, e as moças falam que vai se casar com ele, e ele não é aquele que se mostra. (VILHALVA, 2023)¹²*

O sr. Papito foi comentando sobre a história do Kaja'a, que ele leva os peixes que estão vivos para outro patamar, o que não consegue levar, os que ficam mortos por causa da seca, dos venenos, ele fica triste; ele espera que a água volte ou que se renove, para que os peixes possam voltar novamente. Assim também comentava o sr. Olímpio que, quando o dono do peixe quer mostrá-lo novamente para eles, ele o mostra, e as pessoas do lugar falam que estão voltando a aparecer. O sr. Papito continua comentando sobre o Kaja'a, e faz uma comparação com as pessoas que moram num *tekoha* que, quando se sentem ameaçadas, em perigo, elas se afastam, mudam para outro lugar, para outro *tekoha*, assim também com os peixes, quando o dono vê que estão em perigo, os leva para outro lugar, os que consegue levar.

*Quando a gente fala que o peixe está em perigo de extinção ou que já desapareceu, foi o Kaja'a que levou. Porque ele é o dono, e quando o peixe está em perigo e se a água está se acabando, ele o leva em outro *tekoha*, no *tekoha* deles e deixa ali. Igual que nós, quando a gente se sente ameaçado num lugar, a gente muda para outro canto, para outro *tekoha*/lugar.*

¹² Relato do seu Tito (Papito) Vilhalba ao pesquisador

Quando (Kaja'a) vê que um peixe morre, ele fica triste. Antes não acontecia isso, sempre chovia a cada 20, 30 ou 40 dias. Hoje, com o desmatamento e com a contaminação das águas, ele manda a água em outro lugar. Por isso é importante ter árvores ao redor das águas, porque elas colocam as flores, para que (os peixes) possam se alimentar. Só que as árvores têm outro dono. *Yvyasa* é o dono, ali já tem bicho como *guasu, kure'i*. (VILHALVA, 2023)¹³

O pesquisador Kaiowá, Antonio Carlos Benites, na sua dissertação de mestrado em Antropologia, fala sobre Kaja'a e diz que:

é responsável por todos os tipos de corpos hídricos e também por toda a fauna da biodiversidade que existe na água. Ela é guardiã das águas, cuida dos animais aquáticos, mantém os cuidados com a água e a fauna aquática, desde sua iniciação, de seu surgimento até os dias de hoje (BENITES, 2022, p. 68).

Aqui ele demonstra que o kaja'a não só é responsável pelo peixe, mas também por toda a biodiversidade que existe nas águas e deve ser respeitado por todos.

É muito importante a recuperação do território, com as demarcações, e também devem vir junto a recuperação da biodiversidade, a recuperação das nascentes, dos córregos, das áreas degradadas, a recuperação de todas as espécies nativas do lugar, da região. Ao mesmo tempo, é necessário que se promova a recuperação do solo, com os seus nutrientes porque, somente assim, o dono do peixe, o Kaja'a, vai poder trazer de volta e colocar nos córregos, nos rios, as variedades de peixes, para que possa acontecer sem maiores problemas o *jopói*, ou melhor, como diz o sr. Papito, *ñambo'a jeyta pira/vamos pescar novamente*:

Quando a água fica envenenada, ele, *Kaja'a*, já vê e tira o peixe e o que não consegue tirar, morre. Quando a gente tira o peixe para comer ele não leva, só leva quem está vivo, só depois ele devolve. Quando a água fica abundante novamente ele traz de volta. E quando traz, vem junto com *jy'y*/arco íris, é por ele que manda de volta. Por isso, não temos que facilitar o *jy'y*, ele pode fazer mal, pode dar dor de cabeça, é como uma tormenta, temos que rezar para ele não ficar bravo porque ele facilmente fica bravo e é muito bravo, por isso não temos que facilitar. (VILHALVA, 2023)¹⁴

¹³ Relato do seu Tito (Papito) Vilhalba ao pesquisador

¹⁴ idem

É o respeito pela natureza, pelo meio ambiente, pela biodiversidade, por tudo. Os Kaiowá sempre tiveram respeito, não só, por esses elementos, mas, também, pelos seus donos, pelo seus *chiru*, com suas rezas, seus cantos. É preciso estar sempre atento porque, pode ser que a natureza fique enganosa para as pessoas que não a respeitam e pode fazer mal, pode se mostrar de uma forma enganosa. Na fala do sr. Papito, entendo que os Kaiowá sempre respeitam o *iy'y*/arco íris e, neste sentido, tem várias regras que devem ser respeitadas, como não magoar com palavras ofensivas, não olhar por muito tempo na direção dele. Lembro-me que, na minha família diziam que não se pode apontar com seu dedo para o arco íris, porque, pode ser que o dedo da pessoa que faz isso fique torto.

Outra forma chamada de *jopói* é quando é servida a *chicha* na cuia. Esta ação deve ter uma pessoa que serve e outra que vai receber a *chicha*; a ação de dar com a mão para outra pessoa se traduz como “mão aberta”. Quando tinha *chicha guasu*, na Damakue¹⁵, segundo o sr. Conceição (Conche) e o sr Lídio, ambos de Pirakua, essa era uma forma de *jopói*. Normalmente, quem serve é uma moça: ela dá de beber, colocando a cabaça com a *chicha* na boca da pessoa que está se servindo, e assim com a pessoa que está ao lado, até acabar a roda. A *Jari*/avó chama alguém para servir: *ejopói chupekuéry* (dá a *chicha* para eles), orientando a pessoa para servir a *chicha* para os presentes. Esta é uma forma de reciprocidade, durante as cerimônias do *Jerosy Puku* ou *Jerosy Mbyky* ou durante uma *chicha*, porque é uma forma de servir, de presentear, de agradecer aos parentes que estão participando da festa e são aparentados ou têm amizade com aquele grupo.

Esta forma de *jopói*, encontramos também no trabalho de Felipe Almeida. Em sua tese, ele apresenta o *jopói*, falando sobre as jovens solteiras, que são as responsáveis de distribuir o *kañui*, ou *chicha*. Mas, primeiramente, tem que ser cultivada a cabaça pequena, que é com ela que vai ser servida a *chicha*:

devem plantar a cabaça pequena, quando chega a época da semeadura já deve-se cultivar, e nessa cabaça pequena se deve repartir [o *kaguĩ*]. As jovens solteiras são as que devem distribuir. Assim se dizia quando alguém te convidava com o *kaguĩ*, “isso é um *jopói*” (ALMEIDA, 2020, p. 325).

¹⁵ Era um antigo *tekoha*, hoje é uma comunidade não indígena.

Essa ação de dar a *chicha* na boca da outra pessoa, sem que a pessoa possa pegar, é um gesto de respeito, de amizade, de parentesco, de proximidade, porque a pessoa que está dando a *chicha*, ela também, quando for para outra festa, vai receber com a mesma delicadeza, com o mesmo gesto.

Para o sr. Ricardo Jorge, rezador de Guyra Kambiy, a reciprocidade kaiowá pode ser traduzida como “*mba’e me’ẽ ojoupe*” (dar algo reciprocamente), ou simplesmente “*mba’e me’ẽ*”, que significa dar algo, darmos algo. Para o sr. Miguel da Silva, de Kokue’i, é “*ñame’ẽ mba’e ojoupe*” (darmos algo reciprocamente); mas, para o sr. Papito Vilhalva, de Guyra Roka, a reciprocidade é “*jopói ojoupe*” (reciprocamente), “*jajopói ojoupe*” (vamos dar algo recíproco), que significa doar algo para outro sem esperar nada em troca, mas que essa ação vai ser recompensada em outro momento. Em vários momentos, ele fala para dona Miguela, sobre alguma coisa: “*ejopóina chupe*” (dá para ele, como presente). Para o sr. Júlio Ortiz, *jopói* seria *po marangatu*/mão sagrada, quando alguém traz um presente para a família. Ele define *po marangatu* como gentileza, generosidade; pode ser qualquer pessoa que traz e a outra pessoa só recebe. Pode ser uma mercadoria para distribuir entre as famílias. É um presente doado do *po marangatu* de outra pessoa, só com o interesse de doar.

Em uma passagem, Eliezer Martins Rodrigues, da etnia guarani, na sua dissertação de Mestrado em Educação, fala sobre a educação guarani, que é uma “prática material e espiritual” e diz: “ouvir e esperar o tempo do outro, ser solidário e ter espírito de reciprocidade” (RODRIGUES, 2018, p. 15). Esta expressão dele, esperar o tempo do outro, é também *jopói*, faz parte; não apressar ninguém, esperar a fala do outro, o modo de reagir do outro. Saber esperar é um dom, é ser educado, é *jopói*. Saber ouvir, isto é um componente do Guarani *reko*/modo de ser Guarani, do Kaiowá *reko*/modo de ser Kaiowá. Sempre me impressiono com a capacidade deles de ouvir a outra pessoa, de respeitar o tempo da pessoa que está falando e nunca cortar a fala de alguém; esperar o tempo do outro, isso também tem a ver com o *ára reko/modo do tempo-espaço*. Eles respeitam o tempo-espaço/*ára reko* e, por isso, nas suas interrelações respeitam o princípio de que as pessoas têm seu tempo de agir, de falar, de comer, de cultivar, de praticar o *jopói*, de ouvir. Tudo isso fala a respeito da espiritualidade, da educação do povo guarani.

Anastácio Peralta, na sua dissertação, fala sobre a importância das sementes, das técnicas espirituais: o *tekoha* e a terra são fundamentais para nossa própria sobrevivência porque dependemos delas e se não nos conectarmos, sem o *jopói*, vamos morrer:

sem sementes, sem suas técnicas espirituais, sem o nosso *tekoha* e sem a nossa Mãe Terra é impossível nossa sobrevivência, assim como a sobrevivência de qualquer ser, pois somos um ciclo dependente um dos outros, nós dependemos das sementes, da terra e da espiritualidade, e estas dependem de nós e das outras espécies de seres. Desse modo, se não tivermos em conexão, sem esse *jopói* pereceremos (PERALTA, 2022, p. 72).

Essa conexão que Peralta nos indica é estar atentos as mudanças climáticas, estar atentos ao nosso redor; é cuidar das espécies de sementes para que possam sobreviver junto a nós; isso inclui, segundo ele, as técnicas que são utilizadas no plantio ou colheita das sementes, seja essas práticas espirituais ou práticas de conhecimentos tradicionais e nos territórios tradicionais, nos *tekoha guasu*. E é no *tekoha guasu* que essas práticas do *jopói*, da circulação das sementes acontecem, pois, nós dependemos delas para a nossa saúde alimentar. E não dependemos apenas das sementes cultivadas para consumo, mas, também, das sementes de árvores nativas e frutíferas para mantermos o ar o mais limpo possível, porque tudo é *jopói*, tudo é recíproco.

Jopói, enquanto reciprocidade, é o que se traduz em ação, em ajuda mútua, em solidariedade, em sentir o que a pessoa está sentindo, quando há uma perda, quando há um acontecimento ou quando há uma festa que contagia. Isto se reflete bem quando chego numa casa kaiowá e se a família já é conhecida minha. A recepção se dá com alegria mútua, uma relação de proximidade com a família. Dependendo da hora da chegada na casa, as pessoas oferecem o que têm, tanto para beber quanto para comer. E quando chego pela primeira vez numa casa kaiowá, as pessoas têm um pouco de receio, mas me oferecem cadeira para sentar, e me perguntam se quero tomar água ou *tererê*, que também é uma forma de reciprocidade. Poderíamos reconhecer, no *jopói*, um recurso ou instrumento acionado na produção e manutenção de coletivos, cimentando os vínculos em vários círculos de convivência, seja entre pessoas, famílias e comunidades.

Para Eliel Benites, *jopói* é o lugar ou espaço onde se “estabeleciam contatos perenes entre si e formavam redes de relações estratégicas entre os núcleos familiares, como trocas de sementes e alianças políticas” (BENITES, 2021, p. 55), é ali onde se percebe a reciprocidade/*jopói* kaiowá, nessas redes de relações entre vários *tekoha*, ao

redor da região, neste caso, da Te'yikue. Esses *tekoha* eram ocupações temporárias, mas sempre na mesma região, segundo Benites.

Jopói também se reflete nas ações de mutirão que acontecem na própria aldeia. Nos mutirões dos quais participei, principalmente no Guyra Roka, por projetos vinculados a roça/*kokue*, foram uma experiência muito boa, de muito aprendizado para entender quem são as pessoas que participam do *pochyrõ*, se são parentes ou não, se vêm ajudar por obrigação ou simplesmente por ajudar. Sobre isso aprofundarei mais adiante no capítulo 3.

Observa-se o *Jopói* mais fortalecido, como sistema kaiowá, nas redes de relações de parentesco. Pode-se constatar que ele ocorre com maior força, onde as casas de parentes estão mais próximas. É ali que acontecem os mais intensos e frequentes *jopói*, nos quais as pessoas intercambiam sementes, roupas, comidas e fazem visitas frequentes. Também, entre os parentes que vivem em outras comunidades próximas, as pessoas se visitam, mandam recados, perguntam por elas umas pelas outras. Quando se visitam, sempre levam algo para seus parentes, seja o que for, mas que vai server para eles; em algumas oportunidades, levam um pouco de carne para compartilhar juntos, ou simplesmente vão de visita/*oñandu chupe*; no empréstimo de algo/*eiporukami chéve*.

O *Jopói* também é observado nas relações com pessoas desconhecidas, nas vizinhanças, nos encontros de *Aty*, nas reuniões com as outras etnias ou durante visitas de desconhecidos nas casas. É evidente que isso, não se dá com a mesma intensidade que é observada nas ocasiões em que chega um parente ou conhecido em uma casa, quando a pessoa que recebe, oferece água, cadeira. O *jopói* sempre acontece porque é o sistema, o jeito de ser kaiowá e integra o modo de viver no *teko joja*. Se existe *jopói*, no *tekoha*, vai existir o *teko joja* ou a busca pelo *teko joja*/modo recíproco de se viver, em harmonia, em coletividade.

Jopói, como sistema Kaiowá, é um dom e é uma característica marcante do povo e, como tal, se dá de diferentes formas: nas doações de sementes, nas doações de tempo, nas visitas de parentes, nas rezas, nas conversas, no passar a cadeiras para quem visita, no cumprimento de *reikovẽ?*, no *mba'éichapa*, na aula repassando conhecimentos, nas festas tradicionais, na *chicha*, no ritual do *kunumi pepy*, do *kuña ka'u*, do *mitã ka'u*, do *tembeta*, do *apyka*, no estar juntos de *ñaimo oñondive* (estamos juntos), na pesquisa de campo, nas perguntas do mais jovens, no conviver cotidiano, no sentar e ouvir, no *jaguata kokuére* (caminhamos na roça), no *oguata* (caminhar), no *jaha ýpe* (vamos ao rio), nas

danças do *guachire*, do *kotyhu*, nos cantos e reza dos *Ñamói* (anciãos) e *Jari* (anciãs), no *aju aguata* (vim te visitar), no *mba'epépy*¹⁶ (mutirão), no *ja'u oñondive* (comemos juntos), no *jakaru* (refeição), nas brincadeiras, nas risadas, nas fofocas, no empréstimo (de dinheiro, livro, qualquer objeto) de *eiporuka*; no *tape po'i* (caminho estreito), indo para pedir arroz, sal, da vizinha; no *tape joasa* (cruzamento), no *ha'arõ* (esperar), nas alianças, no preparo do *tererê*, na roda do *tererê*, no pedir remédio natural para o *Ñamói* e *Jari*, no estar com *Ha'i* (anciãs, mãe) e *Hu'i* (ancião, pai) no acompanhamento do *yvyra'ija* (acompanhante do ritual), no som do *takua* das mulheres, do *mimby* (apito, pequena flauta), do *mbaraka* (instrumento de musical feito de chocalho ou cabaça para se comunicar com os guardiões nos momentos de canto-reza e muitos outros rituais), no *eguahẽ* (chegue ou entre) no *pikypói/jopói* (pescar), no *jake* (vamos dormir), no *jakay'u* (vamos tomar mate, chimarrão), no *eme'ẽ chévy* (dá para mim), no *pochyrõ* (ajuda), no pegar a mão do outro no *guachire*, no *teko joja*, no *teko marangatu*, no *tatapy jerére* (na roda do fogo da cozinha), no *ñame'ẽ ojoupe* (darmos algo), no *jovia* (convite), no *aguyje*, no *atima*.

2.2- O tema da reciprocidade na Antropologia

A reciprocidade, na Antropologia, é um tema que é abordado amplamente por diferentes autores, desde os clássicos aos atuais. Trago aqui alguns dos autores mais recorrentes dos estudos etnológicos e suas principais contribuições sobre a reciprocidade. Algumas dessas contribuições me fizeram aprender muito, no sentido de entender as diferentes formas de reciprocidade que acontecem, como e com quem isso acontece, no caso dos Kaiowá, especialmente nos vínculos entre familiares ou entre parentelas. Aqui apresento alguns autores antropólogos kaiowá sobre o tema da reciprocidade. Segundo eles, para começar uma relação sempre se doa algo e esse algo pode ser o *ñe'ẽ*/fala, o tempo da pessoa, a visita, uma ou várias sementes, saberes, entre outros. Neste sentido, são esses tipos de ação que abrem o caminho para as trocas e novas as relações.

O autor Bronisław Kasper Malinowski foi um antropólogo polonês, considerado um dos fundadores da antropologia social. Ele diz que, o etnógrafo, em campo, deve

¹⁶ Palavra usada como mutirão, dito pelo Enoque Batista, numa conversa com ele.

analisar todos os fatores ou fenômenos do aspecto cultural de uma tribo e não focar só num aspecto de maneira exclusiva, como é a religião, por exemplo. Enquanto viveu nas ilhas Trobriand, entre 1915 e 1918, Malinowski no modo de vida das pessoas do lugar, aprendeu sua língua, socializou-se e participou dos eventos. Nesses eventos se trocam vários objetos como colares e ele registra outras trocas periféricas também. Enfim, durante o evento se trocam várias coisas. Ele desenvolveu um novo método de pesquisa de campo, com o olhar objetivo, aprofundando o conhecimento da vida do nativo, de modo que pudesse compreender a organização social do povo.

Na obra *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss, este autor registra que a obrigação, nas sociedades humanas, é de dar, receber e retribuir, sendo esse, um fato social generalizado, pois aparece em todas as sociedades e permite criar uma relação de aliança, de permanente troca que, ao mesmo tempo, é voluntária e obrigatória. Ela inclui não só presentes, como também visitas, festas, doações, um sem número de “prestações” enfim – prestações que podem ser “totais” (MAUSS, 1983, p. 147). Mauss entende que a vida social está constituída num constante dar e receber e retribuir, implicando não só uma troca material, mas também uma troca espiritual; ao doar algo, dou algo de mim mesmo e, ao receber, estou aceitando algo do doador que, por sua vez, vai gerar em mim, em algum momento, a necessidade de retribuir. Mesmo quando estou doando algo de coração, pensando em nada mais do que doar, sem querer receber nada em troca, esta ação de doar, faz a pessoa se sentir feliz, alegre, contente.

A pessoa para quem está sendo entregue a doação, nesta ação se sente na obrigação de receber, se recusar recebê-la, pode criar uma situação desagradável, pois, é como rechaçar a pessoa doadora, e se negar a ingressar numa relação de troca recíproca. Por outro lado, desde o momento que se recebe a doação, a pessoa que recebe, mesmo que tenha ficado contente, feliz, com a doação, ela vai sentir, no devido tempo, a necessidade ou a obrigação de retribuir, num momento dado. Isto acontece na vida social do indivíduo, nas relações de parentelas e entre parentelas, em círculo de amizade e de conhecidos.

Em outro momento da reciprocidade, para Mauss, aparece a economia de mercado, nas trocas de produtos, seja por outros produtos ou por dinheiro. Na sociedade não indígena, principalmente, acontece, de maneira normal, este tipo de troca de produto, de mercadoria por dinheiro. É o que constitui a vida social da sociedade não indígena, num constante dar, receber, mas, na obrigação de retribuir. Em toda essa ação há a

dimensão moral. Mauss, traz o princípio de reciprocidade como um modelo universal de relações, que se apresenta de formas diferentes em distintas culturas.

Para Lévi-Strauss, a troca não é só uma circulação de bens, mas também de pessoas (mulheres), através da qual acontecem novas alianças e, também, se fortalecem alianças já existentes. A instituição da troca de mulheres entre grupos humanos politicamente distintos, num tempo primordial, teria sido o instrumento responsável por substituir a guerra pela aliança, já que, onde se tinha um inimigo, passa-se a contar com um cunhado ou um sogro. O parentesco surge assim na gênese da sociedade humana. É nesse sentido que Lévi-Strauss traz a mulher como elemento de circulação entre grupo, fundada na proibição do incesto, onde uma regra proibitiva traz, entrelaçada, a obrigatoriedade da troca, produzindo a reciprocidade. A mulher seria o bem mais precioso, o bem por excelência, porque ela assegura a possibilidade de reprodução do grupo. A troca de mulheres, circulando entre grupos exogâmicos, abriria a possibilidade para a instauração de todas as outras formas de troca. Ele diz que “a exogamia, a proibição do incesto, é uma regra da reciprocidade, porque não renuncio à minha filha ou à minha irmã, senão com a condição de que meu vizinho também renuncie” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 102). Na troca de algum presente, a pessoa está renunciando a algo e aceitando o presente ou a doação. A exogamia só faz sentido quando inserida numa rede de reciprocidade entre grupos, na troca restrita, ou na aposta que alguém irá abrir mão de sua irmã para que alguém possa dispor de uma esposa, mesmo sem identificação precisa do grupo ao qual pertence, em uma troca generalizada.

Dona Mônica, uma mulher guerreira, corajosa, cheia de sorriso no rosto, quando recebe alguma espécie de semente para plantar e produzir, não diz nada, só agradecimento pelo que recebeu. Nas próximas visitas, depois de um período de três a quatro meses, ela entrega uma parte do seu produto, da sua roça/*kokue* e diz: “vou te dar uma parte para você levar para outras pessoas, para outras aldeias, porque eu já comi e já guardei e também já guardei para o próximo plantio”; ela está realizando uma troca, mas no sentido devolutivo, assim como Marcel Mauss escreve referente às trocas:

não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem, seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. (MAUSS, 2003, p. 190)

Essa troca enquanto devolutiva para a mesma parentela ou para famílias de outras parentelas ou comunidades, se insere numa lógica de manter relações já estabelecidas ou iniciar novos circuitos de troca. Dona Mônica, mulher guerreira, com a qual trabalho e que é muito envolvida na troca de sementes, quando faz uma doação, o que está fazendo é uma relação de proximidade, de confiança, uma rede de relação política, tanto com a pessoa que ajuda a realizar a troca/*jopói*, como com quem vai receber; segundo Marcel Mauss, as trocas são forma de fazer alianças entre clã, com o coletivo, trocas entre pessoas da mesma comunidade ou com grupos diferentes. É o que ele chama de dar, receber e distribuir, “tudo vai-e-vem, como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual, compreendendo coisas e homens” (MAUSS, 1983, p. 59); como a dona Mônica, disse para mim, uma vez, “dou o pouco que tenho porque sei que vou receber o dobro, só não sei a hora nem o dia”. A troca parece intensificar a capacidade reprodutiva das plantas, enquanto a ausência de troca remete a mesquinhez e ausência de pertencimento ao grupo, atitudes moralmente condenáveis dentro da regra do bom viver *kaiowá*.

Já, Lévi-Strauss (1949), propôs um princípio de reciprocidade, governado por um conjunto de relações estruturadoras de parentesco. Do ponto de vista antropológico, o princípio de reciprocidade, para Strauss, corresponde a um ato reflexivo entre sujeitos, a uma relação intersubjetiva e não apenas a uma simples troca de bens ou de objetos, mas uma relação de aliança. Ao se casarem pessoas de uma família com pessoas de outra família, formam um grupo de parentesco que vai se estruturando nessas relações, como ponto principal, onde a reciprocidade vai cumprir um papel fundamental nas relações de parentesco. As trocas vão circular com maior força nos grupos de parentela; este grupo de parentela não vai ter a obrigação de dar para outro grupo algum produto e, se quiser dar, este não é obrigado a receber porque ao receber já vai ter a obrigação com o doador. É o que acontece no dia a dia nas relações dentro de um *tekoha*. Como exemplo: quando chego numa família com grupo familiar, dentro de um *tekoha* e alguém doa um produto para mim, quando chego no outro grupo familiar, sem parentesco com aquela família doadora, não posso entregar o mesmo produto que me entregaram, na família anterior, para aquela outra família onde cheguei, ou elas não irão receber e, se receberem, não irão plantar, no caso das sementes. Implícita está a ideia da percepção da minha posição apenas como intermediador ou veículo dessa troca, sendo que, o intercâmbio deve se dar

entre famílias ou grupos de parentes relacionados, ou com a intenção de iniciar uma relação.

No caso da troca de rama de mandioca da dona Mônica, ela não poderia dar rama de mandioca brava, como se fosse mandioca de consumo humano imediato por causa do veneno e, sem falar que não pode consumir. Mesmo como presente, ela tem o cuidado de mandar aquela rama de mandioca de onde ela já consumiu, só quando ela tem certeza da qualidade da mandioca, manda como presente. Por isso, no meu trabalho de intercâmbio de sementes, é fundamental saber a procedência dos produtos que estão sendo doados, porque, a maioria das pessoas querem saber de onde vêm, de maneira especial, em relação às sementes que depois vão virar comida para as famílias.

Pierre Clastres (1978) faz uma contribuição considerável ao definir "a chefia indígena" a partir da posição privilegiada que ocupa em relação a um complexo de trocas; caracteriza a chefia centralizadora de poder como anomalia, na vida social, como não recíproca, pois, segundo ele, a relação do chefe não é de reciprocidade. Este autor, descreve o chefe destituído de poder receptor de mulheres, doador de bens ou redistribuidor de bens e devendo ser bom orador:

o líder exerce um direito sobre um número anormal de mulheres do grupo; este, em troca, tem o direito de exigir do seu chefe generosidade de bens e talento oratório. (CLASTRES, 2014, p. 46)

Em outro momento, Clastres se refere ao fato de que a circulação de bens, através das trocas e da reciprocidade, acontece diariamente, como, por exemplo, nas trocas de alimento. E lança a pergunta, à qual ele mesmo responde:

Quais são as pessoas englobadas nessa rede de circulação dos bens? São principalmente os parentes, o parentesco, o que implica não apenas os consangüíneos mas também os aliados, os cunhados... É uma obrigação, mais ou menos da mesma maneira que é uma obrigação, para nós, dar um presente a um sobrinho ou levar flores a uma avó. Ademais, essa é uma rede que define o que poderíamos chamar os seguros sociais (CLASTRES, 2014, p. 205)

A reciprocidade, para Beate Lehner, se limita à família extensa e não existe obrigação moral de compartilhar com as pessoas que não são parentes. Porque, ao receber

ajuda, *jopói*, de uma liderança, de uma pessoa qualquer, leva, necessariamente, consigo, a obrigação de retribuir, seja com algum produto ou com a sua lealdade. Sente-se, em consequência desta aceitação, em dívida com o doador. Aceitar a posição de receptor de algum bem, implica na disposição de lealdade com quem doou, já que se instaura uma relação de reciprocidade. Entrar nessa relação, implica numa opção política de passar a compor grupo ou aliar-se com o grupo do doador:

esta solidaridad con el prójimo se limita a los miembros de una familia extensa, al *tekoha*, y a los parientes cercanos en otros *tekoha* y no existe obligación moral de compartir con personas que no son parientes. (LEHNER, 2005, p. 44)

Assim, Lehner, em outro momento, no mesmo artigo, afirma que o povo guarani tem uma relação de reciprocidade com o seu patrão, na prestação de serviços e favores, e esta pode ser, segundo ela, a causa principal do arrendamento das terras nos *tekoha*, porque o grupo já tem uma dívida de favores anteriores e futuros com o patrão e porque sabe que, quando necessitar de um socorro, quem estará presente e mais rapidamente é o patrão. Muitas famílias se sentem seguras, porque determinada pessoa é o patrão delas e, na ausência do Estado quando necessitam, elas vão encontrar apoio, principalmente econômico, com o patrão, que não oferece ajuda gratuitamente, mas, vão receber de outra forma a ajuda que ofereceu, como trabalho de mão de obra mais barata, pagando-lhes menos do que deveria.

Egon Schaden diz que, de acordo com as diferentes parentelas, “o grupo de parentesco é a unidade elementar de produção e consumo” (SCHADEN, 1974, p. 73). Aqui ele cita como é a família grande abrangendo o casal, as filhas e os filhos casados, os genros e a geração seguinte; Schaden dá um exemplo bem claro de como a reciprocidade se dá, num ambiente familiar, de família extensa, como no caso de Paí Chiquinho de Parambi:

na casa de cada casal tem cozinha própria; mas quando uma das famílias elementares tem na panela algo de especial - carne de vaca, por exemplo -, é costume mandar pedacinhos a todas as outras (SCHADEN, 1974, p. 73)

No relato de Schaden aparece bem a prática do *jopói*, a reciprocidade, que acontece no núcleo familiar e na família extensa e, com isso, as crianças vão crescendo

num ambiente de solidariedade, de saber compartilhar o que têm com as outras pessoas, com os parentes, com os vizinhos.

Para Bartomeu Meliá a reciprocidade faz parte da vida do povo guarani, se caracteriza no *teko joja*/vida plena e *teko porã*/vida boa, no sentido do bem viver, em busca da terra sem mal, que é um dos elementos dentro de um sistema de reciprocidade:

A comunidade guarani se forma junto ao pai, que promove as condições da reciprocidade generalizada, e junto ao xamã, que ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum. (MELIÁ, 1990, p. 42)

É na busca da terra sem mal, da terra boa, da terra perfeita, da terra que dá as condições para exercer a reciprocidade, nas trocas de produtos, nas trocas de danças nos grandes rituais/*jeroky*, que se concretizam as principais expressões da identidade social e cultural do povo guarani; segundo Meliá: “a reciprocidade não é um estado em si, mas uma história que há que refazer cada dia”. (MELIÁ, 1990, p. 43)

As práticas de trocas, de reciprocidade, dos principais rituais, dos *jerosy*, têm que ser apoiadas pelo Estado brasileiro, com os recursos necessários, as condições, para que possam continuar acontecendo entre as gerações futuras. Esse apoio inclui as demarcações de seus territórios, do seu *tekoha guasu*/território amplo.

No livro “El dom y la venganza y otras formas de economia guarani”, os autores Bartomeu Meliá e Dominique Temple (ANO 2004, p. 239), falam do bem comum, do reconhecimento das pessoas entre si, “*no solo de lo que comparten, sino de hacer participar a otros*”. Fazer com que o outro participe da vida cotidiana, da vida social dentro de um *tekoha*, formar novas relações nas quais a fraternidade cumpre um papel importante. A reciprocidade não é somente a matriz da igualdade nem da justiça, mas está na base da revelação que se dá nas “*diferentes estructuras de reciprocidade*”, no cara a cara com as pessoas, no compartilhar, na amizade, no sistema de valores humanos, por exemplo, de compreender “*las razones del otro y relativice sus propias acciones por respeto a las de los otros*” (MELIÁ e TEMPLE, 2004, p. 243). Também apresentam como uma forma de reciprocidade, como exemplos, a prática do tererê e da conversação, da fala, do *ñe'ẽ*, como forma de extensão econômica, social e política, no Paraguai: “*es una condición real y habitual de vida social*” (MELIÁ e TEMPLE, 2004, p. 234). E não é de

menor valor, entre os Kaiowá, esta forma de relacionar-se, de conversar, de dialogar, de escutar e estar compartilhando o tererê (água gelada, com ou sem remédio natural, servida na cuia, e a bomba com a erva mate). O tererê, é servido numa única cuia, que é dada para as pessoas que estão ao redor e vai passando de mão em mão, de boca em boca.

Marta Azevedo, em fala para a turma do Teko Arandu, em 2022, lembrou como foi para dar aula, na primeira construção do que era uma sala de aula, com parede de madeira, construída com a comunidade de Takuaperi e ela receberia em troca, como *jopói*, a aprendizagem da vida cotidiana com a família que a acolheu para morar junto com eles. Segundo ela, tinha que aprender a cozinhar, a lavar a roupa no lugar onde as mulheres lavavam, tomar banho no lugar onde elas tomavam, trazer água para a casa, entre outras coisas. Além disso, teve que deixar que o filho dela crescesse e aprendesse a caminhar junto com as outras crianças, enfim, decidiu educa-lo com a mesma educação tradicional dos Guarani e Kaiowá. Tudo isso é recíproco/*jopói* e da parte dela, houve uma troca de experiências ao ensinar como se tem que pegar um lápis para desenhar as letras e depois escrever e assim formar professores e professoras. Falar da sua experiência para a turma e para quem estivemos presentes, durante o período de sua convivência e de permanência na comunidade, por vários anos, falar do aprendizado do jeito de ser Kaiowá, do aprender a tocar o takua, de mostrar algumas fotografias da época, enfim, de compartilhar sua experiência com a comunidade e aprender a falar a língua guarani, tudo isso se constitui numa reciprocidade, um aprendizado para a vida.

Georg Grumberg, Paz Grumberg e Bartomeu Meliá, apresentaram dois tipos de cooperação, como formas de reciprocidade e, também, o modo como isso se dá no interior das parentelas. Esses autores deixam claro que o *tekoha* ou território grande, vem a ser o espaço onde transitam e onde acontecem estes tipos de cooperação:

Existem dos sistemas de cooperación: uno corresponde al tekoha y representa la base social, política y religiosas de las comunidades paĩ (a nivel "tribal-aldeano") y se manifiesta en las fiestas religiosas (mitã pepy, avatikyry), decisiones políticas-formales (aty guasu), en conflictos externos (resistencia contra invasión de sus tierras) y amenazas sobrenaturales (paje vai)...El otro sistema de cooperación corresponde a la familia extensa y sus núcleos locales y se manifiesta principalmente en las actividades económicas, como en el trabajo comunal (mba'e pepy), las chacras en comun (kóyngusu), en la edificación de casas, los viajes (a la fiestas o a la changa) o en las pescadas. (MELIÁ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008, p. 122)

Os autores relatam como neste sistema de cooperação, se manifesta no coletivo, o valor do *jopói* e como se ajudam mutuamente dentro do grupo familiar ou da parentela. Também é onde “*siguen mecanismos de distribución interfamiliar la base de la reciprocidad obligatoria (jopói)*” (MELIÁ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008, p. 123). Dentro da distribuição direta, quando se mata um *guasu/veado*, *mborevi/anta*, todos que vêm são convidados a levar algo. Esta forma de *jopói*, segundo os autores, traz consigo a obrigação de reciprocidade.

Pereira realiza a descrição etnográfica do modo como é formada a parentela e seu território de uso contínuo, onde a economia da reciprocidade se desenvolve, através dos intercâmbios de bens e serviços, dentro desse território, com seus fogos doméstico particulares:

a etnografia Kaiowá, entretanto, autoriza a apresentação da parentela - *te'yi* - como: a) um grupo de residência, já que a maior parte de seus membros ocupa uma porção de terras contínuas e detém uma noção clara deste território, de usufruto exclusivo dos fogos aí residentes; b) um grupo de atuação econômica, pois no seu interior desenvolve-se intenso intercâmbio de bens e serviços, dentro dos princípios que regem a economia de reciprocidade (PEREIRA, 2004, p. 85)

Em outra passagem, Pereira aponta como a reciprocidade, dentro do fogo doméstico, ocupa um papel fundamental e chega ao grau máximo de realização dentro do modelo da estrutura social dos Kaiowá; também os *jára*, deuses, xamãs, ocupam o centro de comunicação, no intercâmbio de mensagens entre esses seres; a esse intercâmbio, chamo também de *jopói*.

No caso de um casamento de um novo casal, as relações que deverão ir construindo, incluem a constituição de um novo fogo familiar e, como tal, deve participar da rede sociopolítica e econômica, no interior do seu *tekoha* e entrar na economia do *jopói*/reciprocidade. Pereira afirma que:

O casamento insere gradativamente o novo casal na economia de reciprocidade - *jopói*. Os dois jovens (*mitãguasu*) agora são homem e mulher (*ava* e *kuña*), constituem um fogo familiar e, como tal, devem participar da rede de solidariedade econômica e política que se desenvolve no interior do *te'yi* e do *tekoha* (PEREIRA, 1999, p.114).

Assim, cada novo casal que se forma dentro de um *tekoha* ou território, vai formando ou constituindo uma nova rede de relações, uma nova rede de reciprocidades, novas alianças políticas, econômicas e religiosas, porque é assim o jeito de ser no *oguata* dos Kaiowá.

Lauriene Seraguza Olegário e Souza, antropóloga e uma das autoras que compartilham seus conhecimentos como forma de *jopói*, através das suas pesquisas, traz para o leitor, o modo como se dá a reciprocidade, num momento importante, e que faz parte do *teko porã* dos Guarani (Kaiowá/Paĩ Tavyterã): nos encontros de *Aty Guasu*, que antes eram só encontros de *chicha guasu*/festas grandes, que aconteciam antes do esparramo, mas que persistem e continuam acontecendo. Lauriene Seraguza Olegário e Souza, descreve como se dá a reciprocidade e relata como foi um desses encontros dos rezadores, que aconteceu na TI Pirakua:

são pessoas que passaram por um complexo período de aprendizados com os seres celestiais, direta ou indiretamente, através de sofisticados processos de aprendizados, como sonhos, experimentações e acompanhamentos. São reconhecidas as pessoas mais velhas, anciãs e anciões, chamadas de *Ñandesy* e *Ñanderu*, reproduzindo, aos seres terrenos, o mesmo nome que dão aos celestiais, sendo estes orientadores dos modos de ser e de viver nesta terra, pautados na alegria, na reciprocidade e na solidariedade entre os parentes (SOUZA, 2023, p. 47).

Souza (2023) demonstra que as pessoas que são *Techaukáry*, *Jari*, *Ñamói* que retêm os conhecimentos dos seres celestiais, por meio de processos de aprendizado, compartilham esses conhecimentos com os parentes, orientando para viver no modo de ser kaiowá, no *teko joja*, aqui na terra. Assim, as pessoas estarão sempre acompanhadas pelo *ñane ramói jusu papa*/grande, criador do universo.

Diógenes Careaga (2019, p. 184), também descreve a reciprocidade como *joja*. Em uma passagem da sua tese, ele utiliza a expressão cooperação econômica entre as famílias extensas, nessas redes de territórios (2019, p. 215), fazendo referência à presença dos brancos (não indígenas) no território Kaiowá. Essas redes de relações se estenderam para outras regiões, além dos *tekoha*, para outro *tekoha guasu*; os Kaiowá sempre se mantiveram ativos com sua forma distinta de ser que os caracteriza, que é *oguata*/caminhar, o *ndopytái*/que não fica só num lugar, e estão sempre se locomovendo dentro de seu amplo território.

Tonico Benites, antropólogo Kaiowá, da TI Jaguapire, município de Tacuru, representante e grande articulador de seu povo Guarani e Kaiowá, hoje coordenador da Funai de Ponta Porã, na sua tese de doutorado, nos apresenta como se dá a luta e a resistência do seu povo, pelo seu território, *tekoha guasu*. Para isso, estão sempre em contato com os deuses e em constante movimento de *jeroky/reza*, de articulações no interior dos *tekoha*, com suas lideranças políticas e religiosas, passando informações, “*marandu oikóva*” (BENITES, 2014, p. 49), e nas articulações do movimento da grande assembleia do seu povo que é o Aty Guasu. É no Aty Guasu que socializam as informações e tomam decisões sobre as possíveis ações futuras, como movimento, defendendo os direitos de seu povo. Os encontros da Aty Guasu se transformam em trocas/*jopói* de experiências dos representantes dos vários *tekoha*, apoiando as iniciativas e articulações, que surgem dentro dos *tekoha* e do próprio movimento.

Tonico traz na memória como estavam constituídos os *tekoha* Guarani e Kaiowá, e diz que “os Guarani e Kaiowá pertenciam a lugares específicos”, que os grupos familiares ou parentelas que constituíam um *tekoha* “se distanciavam de 15 a 20 km dos *tekoha* das outras famílias extensas, com quem mantinham relações de troca” (BENITES, 2014, p. 193). Aqui ele afirma que existiam essas trocas e podemos afirmar que o sistema de *jopói* é característico do seu povo, através das constantes trocas. Assim, com seu sistema tradicional, das rezas tradicionais, dos encontros nos Aty Guasu, nas festas de *Jeroky*, é onde se fortalecem, por meio das articulações entre os *tekoha*, dentro do *tekoha guasu*, para o *jeike jey*/entrar novamente para a recuperação dos seus territórios. Afirma Benites:

é sempre o resultado da articulação de lideranças políticas e da ação religiosa de líderes espirituais das famílias extensas para retornar aos seus *tekoha* antigos. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos Aty Guasu, e isto é fundamental para o processo de reocupação dos territórios perdidos (BENITES, 2014, p. 195).

Assim como Benites diz, no título da sua tese, que estão em constante movimento de *rojeroky hína*, isto é, estar presentes e estar articulados, em *teko joja*, estar atentos ante as ameaças e as novas decisões do movimento, estar presente quando é chamado pelas lideranças e dos grandes articuladores de seu povo, tanto para os Aty

Guasu, como no seus *tekoha*/aldeia/territórios, porque isso é a luta como ele mesmo enfatiza, rezando e lutando.

Para o mestre em Antropologia, atualmente, doutorando em Antropologia pela USP (Universidade de São Paulo), Celuniel Aquino Valiente, pesquisador da etnia Kaiowá, a reciprocidade se fortalece nas relações parentais, nas relações sociais de parentesco, nas formas de trocas, de *ñekumisa* (ñeconvida = convidar, dar) um neologismo na língua guarani, falado na reserva de Amambai, que, todavia, expressa a continuidade do sentido do *jopói*, onde essas relações sociais se fortalecem. A esse respeito, Valiente escreve:

É uma troca que fortalece a relação entre dois grupos, pois, possibilita visitas diárias e conexões profundas nas relações parentais. Se essa relação acabar, cria-se, ao mesmo tempo, outras relações de *ñekumisa* com outra parentela. Essa reciprocidade não acontece com toda parentela na reserva, mas muitas possuem essa estratégia em suas relações sociais.

Em conformidade com minha análise, essa situação ou condição de reciprocidade entre os ajuntamentos ocorre da seguinte maneira: ao dar alguma coisa a alguém, o doador espera, em algum momento no futuro, uma retribuição, que aconteceria no momento em que o beneficiado estivesse com fartura e o doador estivesse numa situação de carência, precisando da retribuição. (VALIENTE, 2019. p. 158)

Ele, Celuniel, apresenta como se daria a reciprocidade, em algum momento, para fortalecer a relação de trocas, com a possibilidade de visitas diárias, para ver como amanheceu *cheirũ*, *chejari*, *cheramói*? (amigo/companheiro, minha avó, meu avô), para convidá-lo para algo, para passar alguma coisa para quem visita, quando isso não se dá com todos da parentela, na reserva. Mas, também utiliza essas visitas como estratégias nas suas relações sociais, porque as pessoas sabem da importância de partilhar, de convidar, do *jopói*. Num segundo momento, Valiente, expõe como se dá essa reciprocidade e diz que, quem doa espera, no futuro, que seja retribuído pela ação, e quem recebeu aquela ação num momento dado, quando se encontra com a pessoa, neste caso, o doador, e se este se encontra na situação de quem está precisando de ajuda, lhe retribui em algo.

A pesquisadora, mestre em Antropologia, Ebifânia da Silva Ortiz, moradora da TI de Panambi/Lagoa Rica, na sua dissertação comenta que as famílias que moraram no *tekoha guasu* viviam “tempos de abundancia” porque as famílias conseguiam plantar nos

seus amplos territórios para seu sustento e porque os produtos eram compartilhados. Ela também afirma que nos rituais se faziam as trocas de sementes:

Todas as famílias tinham seus *kokue* (roça), todos plantavam, viviam em um ambiente com muitos recursos ambientais, tinham onde caçar, onde pescar. Viviam entre parentes e se encontravam nos rituais, momento de trocas de sementes, alimentos ou presentes. Os alimentos, que tinham em bastante quantidade, eram compartilhados. (ORTIZ, 2022, p. 36, 37).

Ebifânia, relata, em outro momento que, hoje em dia, a base alimentar nos territórios foi se modificando por causa da entrada dos *karai*/branco no território e pela redução territorial que impacta muito a vida dos Kaiowá. Ebifânia afirma que as relações dentro de um território com vários *tekoha*/aldeia são conectadas por meio do parentesco, mas, também, por meio da reciprocidade dentro desse *tekoha guasu* e, deste, com outro *tekoha guasu*/grande território.

A pesquisadora Kaiowá, Lucia Pereira, na sua dissertação de mestrado em Antropologia, pesquisando sobre as parteiras, em um dos seus comentários afirma que as crianças batizadas têm os cuidados dos pais e dos padrinhos, que compartilham o cuidado pela criança. Por sua vez, elas devem se ajudar mutuamente.

A criança que foi batizada por rezador é chamada de *ihazo*- afilhado, por tanto quando precisarem um do outro estarão sempre prontos a ajudar, reciprocamente. (PEREIRA, 2020, p. 80).

Em outra passagem, Lucia, faz referência que após o esparramo/*sarambi*, com a chegada dos não indígenas e com a apropriação dos seus territórios, os Guarani e Kaiowá ficaram procurando trabalhos para poder sustentar suas famílias. Segundo ela, antes da demarcação, neste caso da reserva indígena de Amambai, ficaram nas redondezas, nas fazendas, sempre transitando na região e que, mesmo nessas condições, sempre aconteciam as trocas:

Os familiares se deslocavam em vários territórios, porque aconteciam os festejos e as trocas de mercadorias e, nas passagens, conheciam outras famílias, que ficavam conhecidas como *compare* e *comare*, construíam famílias e, assim, os familiares se espalhavam. (PEREIRA, 2020, p. 93).

Lucia, quando fala sobre as trocas, está afirmando que esse é o modo de vida dos Kaiowá. Eles compartilham o que têm, o que podem, com as crianças que precisam de um cuidado maior, no caso de precisarem, sem deixar de lado o modo de ser Kaiowá com seu *jopói*.

Antonio Carlos Benites, pesquisador Kaiowá, na sua dissertação de Mestrado apresenta como se dá as trocas, conexões entre a lua, o sol, os trovões, a chuva e a terra, através de rezas e cantos. Para mim esse é *jopói*, a conexão, comunicação do mundo terrenal com o celestial, assim como apresenta:

A lua (*Jasy*) é a responsável pelo tempo do plantio conforme as suas fases: lua Nova é o tempo de plantar; lua Cheia é o tempo de limpar a roça. *Jasy* (lua) é o irmão mais novo de *Pa'ikuara* (sol), que é o responsável por manter a temperatura propícia, após o plantio da roça. *Ára sunu* (ser celeste da chuva e dos trovões) é o responsável pela chuva, vento e frio que equilibram o tempo. Todos eles têm uma conexão entre eles e a Terra, por meio de rezas e cantos, com quem dialogam. São os elementos celestiais que equilibram o tempo e o espaço para o plantio da grande roça desde o início da existência do caminho da roça.

Esses cantos eram a comunicação dos seres celestiais da grande roça com seus parentes celestiais. E esta mesma comunicação, por meio de cantos e rezas, foi deixada por eles para os coletivos tradicionais praticarem ao formarem as grandes roças para as suas comunidades e parentes em cada momento, para produzir uma alimentação saudável e purificada com as palavras do canto, para dar vitalidade às plantas em seu crescimento. O mesmo se repete com a alimentação dos seres Kaiowá e Guarani que, ao consumirem essas plantas na sua alimentação, tanto o corpo quanto a alma ficam purificados e saudáveis, sob a influência do canto e da reza que mantêm a vitalidade dos seres humanos. (BENITES, 2022, p. 75, 76)

É por meio da grande roça deixada por parentes celestiais que a comunicação com a roça/*kokue* Guarani e Kaiowá flui e continua nas comunidades. E o que dá conexão-*jopói* com a grande roça celestial, através das rezas e cantos produzidos por conhecedores espirituais dos Hechaukary, na íntima conexão com os seres/guardiões da grande roça celestial, como coletivos tradicionais.

Para o mestre em Antropologia, Gildo Martins, pesquisador da etnia Kaiowá, na sua dissertação apresenta como se mantém a reciprocidade entre os Kaiowá segundo relatos para ele do senhor Eduardo Martins e a esposa Tereza Martins:

... o “Kaiowá Pai Tavyterã deve ser sempre humilde, educado, hospitaleiro e manter uma relação de reciprocidade entre os Kaiowá Pai Tavyterã, porque a alma vem do *Jakaira reko*”. Ele sempre me contava a história de *Pa’i Kuara* (o sol) e de *Jasy* (a lua), seu irmão mais novo, mas, como não fazia parte da linha da minha pesquisa, só o ouvia contando a história. Mas, ao longo da minha pesquisa, percebi que *Jakaira* (guardião das plantas), *Pa’i Kuara* e *Jasy* fazem um conjunto de *jára* (guadião). Para os Kaiowá, estes *jára* são inseparáveis do *Nhane ramói ngusu* (deus criador do universo). Portanto a reza, o canto e a dança são formas de mediação, de se comunicar com a divindade (*Jára*), (MARTINS, 2022, p. 83).

Aqui Gildo, trata da importância que os Kaiowá Paĩ Tavyterã procurem da fonte de conhecimentos, com o universo celestial, como forma de *jopói*, entre os mais idosos e idosas, seja estudantes, pesquisadores, professores, para “reconstituir ao menos uma parte do *Ava Reko* - modo de ser Kaiowá Paĩ Tavyterã” (MARTINS, 2023, p. 83).

Em outra passagem, Gildo, demonstra que a reciprocidade entre os Kaiowá se percebe melhor nas festas do *Avati kyry/milho verde* porque isso se reflete na união, na coletividade, na reciprocidade das famílias para chegar felizes para essas festas:

Era a festa do *Avati Kyry* que fazia a comunidade se aproximar uns dos outros, conversar, contar piada, tomar *chícha* juntos; a comunidade valorizava e ouvia mais os rezadores, os mais velhos da aldeia, tinha mais *teko vy’a*, *teko porã* (felicidade), (MARTINS, 2023, p. 60).

Só na reciprocidade, no *jeiko vy’ápe*/viver em alegria, procurando sempre ser feliz/*teko porã* levando em prática o verdadeiro *jopói* como forma de vida/*teko* mas, em coletividade, assim como Gildo nos demonstra.

2.3- As sementes e kokue dentro dos territórios kaiowá

A maioria das famílias que plantam para seu sustento têm seu *kokue*, no qual produzem alimentos que serão guardados para o próximo período do plantio. Há épocas em que as produções são escassas por causa do câmbio climático que os kaiowá, na maioria dos casos, ainda estão observando e vendo como irão acompanhá-lo. Ou

continuarão com o mesmo período de plantio que praticam desde sempre ou terão que se adequar às mudanças climáticas. Mas estão preocupados com o clima ou com a mudança climática, uma hora falta chuva, outras há intensidade de geada.

As sementes fornecidas por apoiadores não indígenas, na maioria dos casos, são sementes que foram modificadas para maior produção ou para maior resistência para o déficit hídrico, aumento da temperatura, geada etc., assim como as sementes próprias e as introduzidas são diferentemente tratadas, utilizadas e significadas. Alguns desses produtos são para venda nas cidades, através de compradores que vão até a aldeia e que depois revendem nos mercados. Estes produtos não são intercambiados ou não têm uma circulação como as sementes tradicionais que são próprias do grupo.

Alguns indígenas que dispõem de melhores condições plantam, por exemplo, mandioca para poder vender e assim ter uma pequena renda e ajudar nos gastos que a família tem. Também levam seus produtos diretamente para vender de casa em casa, outras vezes, levam ou vendem nos supermercados ou restaurantes, é uma forma de *jeheka* (buscar, procurar). As famílias que não conseguem produzir para vender seus produtos, produzem só para consumo próprio e para compartilhar com os vizinhos, parentes, no *jopói*.

Hoje em dia tem um problema muito grande e assustador (a meu ver), o assédio do agronegócio que está ocorrendo por todos lados e cada vez com maior força, uma maneira de usufruir as terras dos indígenas kaiowá e guarani e assim ter um ganho maior porque, segundo alguns parceiros, os fazendeiros pagam imposto pelo uso das terras e quando plantam em terras indígenas elas não pagam nada para o estado, ou seja, não pagando imposto, o ganho é cem por cento. Claro que sabemos que pagam um pouquinho para as famílias que arrendam, ou compram moto, até carro de pequeno porte, usado ou conseguem financiar carros novos, para assim continuar usando as terras indígenas.

O discurso das pessoas arrendatárias é: “vamos plantar em parceria” e assim falam para fora da aldeia ou para pessoas que chegam, dizem que são elas que plantam, que a soja, o milho, são das famílias. As pessoas que arrendam as terras, não vão só uma vez, elas voltam e voltam até conseguirem o propósito que é arrendar a terra; em alguns casos, não conseguem porque a liderança local e as pessoas sabem que se chegarem a arrendar, vão perder suas terras e não vão poder plantar o que elas querem; também sabem que o veneno mata, que vai envenenar os rios, córregos, nascentes e os bichos vão desaparecer do lugar.

Os desmatamentos em grande escala que aconteceram e continuam acontecendo nos territórios kaiowá, seja de ocupação ou não, na maioria deles estão num estado que não dá para plantar nada ou se plantar não produz porque o agrotóxico, a degradação do solo é um fator que limita a boa produção no sistema alimentar saudável dos Kaiowá; quando os Kaiowá fazem uma retomada de seus territórios, encontram uma área totalmente degradada, com uso abusivo de agrotóxico, que impacta na terra e, para recuperar, leva muito tempo; para trabalhar nela é muito sofrido, porque o braquiária toma conta e é difícil de arrancar, e se consegue arrancar, o que se planta no lugar dele não produz nada porque a terra, como já estava empobrecida, piora mais ainda. O braquiária não deixa nascer nem crescer nada se não for tirado do espaço onde vai ser produzido um quintal como *kokue/roça*. Esse espaço deve ser tratado com outras plantações apropriadas para adubar a terra, para ela voltar a ter os nutrientes necessários para uma produção adequada das plantações que as famílias precisam para continuar sobrevivendo. O uso excessivo de veneno nas fazendas ao redor de um *tekoha*, como é o caso de Guyra Roka e Passo Piraju, impacta diretamente na produção das roças. Não há nenhuma proteção que separe a terra indígena e a fazenda e quando é aplicada a fumigação por aviões, a nuvem de veneno chega mais longe, nas casas das famílias e atinge as crianças e todas as pessoas que moram no local, às vezes causando sérias intoxicações. Como esses *tekoha* não usam veneno na sua produção tradicional, depois do veneno das fazendas chegam os cupins e outros insetos como formigas cortadeiras e a infestação se transforma numa grande praga, que afeta a produção local. Diante desta situação, os Guarani e Kaiowá não têm para onde fugir. Só dispõe dessas áreas. Isso se transforma num grande problema para quem quer produzir alimentos para sua família. Em consequência desta situação, vem o assédio dos arrendatários, fazendeiros.

O assédio é grande e forte, só com acompanhamento de parceiros como é o caso das pessoas que trabalham na Rais, pode-se diminuir o impacto desta pressão. Pelo menos, com as visitas e diálogo com as famílias e com a comunidade pode-se enfrentar o desafio. Este acompanhamento deve ser constante e paciente e requer alguns esforços para realizar visitas e conversas permanentemente.

Dessa forma, as sementes que as famílias queiram plantar na sua roça/*kokue*, podem ser conseguidas com a solidariedade e reciprocidade de outros *tekoha*, seja de parentes consanguíneos ou não. Esta atitude pode fazer frente ao assédio do agronegócio.

Há uma circulação de sementes dentro do território kaiowá, algumas são sementes não nativas, transgênicas, outras são sementes crioulas e nativas; sementes tradicionais estas que têm muita importância para a alimentação das crianças, dos idosos, de toda a comunidade, elas trazem alegria, festa e boa alimentação que, por sua vez, garante saúde de boa qualidade. A prática de circulação das sementes entre parentelas e comunidades é muito enraizada na cultura kaiowá e guarani em geral, com muita profundidade histórica e cultural. Nesse sentido, as espécies introduzidas, inclusive as híbridas e transgênicas, tendem a circular pela prática do *jopói* mas, com algumas limitações. Um fator limitante para essa circulação das sementes tradicionais tem sido a diminuição crescente do número de famílias que plantam roças, sendo essa diminuição resultado de fatores vinculados à expropriação territorial, à falta de assistência técnica adequada e por causa de uma política indigenista de imposição de uma agricultura não indígena nos tekoha. Além disso, a inserção das crianças e jovens nas escolas, onde se propaga a desvalorização do trabalho agrícola nas roças/*kokue* indígenas, prática considerada antiga e antiquada para os tempos atuais. Predomina nas escolas a percepção de que estudar assegura o ingresso para um outro mundo, onde se pode ser “alguém na vida”, entendido como exercício de profissões capazes de assegurar boa remuneração. Segundo afirma Antonio Carlos Benites, da etnia Kaiowá:

As gerações novas não sabem mais, ou sabem menos, sobre esses conhecimentos, sobre o método de plantio praticado pelos coletivos tradicionais, e muitos jovens optam por aprender e dominar o conhecimento das tecnologias que vêm da sociedade nacional. Assim acabam não se interessando pelos saberes envolvidos no plantio com o modelo dos antigos, e a maior parte da juventude deixou de ouvir essas pessoas que detêm o conhecimento do surgimento da grande roça -*Tuka Rupape* (BENITES, 2022, p. 77).

Por isso é muito importante ouvir as pessoas, saber das novas tecnologias e usar de maneira adequada essas tecnologias e não querer copiar e/ou implementar nos tekoha as tecnologias que estão sendo implementadas no agronegócio, com venenos e demais tratamentos químicos da terra. Portanto, é necessário obter os dois conhecimentos, os que são tradicionais e os que vêm de fora para, assim, conciliar e levar na prática o que foi ouvido e aprendido pelos mais idosos e idosas.

Atualmente, as roças/*kokue* de cultivo de alimentos tendem a ser cuidadas por mulheres e homens idosos, pois, os jovens valorizam mais os trabalhos assalariados. Por outro lado, assim como a experiência da Escola Ñandejára Polo, da TI Te'yikue, com a Unidade Experimental em um trabalho em conjunto, pode “garantir aos alunos a transmissão dos conhecimentos sobre técnica de cultivo baseados nos princípios da agroecologia e incentivar as famílias indígenas na produção de alimentos orgânicos” (LIMA, SANGALLI, RODRIGUES, 2017, p. 220). Assim se torna possível assegurar que o conhecimento tradicional e das práticas agroecológicas possam ser adequados, respeitando os ciclos da produção e optando por cultivos consorciados. Os autores dão importância à inclusão deste tipo de trabalho em conjunto com a escola no currículo escolar:

Há muitas formas de integrar essa temática no contexto das disciplinas curriculares e esse é o papel da escola diferenciada: a de valorizar a ciência tradicional sem desperdiçar os conhecimentos advindos das novas tecnologias, a ciência dos não indígenas (LIMA, SANGALLI, RODRIGUES, 2017, p. 220).

Valorizar os conhecimentos e experiências das pessoas mais idosas será um papel das lideranças de cada *tekoha*, de cada órgão que trabalha com os indígenas tendo junto a presença desses idosos em qualquer evento dentro da comunidade e nas visitas, para que assim, as crianças e jovens possam valorizar o esforço, sacrifício e a experiência de vida destas pessoas que são os pilares das famílias.

Numa visita de troca de experiências no *tekoha* Potrero Guasu, por meio de projeto vinculados de apoio às roças kaiowá por parceiros ou apoiadores, falamos da minha experiência, sobre as sementes, utilizando a dinâmica de perguntar às mulheres mais idosas sobre os seus conhecimentos das variedades de sementes ou produções dos pais, avós, quando eram crianças, quais eram? E quando ficaram adultas quais variedades continuavam plantando, se continuavam sendo as mesmas ou não. Ali lembraram as variedades de batata doce, cinco; as variedades de milhos tradicionais e que hoje não existem na região; das variedades de mandioca que se plantavam e outras sementes, elas têm uma lembrança incrível e foi isso que fez com que elas nos contaram como era o *kokue* tradicional e porque hoje não consegue uma plantação de boa qualidade e que, na maioria das vezes, se perdem. Também lembraram de como era a maneira para cuidar das roças, não era cultivada só num lugar, tinha que deixar descansar por um tempo e

fazer em outro lugar. E hoje, com o espaço reduzido e com alguma dependência das maquinarias para fazer o *kokue*, para cada plantio, a terra cada vez mais fica exposta e sem receber os nutrientes necessários para que possa produzir bem e com qualidade. Após ouvi-las e, ao mostrar como está sendo hoje e fazendo algumas comparações com o *kokue* antigo, algumas pessoas falaram que, de hoje em diante, iriam começar, pelo menos, trocar de lugar os cultivos para que a terra descanse um pouquinho e fazer o *kokue jopara* como era antigamente, plantando no meio do mandiocal, alguns pés de milho e assim com outros cultivos. A liderança, Elpídio Pires, falou que ele vai a voltar a ser guarani, mas, desta vez, de verdade, começando com o plantio próprio do seu povo.

A pesquisadora Kaiowá, Marcilene Martins Lescano, mestre em Educação e Territorialidade pela FAIND/UFGD, na sua pesquisa referente as roças/kokue fala da importância das práticas, dos valores tradicionais e dos conhecimentos dos mais velhos da sua comunidade e diz o seguinte:

Agora sei de sua importância, enquanto representação cultural, com suas danças e rezas, bem como as técnicas tradicionais de produção de alimentos da roça; cada aspecto tem seu significado, sua emoção, para dar equilíbrio às plantas, conforme a espiritualidade e a cosmovisão kaiowá, desde nossos ancestrais. Sinto-me comovida com as práticas que ainda acontecem no cotidiano dessas pessoas da minha comunidade, desde sempre, porque essa é a âncora da vida do mundo kaiowá, (LESCANO, 2021, p. 27).

Assim como ela se comove com as práticas que continuam acontecendo na sua comunidade, Marcilene, nomea algumas variedades de mandioca por meio da sua pesquisa na sua comunidade de Takuapiry:

a mandioca também é conhecida como *poropyso*. As variedades são: *mandi'o la'onse* ou *mandi'o pindo*; *mandi'o cera* ou *mandi'o pãĩ*; *mandi'o sa'yju* ou *mandi'o ju*; *mandi'o pemberi* ou *mandi'o tapojo'a*; *mandi'o kanóa*, semelhante (ha'ete) ao *mandi'o pãĩ*; *mandi'o kuñataĩ* ou mandioca moça; *mandi'o kamba*, igual (ha'ete) ao *mandi'o pãĩ*; e *mandi'o takuára*, (LESCANO, 2021, p. 38).

É muito importante que essas variedades sejam conhecidas e compartilhadas por todas as pessoas da comunidade e com outras, não só o conhecimento também a circulação de essas ramas de mandioca com os parentes ou com as pessoas que são afines

ou que tenha interesse de continuar levando em prática o cultivo tradicional porque muitas pessoas perderam contato com essas variedades e sempre as procuram.

2.4- Kokue Kaiowá: yma ha ko'ãygua/roça Kaiowá: antiga e de agora

Aqui vou utilizar a palavra *kokue* para falar da roça, sendo que os kaiowá e guarani utilizam também a palavra *ka'arupã* para se referir à *kokue*. Também muitas famílias ainda usam a palavra *kóy* para se referir às plantas que foram plantadas. Os Ava Guarani no “ayvuteeryru” de 2010 e na série “Ayvu” das “Misioneras Siervas del Espíritu Santo”, da região de Departamento de Canindeyú, Paraguai, as crianças do segundo ano utilizaram a mesma palavra *ka'arupã* e também os kaiowá utilizam o mesmo termo, só que está em desuso em muitas regiões. Apresentarei como era antigamente o *kokue* ou *ka'arupã* e como está sendo hoje.

Um dos fatores principais para se fazer uma retomada do *tekoha*, território é a existência de local adequado para fazer a roça/*kokue*, para construir casa de moradia, é *yvy/terra*. Antes de tudo o que irá acontecer o primeiro que vai ser escolhido é o lugar para fazer *ka'arupã/kokue/roça*, antes mesmo da escolha do local da casa. Se a família ou pessoa quer morar num determinado lugar, olha primeiramente se nele tem condições para construir *kokuerã/futura roça*, olha a terra/*yvy*. Se sentir que esse lugar vai ser sua morada por alguns tempos é porque sente também uma conexão recíproca com o *yvy/terra*, e vê perspectivas de uma maior segurança alimentar, para garantia de sua saúde, porque a terra também proporciona segurança, paz, tranquilidade, alegria. Nela vai encontrar terra boa para cultivar para seus alimentos, árvores que lhe vai proporcionar lenha para o fogo, madeira para construção da própria casa, sossego e, se tiver mato, pode até proporcionar caça, que faz parte de sua base alimentar. É nesse pedaço de *yvy/terra* que vai construir sua relação com os *járas*, com tudo o que lhe rodeia e construirá com as famílias próximas uma relação de boa vizinhança, uma boa relação com a própria família, no *jeiko porã*.

Para isso é muito importante a transmissão de conhecimentos que os kaiowá sabem muito bem como fazer, transmitindo para os jovens, para que eles possam, depois, passar para outras gerações. A *kokue/roça* tem sua origem na criação, como relata o mito:

“após a plantação de milho saboró, no mesmo dia foram cultivadas diversas plantas, como mandioca, batata, abóbora, cana-de-açúcar, moranga etc. O *Jakaira* denominou esta roça pelo nome de *itymbyry*” (JOÃO, 2011, p. 59). *Itymbýry* seria a origem, o primeiro.

O *kokue yma* dos kaiowá, segundo relatam o seu Papito Vilhalva e dona Miguela Almeida (esposa dele), de Guyra Roka, como também dona Roseli de Panambizinho e dona Alda, da Reserva de Dourados, era assim; as famílias moravam numa casa grande, *ongusu/ogaguasu*, nela estavam várias famílias, podia até morar dez, quinze ou vinte famílias, pois a *ongusu* era quatro vezes maior que uma casa de reza, *ogapysy, oypysy* de hoje. Todos moravam dentro dela. No *teko joja*, ninguém brigava com os outros, todos se ajudavam, uns saíam para caçar, outros para limpar a roça, outros para buscar lenha, era assim. O *ñamói* era sempre quem distribuía as funções principalmente dos homens e a *Jari* das mulheres; eles escolhiam um lugar onde iria ser plantada a roça para seu sustento. O rezador tinha que ir olhar e sentir o lugar e rezar em cada canto da escolha da área, dentro do mato, porque era essa parte que iria ser derrubada. Antes da derrubada tinha que rezar para o dono da mata e pedir permissão. Só depois poderia ser derrubada aquela parte da mata. Logo após a derrubada, era necessário esperar um tempo propício para queimar. Antes da queima, o rezador tinha que ir de novo ao redor da área, em cada canto, e rezar para que o fogo não passasse para o mato, que queimasse só o que foi derrubado. Depois, tinha que fazer outra reza chamando a chuva, porque, quando a chuva chegasse, com ela chegaria o *piro 'y*/esfriar e depois já começaria o plantio da roça com o *sarakua* que é a “tradicional agricultura de coivara” (BRAND, 1997, p. 209). Também encontramos no trabalho da Rosa Colman (2007) a afirmação de que:

os Kaiowá e Guarani se relacionavam com a natureza harmoniosamente, não explorando-a de forma agressiva. O manejo dos recursos se dava respeitando a vitalidade do solo. A própria agricultura era de itinerância, isto é, faziam seus roçados em derrubadas que eram queimadas, cultivadas e depois de dois ou três anos se deslocavam, deixando aquela terra descansar e se refazer. Havia muito espaço e uma vegetação densa que possibilitava essa alternativa. Esse sistema, conhecido como agricultura de coivara, não deixava esgotar os recursos do solo (COLMAN, 2007, p. 106).

Esta afirmação coincide com o que os Kaiowá ainda relembram sobre o jeito certo de fazer a roça. Hoje são algumas pessoas que conseguem pôr em prática este modo de cultivo, no qual a terra pode descansar, pois há pouca terra, pequenas áreas, que possuem para cultivar.

Segundo o depoimento das mulheres, as pessoas que moravam no *ongusu/oyngusu* tinham um *kokue guasu*/roça grande, ali plantavam *mbakuku* (*temit̃ ruvicha*), *jety asã'i*, *avati jakaira*, *avati jegua'i* (chamado também de *avati para'i*), *kara hovy*, *kara morotĩ*, *kumanda guasu*, *mandi'o*, *mandui guasu*, *choperi*, *pakova* que era plantada em cada canto, também *takuare'ẽ guasu*, só para consumo das famílias.¹⁷

O *Jakaira* é a divindade que criou o milho. Ele tem um canto próprio que funciona como um regulamento para proporcionar uma boa produção de milho saboró, seja branco ou amarelo. Para os Kaiowá, a variedade branca é mais apreciada. Por isso, nas festas do milho/*avati* o principal alimento é o *avati morotĩ*/milho branco que está relacionado com a espiritualidade do Kaiowá *reko* e é o *hechaukáry* quem estabelece a relação direta com o seu dono que é o *Jakaira* (JOÃO, 2011, p. 13). Segundo Izaque (2011), o milho saboró é um dos principais produtos agrícolas, para alguns, é o primeiro que deve ser plantado. Este milho foi retirado do *ku'akuaha*/cinto e uma pequena parte dele se transformou, através de reza em milho branco e, por isso, os Kaiowá precisam cantar, rezar para que o *Jakaira* possa cuidar, proteger este produto que é o milho branco:

O milho saboró é uma planta retirada de uma das partes da vestimenta usada na cintura do *jakaira*, o *ku'akuaha*, do qual uma pequena parte se transformou, de maneira mágica, na semente do milho branco que, através da reza, germinou. Isso significa que, para o Kaiowá, o milho saboró, desde o princípio de sua criação, precisa seguir as mesmas etapas de trabalho, desde seu cultivo até a colheita, instituídas pelo *jakaira*, através da força da reza: deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. Depois da colheita, o milho ainda precisa passar pelo *jehovasa*, para depois ser distribuído. (JOÃO, 2011, p. 28)

O *kokue guasu* ficava longe da casa das famílias, mas na hora de plantar todos se ajudavam tanto os homens quanto as mulheres. Não era usada lima para afiar, era uma pedra específica para afiar foice ou machado (se tivesse) ou era utilizado o bambu cortado e amarrado entre si para cortar, porque, ao partir no meio, o bambu já ficava bem afiado e servia para cortar os matinhos e fazer a limpeza. Todo mundo se ajudava, ninguém

¹⁷ *Mbakuku*/ feijão macuco (*temit̃ ruvicha*/líder das plantas), *jety asã'i*/batata doce miudinha, *avati jakaira*/milho branco, *avati jegua'i*/milho enfeitadinho (*avati para'i*/milho estampadinho), *kara hũ*/cará roxo, *kara morotĩ*/cará branco, *kumanda guasu*/feijão de corda graúdo, *mandi'o*/mandioca, *mandui guasu*/amendoim graúdo, *choperi*/fava, *pakova*/banana que era plantada em cada canto, também *takuare'ẽ guasu*/cana de açúcar grande.

trabalhava sozinho. Todos esperavam a chegada do frio, mas antes tinham que preparar a terra para o plantio.

Maristela Aquino Insfram (2021), na sua dissertação, coletou a fala da dona Miguela, de Guyra Roka, sobre como era a preparação da roça e quais comidas consumiam na época:

Antigamente, no tempo do campanário, quilômetro 20, os Guarani e Kaiowá eram unidos, acordavam cedo, três horas da manhã, todos levantavam juntos e fazia-se o *Jety kavu hũ* (batata cozida). Colocava a batata preta na água quente, para comer, comia qualquer coisa. Comiam também, todos juntos o *mbakuku* assado. Nossa alimentação era natural e simples: milho branco e amarelo (*avati morotĩ ha sa'yju*), fazíamos a farinha e a pipoca. Debulhava o milho branco e amarelo, socava no pilão, depois torrava, então saía o milho moído e torrado (*avati ku'i*) (INSFRAM, 2021, p. 54).

Podemos verificar, na fala da dona Miguela, como era no período do *ka'aty*/coleta da erva mate, dos trabalhos das famílias, do preparo antes de ir trabalhar e das comidas que eram preparadas e consumidas como é o caso do feijão macuco/*mbakuku*, que não é o feijão que se consome, e, sim, a batata dele. Também podemos verificar que a base alimentar dos Kaiowá é o milho e, para isso, plantavam as diferentes variedades, as conservavam com sua forma tradicional, de acordo com seus conhecimentos tradicionais.

Na cultura tradicional dos Kaiowá, a primeira semente a ser plantada é o milho branco, o *avati jakaira*, segundo os depoimentos do sr. Papito Vilhalva, dona Maria (de Guyra Roka), sr. Ricardo Jorge (de Guyra Kambiy), sr. Lídio Escalante (de Pirakua), sr. Miguel da Silva, sr. Algemiro da Silva (de Kokue'i), dona Vicenta, dona Mônica (as duas de Cerro'i), sr. Luis (de Panambi). O *kokue kaiowá* é o *kokue jopara/roça* consorciada, desse modo, podem ser plantados no meio do *avati jakaira*, o *kumanda guasu*; no meio do *kumanda*/feijão de corda, alguns *avati/milho* a cada dois metros aproximadamente, ou no meio do mandio, a melancia. No meio da *avati* havia *jety asã'i*/batata doce miudinha, só não pode plantar junto ou perto, outra variedade de milho porque, quando floresce, podem se cruzar.

Antigamente, para que o milho não se cruzasse entre eles, os Guarani e Kaiowá, abriam uma parte do mato e deixavam no meio uns quatro metros, aproximadamente,

para fazer um outro *kokue*/roça para que os milhos não se cruzassem. Essa parte onde ficava a divisa, além de proteger a variedade de sementes, também servia para o esconderijo dos animais e era também onde faziam as armadilhas.

No meio do *kokue*/roça se deixavam algumas árvores que, segundo a dona Mônica, serviam para cuidar das plantas da mandioca, das abóboras, da batata doce, que estão embaixo dele, protegendo-as da geada, do calor. A dona Mônica tem um pé de árvore gigante no meio da sua plantação (Figura 16) que também cuida do plátano ou banana/*pakova*.

Imagem 16 – *Kokue* da sra. Mônica no Cerro'i, com a árvore dando proteção às abóboras e outros cultivos.



Fonte: Acervo do autor. 2023.

Imagem 17 – *Kokue* de Jorge Gomes na TI Pirakua, com a árvore de cedro dando proteção ao milho

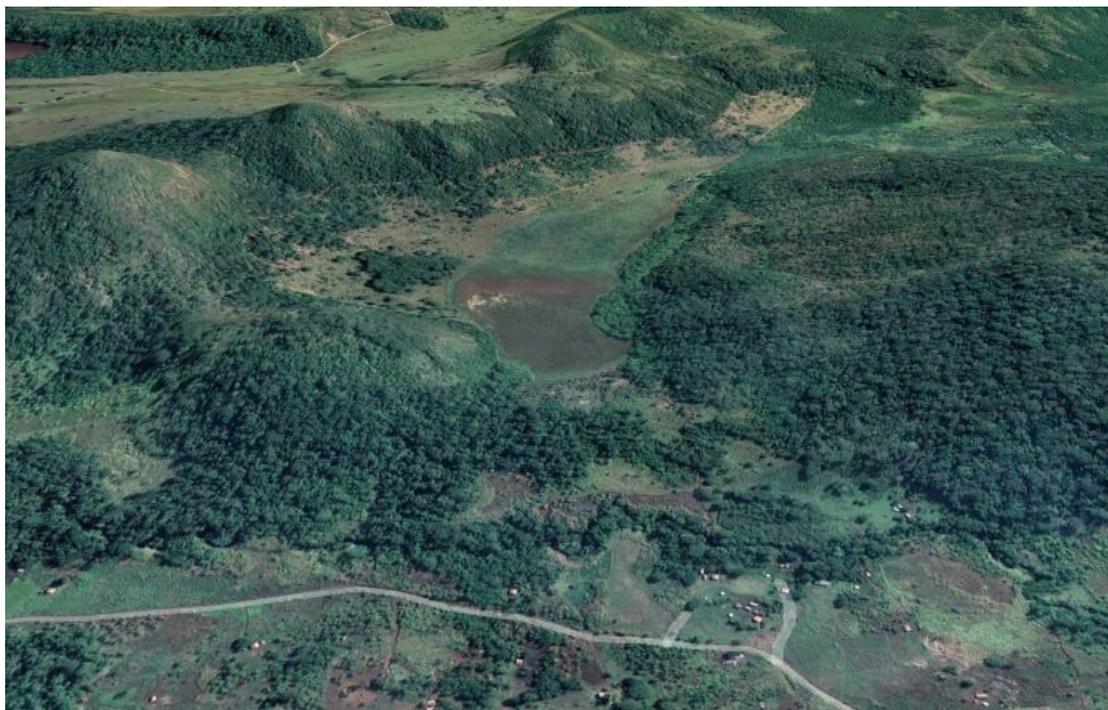


Fonte: Acervo do autor. 2023.

O *kokue* servia deste modo tradicional para as famílias que as plantavam e para os animais que por ali viviam e que serviam de alimento para essas famílias. É uma forma recíproca, as pessoas se alimentam das plantações, essas plantações servem de alimentos para os bichos do mato que também servem de alimentos para as pessoas, mas tudo em perfeito equilíbrio dos seres humanos com a natureza.

Esta forma de plantio vai ser usada por 3 a 4 anos, depois vai ficar como *kokuere*/roçado porque as famílias vão escolher outro lugar para fazer novamente seu *kokue*. O *kokuere* vai servir como repouso da terra e rebrote das plantas, das árvores, para se restabelecer com os nutrientes naturais e que a terra possa ter a força com seu modo de ser *teko yma*. O sr. Luis (Jairo como também é conhecido) diz que as plantas se comunicam entre si, se relacionam e cuidam umas das outras; por exemplo, na plantação de milho, quando vai carregando o grão de milho, também é plantada a semente de feijão de corda. Quando este nasce, já começa a subir pelo pé do milho que serve como suporte para o feijão de corda. Muitas famílias, antigamente, deixavam uma parte do milho sem colher, para não entrar no meio do feijão de corda, mas quando começava o período da colheita do feijão também se colhia o milho, que nunca se estragava.

Imagem 18 – *Kokue* (círculo vermelho) de Lídio Escalante e a casa dele (círculo amarelo), no Pirakua.



Fonte: Google Earth, 2023.

Numa conversa informal com a irmã Raquel Peralta, em Asunción (2023), numa roda do tereré, ela comentou uma experiência que vivenciou quando estava morando na região dos Ava Guaraní no departamento de Canindeyú.

Disse que foi visitar uma comunidade onde havia uma roça comunitária, ela levou umas sementes de milho amarelo, e entregou para um senhor para que pudesse

plantar, sabendo da necessidade das famílias. Ela entregou falando: “*Agueru ndéve roñotỹ haḡua nde kokuépe*” (trago para você plantar na sua roça); ela foi embora e quando chegou a época da colheita, não conseguiu voltar.

Quando voltou para visitar a comunidade e foi visitar o senhor, este lhe perguntou porque ela não vinha mais, porque o milho dela estava quase estragando, já havia passado o tempo de colher e ele estava muito preocupado. Então, se vê que na forma de entregar uma semente, tem que ser bem claro. Como ela não falou para o senhor que a semente que estava levando era para ele e que a produção também iria ser dele, a ação foi entendida como se ela estivesse dando a semente para ele plantar, mas continuava sendo a dona.

As roças são espaços de intercâmbios, de relacionamentos, de saberes tradicionais, de relações espirituais, sendo também o cultivo uma forma de fortalecer as relações com as famílias – parentelas, grupos com os mesmos interesses, que respeitam as mesmas maneiras de plantar, de respeitar as épocas certas tanto do plantio como das colheitas e das práticas dos respectivos rituais. Rosa Colman (2015) afirma que não se trata de qualquer terra que se presta ao cultivo, mas é terra de ocupação tradicional:

além de uma certa extensão de terras suficientes para a sua reprodução física e cultural, os Kaiowa e Guaraní necessitam de uma boa terra, com determinados recursos naturais, e não qualquer terra. São as terras de ocupação tradicional, onde seus antepassados foram enterrados, que contêm diferentes significados culturais, marcadores geográficos/culturais para as paisagens” (COLMAN, 2015, p. 45).

Esta afirmação nos permite ver que os Kaiowá têm uma ligação muito forte com sua terra de ocupação tradicional e com tudo o que nela tem com sua história e paisagens, diferentes de outros lugares.

Conforme Benites *et al.* (2017, p. 86),

As culturas indígenas norteiam-se pela busca coletiva de se compreender e respeitar a linguagem da natureza, na certeza de que a sobrevivência humana dependerá muito mais dessa compreensão do que da capacidade de domínio ou de transformação. Observe-se, por exemplo, que as etapas que marcam o plantio e a colheita do milho, entre os Kaiowá, são acompanhadas por um ciclo de rituais e rezas, destacando-se a cerimônia do batismo do milho (*avatikyry*), aspecto cultural que simboliza a íntima relação existente entre economia e organização social e religiosa.

Na banca de qualificação, Eliel Benites mencionou que fazer roça é um ato criador porque quem faz roça/*kokue* está criando, está criando o tempo, o tempo da roça no tempo dela. É e por isso que a criação do *kokue* é a continuidade do tempo antigo, original, do *ára reko*; que está ligado ao tempo da criação do *kokue* desde o começo, do *áry ñepyrũ*; que, segundo o sr. Olímpio, sr. Luis, sr. Papito, tudo o que se planta no *kokue* tem a sua origem/*ñepyrũ*, do *temitỹ ypy*/origem dos cultivos, numa roça maior, numa roça plena e é de onde provêm todas as plantas do *kokue*; esta *kokue*/roça está em estado de plenitude, de perfeição, que nós, na terra, não conseguimos ver. Somente os rezadores, as rezadeiras, *hechaukáry*, viajam com suas rezas até chegar à origem das plantas e, muitas vezes, precisam de mais tempo para poder chegar até elas. Aqui na terra não temos parecido a elas, mas quando se cuida do *kokue*/roça com suas rezas, com os cuidados respectivos, estaremos chegando perto delas, mas estamos longe da perfeição do *temitỹ ypy*/origem dos cultivos. Encontramos na dissertação de Izaque João o relato sobre a origem da criação na mitologia kaiowá:

De acordo com o mito kaiowá da criação, a primeira roça foi plantada pelo *Jakaira*. No dia seguinte, ele avisou *Pa'i Tambeju* que podia ir colher o milho. Este ordenou à sua filha que fosse buscar o milho, mas esta questionou, dizendo que não poderia estar maduro, uma vez que havia sido plantado no dia anterior. *Jakaira* voltou para dizer, novamente, ao *Pa'i Tambeju* que a roça estava pronta e este avisou sua mulher para que fosse colher o produto, mas, quando lá chegou, percebeu que o milho não estava maduro. Conforme a explicação do xamã, isso foi um castigo do *Jakaira*, pela desobediência da moça e é por isso que o milho demora cinco meses para ficar pronto para a colheita. (JOÃO, 2011, p. 30)

Aqui Izaque João reforça que foi o *Jakaira* quem plantou a primeira roça e que o milho já estaria maduro no dia seguinte após o seu plantio. Como a filha do *Pa'i Tambeju* não acreditou que estivesse maduro, *Jakaira* a castigou e, por isso, o milho, desde aquele dia, para amadurecer leva mais tempo.

Numa conversa informal com a dona Alda, esposa do seu Getúlio, ela disse que, segundo os pais dela, quando se vai escolher o lugar para plantar a roça para ter seus alimentos, primeiro tem que ir olhar o lugar, sentir o ambiente, para depois pedir

permissão para o dono do mato e assim cortar algumas árvores, aí começa a construir a casa para morar.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha, a convivência com os diversos sistemas de conhecimentos é o que nos deve interessar ou que nos interessa a todos:

É provavelmente mais fecundo para o avanço do conhecimento que as trocas entre sistemas de conhecimentos se restrinjam a um escambo de produtos, de achados e descobertas, de procedimentos de cuidados com ambientes naturais, sem que, por mais que possam reciprocamente se inspirar, se dissolvam os protocolos de pesquisa e verificação de uns nos protocolos dos outros. O que interessa a todos é, no fundo, a convivência dos diversos sistemas de conhecimentos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 4).

Manuela nos diz que só as trocas de conhecimentos, dos cuidados com os ambientes naturais, que são importantes, mas que o que vale a pena é a convivência dos diversos sistemas de conhecimentos, do respeito que devemos ter com os outros conhecimentos e não só respeitar, mas vivenciar esta prática porque isso vai ser mais valioso e proveitoso para todos.

Considero o livro de Bartomeu Melià e Dominique Temple, *El don, la venganza y otras formas de economía guarani*, como a base para entender como se dá essa troca, *jopói*, como “matriz dos valores humanos” fundamental entre os Kaiowá:

por que falar de economia quando se trata de produzir valores humanos? Precisamente por isto: porque a reciprocidade de dons é a matriz dos valores humanos; ela induz e estimula imediatamente uma produção econômica, já que, para dar, é necessário produzir. (MELIÀ, TEMPLE, 2004, p. 12)

Dessa forma, o impulso à produção começa na necessidade de ter algo para oferecer, para trocar ou para retribuir. Estamos distantes da lógica da acumulação, já que a economia de reciprocidade se orienta pela necessidade de relação entre parceiros de troca. Mas também acontece que, para dar, não só é necessário o impulso à produção: é dar o que se tem, sem sequer saber se a pessoa tem ou não, se está precisando ou não; é a simples ação de dar.

Na minha própria família, na comunidade onde nasci no Paraguai, meus avós, quando plantavam milho amarelo/*avati sa 'yju*, já plantavam um pouco a mais, ou seja, já sabiam que uma parte da sua produção ia ser compartilhada, fosse com alguém pedindo

para ele, fosse com ele doando para os familiares e parentes. Lembro-me que meu avô materno dizia: “Esta espiga vou guardar para meu primo; se ele aparecer por aqui vou dar para ele, ou, se ele não vier, vou dar para sua mãe”. Mas meu avô já tinha dado para nós algumas espigas para podermos guardar e plantar; era o *jopói* dele, porque nós ajudávamos na roça dele.

Para os Kaiowá, a forma de obter mais variedades na sua produção agrícola é ir visitar os parentes. Pode acontecer uma festa tradicional, como quando tiver uma *chicha guasu*, com muitas pessoas convidadas para participar da festa. A família que está preparando ou que envia o *jovia*/convite é quem já se prepara antecipadamente, plantando a mais para ter o suficiente para os convidados, de modo que não falte nada de comida e principalmente de chicha. Para obter mais variedades de sementes não tem, necessariamente, que contar com uma relação diversificada com vários grupos de apoiadores. De fato, isto pode acontecer. Porém, também pode ser que a pessoa esteja protegendo suas sementes, plantando, em aliança com seus *jára*/donos mas, na maioria das vezes, quem tem uma plantação mais diversificada é em função das relações constituídas nas redes de alianças com seu grupo familiar, com a rede de apoiadores dentro do seu *tekoha guasu* e das redes de apoiadores externos.

Segundo o sr. Papito Vilhalva, nessas festas as famílias não traziam nada de sementes. Ao contrário, a família que está acolhendo deve perguntar para os parentes se têm a variedade de semente, para cada um dos representantes das famílias; e, se essa família não tiver aquela semente, ela recebe, se responder que não tem na sua produção. Se tiver aquela variedade, também responde que já tem na sua produção.

Da mesma forma, aquela família que acolheu as visitas durante a festa, quando for de visita, também será do mesmo jeito: pode trazer o que ela não tem na sua roça e, assim, enriquecer sua produção de alimento. Obtive estas informações a partir das conversas com o sr. Papito, de Guyra Roka, e com o sr. Ricardo, de Guyra Kambiy, e a dona Alda, de Jaguapiru. Segundo estas pessoas, os Kaiowá, antigamente, nunca pediam algo de semente, fosse para levar para suas casas, fosse para outra pessoa. Ele levava quando alguém perguntava para ele se tinha esta ou aquela variedade de semente, se respondia que não tinha; mas, hoje em dia, só algumas pessoas respeitam o jeito de ser verdadeiro da reciprocidade, do *jopói*, de ser kaiowá, segundo eles.

Quanto à época para plantio de sementes, o primeiro cultivo que deve ser plantado depois de uma chuva e da lua crescente, desde o dia 20 de setembro, é *avati*

moroti, segundo o sr. Jairo Barbosa. Mas, varia o período de começo do plantio: entre os Kaiowá, tem os que falam que o plantio começa em agosto, depois do frio. Também em outros lugares, como na Reserva de Caarapó, na comunidade Te'yikue, as pessoas dizem que o dia do plantio é no *Temity ára*, que é o dia 24 de junho. Neste sentido, todas as pessoas com quem conversei concordaram que o primeiro a ser plantado é *avati moroti* que é *tymbýry* o primeiro; depois já podem ser plantadas as variedades de feijão-de-corda/*kumanda* e demais plantios do *kokue*.

Numa conversa com o sr. Luis (Jairo), este me disse: “Hoje em dia nem podemos comer as galinhas que a gente mesmo cria, porque está cheio de veneno”. A maioria das comunidades, como é o caso do Guyra Roka ou de Panambi / Lagoa Rica, só para citar alguns, estão rodeadas de fazendas que cultivam milho e soja. Estas produções precisam do veneno para poder crescer, desde o grão até a colheita. E a respeito das galinhas que, normalmente, ficam soltas, o sr. Luis disse: “Elas comem milho dos *karai* que é cheio de veneno”, e continuou:

é difícil hoje em dia, mesmo a gente cuidando, nós não temos lugar para plantar o que é só nosso, temos pouco espaço e o veneno vem deste lado, do outro lado, estamos no meio do veneno, estamos na ilha cercado por veneno, nós que compramos do *volicho* é tudo com veneno, iogurte, morango, maçã, temos que só comer do nosso plantio sem agrotóxico, sem veneno; procurar de comer *nandy* do bicho do mato como era antigamente para poder ter mais saúde, sem sal porque o sal dá pedra na vesícula (BARBOZA, 2022)¹⁸.

Além de ter um maior espaço para plantar, o sr. Luis está colocando que precisa do território onde possa cultivar conforme o jeito de ser kaiowá, com a mata em volta com os animais dentro e fora dela, com toda a vida possível do ecossistema e assim poder se alimentar saudavelmente, não sendo incomodado por venenos das plantações de soja e de milho que precisam dos agrotóxicos para crescer e produzir.

Segundo Levi Marques Pereira e Eliel Benites (este da etnia Kaiowá):

A roça – *kokue* – é lugar de relações densas e intensas entre o *Ñanderu*, plantas e animais e seus respectivos guardiões. A roça, espaço de sedução, é pulsante de vida, ambiente de viver e estar – *oiko* – de diversos seres, que assumem a forma de tubérculos, cereais, folhas e frutos. Radicam-se na roça como resultado da “convivência” com o

¹⁸ Relato do Sr. Luis Barboza ao pesquisador

promotor da roça – *kokue jára*, que demonstrou ser capaz de interagir com os guardiões e de realizar o encantamento das espécies para se fixarem no roçado e aí realizarem sua proliferação estratégica. A roça é local do encontro – *aty* – das plantas, por meio do que denominamos de cultivo, mas que, para o *Ava*, implica num procedimento muito mais complexo, possibilitando colorir e embelezar a terra – *ombojegua yvy*, acentuando a riqueza da biodiversidade e da sociodiversidade do *tekoha* (PEREIRA, BENITES, 2021, p. 210).

O *kokue*, como apresentam os autores, é onde todos os seres da biodiversidade fazem *ombojegua yvy*, o ato de colorir e embelezar a terra. Como afirmam, isso se faz com o encontro, *aty*, das pessoas que se ajudam, se comunicam, se relacionam, brincam; no *aty* das mulheres que ajudam no plantio, cuidando e colhendo e no *aty* das crianças brincando, ajudando e assim participando ativamente da vida social e política; nesses *aty* é que se faz *mbojegua kokue*, *mbojegua yvy*, *mbojegua aty*, *mbojegua*, a vida *kaiowá*, fortalecendo os laços familiares, da parentela.

Claudemiro Lescano, na sua dissertação, fala da manutenção cultural: que, antigamente, antes da criação das reservas, as famílias tinham um espaço amplo de circulação e não ficavam perto uma das outras:

De acordo com Nólária Velasques (2006), antes de estabelecer as reservas, as famílias extensas moravam distantes umas das outras e cuidavam da sua própria organização, como: sustentação alimentar, manutenção cultural, espaço de roças coletivas e enormes casas de rezas (*ogajekutu*). (LESCANO, 2016, p. 27)

Nesse sentido, a escola, principalmente nas reservas, impõe o recolhimento das crianças das diversas parentelas num único local, submetendo-as a um mesmo processo de ensino. Também impõe um calendário escolar que as famílias são obrigadas a cumprir, do contrário podem perder a assistência do governo, sem respeitar o período do plantio, de colheita, das atividades culturais, em que as crianças deveriam estar junto com os pais. Essa obrigatoriedade afasta as crianças da roça, *kokue*.

Em outra passagem, Lescano apresenta como é a manutenção da coletividade da vida em sociedade dos Tavyterã. Como ele afirma:

Modo de viver bem - *Teko joja*: É a maneira de o sujeito saber viver na coletividade, é buscar fazer isso como dever para com os outros. É a atitude que vai sendo criada em conjunto, o ajuste do pensamento, o

projeto de manutenção da vida social de acordo com as regras culturais, a busca de harmonia e paz, a simplicidade, a sinceridade, o exemplo para outras famílias, a busca de contribuir e distribuir deveres, a participação na construção da casa, a aquisição e a distribuição de alimentos da roça e da caça. (LESCANO, 2016, p. 55)

O *teko joja* é que vai englobar a vida kaiowá em sua forma de viver na comunidade, com todas as formas de convivência, participação, aquisição e distribuição, não só de alimentos, mas também o modo de saber viver em coletividade, respeitando as regras culturais de ser kaiowá. Em outra passagem, ele afirma que é no território tradicional que estão guardados toda a história e os valores de cada grupo familiar; no córrego, no *tape po'i*, no *kokue*, na árvore nativa, na árvore frutífera:

O território - *ñande yvy* - nossa terra – *teko-ha*, onde ocorre a vida, o modo de viver, é controlado, regulado e reconstruído; é onde está concentrado o significado de tudo, a história do povo ou do grupo familiar extenso; é onde está o caminho - *tape po'i*, os rios, os córregos - *ysysry*, a mata – *ka'aguy*, a roça - *kokue*, as plantas e remédios - *temity* e *pohã*, onde é construída a casa de reza - *óga pysy*, onde havia muita festa. É no território tradicional que estão guardados toda a história e os valores das parentelas, do grupo, e onde tenho, por obrigação, de ser enterrado. É por isso que os Guarani e Kaiowá preferem morrer por esses valores e não, simplesmente, por terra, mas pelo que nela está representado (LESCANO, 2016, p. 60).

É importante ressaltar que o território tradicional, o *tekoha guasu*, é o que dá sentido à luta dos Kaiowá. Foram expulsos do seus *tekoha guasu* e é para lá que querem e devem voltar. É onde se sentem pertencentes, pela história do lugar, das pessoas que passaram por ali, que estão enterradas; pelas plantas, árvores, rios, córregos e porque também ali perto tem ou tinha um outro *tekoha* com quem tinham uma relação de proximidade, de reciprocidade.

O autor kaiowá Eliel Benites, na sua tese, apresenta algumas formas de organização do sistema de roça (*kokue*) do *teko yma* (modo antigo) como forma de *teko joja*:

no sistema de produção do *kokue*, as forças são restabelecidas, porque seguem o sistema original do local, respeitando o repouso e a época da produção, no horizonte da busca do *teko araguyje* (BENITES, 2019, p. 225).

O sistema de *kokue* restabelece a força da terra, para recolocar os guardiões através da retomada dos valores tradicionais, na possibilidade de diálogo com o seu entorno, atualizando o *tekoyma*, baseado no modo coletivo de estar no lugar, o *teko joja*. No modelo de arrendamento, as famílias são hierarquizadas, degradam a terra e dependem cada vez mais dos insumos externos (BENITES, 2019, p. 226).

Kokue: roça, lugar de produção guarani e kaiowá; entende-se também como o primeiro rastro efetivado pelo caminhante, a roça, então, é como rastro, pegadas.

Kokue rusu: grande roça; refere-se à roça da nossa grande mãe, que está do patamar do sol nascente, a matriz de todas as roças (BENITES, 2019, p. 272).

O *kokue rusu* de Eliel, a meu ver, se refere ao *kokue guasu*, tem o mesmo sentido. Nos encontros com a família, com os vizinhos, parentes, é onde as relações se conectam, onde a coletividade também se vê em manifesto.

Esta acepção do *kokue* tem um sentido mais profundo da relação que se chama “*che kokue*”, como forma de orgulhar-se da sua produção, da sua relação da casa no seu caminhar até a sua *kokue/roça*.

Algumas expressões aparecem quando o dono da casa, dono do *kokue*, chama para quem chega, “*jaha che kokuépe*” (vamos na minha roça), uma forma de querer mostrar a sua produção – que entendo que é uma forma de reciprocidade, porque é a expressão de “vamos”. Outra é “*ahecha che kokue*” (foi ver minha roça), uma forma recíproca de cuidar; é igual “*ambojere che kokue*” (foi ver minha roça, ou cuidado da minha roça). Também no mesmo sentido é a expressão “*che kokue*”, porque ele é o dono da roça/*kokue* e, como dono, sabe do cuidado e das regras, do tempo exato para entrar ou não, para pegar uma espiga de milho, de mandioca, da batata-doce. Porque não é em qualquer momento que se deve entrar num *kokue*: o dono sabe, porque tem sua relação com as plantas.

Cada vez que eu chego ao Guyra Roka, particularmente à casa do senhor Papito, Tito Vilhalva, ele não está na casa: está na sua roça, fazendo alguma coisa, carpindo, limpando com a sua enxada bem afiada. Esta tem um cabo que é um pouco fino, mas é uma “madeira de lei”, como ele mesmo diz, não vai quebrar facilmente.

Com seus 104 anos de idade e com a disposição que tem para trabalhar todos os dias na sua roça, ele é memorável, admirável. Ele me disse uma vez: “Eu vou morrer no meu *kokue*, não vou ficar sentado, deitado, esperando que alguma coisa aconteça na

minha roça”. Então, após o mate da manhã com sua esposa, a dona Miguela Almeida, quando o sol vai clareando, ele mesmo já está conversando, olhando, cheirando, carpindo, roçando, rastelando, caminhando, pensando, reflexionando, no meio da sua plantação; plantação essa que nunca acaba.

Quando, no ano de 2021, chegou uma geada forte e matou grande parte da rama de mandioca que estava ainda em pé, em vez de guardada, como era de costume, ele sentiu. Estava meio triste, mas disse para mim: “É ele, a gente só não respeita ele, e nos tomou desprevenido; eu mesmo já não esperava isto”, falando do ser superior.

Nos *tekoha* em que andei, a maioria perdeu as suas ramas com a geada. “Ela vai brotar, mas a qualidade dela vai perder”, me dizia o sr. Tito. A maioria das famílias pedem as ramas de mandioca para poder plantar, porque esperar o brote leva um pouco de tempo e, com o frio, ele não cresce rapidamente.

Cabe destacar a importância dos *Hechauhaháry*, *Mba'erehechauhávy*, rezadores tradicionais (hoje chamados como *Ñanderu* ou *Ñandesy*). São eles que se comunicam com os *Jára* (os donos) por meio das suas rezas. Também é relevante a importância dos anciões, porque são os detentores dos saberes tradicionais que vão passando para outras gerações, construindo o *teko pavẽ*, *teko marangatu*, *teko joja*, *teko katu*, assim como os autores Heitor Queiroz e Lídio Cavanha Ramires (da etnia kaiowá) publicaram numa revista. Também acrescento o *teko porã*, *teko aguyje* e *teko marã*:

o papel dos anciões é muito importante para manter o equilíbrio da natureza. Os anciões são detentores dos saberes tradicionais, mantidos vivos há milênios, passando de geração a geração a seus descendentes. Eles são observadores da natureza, assim percebem e enxergam os movimentos “astronômicos” e, através das rezas, comunicam-se com os *Jaras*, de quem recebem forças sobrenaturais para cuidar de seu povo, da comunidade, das famílias etc.

Essa relação é recíproca entre os *Ñanderu* – rezador, ou *Ñandesy* – rezadora, e os *Járas* – Donos/Deus que constroem o *teko marangatu*, *teko pavẽ*, *teko joja*, *teko katu* – o bem viver, jeito de viver em harmonia, sagrado e solidário (QUEIROZ, CAVANHA, 2022, p. 16).

Nestas formas de *teko*/vida, considero que o *teko pavẽ* (vida plena) e *teko marangatu* são conceitos que englobam muito bem o que é ser ou viver como kaiowá em busca do *yvy marane'ỹ* (terra sagrada, terra sem mal), do *teko aguyje*, do *teko porã*, do *teko pavẽ*. Significa a vida plena desde os seres sobrenaturais, das divindades, dos donos,

da natureza, dos rios e córregos e no *tape po'i*, no *tape guasu*, no *tape joasaha*, no *tape ñoguaiĩ*, na roçada, na roça, na reza, no *ñe'ẽ*, no caminhar, no plantar, no cuidar da biodiversidade, no *arandu*, no *ñemoarandu*, no *ñehendu*, no *hendu*, no *japysakakuaa*. Tudo isso, e muito mais: é o *teko pavẽ*, do *teko aguyje*. Neste sentido, o *pavẽ* é infinito, todo, sempre.

O *kokue kaiowá* vem sofrendo ataques permanentes. Primeiro pela perda territorial, que aconteceu e continua acontecendo de forma arbitrária. Consequentemente, pelas perdas das variedades de sementes que se cultivavam nesses territórios. Com a expulsão forçada e a perda dessas variedades, também com o tempo se foram perdendo os conhecimentos das práticas agrícolas, o contato com as sementes tradicionais, que os anciãos passavam para os jovens. Com isto, vem a perda parcial das práticas de reciprocidade e dos rituais tradicionais implicados nestas práticas.

Mas, mesmo assim, as famílias continuam persistindo, resistindo e continuam cultivando seus saberes tradicionais, levando a prática mesmo nas condições mais desumanas, morando em acampamentos nas retomadas de seus territórios, sem nenhuma árvore, rodeados de monocultivo e de veneno. Isso acontece porque os *karai*, brancos, que chegaram no seus *tekoha guasu*/território destruíram tudo, o mato, os rios, os córregos bem como os habitats naturais dos animais. E continuam destruindo, desmatando, envenenando. Quando os Kaiowá conseguem voltar para seus *tekoha*, encontram uma terra empobrecida, degradada, que não dá nem para plantar rama de mandioca, que é o que mais se adapta em qualquer ambiente, mas a terra não produz o suficiente o, se produz, tem os cupins que comem toda a mandioca e assim outros produtos que são plantados. Por sua vez, para recuperar a terra leva muito tempo. Além das pragas ao redor de uma área de retomada os fazendeiros não deixam uma área de proteção e quando passam a fumigação de inseticida ou herbicida também destroem, danificam toda a produção. Tudo isso, com a mudança climática que é intensifica com a destruição do meio ambiente e o desmatamento, atrapalha de maneira direta as produções das roças dos Kaiowá. Muitas vezes eles querem entender porque que na época de plantio não chove, e quando é época de colher a plantação não produz o suficiente, pois eles plantam na época certa, de acordo o seu modo de vida, respeitando seus ancestrais que sempre plantavam na mesma época, no mesmo período.

Nesse sentido, o apoio dos parceiros não indígenas é fundamental para se continuar levando essa prática de cultivo tradicional e suas relações. Muitas vezes, só se

precisa de incentivo para continuar plantando, produzindo, levando ou trazendo as variedades de sementes que as famílias querem e precisam. Isso assegura a continuidade das variedades de produtos que são da própria etnia, da própria parentela ou da própria família, e a continuidade da prática de *jopói*, do *mba'e me'ẽ*.

Kuña kokuépy, kuña omokyre'ỹ kokue: a mulher kaiowá é responsável pela produção, pelo sustento da família, por colocar comida na mesa familiar. É ela que ajuda o seu companheiro (se tiver) para limpar o terreno; é ela que pede para fazer a roça; é ela que anima o companheiro para ir trabalhar; é ela que, durante a conversa, tomando mate na hora da manhã, pede para preparar a roça para plantar alguma variedade de feijão, por exemplo, ou pede para o companheiro que procure por certa variedade de semente para plantar, porque tem vontade de comer e quer que seus filhos também se alimentem dessas variedades.

É ela que sempre está na casa, porque, se tiver companheiro, este deve estar no serviço fora do seu *tekoha*, na fazenda, colhendo maçã por vários meses, colhendo milho que caiu na hora da colheita e que a máquina colheitadeira não conseguiu colher totalmente, ou fazendo serviço pesado na cidade, no serviço na construção civil, correndo e colocando lixo dentro da lixeira do caminhão. Assim, é ela que fica responsável por educar os filhos; é ela que tem que dar conta de preparar e plantar para ter uma segurança alimentar para seus filhos, porque, segundo algumas delas, não se sabe se amanhã o governo vai mandar para elas a cesta básica, então tem que trabalhar plantando sementes e cuidando delas.

Na atualidade, tenho observado que são as mulheres kaiowá que retêm mais os conhecimentos tradicionais; são elas que transmitem seus conhecimentos para os filhos, meninos e meninas e são elas que acompanham o dia a dia de seus filhos, inclusive, quando chegam da escola, com suas tarefas. São muitas as mulheres kaiowá que compartilham suas experiências de vida, da vida cotidiana, da roça, do manejo, dos obstáculos para receber qualquer ajuda para a comunidade, na área da saúde, da educação, da alimentação. Também são elas que animam a comunidade para continuar resistindo e cultivando suas sementes no *kokue*, como parte da continuação e pertencimento ao lugar, do seu querer estar ahí, de mostrar que essa terra é parte dela e é aí ou nessa região que quer morar e permanecer. Em nome de mulheres, como Sofia, Mônica, Vicenta, Júlia, Maria, Miguela e outras, a quem tive o privilégio de visitar esporadicamente, mas que me ensinaram muitas coisas sobre a vida, sobre a luta, sobre coragem, sobre a resistência

deste povo cito a dona Damiana, mulher valente, corajosa, lutadora, mãe que, mesmo com a situação nada favorável para ela, sempre mantém um sorriso no rosto. A seguir apresento um texto pequeno, em homenagem a esta mulher katupyry que escrevi quando soube do falecimento dela, estando num evento sobre povos indígenas, em Natal/RN, no censo organizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). E fui me lembrando das últimas visitas no Apyka'i.

As três últimas visitas foram intensas, uma para falar sobre o seu território, de tantos anos de luta. Ela foi explicando onde era até onde é o seu território. Ela nasceu ali e seus pais estão enterrados no seu território, além de vários parentes, filhos que estão enterrados no Apyka'i. De acordo com a sua fala, ela foi se deslocando nas diferentes áreas onde seus pais tinham plantações de milho e das variedades que elas plantavam. Ela lembra que era a felicidade delas irem colher, tirar para comer desses produtos, como mamão, batata-doce, mandioca, amendoim. Também foi lembrando das pessoas que moraram em outras áreas dentro do Apyka'i. Ela diz que havia bastante animais para caçar e que, quando queriam comer peixe, a família dela, principalmente o pai, ia na direção do Rio Dourados para pescar e sempre trazia peixe para família. Aí ela lembra que tem um mapa feito por uma pesquisadora e foi pegar o material, do qual tirei foto.

Ela estava acompanhada por um homem que, aparentemente, era amigo/companheiro dela neste momento e estava incomodando a dona Damiana, se metia nas conversas dela. Como ao redor da casa dela, na beira da rodovia, havia plantações de *choperi/fava*, perguntei se podia juntar para levar para outras pessoas, famílias, de outros *tekoha* e ela pediu que fosse em outro momento para pegar. Nesta outra visita, fomos com Gustavo. A Damiana estava feliz porque a gente foi visitá-la e ela foi mostrar para nós as suas plantações de milho, batata-doce, melancia, feijão guandu, feijão de corda, *choperi/fava*, plantados no meio do milho, até porque esses vegetais precisam de algo para se agarrar. Ela foi mostrando um por um e sempre alegre, com sorriso no rosto. Na beira da estrada, da rodovia, o Apyka'i continuava e continuará existindo. A dona Damiana plantou de tudo para poder comer, sobreviver, porque, segundo ela, é isso que faz levantar cedo, olhar para as plantas e que estavam sempre firmes com ela

Numa outra vez, cheguei à tarde e ela não estava muito bem, percebi que alguma coisa lhe preocupava. Pegou seu *mbaraka* e rezou para mim. Ela tinha guardado um pouco de fava para eu poder distribuir em alguns lugares que sempre vou. Quis pagar pelo seu produto, mas ela não quis pegar o dinheiro porque, segundo ela, se é para os parentes que

estão por aí, não precisava pagar para ela. Ela pediu para que, da próxima vez lhe levasse outras coisas, como roupa, pão, assim ela já estaria agradecida.

Na última vez que estive na casa dela, ela me recebeu com a reza guarani, me fez sentar no banco e pediu para que a gravasse e que compartilhasse com todos a sua reza, dizendo que, talvez esta seria a última, mas, que estava muito contente por eu estar aí com ela. Segundo dona Damiana, ela estava se sentindo só, meio abandonada, porque muitos já foram (faleceram ou se mudaram) e que a sua luta era, para que a demarcação venha logo. Ela queria morar, viver e ser sepultada no seu *tekoha*. Os cantos deste dia eram de alegria por causa da minha visita e eram também de despedida. Naquele momento, eu pensava que ela estivesse se referindo à minha ida ao seu *tekoha*, mas, hoje sei que era uma despedida da vida mesmo. Em todo momento ela se autoafirmava como guarani e, com muito orgulho, dizia "já quero entrar aí (mostrando na direção do seu *tekoha*), já quero morar ali". *Hasta siempre kuña katupyry mbarete*.

Imagem 19: Dona Damiana (*im memoriam*) na casa dela, da minha última visita em 2023.



Foto acervo pessoal, 2023

No *kokue* encontramos hoje, como podemos perceber através das conversas, de pedidos, das histórias dos avós e dos pais, plantas como: milho branco/*avati morotĩ*, milho saboró/*avati sa'yju*, batata-doce, pelo menos cinco variedades, vermelhinha/*jety pytã* e

amarelinha/*jety asã 'i*, batata roxa/*jety hovy*, batata roxa e branca/*jety hovy para 'i* e batata grande/*jety guasu*; as variedades de feijão-de-corda, uma amarelinha e outra preta. Também se encontra feijão roxo e feijão *para 'i* ou *jeguaka*.

Imagem 20. Algumas variedades de avati/milho



Foto: Arquivo pessoal, 2022

Imagem 21: Milho saboró/avati sa'yju.



Foto: Arquivo pessoal, 2022

Imagem 22: milho branco/ avati morofĩ



Foto: Arquivo pessoal, 2022

Ultimamente estão plantando feijão andu/*kumanda ivyra'i*, e *kumanda choperi*/feijão manteiga e arroz; nem todas as famílias têm o lugar para plantar, porque no *tekoha Cerro'i*, além do brejo/*karugua*, tem o declive do solo. Também vai aparecendo *mbakuku*, um tipo de batata que, segundo as famílias, é uma comida tradicional dos Kaiowá, mas que, com a perda territorial, foi se perdendo e hoje está em processo de recuperação.

Imagem 23: Plantação de *mbakuku* no Guyra Roka



Foto: Arquivo pessoal, 2022

Neste processo de recuperação do *mbakuku*, o Pedro, professor de Pirajuy Paranhos, Guarani Ñandéva, em uma conversa, comentou que havia uma família que até agora não perdera a variedade, e só essa família tinha. Pedi para ele guardar e entregar para mim, quando houvesse vagem e estando madura; e foi assim. Hoje tenho as sementes desse *mbakuku* que é da região e que vai ser distribuído para as pessoas que ainda queiram plantar.

Imagem 24: Mbakuku



Foto: Arquivo pessoal, 2022

Imagem 25: Flor do Mbakuku



Foto: acervo pessoal, 2024

Imagem 26: folha do Mbakuku



Foto: acervo pessoal, 2024

CAPÍTULO 3

3- ÁRA ARANDU JEHECHAKUAA HA TEMITÝRĂ NĚÑANGAREKO / A SABIA OBSERVAÇÃO/RESPEITO PELO ESPAÇO/TEMPO E AS FORMAS DE RESGUARDAR AS SEMENTES



3.1- Ára reko tekohápy. Tempo e espaço no *tekoha*

Neste item, vou falar de como os Kaiowá conhecem e respeitam o modo de ser da natureza, da biodiversidade; prestam atenção no sol, na lua, no vento e ficam atentos a tudo no *ára reko* ou *áry reko*/tempo-espaço. E de como é forte a relação com seu *tekoha* antigo, que conhecem e sempre relembram.

Os Guarani Kaiowá sempre estão atentos ao *ára arandu ñe'ẽ*/tempo sagrado da fala, do *ára arandu sapukáii*/tempo dos trovões, do *ñehendu arandúpy*/de ouvir o tempo, do *ára arandu marangatu*/tempo-espaço sagrado, do *ára arandu kirĩĩ*/tempo em silêncio, do *ára arandu aku*/tempo de calor, *ára rogekúii*/outono, *roge pyahu*/tempo de renovação das folhas, *ñemyatyrõ*/renovar, do *ára ama*/tempo de chuva, do *ára*/tempo, dia, do *ára ko'ẽ/áry resẽ*/tempo novo, amanhecer, do *ára ro'y jere*/tempo frio (após este período é tempo de plantio), do *áry poty*/tempo das flores, *áry ratatina*/tempo de ventos fortes, de poeiras, do *áry jehuha*/tempo de acasalamento (principalmente dos animais), do *áry ñarõ*/tempo ruim, do *áry vy'a*/tempo de alegria, de mutirões, tempo de *chicha guasu*/festa grande, de kaguĩ/chicha, do *áry pyahu*/tempo novo, *áry ñemyatyrõ mbyky*/tempo das plantações começarem a dar frutos, tempo curto, do *arakue*/de dia, do *ára pytũ*/tempo obscuro, do *ára pyhare*/de noite, no *ára pytu*/tempo-clima. Sobre o calendário kaiowá podemos encontrar muito mais informações, tudo vai depender dos diferentes *tekoha guasu*/territórios.

Todas as pessoas com quem conversei, nas suas falas sempre vêm à tona questões referentes ao tempo, clima, sol, lua, vento, enfim, a tudo o que se refere aos ciclos da natureza e interfere na vida do povo. Assim, para fazer uma festa tradicional, ou para escolher um lugar para plantar uma variedade de semente tudo deve acontecer no momento oportuno, no momento preciso, sempre respeitando o *ára reko* e o kaiowá *reko*. As pessoas devem estar atentas para o que os *járas* propõe a quem está na terra com seus representantes/*rembiguái*, ou aquela pessoa com quem tem uma relação mais direta, através de suas rezas. Em conexão com a biodiversidade, também sempre os Kaiowá, estão atentos aos movimentos e sinais que acontecem na natureza neste caso na mudança climática.

Em relação aos territórios grandes, verifica-se que as pessoas, as famílias, têm uma profunda relação com seu território e mesmo que tenham sido expulsas, elas sempre estão nas proximidades dele. Numa conversa com uma das antigas moradoras da região

do Yvytyrusu, da comunidade de Cerro'i, município de Maracaju, a uns 70 quilômetros da sede urbana, na direção para a cidade de Jardim, existem várias famílias que vieram de outros lugares, mas ainda da região da Serra de Maracaju. Assim contou a dona Vicenta Benites antiga moradora da região e da comunidade:

Morei na aldeia Água Amarela quando era criança, meus pais estavam por lá. Minha avó Carolina, faleceu por lá. Minha irmã também faleceu por lá. Depois que eu me casei e como a gente não tinha lugar fixo, nós viemos a ficar aqui. Depois que meus pais faleceram viemos aqui. Eles faleceram em Dourados. Cada vez que eu vou para lá desde pequena eu já ficava doente. Depois que me tiraram dali, sarei. (VICENTA, 2022)¹⁹

A dona Vicenta se sente bem estando na casa dela, na comunidade dela, e na região onde ela e seus irmãos cresceram. Ela continua me dizendo:

Eu cresci aqui com outros irmãos. Meu irmão Lourenço mora hoje no Sucuriy, ele é meu caçula. Tenho outro irmão que está lá na fazenda, mataram ele na fazenda, mas ele está lá no seu túmulo. Nós estamos vivos só dois. Este lugar não tinha ainda. A minha casa estava lá onde hoje já não tem ninguém, este lugar é novo, nós morávamos ali do outro lado, ali tem um poço, eu que fiz, dali que eu carregava água. De lá onde tem bosque dela eu pegava água. Daí que nós carregávamos com as crianças. Nós tínhamos duas. O que era nossa casa, é onde a Mônica mora hoje. Nós somos antigas aqui, fomos e voltamos, fomos e voltamos sempre. Já vou ser daqui para sempre (VICENTA, 2022)²⁰.

Ela, a dona Vicenta, igual outras pessoas que moram no Cerro'i, se sente pertencente ao lugar, ao ambiente; elas até saem do lugar por um período de tempo, mas sempre voltam. É o *jeguata* dos Guarani e Kaiowá.

O espaço dentro do território era muito grande e sem dono; não tinha *karai* por esses territórios. Assim ela, a dona Vicenta, descreve até onde era o território kaiowá nesta região de Guia Lopes da Laguna e Jardim. Identifica-o até hoje, mesmo que com alguma dificuldade, por causa do trajeto e das fazendas que impedem a circulação livre das pessoas para encurtar caminhos. Assim descreve ela a continuação:

A aldeia por aqui foi sempre, esta e onde está hoje a dona Joana, Takuaju. Aqui não tinha dono, esse lugar não tinha dono nem esta parte. Toda essa parte era mato fechado, eu e meu companheiro a gente saía

¹⁹ Relato da dona Vicenta ao pesquisador

²⁰ *idem*

para caçar, deste lado e do outro lado também era o mesmo, a gente caçava na ida, na volta, era todo mato, nós não parávamos, andávamos por aí. (VICENTA, 2022)²¹

Também para falar do tempo e espaço no *tekoha*, o autor Eliel Benites, apoiando-se na ideia de “entorno” proposta pelo autor Levi Marques Pereira, diz:

é o processo de construção dos múltiplos lugares da dimensão humana e do cosmos, diferenciando uns dos outros, marcando seus tempos e espaços específicos para possibilitar as emergências da multiplicidade no cosmos (BENITES, 2021. p. 88).

O espaço / tempo que as pessoas percebem, é pela observação da natureza, do ambiente, para saber o exato momento para começar a plantar: é a chuva, é a lua, é o vento, é o *ára reko* / modo de ser do tempo. Sabem que, depois do *ára ro'y* / tempo frio, as sementes que foram guardadas vão ser plantadas no começo do *ára ama nepyrũ* / começo do tempo das chuvas.

Além do conhecer o território onde mora, a pessoa conhece também o ambiente do lugar onde mora na atualidade e observa as mudanças que acontecem no seu território: tempo com mais chuvas, tempo com maior calor, sem chuva. Prestam atenção no primeiro canto do *kururu* / sapo, do primeiro e do segundo trovão, sabendo que vai começar o período chuvoso, de seca ou de frio. Nestas observações da natureza feitas pelas pessoas existe uma reciprocidade muito intrínseca, e de fundamental importância para o bom equilíbrio do cosmo e da natureza, e do ser humano com a natureza.

Existem regras que os Kaiowá respeitam, como a época do plantio, quem vai plantar ou quem pode plantar, na época certa, cada produto, se depende da lua ou de outros fatores naturais ou culturais. Também observam regras como: depois que as sementes nascem, quem pode ou não entrar nas plantações, entre as crianças, mulheres, grávidas, idosos, não indígenas. Uma das principais regras é fazer, primeiramente, o plantio do milho branco, o *avati morõtĩ*, mas, para outros, o primeiro a ser plantado é o *avati sa'yju*/milho amarelo, e, só depois, as outras sementes. Para outros são os dois milhos a serem plantados primeiramente, o *avati morõtĩ* e o *avati sa'yju*.

Segundo a dona Sofia, de Passo Piraju, município de Dourados, depois que as plantações estão por florir, não podemos mais entrar no meio delas: podemos estar perto,

²¹ Relato da dona Vicenta ao pesquisador

passar por perto, mas não entrar. É assim nas plantações de milho, do arroz, da melancia, da batata-doce. Lembro-me muito bem de uma visita na casa dela, quando ela queria me mostrar o cultivo das mulheres da sua família e queria mostrar como estava nascendo bonito o arroz. Segundo ela, eu podia tirar fotos, mas, quando chegamos perto da plantação de arroz que estava nascendo, ela me disse: “Vamos ficar aqui, não podemos entrar no meio dela”. A plantação de arroz não era dela, era do filho dela, que não estava no momento. Mas ela queria mostrar o esforço delas de plantar abrindo uma parte da braquiária, e que estava bonito. Ela estava contente, mas respeitando a plantação.

Já o sr. José Conceição, mais conhecido como Conché, da comunidade indígena de Pirakua, município de Bela Vista, disse explicitamente que, quem pode entrar na roça, é só o dono. Agora, se o dono conhece a pessoa e se for rezador, pode entrar, porque conhece as regras e as rezas para entrar e para quando sair, assim não estraga nada na plantação:

Na roça, quando o milho está nascendo só o dono é quem pode entrar no meio da plantação, senão pode trazer praga. A melancia é assim, às vezes, uma mulher que está menstruada passou por meio dela e já fica toda amarelada. Antes não fazia nada porque tinha as rezas específicas para ela, aí não pega praga, e hoje não, se deve rezar para qualquer planta. (CONCEIÇÃO, 2023)²²

Outra questão em que todos compartilham a mesma regra é com a mulher com sangue (menstruada), que, segundo eles, não pode, de jeito nenhum, entrar em qualquer *kokue*. Se passar por lá, a plantação pode ficar doente, amarelada, pode até secar e, se produzir, não vai ser de boa qualidade. Assim o seu Conché continua:

Não pode entrar mulher menstruada, grávida. Ano passado tinha muita melancia, e os vizinho passavam por lá para pegar lenha e iam algumas mulheres juntas e por aí já ficou estragada, aquelas que estavam bonitas igual estraga por causa disso. Sapecou tudo. Quando a produção está já pronta com o milho já maduro, pode passar. Para pegar a espiga, ou a melancia tem que ser o dono quem colhe para dar para as pessoas, não pode só entrar e pegar. (CONCEIÇÃO, 2023)²³

Na hora de plantar as ramas de mandioca, dependendo da idade da pessoa, já não se pode plantar, porque é necessário certo esforço na hora de pisar. Se a cova fosse feita

²² Relato do José Conceição ao pesquisador

²³ Relato do José Conceição ao pesquisador

com a enxada, facilitaria o trabalho. Com o *sarakua*, só se abre o necessário para colocar a rama. Depois de colocada a rama de mandioca na cova, tem que pisar com um pouco de firmeza e descalço. O sr. Papito Vilhalva, da comunidade de Guyra Roka não pode mais plantar, mas pode somente, cortar e colher, porque a sua idade já não permite pisar com força; segundo ele, tem que ser pessoas mais jovens que façam isso. Assim também quando vai plantar milho branco: tem que chamar uma pessoa da sua família mais jovem que ele, para plantar as sementes, para que possam sair forte e firme e que as espigas sejam saudáveis.

O segredo da planta, você tem que plantar na época certa. Hoje já não se respeita, antigamente dia 15, 20 de agosto já se plantava, quando dava a primeira chuva em agosto; dia 10 é dia do fogo, então queimava, dia 10 de agosto é o dia do fogo e esse dia tem que tomar cuidado com fogo e hoje não tem mais isso, tem vez que não pode plantar em agosto porque não chove, às vezes nem em setembro, e aí vai plantar em outubro e novembro; hoje é assim, novembro e dezembro é só chuva. Mudou. Se a gente não prestar atenção, vamos perder a nossa planta. Em agosto já estava pronta a nossa terra para plantar milho, arroz, em setembro se plantava arroz. Antigamente, em setembro, se plantava arroz e 10 grão se jogava no brejo. Em novembro e dezembro tinha que jogar num buraco 30 a 40 grão de arroz por causa que ele já não vai perfilhar. Em setembro e outubro ele perfilha. Tinha segredo para jogar no buraco para plantar o arroz, feijão-de-corda, milho, é no jeito de colocar o dedo e aí quando chovia para o chão cai certinho, é o método, com 50 cm de largura com *sarakua*. Com o *sarakua*, o milho saía mais forte. Hoje, qualquer ventinho que cai no milho já derruba. Com o *sarakua* fazia o buraco, colocava lá no fundo e quando sai a raiz já ficava firme.

Quando vai plantar o milho, só as sementes das pontas da espiga que não se plantava, deixava alguns grãos nas pontas. Não sei bem qual é o segredo, me disseram que só não dá bem, se for plantar vai dar uma espiguinha. Aquele que sobrava a gente jogava no brejo, onde tiver brejo, na água, porque diz que ali ele não sente o sol (CONCEIÇÃO, 2023)²⁴.

3.2- Jekohakúéry: conhecedores espirituais e apoiadores

Uma das maneiras de conhecer as práticas de cultivos dos Kaiowá para sua alimentação é através de conversas, de perguntas de como era antes, quais eram os cultivos e como se faziam, quais variedades a família plantava e planta hoje, se a família

²⁴ idem

continua cultivando as mesmas variedades ou não; se não, o que aconteceu. Neste “o que aconteceu” passamos a saber da história do desmatamento, do despejo de suas terras tradicionais onde plantavam de acordo com suas tradições e conhecimentos.

Tais conhecimentos vêm de geração em geração, mas, com a expulsão das terras, as pessoas foram morar em precárias circunstâncias: nas reservas, nos acampamentos, ao lado da estrada, da rodovia. Quando foram expulsos, não podiam levar nada, nem suas roupas, animais, cultivos. Como podiam plantar, se nada podiam levar? Eles tiveram que se reinventar para subsistir, sobreviver. Existem vários relatos na tese de Brand (1997), e outros pesquisadores indígenas, sobre a maneira como foram expulsos das suas terras e levados para as reservas, reservas que não suportam a quantidade de pessoas num espaço pequeno. E, mesmo sendo tão pequeno, ainda colocaram outras etnias junto, dentro dessas reservas. Uma covardia de parte do Estado.

Uma rede de apoio busca amenizar tais sofrimentos, principalmente, nas comunidades que vivem nos acampamentos, porque vivem nas piores condições de vida, sem acesso à água potável, nem às mínimas condições humanas, sem direito à saúde, à educação própria, à sua espiritualidade. Em todas estas dimensões, o Estado brasileiro dá as costas para eles: ficam num abandono total. Porém, através da rede de apoio, proporciona-se a presença de pessoas para, pelo menos, conversar com as comunidades. Também se presta suporte com as coisas mínimas, para que possam viver um pouquinho melhor, tendo algo para comer da terra onde estão lutando para demarcar e, assim, possam viver mais tranquilos.

É através dessas conversas que consigo identificar aquela variedade que os pais e avós deles plantavam antigamente, no lugar onde nasceram e foram criados. E, por meio da procura dessas sementes, das variedades de rama de mandioca, por exemplo, eles conseguem voltar a plantar.

É o caso do milho saboró amarelo, que antes (e ainda hoje) é difícil de encontrar; mas, quando volta para o seu dono verdadeiro, chega com o sorriso junto, a alegria de voltar a ver esta variedade, de tornar a plantar, porque faz parte da família, da comida. Então é bom ressaltar que é por meio dos rezadores, das pessoas mais velhas, que se consegue isso: eles são os verdadeiros donos e conhecedores do que é bom para plantar, para viver. Faz parte da espiritualidade, do cotidiano, da cosmologia, da biodiversidade, do *arandueté* destas pessoas guerreiras.

Por isso é fundamental ouvir, perguntar, se a comunidade, se os mais velhos têm interesse de plantar uma variedade. Muitas vezes pessoas não indígenas levam e entregam algumas sementes porque acreditam que eles precisam e vão plantar. Claro que, com a situação de vulnerabilidade em que estão, com a falta de tudo, de apoio, das sementes nativas, o que se doa para eles é uma ajuda; mas na maioria das vezes não dá certo, porque dessas sementes não se sabe da procedência, de onde são, quem as cuidou, quem as plantou e algumas famílias nem querem plantar por isso. Podem até receber, mas não vão plantar e, se plantarem, vai ser em outro lugar, separado das suas próprias plantações, por medo de que possa transmitir alguma doença. Sabendo da procedência, elas as recebem com muito carinho, alegria, é como uma criança que está chegando depois de muito tempo.

Aqui quero mencionar uma fala que a antropóloga e demógrafa Marta Azevedo fez para a turma de Teko Arandu, no ano de 2022, em uma apresentação de experiência e das fotografias de quando ela conviveu com os Kaiowá no Takuapiry. Ela aprendeu que a semente do milho, quando está germinando, “é uma criança que precisa de ajuda, do cuidado, da alimentação, do canto, das rezas”.

Isso pude corroborar com os Ava Guarani no Paraguai, quando falaram para mim que o milho é parecido com a criança, ele é uma criança. Na época, eu não compreendia muito bem essa comparação, mas, depois das minhas andanças com os Kaiowá, das conversas, ouvi repetidas vezes a mesma comparação, tanto do sr. Papito Vilhalva quanto do sr. Elizeo, sr. Luis, sr. Ricardo.

Também falaram para mim que o milho branco/*avati morotĩ* não é qualquer um que planta: ele precisa dos cuidados, da mesma forma que uma criança precisa da ajuda desde o nascimento. Eles fazem a comparação que ambos precisam que alguém esteja cuidando constantemente deles, trocando roupa, dando comida; tem momentos em que se deve deixar sozinho, mas olhando de longe, cuidando.

Quem planta o *avati morotĩ* não pode comer carne de *carpincho*/capivara, de porco e outros, tem suas regras, do contrário, o milho pode ficar doente. É igual quando se dá uma comida para a criança e faz mal a ela, é por isso que nem todos podem plantar o milho branco, ele tem sua regra e isso tem que ser respeitado. Lembro-me dos pedidos de milho branco e, quando eu conseguia levar, queria entregar para todos; mas tinha sempre alguma família que não queria levar para casa. Agora sei que isso não é igual às outras sementes ou plantas, que podem ser plantadas sem muitas restrições: quem planta

o milho branco deve saber também das rezas, ou chamar alguém que sabe para pode ir lá e rezar. Também o dono, quem o plantou, tem que se cuidar na sua alimentação, porque, quando consome alguma comida, esta vai virar parte do seu corpo e, como tal, quando entrar nas plantações, elas vão sentir: pode ser que as folhas fiquem amarelas, ou que não carregue bem o grão, ou pode dar muita lagarta da espiga, que come as folhas, mas também os grãos.

As lagartas de espigas e outros bichos são cada vez mais frequentes porque as áreas em que os Kaiowá estão hoje são muito pequenas, com pouca diversidade de florestas, de vegetais; então não tem nada de proteção. E também porque as áreas estão rodeadas de monocultivos de soja e de milho transgênicos, que precisam de veneno para poder crescer e produzir os grãos para sua comercialização.

São empregados cada vez mais venenos e, quando estão passando veneno com as fumigações nas áreas, os bichinhos não têm outro lugar aonde ir, senão as áreas indígenas, para se refugiarem. Correm para estas áreas porque não há proteção para os bichos. O veneno, que com o vento, mesmo que seja leve, é carregado para as áreas indígenas e mata os cultivos, ou seca as folhas e as flores, que deveriam ter uma proteção mínima, como casas ou plantações do outro lado do vizinho. Há muitos relatos da contaminação de água e das plantações, ou de pessoas que ficam doentes por causa dos venenos das fazendas.

Para conter essas contaminações, foram feitas algumas ações emergenciais com parceiros como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), fazendo mutirões de plantio nas divisas das comunidades, como foi o caso na comunidade de Guyra Roka. A ação específica foi do “Mutirão Vivo”, com presença de várias comunidades e de outros povos do Brasil e do exterior, para ver a situação local e ajudar de forma conjunta a comunidade. Mostraram-se outras formas de plantio, como plantar rama de mandioca em pé, e falou-se da importância de ter variedades de sementes e de plantas, e de como conter o avanço do veneno fazendo uma barreira natural; foi uma ação comunitária.

A Funai como órgão do Estado tem a sua missão de apoiar os indígenas, velando e protegendo-os, para que possam viver bem, nos lugares onde têm famílias, pessoas. Ela faz? Parece que nem o mínimo do que deveria. Uma das ações que este órgão faz é a entrega de sementes nas comunidades. Neste caso específico, a entrega é feita para as lideranças locais e cabe a elas distribuí-las para as famílias, coisa que na maioria dos casos não acontece. Se plantarem, não produzem sementes suficientes para poder serem

guardadas para o próximo plantio e, novamente ficam dependentes da entrega deste órgão.

Existem vários fatores, no caso da Funai. Um deles é que este órgão conta com poucas pessoas para atender às demandas das comunidades kaiowá, o que faz o atendimento ser de forma rápida. Quando vão, fazem uma reunião, entregam os produtos, escutam as demandas, fazem algum encaminhamento e já vão; é como visita de um doutor médico, como muitos Kaiowá catalogam esta atuação. Outro fator pode ser que não conhecem suas formas organizacionais próprias do povo, da importância destas crianças ou futuras crianças que são as sementes e que estas não precisam do veneno, tanto nos grãos que são entregues, quanto quando estão crescendo e não podem ser envenenadas.

As prefeituras, na maioria dos casos, não apoiam em nada diretamente a produção agrícola familiar, de maneira especial, aquela das pessoas que estão em áreas de retomadas, como Guyra Roka, que pertence ao município de Caarapó, ou Passo Piraju, que pertence a Dourados. Mesmo que os Kaiowá estejam nessas áreas há quase vinte anos, algumas vezes, os funcionários da Prefeitura foram para apoiar, mas ultimamente, há seis anos, nada de apoio. E, se vão para escutar, comprometem-se em assistência técnica e tudo o mais, mas depois, nada. Em alguns casos, a prefeitura atende às demandas, mas não é constante.

Tudo faz parecer que, no fim, o que esperam é que as famílias desses *tekoha* não produzam seu alimento de forma mais permanente e, com as variedades de que precisam para se alimentarem bem e assim viverem mais saudáveis. As crianças são as que sofrem mais dessa desatenção. E, assim, as lideranças ou algumas famílias cedem ao assédio para permitirem o arrendamento das suas terras, com o pretexto de que os indígenas estão na terra sem usá-la e que se está perdendo dinheiro e tempo, sem produção.

Segundo algumas lideranças disseram, essas pessoas que querem arrendar falam: “Vamos trabalhar juntos em parceria”. Oferecem migalhas, motocicleta, dinheiro. Em várias oportunidades, os arrendatários nem mesmo pagam, porque alegam que o preço no mercado internacional não está bem, abaixou; ou encontram qualquer outro pretexto para que seu lucro seja melhor e não pagam o que as famílias merecem.

Segundo falou a Erileide, jovem liderança de Guyra Roka, num encontro na comunidade, “Todos batalharam muito, e resistiram até agora; por que vamos entregar pro fazendeiro a nossa terra? Vamos lutar por ela, até a demarcação”. Elas acreditam que,

mesmo se for o próprio parente quem chega querendo arrendar, ele não age sozinho: ele tem o trator, as maquinárias, os insumos e o canal de como vender, coisas que são dos fazendeiros.

O arrendamento atrapalha em tudo, na vida social, na convivência, na saúde da população, na distribuição do lucro, na reciprocidade. Quem se beneficia são os verdadeiros arrendatários, que estão atrás das terras indígenas e depois falam que os indígenas não querem trabalhar. Se os indígenas tiverem uma parte da área para plantar, para sua própria produção, para se alimentar, deixam-nos numa área muito pequena – e pior, quando passa a fumigação com o veneno, atinge toda a sua produção.

3.3- As práticas de conservação das sementes

Cada família que recebe sementes de algum apoiador, faz uma benção para que, quando plantem, não tenham nenhum problema. Cada tipo de semente tem seu próprio ritual; assim também ocorre quando recebem dos próprios parentes.

A prática comum para a conservação das sementes, primeiramente, é ter um lugar bom para plantar, para que as sementes sejam fortes e saudáveis. Tem famílias que até hoje as deixam no pé, sem colher o milho e só retiram um pouquinho antes da próxima época do plantio. Quando se pergunta se têm sementes para plantar, respondem que estão guardadas no *kokue*.

Outra forma de guardar, como já comentei anteriormente, é quando do milho, já estando seco, se tira a palha e só se deixa um pouco para amarrar com outras espigas e pendurar acima do fogo da cozinha. A fumaça assegura que os bichos não as comam; mas essa fumaça deve ser constante e permanente; assim também é feito para as sementes de feijão-de-corda.

No caso das ramas de mandioca, conservam-se guardadas debaixo de uma árvore ou da bananeira, cobrindo com as folhas de bananeira ou com a braquiária. Outra forma de guardar a rama de mandioca é cavando um pouquinho o solo, 15 a 20 centímetros de profundidade e colocar a rama de mandioca em pé nesta cavidade e cobrir com a terra. Se não chover, deve-se molhar a cada três a quatro dias para que as ramas não se sequem. Isso pode ser com as ramas já arrancadas, ou pode-se cortar algumas ramas do pé que está

se desenvolvendo, deixando-se a dez centímetros do chão, para poder depois puxar a mandioca com a rama e, para que, se vier uma geada grande, ela não se queime com a saída do sol.

Imagem 27: rama de mandioca enfiada no chão, guardada para o próximo plantio



Foto: Arquivo pessoal, 2022.

Imagem 28: Rama de mandioca embaixo de uma árvore para proteger do sol e da geada

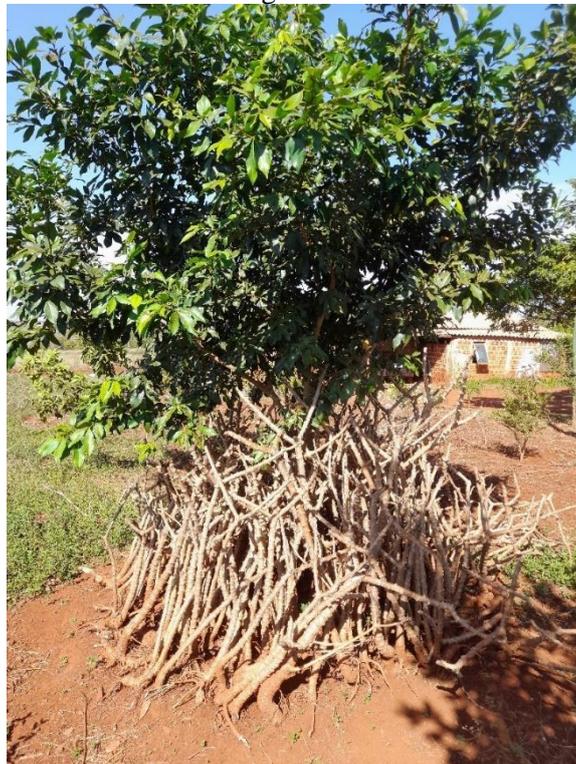


Foto: Arquivo pessoal, 2022.

Hoje em dia, por causa das transformações dos ambientes e das perdas territoriais e, com o pouco espaço para o plantio da maneira tradicional, essas práticas de guardar as sementes também vêm sofrendo. Guardam-se, por exemplo, as sementes na garrafa pet; é uma maneira de guardar, mas não a mais confiável. Se for guardar nas garrafas pet, precisa de alguns cuidados, como tirar todo o ar de dentro da garrafa quando for fechar com a tampinha, ou colocar pimenta junto com a semente, para não carunchar; mas, claro, com as rezas dos cuidados dos *járas* das próprias sementes.

3.4.1- Os rituais *temit̃y rehegua*

O ritual do *Jerosy Puku*, onde acontece o *avati morõtĩ ñemongarai*, o batismo do milho branco, aqui no Brasil já está sendo feito apenas em pouco lugares. Acontece anualmente. Ultimamente, essas cerimônias são feitas nos *tekoha* de Laranjeira Ñanderu, Rio Brilhante; de Guyra Kambiy, Douradina; e também no Jaguapiru, Dourados. Também acontece no Panambizinho, Dourados. Segundo o sr. Ricardo, de Guyra Kambiy, no Sucuriy também acontecia, mas hoje o sr. Graciano não está podendo fazer mais, por causa da sua idade.

O sr. Ricardo mostrou para mim o milho branco que ele está guardando para plantar quando passe o frio. Ele falou que este ano, com a chuva que veio, está estragando o milho dele, porque a fumaça não estava direto na cozinha: alguns dias faltou lenha, e tinha que esperar secar enquanto já começava a carunchar. “Mesmo assim vai dar para plantar”, disse.

O jeito certo de guardar as sementes de milho é colocar o milho sem a casca, utilizando a casca para amarrar e pendurar na parte do teto, acima de onde é feito o fogo dentro da cozinha. Essa fumaça não tem que ser muito forte: ela só deve permanecer constante para que os bichos não possam estragar. Assim também com o feijão-de-corda, que é pendurado com a casca e com uma corda, perto do milho. Isso vi em várias casas, mas não em todas.

Na conversa com o sr. Conché, ele apresenta as formas de guardar as sementes como era tradicionalmente:

Antigamente, para guardar o milho era na fumaça, na cozinha. Amarrava com a folha e fazia aquele pilhado de milho e colocava no cipó, pendurava o milho e aí a fumaça ia subindo e o milho ficava pretinho, ela não dava caruncho, a fumaça não deixava. O feijão-de-corda igual amarrava e colocava ao lado do milho pendurado na fumaça e é por isso que a gente não precisava de semente para cada ano, nós tínhamos a nossa semente.

E hoje vem semente já comprado, coloca na máquina e já vai plantando e para guardar nem pode guardar, hoje ninguém mais guarda o milho por isso. Mas eu acho que tem que ser guardado (CONCEIÇÃO, 2023)²⁵.

Por causa da perda territorial das comunidades kaiowá e guarani e, com o desmatamento em grande escala, foi havendo escassez de lenha para fazer o fogo. O fogo doméstico foi tendo algumas adaptações para guardar as sementes, como é o caso da garrafa pet: não é seguro que as sementes vão permanecer sem os carunchos, mas é uma forma de poder guarda-las para o próximo plantio; também não é seguro colocar nas garrafas pet as sementes com outros produtos naturais, como pimentas, pois, elas também têm um efeito que pode atrapalhar na sua sementeira.

Existem dois outros lugares onde se podem armazenar as sementes, que são as câmaras frias. Uma delas está na escola Jaguapiru, em Dourados, sob a guarda do sr. Cajetano Vera. Ele é professor efetivo na Rede Municipal de Ensino e trabalha na Escola Municipal Indígena Tengatui Marangatu, na Aldeia Jaguapiru. Lá, segundo ele, muitas famílias trazem suas produções para guardar, etiquetam com o nome da família e da variedade e, na maioria dos casos, trazem em garrafa pet. A câmara fria tem a capacidade para o armazenamento de até dez toneladas de sementes. Cajetano, numa conversa que tive com ele, afirmou que as comunidades indígenas têm muitas dificuldades de acesso a sementes de qualidade, estando quase exclusivamente dependentes da Funai, ainda mais, na reserva de Dourados, que tem pouco espaço para muitas pessoas e assim também para produzirem seus alimentos.

A outra câmara fria está em Te'yikue, em Caarapó, na unidade experimental, com o responsável sr. Nilton. Nilton é professor efetivo na Rede Municipal de Ensino e trabalha na Escola Municipal Indígena Ñandejára Pólo. Segundo ele, essa forma de guardar as sementes ajuda para as famílias poderem conservá-las com maior segurança, sem ter perigos dos bichos as comerem. Segundo ele conta, hoje muitas famílias estão

²⁵ Relato do José Conceição ao pesquisador

voltando a ter sementes que antes não conseguiam reproduzir, porque não tinham condições de guardá-las para seu posterior plantio. É muito interessante porque o sr. Nilton identifica todas as famílias e tem uma relação boa com elas; muitas famílias precisam de alguma assessoria para melhorar sua produção e ele consegue partilhar seu conhecimento com essas famílias e, conseqüentemente, ele faz o *jopói* com todas elas. Tem uma boa circulação de sementes nessas redes que ele constrói dentro da Te'yikue. Esta forma de guardar as sementes ajuda para as famílias poderem guardar com maior segurança, sem ter perigos dos bichos. Só tem um pequeno detalhe para quem mora um pouco longe dessas comunidades: quando sai da câmara fria, o tempo máximo a ser plantado é de 3 a 4 dias, do contrário pode-se perder toda a semente.

3.4.2- Jerosy Mbyky

Uns dos rituais a respeito do milho, além do Jerosy Puku é o Jerosy Mbyky e sobre este último vou contar a minha experiência e da participação durante este ritual no Guyra Kambiy. No sábado, 6 de maio deste ano de 2023, participei do *Jerosy Mbyky* no Guyra Kambiy, onde percebi que as pessoas que estavam participando eram das comunidades de Parambizinho, de Laranjeira Ñanderu, de Aroeira, de Panambi/Lagoa Rica, de Gua'a Roka, de Amambai (duas famílias) e da própria comunidade. São pessoas que têm uma relação de proximidade um com outro e são parentes consanguíneos em alguns casos, das mesmas famílias e parentelas extensas.

Os três rezadores que estavam à frente da cerimônia eram, primeiro, um rezador de Panambizinho, que começou; outro rezador, sr. Ricardo, que recebeu quase no final, antes de entrarem no *Ogapysy*; e, por último, quem recebeu foi o sr. Luis (Jairo). Assim, com algum *Yvyra'ija* (ajudante ou aprendiz) como o Germano, jovem liderança, eles entraram na casa de reza, e também todas as pessoas que estavam acompanhando o ritual.

Dentro da casa de reza do *ógapysy*, *ógajekutu*, *oypysy*, aparecem dois grupos: por um lado, os acompanhantes do principal rezador da noite cerimonial, neste caso, o sr. Luis, com seus *Chiru* e os *mbaraka*, os *yvyra'ija* com suas roupas cerimoniais. Do outro lado, com os *takua* fazendo o *takuapu*, as guerreiras, as anciãs, as jovens, *chamiri*, crianças; todos com os mesmos sons. É o som para que o *Jakaira*, quando forem coloca-

lo no chão para brotar, ele e todas as sementes possam brotar com saúde, assim permanecendo até na hora de colher.

Foi uma hora de intenso canto, de som uníssono, de respeito, de ouvir e de compartilhar este importante ritual. Quando o sr. Luis finalizou a parte dele, veio a parte do *Guahu*. Quem sabia, naquela noite, era o sr. Elizeo, de Panambi. Ele me contou depois que cantou seis *guahu*, para que dali para a frente pudessem dançar o *Guachire* (Figura 17).

Imagem 29 – Guachire.



Fonte: Acervo do autor, 2023

Imagem 30 – Dois grupos dançando guachire.



Fonte: Acervo do autor. 2023

O *Jerosy mbyky* acontece depois do *Jerosy puku*. Durante o *Jerosy puku*, a reza deste ritual é trazida de cima, do céu e não se leva daqui da terra, para que todas as plantações possam brotar e crescer saudáveis, principalmente o milho branco / *avati*

morotiĩ, mas também as abóboras, a batata-doce, todas as plantações. Onde está se realizando o ritual, há o milho branco e, quem quiser poderá levar para plantar; o plantio deve acontecer depois da geada em agosto, ou no começo da chuva em setembro, para que o milho possa crescer bem.

O *Jerosy puku* é cantado durante a noite, até o amanhecer. Segundo as conversas com vários rezadores, este canto pode ser considerado como canto que deve chegar ao *Pa'i Kuara*, que é um diálogo através da reza e de forma direta com os deuses ou divindades. Isto se faz sempre de forma coletiva; para isso, chamam-se os parentes das distintas comunidades para participarem da festa.

Neste momento da festa, os cantores ou rezadores vão passando seus conhecimentos para outras pessoas que tenham interesse, porque ele, o rezador, por meio de seu interesse, foi ouvindo, ouvindo e ouvindo até aprender de outros conhecedores.

Papito Vilhalva disse para mim um dia que “hoje em dia ninguém tem mais interesse, não pergunta, só fica no celular, ou se bobeando por aí”. Quando ele era criança, escutava os mais velhos na hora do mate, na hora do tereré, do descanso, antes de dormir. Ao mesmo tempo que tinha que prestar atenção nas coisas do dia a dia, tinha o interesse de ouvir as coisas antigas e as rezas. Segundo diz Izaque João, na sua dissertação: “é ali onde acontece a transmissão de conhecimentos em relação ao *avati jakaira*” (JOÃO 2011, p. 60).

Segundo Elizeo, *yvyra'ija* de Panambi, vice capitão, ele também acompanha o ritual porque conhece os cantos, aprendeu com os tios. Contou que uma vez estava na casa dele, numa tardezinha, e recebeu uma ligação do seu tio Luis falando que queria conversar com ele; combinou de se encontrar no dia seguinte na casa do tio. Luis contou para ele que tinha sonhado e, várias vezes, viu na sua reza que ele devia ser o portador do *Chiru* deixado pelo avô dele (Elizeo), porque ele mesmo não tem filhos que querem continuar com a reza. Como ele estava se interessando, aprendendo com o sr. Luis, este estava guardando o *Chiru*, até que o entregou para ele: “Agora você já é dono deste *chiru*”; “Eu não era dono dele, só estava guardando, agora é você”, falou para o Elizeo o seu tio.

Elizeo comentou para mim que ele não esperava que isso viesse a acontecer com ele, porque é uma responsabilidade muito grande diante dos deuses, deus e diante do povo; o *Chiru* tem seu canto, sua reza, seu *guahu*, e outras coisas, segundo Elizeo; e é por

isso que precisa do dono para que possa estar feliz, contente. Se não tiver dono, ele vai continuar procurando seu dono e, se não encontrar rápido, pode acontecer coisa ruim. Porque o *Chiru* é um ser espiritual e, como tal, pode aparecer em forma de onça e outra vez em forma humana, ou de outras coisas e pode assustar as pessoas. Mas, se está com o dono e se o dono reza, canta, tudo está e estará bem.

A festa do *Jerosy Mbyky* começou na hora acertada com os convidados. Começa com o canto na frente do *Yvyra'i*, por um grupo de rezadores acompanhantes – no total eram umas doze pessoas - com o *Chiru* nas mãos e o *mbaraka*. termina um canto e todos gritam, pois estão alegres. E assim passa-se para o outro *yvyra'i*, até chegar no penúltimo *yvyra'i*, onde o rezador Ricardo estava esperando.

Agora é a vez do sr. Ricardo cantar até o último *yvyra'i*. Depois, passou para o rezador principal, que naquele dia era o sr. Luis, conhecedor das rezas do *Jerosy Puku* e do *Jerosy Mbyky*. Desde o começo do canto, ele é acompanhado mais de longe pelos *takua* das mulheres, esperando para entrar no *ógapysy*. Foram entrando depois que o rezador principal e os acompanhantes entraram, ao som dos *mbaraka* e algum *mimby*.

Dentro da casa de reza, foram se formando dois grupos: por um lado, os homens com os instrumentos sagrados como os *chiru*, *mbaraka*, *jehasaha*, *mbo'y*; no meio, mais à frente, o rezador principal; do outro lado da fila estão as mulheres cantando e tocando o *takua*, onde acontece o *takuapu*, todos ao mesmo ritmo.

Não querendo atrapalhar nada, porque neste dia estávamos poucos *karai*, fiquei quieto num canto, gravando com meu celular. Dentro da casa de reza ficaram uns 55 minutos; contando desde o início, já iam quase 2 horas, e isso porque estava só no começo. Ao finalizar o canto do *Jerosy Mbyky* do sr. Luis, o *yvyra'ija* Elizeo começou a cantar o *guahu*, que, segundo ele, foram seis; e, ao finalizar o *guahu*, começou o *guachire*.

Nesta noite de *Jerosy Mbyky*, depois do *guahu* e seguido pelo *guachire*, que começou com um grupo de roda, todos de mãos dadas. Uma pessoa vai puxando o *guachire*, e todos vão cantando, dançando e saindo do lado de fora da casa de reza; depois voltam a entrar, e assim vai se formando outro grupo. Nesta noite foram quatro grupos. Não cheguei até o final do *Jerosy Mbyky*: *chéngo karai ha che kangy* (sou não indígena e sou fraco).

3.4- *Pochyrõ/pochirõ* ou *Potirõ*, uma forma de reciprocidade

“*Jaha pochyrõme*” – vamos no mutirão, “*oikóta pochyrõ*” – vai ter mutirão. *Pochyrõ* é uma forma de reciprocidade, porque a ação de ir ajudar outra pessoa na sua roça, seja limpando, carpindo ou colhendo, é o que Schaden diz que está “relacionado estritamente com a intensidade do sentimento de solidariedade social” (SCHADEN, 1974, p. 38). Numa passagem posterior, o etnólogo conta como é realizada uma caçada do porco-do-mato, *tajasu*, e afirma que é de forma coletiva, de quatro a seis pessoas. Compara-se com o *pochyrõ* que acontece hoje nas pequenas áreas onde os Kaiowá voltaram a habitar, pois estas são áreas muito pequenas, onde esta forma de ação coletiva está cada vez mais em desuso, já que são poucas pessoas, poucas parentelas. que moram em cada área. São as pessoas principais que ajudam, quando há uma necessidade e são chamadas por outras pessoas. Juntam-se desde quatro até oito ou dez pessoas, contando com mais jovens e adultos. Schaden diz que “quanto menor este grupo é maior a sua coesão” (1974, p. 50).

Schaden falava do abandono progressivo do trabalho coletivo; mas, em meu entendimento, este ainda acontece. Não com a intensidade que acontecia antigamente, por vários fatores: as comunidades ficaram longe umas das outras e as famílias de uma comunidade não podem passar pela lavoura de soja ou de milho e ir direto, cortando caminho, pois os fazendeiros não permitem. Outro motivo é por causa da falta de alimentos, principalmente carne; na maioria dos casos, isso dificulta a realização de *pochyrõ* com várias pessoas ou com toda a comunidade como se fazia antigamente, segundo comentários do sr. Papito Vilhalva, seu Ricardo Jorge e outros. Schaden afirma:

Dia de puxirão é dia de festa, geralmente um sábado. Em certos grupos, termina com um baile regado a pinga, em outros com animada festa de chicha ou cauim, à maneira do que, segundo os cronistas, se teria verificado entre os antigos Tupinambá. Isto vale para os Kayová, que, aliás, não deixam de manifestar viva satisfação durante os trabalhos, acompanhados de constantes gritos de alegria, gracejos e estimulante competição entre as pequenas turmas em que se divide o grupo em atividade. O trabalho se transforma em jogo. Entre os Kayová a ligação entre festas de chicha e puxirão é tão estreita que não há como acentuar a função econômica das festas. Segundo o padrão tradicional dos Kayová, o “dono da chicha”, como eles dizem, não oferece comida, mas apenas a chicha; é verdade que os participantes podem tirar algum mantimento da roça do “dono”. O período da manhã é dedicado ao

trabalho, a tarde e a noite à bebedeira e às danças (SCHADEN, 1974, p. 51).

Com certeza é um dia de muita alegria, de brincadeira, de gritos, mas também de muito compromisso, de muito esforço, porque, para tirar um pé de capim braquiária ou colômbio ao preparar uma roça, não é fácil, requer um esforço a mais. Depende muito de quem fez o convite para que a comunidade participe. O sr. Papito Vilhalva comentou que hoje “é difícil, parece que as pessoas têm preguiça, não perguntam se aquele idoso ou idosa está precisando de ajuda”. Recorda que, quando ele era criança, seus pais lhe inculcaram o hábito de perguntar para os velhos se estavam precisando de ajuda e ele tinha que ir correndo até a casa dos pais falar se alguém estava precisando. Se sim, preparavam-se e iam para ajudar, fosse na lavoura, na caçada ou na busca de lenha. “*Ko’ã pyahu itavyparei vaicha, ikuãme rei vacha ivale*” (Estes jovens parecem estar atarantados, só sacam proveito dos dedos), diz ele, falando que os jovens ficam muito no celular, o que atrapalha muito a sua vida.

3.4.1- Mutirão no Guyra Roka

O dia para fazer o *pochyrõ* foi combinado com as famílias e parentelas de quem estava precisando de ajuda para chamar a comunidade. As famílias gostam de saber que iria acontecer o *pochyrõ* e escolheram ajudar uma família de mãe solteira com quatro filhos pequenos no primeiro momento; e, para o outro dia, uma outra família. Pediram para levar alguma mistura que pudéssemos compartilhar todos juntos.

No primeiro *pochyrõ*, combinamos com Jones Goettert, hoje reitor da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para fazer essa ação junto com a comunidade; ele ficou muito contente e animado. Fomos no dia combinado. Era um sábado. Chegamos bem cedo e fomos diretamente aonde a família tem a casa e a roça. Quando chegamos, não tinha ninguém para ajudar: fomos os primeiros a chegar. Aí perguntamos à dona da casa onde ia ser a limpeza do terreno e ela nos mostrou o lugar e o tamanho da área.

Começamos a carpir, tirando a braquiária. Preocupados, porque já tinham passado uns 20 minutos, e nada; passaram mais 10 e perguntamos um ao outro: será que vai vir o pessoal? Continuamos com a esperança de que alguém aparecesse. Meia hora

depois de nós, foram chegando algumas pessoas e foram sentando e afiando suas enxadas; assim foram chegando um por um, e todas foram afiando suas enxadas com a lima. Nem tínhamos levado lima para afiar, e nem tínhamos afiado antes. Nós dois já estávamos quase cansados. O sol já estava esquentando.

Imagem 31 – *Pochyrõ* (mutirão) na comunidade de Guyra Roka.



Fonte: Acervo do autor. 2022

Desde que chegaram, a todo momento, estiveram brincando, contando piadas, anedotas. Algumas crianças que vieram, perguntavam alguma coisa para as mães – sim, para as mães, pois elas chegaram com suas enxadas e, sem conversar muito, foram direto para tirar as braquiárias; mas também com o sorriso no rosto, principalmente, a mãe que era a dona da casa e do terreno. Também compareceram alguns jovens para ajudar a preparar a roça. No total, foram aproximadamente 15 pessoas que vieram para ajudar. Enquanto a maioria estava tirando a braquiária (Figura 00), outros foram buscar água no vizinho para tomar, e outros para preparar *terere*; outros ainda foram buscar lenha para cozinhar, e também para preparar o almoço, que ia ser *mandi'õ gisado* com pucheiro.

Desde que chegaram, em todo momento estiveram brincando, contando piadas, anedotas. Algumas crianças que vieram, perguntavam alguma coisa para as mães – sim, para as mães, pois elas chegaram com suas enxadas e, sem conversar muito, foram direto tirar o capim braquiária, mas, também com o sorriso no rosto, principalmente a mãe que é dona da casa e do terreno. Também compareceram alguns jovens para ajudar a preparar a roça. No total, foram aproximadamente 15 pessoas para ajudar. Enquanto a maioria estava tirando a braquiária (Figura 00), outros foram buscar água no vizinho para tomar,

e outros para preparar *tererê*; outros ainda foram buscar lenha para cozinhar, e também para preparar o almoço, que ia ser *mandi'ô gisado* com pucheiro.

Imagem 32 – Momento de descanso do mutirão.



Fonte: Acervo do autor. 2022

No momento de descanso (Figura 00), é para tomar *tererê*, para conversar, para brincar, e também para afiar a enxada; momento de compartilhar, de estar juntos. Como muda o trabalho! Quando começamos, fizemos poucos metros em 20 minutos; mas, quando chegaram as outras pessoas, o tamanho se multiplicou e muito. A área da limpeza e preparo para o plantio ficou bem maior. Não é nada fácil tirar a braquiária com enxada: leva pelo menos cinco ou seis enxadadas para poder tirar uma moita.

A dona da casa falou que agora ela e seus filhos iam ter bastante mandioca e batata-doce para se alimentar e eles iam cuidar da sua roça. Também comentou que, no meio das plantações de mandioca, iam plantar abóboras e milho.

Descansamos para o almoço. As mulheres que se organizaram para fazer o almoço, estavam dialogando, se ajudando; umas mexendo na comida, outras, cortando lenha com facão e cuidando para que o vento não apagasse o fogo, porque a refeição

estava sendo feita fora da casa. Depois do almoço, ficamos todos descansando, sentados no chão, outros tomando *tererê*. Como o sol estava muito quente, só levamos mais uns 20 minutos limpando o terreno e depois já estavam todos se despedindo e voltando para suas casas. Alguns perguntavam quando ia ser o próximo mutirão.

Em outro momento, foi organizado um *pochyrõ* para outra casa, que também precisava de ajuda, inclusive para animar um pouco a família a preparar seu terreno para o plantio. Neste *pochyrõ*, organizado por meio de um convite, *jovia*, a professora Beatriz dos Santos Landa (Bia) foi para ajudar. Depois dos mutirões se percebe que as famílias estão mais animadas para o plantio e, cada vez que passei por lá, as famílias queriam mostrar sua roça. Elas estão sempre animadas e perguntando quando e onde vai ser o próximo *pochyrõ*/mutirão; conseqüentemente, as famílias ampliaram suas roças e há mais variedades nas suas produções; as pessoas, as famílias que participaram dos mutirões também se animaram a dar seu *jopói*/ajuda às famílias que mais estavam precisando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo o balanço dos dados e das análises aqui reunidas, sobre o processo de recuperação das sementes nativas, no marco das relações de reciprocidade, *jopói*, esta última seção deve explorar a ideia do *jeiko porã*, apoiando a noção de sustentabilidade e soberania alimentar dos Kaiowá. É muito importante conhecer a história do povo guarani, dos Kaiowá, para entender a sua luta, a sua persistência-resistência num lugar, num território; podemos ressaltar que os povos Guarani e Kaiowá foram expulsos de seus territórios de maneira compulsória, jogados nas reservas indígenas, juntos com outras lideranças de várias aldeias e de territórios diferentes e, em alguns casos, juntos com outra etnia. A luta de voltar para seus *tekoha*, pelo menos para cultivar suas roças, pegar seus pertences, como alguns animais, sementes, era quase impossível; mas a resistência e a luta para voltar ao seu *tekoha*, ao seu território continuam. No lugar onde estiverem, as famílias, resistem com a sua forma de plantio, com as suas rezas, sua forma de reciprocidade que as caracterizam, em qualquer lugar onde estiverem, seja com seus vizinhos, com os parentes próximos ou distantes. Eles sempre estão no *oguata/caminhar*. É necessário sempre se ter presente as diversas áreas de ocupação tradicional e seus grandes territórios, como o do *tekoha guasu*, de Yvytyrusu e Ka'atyrsu, pouco pesquisado e que pode ser mais aprofundado nas minhas próximas pesquisas. Além dele, também o de Ka'aguysuru, (já falado por diversos pesquisadores Kaiowá, como Izaque João, Gileandro Pedro Barbosa), com suas singularidades e por onde transitam o *jopói* de diferentes formas, com seus rituais vinculados às variedades de sementes que circulam entre esses territórios.

Mesmo com as adversidades sendo enormes, os Kaiowá, vivem de acordo com o *teko porã/bom viver* e procuram viver de acordo com o *teko joja* (viver em igualdade, em reciprocidade). A memória dos antigos *tekoha*, com suas paisagens, com seus moradores, as pessoas que lá estão enterradas, o vínculo que havia com os animais e com a natureza e as formas de sociabilidade que aí praticavam, permitem manter viva sua forma de ser Kaiowá. Hoje, estando em áreas de *tekohatee* (verdadeiro território), voltando a morar onde era, antigamente, sua morada e, continuando a construção das redes de relações, os Kaiowá sempre praticam o *jopói* com os parentes, com os amigos, apoiadores espirituais e terrenos.

As diferentes formas de *jopói* apresentadas aqui, é para afirmar que *jopói* é o sistema de vida kaiowá. É através dele que gira a vida cotidiana nas parentelas pequenas e grandes. Todos temos o dom de dar, mas ele leva consigo a obrigação de dar, doar e retribuir. E é por isso que os Guarani (Ñandéva e Kaiowá) a doam o que têm para outras pessoas e quase não têm nada consigo. O que têm comparte com as pessoas mais próximas ou com os parentes porque, segundo eles, nós somos passageiros na terra e não vamos levar nada com a gente nem a terra até porque a terra não tem dono, é de todos, inclusive dos seres não humanas e ultra humanos (*jara kuera*).

Esta forma de ser, sempre vai se manter viva. Cabe, principalmente aos órgãos públicos o dever de proporcionar as condições para que o sistema de *jopói* se mantenha fortalecido nos territórios kaiowá e no *tekoha guasu*. As políticas públicas devem atender a esse sistema de *jopói* e, uma das maneiras de apoiá-lo, é respeitando a circulação de sementes dentro dos territórios deste povo. Além disso, é necessário desenvolver ações no sentido de pesquisar, conhecer e trazer de volta até os verdadeiros donos as sementes tradicionais que foram levadas deste povo. Os Kaiowá, certamente vão se sentir bem consigo mesmos e com os apoiadores, desde dentro dos *tekoha* e de fora deles.

Proporcionar as condições para que continuem com seus rituais sagrados, é estar ao lado deles e, estar acompanhando, sempre e constantemente, mesmo sem fazer nada, mas simplesmente estar conversando, ouvindo, cumprimentando já é uma forma de *jopói*. É estar construindo como as pessoas, como coletivo, nas relações de pessoas, das plantas, em constante equilíbrio do homem com a natureza. Doar para o outro, doar o tempo, doar o sorriso, doar a vida, *ñañeme'ẽ ojoupe* é *jopói*.

É através do *jopói*/reciprocidade que as pessoas, famílias, partilham nas festas tradicionais, nas visitas, nas viagens, promovendo a circulação de sementes tradicionais, que vão ressurgindo, tomando novos valores, passando por novos atores, novas caminhadas, novos cursos, novos quintais, novos sulcos, novas rezas. As sementes tradicionais que vão passando de mão em mão são também por onde transcorrem as relações, ou se formam novas relações, tanto com os *járas*/guardiões celestiais, como com as pessoas que as cuidam, que as visitam, que respeitam do jeito de plantio, de limpeza, de cuidado desde a semeadura até à colheita. É na circulação das sementes onde se formam novas amizade, é na roça e nos rituais a ela associadas onde se fortalecem as relações com os deuses, com as pessoas mais próximas, com os parentes de outros *tekoha*, consolidando as amplas resdes do *tekoha guasu*.

O uso excessivo de veneno na produção de milho, feijão, híbrido, traz consigo a degradação quase que é difícil de plantar qualquer árvore para que pelo menos voltassem os pássaros, se tiver pássaros também traz consigo outras sementes. Por isso é de suma importância da presença dos apoiadores externos. O estado precisa de um olhar séria de proteção com as ferramentas de política pública como estado e não só ir olhar e nunca mais voltar, antes deve ir atrás de recomposição de todas as áreas que foram degradadas pela frente de expansão do gado, do agronegócio. Os Guarani e Kaiowá não tem nenhuma responsabilidade sobre essa devastação, o próprio estado que deve recuperar uma área, ou várias, e acompanhar, monitorar para que de fato ocorra uma recuperação ambiental, territorial.

Como dados também apresento um mapeamento de uma das variedades de milho que está circulando nos territórios Kaiowá. O milho amarelo/*avati sa'yju* ou *avati chipa*, como é conhecido e que a maioria das pessoas com quem conversei queriam para plantar. Como essa espécie tinha desaparecido da região, em uma viagem para o Paraguai, pedi para um senhor, trabalhador rural da minha comunidade, para que doasse ou vendesse para mim alguns quilogramas do milho amarelo, *avati morõĩ*, como é conhecido pela maioria da população paraguaia. Ele doou para mim quase um quilo e entreguei este milho para dona Mônica, de Cerro'i e para seu Papito, de Guyra Roka. Depois da colheita eles me devolveram o dobro do que entreguei para eles, para que pudesse ser doado para outras pessoas que quisessem plantar. A dona Mônica também doou outras espigas para uma família da comunidade de Laranjal e para duas famílias, parentes, da comunidade de Pirakua, pessoas que a visitaram. Ela esperou por mim, deixando o milho no pé e deu aproximadamente trinta espigas, as quais distribuí no Panambi, para cinco famílias. O seu Papito entregou outras espigas para cada parente dele, no Guyra Roka e, segundo ele, também entregou uma parte para duas famílias de Te'yikue que o visitou. Do que ele entregou para mim, como devolutiva, e que era para ser doado para outras famílias nos territórios, uma parte levei para uma família no Pirajui, outra entreguei para duas famílias de Guaiviry. Todas as pessoas, ou famílias que receberam este milho, era como ver um filho voltando para a casa, depois de bastante tempo. Recebiam com um sorriso bem marcado no rosto e, a maioria, falando que nunca mais vai perder este milho. Eu tinha guardado numa garrafa pet, em casa, do milho que o Papito tinha me dado e, ultimamente, entreguei para duas pessoas de Pirakua, que são seu Conceição (Conche) e para seu Lídio Escalante. O primeiro me disse que o milho é um dos melhores e que está brotando e nem

se compara com os outros milhos que a Funai tinha entregado para eles. Seu Lídio me disse que as sementes não nasceram muito bem porque, de tanto que queria plantar, ele se apressou em cultivar e a chuva não chegou a tempo e é por isso que não brotaram todas as sementes, mas, que o que vai produzir, vai dar para ele nunca mais precisar de outro milho para plantar. Só vai usar desta variedade. Para os dois, Conceição e Lídio, perguntei porque não me falaram do milho branco/avati morõtĩ e os dois me disseram que, no tekoha, ninguém mais tem e que, se por acaso, eu encontrar, por favor é para levar para eles.

Deve ser valorizado o sistema tradicional de produção de alimentos dos Kaiowá, a sua agricultura familiar de base agroecológica, da biodiversidade, das variedades de sementes tradicionais e sua relação com a cultura alimentar. Como apoiadores, sempre precisamos ter em conta os impactos da monocultura de grãos sobre a biodiversidade e as consequências do uso de agrotóxicos e de transgênicos sobre a saúde e o meio ambiente. Não há nada que separe uma do outro. Por sua vez, saúde e meio ambiente tem relação com a terra, pois é a terra que dá o que, mais necessitamos para a nossa vida e para a manutenção do nosso modo de viver: o alimento para o *jeiko porã*. Esta é a parte do *jopói* que a terra nos oferece.

Por fim, realço que o esforço realizado nessa dissertação foi demonstrar que o cultivo da roça kaiowá, com sua extensa variedade de cultivares, reúne saberes, técnicas e práticas rituais altamente complexas. A cooperação entre as pessoas, com ênfase nos componentes do fogo doméstico e da parentela, mas eventualmente se estendendo para o *tekoha* e para o *tekoha guasu*, são fundamentais para o intercâmbio de sementes e para a realização dos rituais de maior abrangência, como o batismo das sementes no *jerosy puku*. Confrontando-se com um cenário adverso, os Kaiowá seguem com essas práticas, fundamentais para sua existência enquanto povo.

Os modos de cultivar tradicional Kaiowá respeitando a biodiversidade nos ensina a enfrentar os graves efeitos da mudança climática, que é tirando o necessário para o uso, para fazer a roça/kokue, tirando lenha para o uso e não desmatando uma área para outros fins, deixando nascer e crescer o que a natureza provee de forma natural, recíproca/*jopói* e assim voltaram as andorinhas, os rios, córregos, as variedades de árvores, peixes, o ar seria mais puro, sem veneno, o que nos daria mais saúde e bem estar do *jeiko porã* no *teko joja* dentro da biodiversidade também das sementes cultivares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Felipe Vianna Mourão. **Do *ka'a he'ẽ* a estevia, da estevia ao *ka'a he'ẽ***: conhecimentos tradicionais, ciência, tecnologia e mercadoria. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2020.

ARQUIVO Nacional e a História Luso-Brasileira. **Tratado de Badajóz, 1801**. Disponível em: http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5643:tratado-de-badajoz-1801&catid=2088&Itemid=121. Acesso em: 30 ago. 2023.

BENITES, Antonio Carlos. ***Mba'e kuaa vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhande Ru Vusu Rembiapo***: A topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados, 2022

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, MS, 2014.

BENITES, Eliel. **A Busca do *Teko Araguayje (jeito sagrado de ser)* nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação – Doutorado em Geografia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, 2019.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Zefa Valdivina; SANGALLI, Sangalli. **O estudo das espécies arbóreas e o significado das mesmas para a cosmologia Guarani e Kaiowa da aldeia Te'yikue município de Caarapó-MS**. In. Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre saberes Guarani e Kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza/ organização Andréia Sangalli, Elâine da Silva Ladeia, Eliel Benites, Zefa Valdivina Pereira – Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017, p.83-106.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. **Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser** – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. Revista Tellus. UCDB. Campo Grande, MS, 2021.

BENITES, E., DOMINGUES, E., THOMAZINHO, G., ROCHA, G. D., SILVA, G. O., TIAGO, G. A., RICARDO, O., RIQUELME (Kunha Kuarahy), L. R., SILVA, L. A. L. da, & PIMENTEL, S. K. **Teko Joja: o caminho dos povos Kaiowá e Guarani como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos**. Tellus, 23(50), 221–253. <https://doi.org/10.20435/tellus.v23i50.914>, 2023.

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, RJ, 2014.

BERTONI, Moises Santiago. **La civilización guarani**. Parte 1. Etnologia. Origen, extensión y Cultura de la Raza Karáí-Guaraní y proto-história de los Guaranies. In: SYLVIS, Editora, 1922.

BRAND, Antônio Jacob. **O confinamento e seu impacto sobre os Paí-Kaiowá**. Porto Alegre. Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 210 p. Porto Alegre, RS, 1993.

BRAND, A. J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese (doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, RS, 1997.

BRAND, A.; & COLMAN, R. **Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani**. Revista Tellus, UCDB. Campo Grande, MS, 2008.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. & BRAND, Antônio. **Os Guarani e a erva mate**. In: Revista de História Fronteiras, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 107–126. Jan./jun. 2009. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/451>. Acesso em 29/01/2024.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional**. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, dec. 2012.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política: Pierre Clastres. Título original: *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade: os Guarani e o Kaiowá de Yvy Katu**. Dissertação (mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Mestrado em desenvolvimento local. Campo Grande, MS, 2007.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Demografia, Unicamp. Campinas, SP, 2015.

GOMEZ, Gregorio Centurión. **Cosmovisión Guarani: El Aguyje y el Jopói**. <https://www.youtube.com/watch?v=2b7cjHbdJv8>. Maio de 2021.

INSFRAM, Maristela Aquino. O dilema da fome entre os alunos da Escola Municipal Indígena Lacuí Roque Isnard - Dourados MS. Registro das experiências em agroecologia com as famílias. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

LEHNER, Beate. **Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental**. Asunción, 2005.

LESCANO, Claudemiro Pereira. **Tavyterã Reko Rokyta**: os pilares da educação Guaraní Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Campo Grande, MS, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. In: Sociologia e Antropologia. (MAUSS, Marcel). São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

LIMA, Nilton Ferreira; SANGALLI, Andréia; RODRIGUES, Tatiana Rojas. **Hábitos alimentares na comunidade indígena Te'yikue, Caarapó-MS**. In: SANGALLI, Andréia; LADEIA, Elaine da Silva; PEREIRA, Zefa Valdivina (Orgs.). **Tekoha Ka'aguy**: Diálogos entre saberes Guaraní e Kaiowá e o ensino de Ciências da Natureza. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

LOPES, Inair. **Kaiowá rembi'uypy**: alimentação tradicional como estratégia de etnoconservação da diversidade biocultural no tekoha Pirakua. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade-PPGET, UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados). Dourados, MS, 2022.

LOPES, Inaye. **A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (nhanderu marangatu): kaiowa rekohague e a luta pelos tekohakue**. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, MS, 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw Kaper. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia/ Bronislaw Malinowski; prefácio de Ser James George Frazer; traduções de Aton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça; revisão de Eunice Ribeiro Durham, 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

MANIGLIER, Patrice. **De Mauss a Claude Levi-Strauss**, cinquenta anos depois: por uma ontologia maori. Cadernos de Campo. N. 22, 2013.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL [EMGC]. **Cadeno mapa guaraní continental**: povos guaraní na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande: EMGC, 2016. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/america-do-sul/mapa-guarani-continental-2016>

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Ensaio sobre a Dávida. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. 1983.

MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG. **Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**: los Paĩ-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, Paraguai, 1976, 11(1-2):151-295.

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos guarani. Revista de Antropologia. 1990.

MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG. **Los Paĩ Tavyterã, Etnologia Guarani del Paraguay Contemporáneo**. Segunda Edição. CEADUC, 2008.

MELIÀ, Bartomeu & TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza e otras formas de economia guarani**, Asunción: CEPAG, 2004.

MELIÀ, Bartomeu. **Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro**. In: HEUSI, Nádia Silveira; MELO, Clarisa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. (Org). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Editora da UFSC, Florianópolis, SC, 2016.

MELIÀ, Bartomeu. **Que es Jopói?** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ngeuLgZWrqQ>. Entrevista para Conexões musicales, 2021.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; PEREIRA, Levi Marques. **O Movimento étnico socioterritorial Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para a demarcação das Terras Indígenas**. Boletim DATALUTA – Artigo do mês: out/2012.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. PEREIRA, Levi Marques. **Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul**. UFGD, Dourados, MS, 2009.

PEDRO, Gileandro Barbosa. **Ore Rekohaty** (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde): Do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos *Kaiowá* da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica em Douradina MS (1943 – 2019). Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados), Dourados, MS, 2020.

PERALTA, Anastácio. **Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade entre os Kaiowa e Guarani**. Dissertação de mestrado em Educação e Territorialidade. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2022.

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

PEREIRA, Levi Marques. **Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu entorno**. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS/USP, São Paulo, SP, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UNICAMP, Campinas, SP, 1999.

QUEIROZ, Heitor de Medeiros. CAVANHA, Lídio Ramires. **Contribuição dos saberes Kaiowá e Guarani da Reserva Indígena Te'yikue em Mato Grosso do Sul para a Educação Ambiental e Justiça Climática**. In: Revista Ambiente & Educação Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental – PPGEA/FURG, v. 27, n. 2; dezembro 2022.

RODRIGUES, Eliezer Martins. **A criança Guarani Ñandeva na tekoha Porto Lindo/Japorã-MS**. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2018.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. EPU, editora da Universidade de São Paulo. Terceira edição. São Paulo, SP, 1913.

SOUSA, Jéssica Maciel de. **Etnografia das crianças kaiowá da aldeia Laranjeira Ñanderu**: A importância do território para as práticas culturais. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2018.

SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e. **As Donas do Fogo** - política e parentesco nos mundos guarani. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. São Paulo, SP, 2023.

SOUSA, Rainer. **Os novos tratados da América Portuguesa**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/os-novos-tratados-limites-america-portuguesa.htm>.

TEMPLE, Dominique. Porque precisamos de outra lógica. Tradução: Éric Sabourin. 2011. Disponível em: http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=290

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS**. Dissertação de mestrado em Antropologia, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, 2019.

ANEXOS

Pessoas com quem compartilhei momentos que me marcaram pelo comprometimento pela causa indígena



Raquel Peralta Mariblanca (+)



Antônio Brand (+) Melià (+) Rosa Amaru



Jorge Grunberg com alguns membros da Rais



Gustavo Beate Lehner

Algumas das pessoas que deram seu tempo com seus sorrisos, suas falas/ñe'ẽ



Mónica



Sofia



Damiana (+)



Amaru e Miguela



Papito



Lidio



Maria



Teresa



Ricardo



Júlio (+)



Olímpio



Algemiro

Momento de troca/jopói

