

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS-UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS- FCH
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA- MESTRADO

Robson Lopes Romero- Tupã Verá Rendy

**AVAREKO HA KARAI REKO: O MODO DE SER GUARANI E
KAIOWÁ NA PERSPECTIVA DOS MAIS VELHOS**

Dourados-MS

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS-UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS- FCH
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA- MESTRADO

Robson Lopes Romero- Tupã Verá Rendy

AVAREKO HA KARAIREKO: O MODO DE SER GUARANI E KAIOWÁ NA
PERSPECTIVA DOS MAIS VELHOS

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

Orientadora: Profa. Dra. Célia Maria Foster Silvestre.

Dourados-MS

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

R763a Romero, Robson Lopes

Avareko ha karaireko: o modo de ser guarani e kaiowá na perspectiva dos mais velhos [recurso eletrônico] / Robson Lopes Romero. -- 2023.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Célia Maria Foster Silvestre.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2023.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Kaiowá e Guarani. 2. Modo de ser transformado. 3. Avareko tee. I. Silvestre, Célia Maria Foster. 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.

FOLHA DE APROVAÇÃO

ROBSON LOPES ROMERO- TUPÃ VERÁ RENDY

AVAREKO HA KARAI REKO: O MODO DE SER GUARANI E KAIOWÁ NA PERSPECTIVA DOS MAIS VELHOS

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

BANCA EXAMINADORA

ORIENTADORA: PROFA. DRA. CÉLIA MARIA FOSTER SILVESTRE

PROF. DR. LEVI MARQUES PEREIRA

PROF. DR. TONICO BENITES

Dourados
Dezembro de 2023

*Dedico essa dissertação a todos os nhanderu
e nhandesy Kaiowá, que resistem até os dias
atuais.*

*Hoje, os brancos acham que deveríamos
imitá-los em tudo, mas não é o que
queremos.*

(Davi Kopenawa, 2015, p.75)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família e aos amigos por me ajudarem a enfrentar os desafios para concluir este mestrado. Agradeço aos professores da UFGD com os quais tive o privilégio de aprender durante a graduação e a pós-graduação. E quero deixar aqui os meus mais sinceros agradecimentos para minha orientadora, professora Dr^a Célia Foster Silvestre, pelas suas orientações. Meus agradecimentos também para as anciãs e os anciões que fizeram parte desta pesquisa, liderança e colegas da escola Indígena Ubaldo Arandu Kwe Mi-pólo, que se localiza no município de Tacuru MS. E a todas e todos que, de forma direta ou indireta, colaboraram comigo na pesquisa. Ademais, agradeço a Rafael O. Luna, secretário do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela atenção com a qual me atendeu quando precisei.

ATYMA PORÃ – Obrigado.

RESUMO

Esta dissertação foi elaborada a partir de pesquisa que teve por objetivo ouvir as narrativas dos mais velhos; anciãs e anciões - *inharandúva* -, a respeito do modo de vida do Guarani e do Kaiowá - *nhandereko tee* -, procurando compreender o modo de ser tradicional dos Guarani e Kaiowá na perspectiva deles e delas. A intenção foi fazer uma etnografia a respeito do modo de ser próprio, *avareko tee*, na perspectiva dos mais velhos, tendo como campo a Aldeia Sassoró, estado de Mato Grosso do Sul. As conversas com as anciãs e os anciões refletem o contexto que impactou o *avareko tee*, como a demarcação das reservas indígenas, a consequente desterritorialização do povo Guarani e Kaiowá, a chegada da Missão Evangélica Caiuá e as transformações no modo de ser religioso - *teko marangatu* -, estalecendo outras formas de se relacionar com a religiosidade pentecostal. Todos esses acontecimentos intervieram diretamente no *avareko* e produziram novas formas de socialidade, para lidar com a presença dos não indígenas e seu modo de vida. Nesta pesquisa busquei o diálogo com os mais velhos – *inharandúva* - e também com autores indígenas que tratam do mesmo assunto, como Valiente (2019), Benites (2009), Pedro (2020). Desse modo, essa pesquisa busca trazer reflexões acerca do *avareko tee*, possibilidades e modos de se reproduzir e ressignificar.

Palavras-chave: *Avareko tee*; Kaiowá e Guarani; modo de ser transformado.

NHE'Ë MBYKY

Ko tembiapo mbo'esry ha'e oreko jehupityrã ojehexuka haguã umi inharandúva nhemombe'upy, nhandereko tee rehegua, oreko jehupityrã ave oipyhy haguã mba'éixapa Guarani ha Kaiowá reko tee. Ajapose peteĩ jehaipy avareko tee rehegua, umi itujavea jehexapy rupive, ko tekoha Sassorope, Mato Grosso do Sulpe. Ko'áva jehexapy rupive omombe'úva umi inharandúva, mba'epa ojehe oguahẽ rire Missão Evangelica Caiua, ha oguahẽ rire ave SPI, ha ijehupityra kuéra ogueru pe yvy jepe'a, paapy tekoha (reserva), ha upéixa rupive oiipe'a te'ýi kuera Guarani ha Kaiowa ijyvyteegui. Ko'áva ojehuaguive ogueru onhekambia haguã teko pyahupe Guarani ha Kaiowa rekópe, ha ogueru ijejapo haguã ha onhemo mombyry haguã nhanderugui ha nhanemba'eteévagui (arandu ka'aguy), ha upéixa ojehuventema oguahẽrire ambue tupao karai mba'e (igrejas pentecostais, canto karai) tekohape. Ko tembiapo mbo'esry jejaporã, anhomongeta umi itujavéa ndive, ha avei nhemongeta kuation nhemonhe'erupive, mbo'ehára kaiowa ohaima va'ekue umi nhemombe'upy rehegua Valiente (2019), Benites (2009), Pedro (2020). Upéixa rupive, ko tembiapo mbo'esry ojehexuka ogueru haguã onhehesamondo haguã *avareko tee rehegua*, mba'eixa rupivepa oiteri nhande rekope, mba'eixa rupivepa onhemo'ã ohóy, ha mba'eixa rupivepa ambuereko rupirõ jepe ojehexa guyteri avareko.

Nhe'ë apytere: *Avareko tee*; Kaiowá ha Guarani; Teko pyahu nhekampiapyre.

SIGLAS

EMREF - Escola Municipal Rural de Ensino Fundamental Gregório Vilhalva, Sala José de Anchieta

EMIUAK - Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kwe-Mi

SESAI - Secretaria de Saúde Indígena

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

FAIND - Faculdade Intercultural Indígena

PPGant - Programa de Pós-Graduação em Antropologia

PPP - Projeto Político Pedagógico

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

PPGET - Programa de Pós-graduação em Educação e Territorialidade

LEDUC - Licenciatura em Educação do Campo

UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas

UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

IPED - Instituto Português de Ensino à Distância

MPF - Ministério Público Federal

TAC - Termo de Ajustamento de Conduta

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

PKN - Projeto Kaiowá Nandeva

CRAS - Centro de Referência de Assistência Social

MOBRAL - Movimento Brasileiro de Alfabetização

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	14
Figura 2	24
Figura 3	30
Figura 4	78
Figura 5	87
Figura 6	88
Figura 7	89

LISTA DE TABELA

Tabela1	29
Tabela 2	49

SUMÁRIO

I.	INTRODUÇÃO	12
	1.1 Meu lugar na conversa – <i>nhemongueta</i> – e os meus interlocutores	13
II.	OS KAIOWÁ NA RESERVA SASSORÓ	30
	2.1 Quem são os Kaiowá	34
	2.2 O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e as Reservas	37
	2.3 A luta política na Aldeia Sassoró	40
	2.4. Do <i>nhemongueta</i> com meus interlocutores	43
	2.5 A chegada da Missão Evangélica na Reserva	55
III.	NHANDE AVAREKO TEE, TEKÓ YMAGUARE, O CANTO KARAI E AS TRANSFORMAÇÕES GERACIONAIS	58
	3.1 O <i>teko ymaguare</i> - <i>marangatu</i>	58
	3.2 O canto <i>karai</i>	68
	3.3 Os <i>Jára</i> - <i>Nhande Jára nhane me'ẽ karai járape</i>	81
IV.	OS MAIS VELHOS NO MUNDO TRANSFORMADO	91
	4.1 A parentela e os prestígios depois da transformação	91
	4.2 Os sentidos de ser e viver no mundo transformado	96
V.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
	REFERÊNCIAS	107

I INTRODUÇÃO

Os Kaiowá possuem uma forma tradicional de viver, chamada *avareko*, que, em uma tradução literal, seria o modo de ser indígena. No olhar dos mais velhos, os jovens estão a deixar de lado sua cultura, sua tradição, de forma a adotar o *karai reko*, que é o modo de ser dos não índios. Ao partir desta perspectiva, a pesquisa, da qual decorreu esta dissertação, teve por objetivo compreender quais seriam estas mudanças e transformações que são resultantes deste modo de ser que, como afirmam os mais velhos, está sendo adotado pelos mais jovens.

Para iniciar esse *oguata* – caminhada, em Guaraní, começo re-conhecendo que os modos de viver passam por transformações constantes, não sendo estável. Diante de novas formas de ser, de viver, de trabalho e de acesso às tecnologias modernas, é necessário conhecer melhor a configuração das adesões a objetos, técnicas e outras, que são do *karai reko* e sua relação com o *nhande reko* (nosso modo de viver), procurando ouvir aquelas pessoas que se sentem mais constrangidas com o *karai reko*, que são os mais velhos.

A pesquisa teve como campo a Aldeia Sassoró onde vivo, que é uma das oito reservas criadas pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, atual FUNAI, entre 1915 a 1928. Deste modo, diante das transformações ocorridas, dialoguei com aqueles e aquelas que sentem mais o peso das mudanças no modo de vida, por terem vivido em outro contexto, que os construiu como pessoas e, por isso, sentem que seu modo de vida está perdido para os jovens atualmente. As pessoas mais velhas são reconhecidas por suas experiências de vida, consideradas pela comunidade como anciãos e anciões.

Contudo, re-conhecia, no início da pesquisa e também agora, os impactos das transformações no *nhande reko* e que, mesmo com elementos subjetivos e materiais, até então próprios aos não-índios, a forma de ser utilizada pelos indígenas é uma forma própria.

A questão que fui enfatizando durante a pesquisa, e que eu procurei levantar através de muitas conversas – *nhemongueta* – com meus interlocutores, foi a seguinte: De que maneira o *avareko* está presente, diante da presença do *karai reko* na Aldeia Sassoró, na visão dos mais velhos?

Através destas conversas – *nhemongueta* – procurei compreender as temáticas que envolvem o modo de ser dos Kaiowá, o *avareko*, e, de forma específica, como ocorreram algumas transformações culturais, através de diálogo com a visão dos mais velhos, as anciãs e os anciões, que usam frequentemente o conceito de *karai reko*, que é o modo de ser não indígena.

Sendo assim, busquei compreender o que estas transformações têm causado nas comunidades, já que muitos afirmam que a juventude Kaiowá tem deixado o modo de viver do nosso povo e adotam “novos” modos de vida, que seriam dos não-indígenas.

O objetivo geral foi investigar e analisar as narrativas dos mais velhos, anciãs e anciões, a respeito do modo de vida do Kaiowá – *nhande reko*, como uma lente para entender a transformação ocorridas na Aldeia Sassoró através da perspectiva deles e delas. E, como objetivos específicos, busquei compreender as características principais do *avareko*, modo de ser Kaiowá, a partir das narrativas dos mais velhos; investigar quais são as formas de expressão do *karai reko*, o modo de ser dos não índios, que os mais velhos percebem e questionam, e, com eles, olhar para as principais transformações ocorridas no modo de ser indígena e quais seriam suas causas, procurando ouvir o que eles/elas dizem, como se sentem e quais estratégias adotam em suas parentelas, em relação ao *karai reko*, e em defesa do *avareko*.

A pesquisa teve como método a etnografia, através da observação participante, tendo no *nhemongeta* – na conversa com os mais velhos - o caminho principal para a pesquisa.

Sou Kaiowá e vivo na Reserva Indígena Sassoró. Ao começar a trilhar o caminho para me tornar antropólogo, escolhi fazer a pesquisa com meu povo, utilizando a metodologia de pesquisa conhecida como autoetnografia e com ela busco, ao mesmo tempo, re-conhecer (conhecer de novo e melhor) meu povo, produzindo estratégias e alternativas para ouvir os mais velhos, valorizar suas palavras e, através do registro delas, valorizar meu povo. (Versiane, 2002).

Sendo assim, como faço parte do coletivo que pretendo pesquisar, tive facilidade para desenvolver a pesquisa, ampliada por ter uma bagagem adquirida na graduação de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu. Deste modo, foi possível, além das pessoas externas que contribuíram para ampliar o *nhemongeta*, pude também realizar uma observação-participante com anciãs e anciãos, membros de minha família.

Os anciãos e anciãs que colaboraram com minha pesquisa têm consciência de que as suas falas foram por mim registradas neste trabalho de pós-graduação, e como cito em outra parte desta pesquisa, algumas de minhas interlocutoras expressaram que esses registros são importantes para fortalecer e divulgar o conhecimento tradicional Kaiowá.

1.1 Meu lugar na conversa – *nhemongeta* – e os meus interlocutores

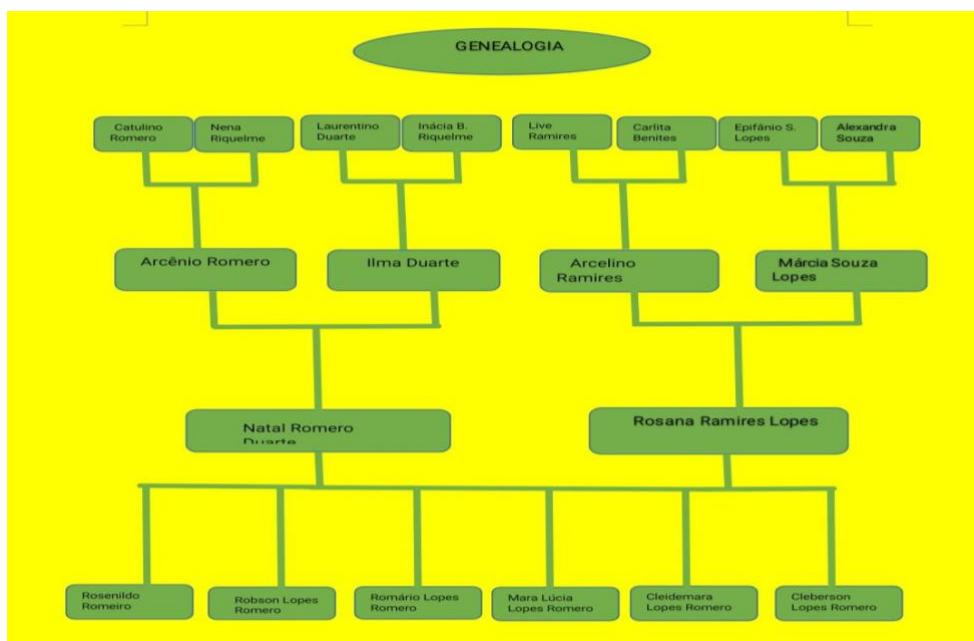
Primeiramente, quero registrar a história da minha origem. O meu bisavô paterno se chama Catulino Romero, conhecido mais por Romero, e a minha bisavó, Nena Riquelme.

Assim, o filho de Romero é o meu avô Arcênio Romero, a sua esposa chama-se Ilma Riquelme Duarte, e por parte desta, meu bisavô chama-se Gersinho Duarte e a minha bisavó, Inácia Riquelme.

Segundo Tônico Benites, a família Romero é uma família extensa originária do tekoha Jaguapire (território tradicional), que se localiza no município de Tacuru- MS, do qual essa família foi expulsa na década de 1970 e foi assentar-se no P.I. Sassoró. Além disso, segundo Benites, a família Romero realizou uma luta intensa pelo seu tekoha Jaguapiré, conseguindo retomar uma parte dessa área somente em 1980 (Benites, 2009). Conforme o autor, Jaguapiré foi recuperado através de um processo de reivindicação das próprias famílias indígenas, sendo reconhecidas pela FUNAI no início dos anos de 1990. Assim, a Terra Indígena (T.I.) Jaguapiré é uma das terras reocupadas e recuperadas definitivamente em maio de 1992, com uma extensão de 2.349 hectares (BENITES, 2014).

Já o *tekoha* Sassoró é uma das oito reservas criadas pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), entre 1915 e 1928. E, nesse período de anos, na década de 1970, buscavam retirar os Kaiowá e Guaraní de suas terras tradicionais e colocá-los nesta reserva, que, para Krenak¹, é uma provocação política do Estado, com a intenção de reduzir o território indígena, em confinamento.

Figura 1. Representação da genealogia do pesquisador.



Fonte: Elaboração do autor.

¹ Krenak, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5727070/mod_resource/content/1/ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo-1-34.pdf. Acesso em: 20 nov. 2023.

O meu bisavô e bisavó maternos se chamam Epifânio Solano Lopes, nascido no dia 15 / 05/ 1920, e Alexandra Souza Lopes, nascida em 01 / 03/ 1926, pais da minha avó Márcia Souza Lopes, que nasceu no dia 05/03/1936. Segundo minha avó, eles pertencem à família extensa originária do tekoha (território tradicional) Pyelito Kue, que hoje se localiza no município de Iguatemi-MS. O meu avô materno é Arcelino Ramires, nascido no dia 05/01/1951, e meus bisavós se chamam Líve Ramires Benites e Carlita Benites. Sobre tudo no período da década de 1970, foram se assentar no PIN- Sassoró, no município de Tacuru MS.

Assim, sou descendente de Romero e Lopes, e a história deles faz parte da minha trajetória de luta, pois é a partir dos mais velhos que nós existimos para resistir. Reconheço que eu sou o fruto desta geração que foi massacrada, violentada, vítima de genocídio. Trago em mim que eles são os guardiões das sementes e as sementes somos nós. Faço parte de uma família indígena Kaiowá. Assim, meu pai se chama Natal Romero Duarte, minha mãe se chama Rosana Ramires Lopes. Os sobrenomes são de uso recente entre a comunidade indígena Kaiowá, visto que surgiu com o contato com os *karai*, que utilizam documentos, como certidão de nascimento e cédula de identidade e que os indígenas também passaram a adotar com a chegada do SPI.

Sou o segundo filho dos meus pais. Meu nome é Tupã-Vera Rendy, no batismo guarani (*mitã nhemongarai*). Iniciei meu estudo de Ensino Fundamental no PIN- Sassoró, na escola EMREF (Escola Municipal Rural de Ensino Fundamental) Gregório Vilhalva, Sala José de Anchieta, com a professora Luzia Montiel e Ezaul Martins, da 1ª série a 4ª séries, nos anos de 2001 a 2004. Nesse tempo, passei também pela escola da cidade, em 2003, para cursar a 3ª série do Ensino Fundamental, durante todo o ano letivo; foi um desafio estar no meio de outras crianças não indígenas, ainda mais entender a língua portuguesa. De acordo com a professora da cidade, eu conseguiria, no máximo, estudar até a 4ª série, pois, na opinião dela, eu era um péssimo aluno.

Isso ocorreu porque a maneira como eu comecei a estudar na aldeia Sassoró era diferente, com as aulas ministradas em minha língua materna Guarani; e, na cidade, por não entenderem nem aceitarem nossa condição de falantes de uma língua indígena, tive que recomeçar para conseguir acompanhar os conteúdos. Atualmente percebo que muitos parentes indígenas saem da aldeia para irem atrás de serviço na cidade e, consequentemente, os filhos sofrem, na escola, por questão de não serem falantes da língua portuguesa; e alguns são até reprovados, sendo obrigados a repetir de série.

Essa é uma questão importante na educação escolar, que afeta muitas crianças. Por vezes, também, as famílias fazem essa opção de colocar os filhos na cidade, porque avaliam

que, ao frequentar a escola urbana, eles terão maiores chances na sociedade do *karai*, no futuro. A esse respeito, vamos discutir melhor mais à frente, neste trabalho.

Assim, durante o Ensino Fundamental II, estudei na EMIUAK-Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kwe-Mi- Polo, nos anos de 2005 a 2009, de 5ª a 9ª anos, quando estudei com alguns professores indígenas a disciplina de língua materna Guarani, e as demais disciplinas eram lecionadas por professores não índios.

No ano de 2010, quando eu estava cursando o Ensino Médio, meus pais saíram da aldeia em busca de emprego, indo para cidade de Naviraí, MS, e, posteriormente, mudaram para a cidade de Nova Andradina, MS. Não fui com eles, porque queria terminar o meu Ensino Médio, e fiquei morando com meus avós, na Aldeia Sassoró. Em Nova Andradina, meus pais foram trabalhar em uma fazenda, cujo ponto de referência é um assentamento chamado “Anjico”; trabalhavam em serviços gerais, moravam na casa que se localiza dentro daquela fazenda, específica para o trabalhador e sua família. Cuidavam do gado, tiravam leite, cuidavam da casa e de toda aquela área da fazenda. Ficaram por cerca de seis a oito meses, até que retornaram (em 2014) por ocasião do acidente que sofri no município de Iguatemi, MS.

Conclui o Ensino Médio no ano de 2012, na Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kue-mi (EMIUAK) que, na época, as turmas do ensino médio (1ª ao 3ª ano) eram extensão da escola Estadual Professor Cleto de Moraes Costa, município de Tacuru – MS. Enquanto concluía este nível de ensino, eu trabalhava como Agente de Saúde Indígena, como funcionário da Secretaria de Saúde Indígena - SESAI, onde trabalhei por cerca de dois anos. Meu avô tinha uma roça na aldeia, e eu o ajudava nesse trabalho também. A igreja que eu frequentava era da Missão Evangélica, localizada perto da aldeia.

A partir do ano de 2013, ingressei na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu pela Universidade Federal da Grande Dourados UFGD/FAIND, na área de Ciências Humanas. Entretanto, durante a minha trajetória acadêmica enfrentei vários obstáculos e desafios. Em 2014 sofri acidente de motocicleta na BR entre Iguatemi e Eldorado, quando fiquei em coma entre 15 a 20 dias, no hospital São Judas Tadeu em Iguatemi- MS.

Meu pai, Natal Romero Duarte, abandonou o serviço dele na cidade de Nova Andradina, MS, para cuidar de mim, até a minha recuperação na Aldeia Sassoró. Depois disso eles foram morar com meus avós, na retomada Pyelito Kue. A aldeia Pyelito Kue é uma área indígena retomada no ano de 2009, sob a liderança de Adélio Rodrigues, incentivando-os para que voltassem ao seu *tekoha* tradicional, que antes fazia parte de um grande território, abrangendo

a Pyelito Kue, Siriguelo, Mbarakay, entre outros. Nesse ano sofreram ataque de fazendeiros e foram despejados, chegando a serem baleados.

No começo do ano de 2017, estando eu na etapa do curso Teko Arandu, em Dourados, na Universidade Federal da Grande Dourados UFGD/FAIND, recebi a notícia de que meu pai tinha falecido. Ele havia se suicidado na retomada Pyelito Kue. Desse modo, não foi fácil superar aquele momento difícil, de muita tristeza e dor.

Meu pai contava para mim e meus irmãos, que desde criança ele vivia nas fazendas, sem a oportunidade de estudar, como nós (seus filhos) tivemos; afirmava que viveu desde a sua infância trabalhando, assim chegando a conviver com os paraguaios, na changa (serviço para terceiros) nos ervateiros.

Assim, meu pai sempre nos incentivou a estudar, já que não teve essa oportunidade, pois tinha que viver para trabalhar para o sustento de sua casa. Ele era muito inteligente e se esforçava muito para trazer o sustento da família; permanecia pouco tempo na aldeia e já voltava para as fazendas em busca de trabalho. Foi inesperado esse fato triste que se passou com ele, ocorrido numa das poucas vezes que ele estava passando em território indígena - e dali a alguns dias, seu plano era voltar a trabalhar em fazendas; o que não chegou a acontecer.

Recordo-me de que, quando eu era criança, ele chegou a ser um adepto de uma religião do *karai*. Já foi “dirigente” de uma igreja evangélica pentecostal, depois deixou essa religião. Assim, deixar a religião tradicional, voltar-se para a dos *karai*, depois sair de novo da religião do *karai* é um fato que acontece com frequência entre os Kaiowa. Talvez por isso que, muitas vezes, ocorre um final desta maneira - a pessoa chega ao fim de sua vida precocemente, através de suicídio.

Na ocasião do meu acidente, em 2014, meu pai fez muitas promessas ao Deus do *karai*, mas acabou não cumprindo essas promessas. De acordo com meus interlocutores, essas promessas não cumpridas seriam um dos motivos pelo qual ele chegou a esse trágico fim: o suicídio, que ele cometeu sob efeito de bebida alcoólica, dentro de sua casa, no *tekoha* Pyelito Kue. Voltar a consumir bebida alcoólica sem autocontrole é outro fato comum no caso do indígena Kaiowá que deixa a igreja pentecostal.

A bebida alcoólica, como por exemplo, a cerveja, a cachaça, etc, assim como me referi ao uso de “sobrenomes”, também passou a ser consumido recentemente. Antigamente, de acordo com os meus interlocutores, a xixa, bebida produzida à base de milho ou mandioca, era a única bebida consumida pela população indígena, não havia o consumo de bebida à base de álcool, que cresceu cada vez mais entre os Kaiowa. Isso ocorre em todos os *tekoha*. Assim,

ao se converter à igreja, o então crente indígena deixa a bebida alcoólica para tentar seguir a doutrina daquela igreja; mas logo deixa de frequentá-la, e retorna ao uso, de modo excessivo, dessas bebidas. Isso é consequência de crises de relacionamento pessoal, familiar ou outros problemas que afetam o indígena.

Mesmo com dificuldade, consegui chegar ao final da faculdade, concluindo o curso no ano de 2018, colando grau em julho do mesmo ano. O tema do meu Trabalho de Conclusão do Curso-TCC foi as transformações nos modos de ser Kaiowá, buscando compreender a transformação ocorrida dentro da comunidade indígena Kaiowá localizada no município de Tacuru- MS, especificamente da aldeia Sassoró.

Portanto, esta pesquisa é uma continuidade do trabalho desenvolvido na graduação, cujo tema agora aprofundo, trazendo o olhar dos mais velhos, através dos quais procuro observar, analisar e registrar o modo de ser e o modo de viver *avareko* e *karai reko*, na perspectiva dos anciãos da minha comunidade, onde estou inserido. Desse modo, em minha pesquisa, assim como afirma Benites (2009) apoiado por Nelly (2017) sou, “sobretudo o próprio indígena capaz de narrar a sua história e compreender a sua cultura”(Benites, 2009, p. 13).

É importante manter diálogo com os mestres tradicionais e os mais velhos, anciãos e anciões, estudar e compreender o modo de ser e de viver do Kaiowá e, assim, fortalecer o *nhande reko* expresso na prática religiosa, no modo de viver em geral e no conhecimento tradicional (*arandu*). Entretanto, percebi que, hoje, para as novas gerações é um desafio, pois ao mesmo tempo se sentem atraídos pela experiência de acessar outros conhecimentos, como os do *karai reko*.

Através de estudos bibliográficos (que pertencem ao *karai*, já que nós, Kaiowá, não tínhamos a prática de registros e estudos) e com a pesquisa etnográfica no território indígena Sassoró, pude melhor compreender o modo de ser, agir e pensar sobre o *nhande reko tee* - modo de ser originário. Esta relação entre o conhecimento praticado e o conhecimento registrado através das palavras escritas, também aponta para novas práticas e instituições com as quais nos relacionamos, como as universidades, pois, através delas, atualmente, podemos mostrar e fortalecer o *avareko* e as lutas por nosso território *nhande retã*.

Assim, ao ingressar na universidade, criamos pontes para que esses sistemas de conhecimento se coloquem em relação e, ao acessar essa sabedoria do *karai*, dos registros, dos livros, da universidade, podemos também ocupar o território da universidade e assim, expressar, divulgar e fortalecer o saber indígena.

Nesse sentido pude considerar a minha trajetória no mestrado da Pós-Graduação em Antropologia PPGant/UFGD (ingresso em 2021), onde tive contato com outras pessoas e a oportunidade de aprender mais e compartilhar experiências. Entretanto, no ano do meu ingresso na pós-graduação ocorreu a pandemia do coronavírus covid-19, que trouxe muitas perdas humanas em nível mundial. No meio da pandemia, todas as pessoas Kaiowá na Aldeia Sassoró tentavam se proteger como podiam, juntando conhecimento ocidental e conhecimento tradicional - *arandu ka'aguy*; eu também contraí a doença, mas com a ajuda de plantas medicinais, pude vencê-la. Passados 15 dias desde os sintomas do vírus, a equipe da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) veio realizar o exame e confirmaram que, de fato, eu tinha contraído a doença, mas como dito anteriormente, já havia vencido.

Ao escrever a dissertação de mestrado, no *oguata* – caminhada - de voltar ao passado para entender o presente, me voltei para a bibliografia que trata da história do território Indígena Sassoró do Mato Grosso do Sul. A partir dos textos teóricos de Antropologia, este trabalho se fundamenta no território Indígena Sassoró que é o meu *tekoha*, como campo de pesquisa em Mato Grosso do Sul. Com esses dois anos de experiência vivida, compreendo melhor que eu sou um indígena kaiowá tradicional, que transita pelas instituições dos *karai*, como a universidade.

Com Correa (2018), reafirmo que:

adentrar o território acadêmico me faz assumir o compromisso de contribuir na construção de outras epistemologias nativas, dando relevância à produção do conhecimento indígena no território acadêmico e em outras agências, na ciência do território. Temos uma tarefa desafiadora pois não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores (Correa, 2018, p. 19).

No decorrer deste estudo, procuro apresentar o *avareko*, sob o ponto de vista dos mais velhos Ava Kaiowá. Dessa forma, apresento nos capítulos o depoimento oral de diversas pessoas, anciãs e anciões. O plano da dissertação é o que descrevo a seguir.

Após a introdução, onde apresento as linhas gerais do trabalho e quem são meus interlocutores, no capítulo II procurei esclarecer a forma tradicional de viver o *avareko*, assim mostrando: Os Kaiowá na Reserva de Sassoró, escrevendo a respeito dos primeiros moradores, identificando as lideranças e os rezadores, *nhanderu* e *nhandesy* - nosso pai e nossa mãe -, os quais praticam os cantos, rezas e danças e detêm conhecimentos que são fundamentais para o povo Kaiowá.

Busquei informações na leitura do Projeto Político Pedagógico (PPP, 2015) da Escola Indígena Ubaldo Arandu Kue-MI Pólo. Procurei compreender e descrever o histórico do

território indígena Sassoró a partir do diálogo com os mais velhos, que ouviram ou presenciaram esse processo.

No capítulo III procurei mostrar o *nhande avareko tee*, o canto *karai* e as transformações geracionais - o *teko marangatu*. O *avareko tee* ainda está no corpo/memória dos mais velhos, que ainda estão presentes entre nós, os quais, hoje em dia, veem de outras formas o *avareko*, ou seja, houve mudanças significativas.

A partir do SPI, da demarcação das reservas e da chegada da Missão Evangélica Caiuás, estas entidades trouxeram a transformação, pois, ao serem evangelizados, os indígenas tradicionais eram convencidos de que a prática religiosa tradicional era uma ofensa ao Deus cristão e, portanto, proibida pela ótica daquela religião, pois era entendida como pecado. Assim, os rezadores passaram a ser desvalorizados pela geração mais nova, que perdeu o interesse pelo *avareko tee*; e isso se acentuou no contato com a cultura *karai*, e a chegada das novas tecnologias de comunicação. A implantação das igrejas pentecostais dentro da Reserva de Sassoro ocorreu a partir do ano de 1997, cujo número de membros tem aumentado cada vez mais nos últimos anos. Por outro lado, o *avareko tee* ainda está presente, com a manutenção de alguns elementos da cultura tradicional, enquanto outros foram ressignificados.

No capítulo IV - Os mais velhos no mundo transformado, apresento uma descrição da transformação do *nhande reko*. Conforme a minha avó Marcia Souza Lopes, as novas gerações são as “sementes” preservadas pelos mais velhos, e com essa perspectiva, dar continuidade aos valores tradicionais, fortalecendo o nosso modo de ser o *avareko*, a maneira de se conectar com a natureza, e então, com nosso *Teko Jára* (Deus). Neste capítulo escrevo sobre a relação entre os mais velhos e os mais jovens, a visão de ambos sobre a manutenção e a valorização da cultura tradicional, e como se dá o diálogo entre estas duas gerações, a respeito do *avareko tee*, e de que modo está presente entre nós.

Essa pesquisa partiu do meu interesse em ouvir os mais velhos da comunidade acerca das mudanças no *nhande reko* - nosso modo de ser. Começou com meu trabalho de conclusão de curso - TCC - da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na área de Ciências Humanas, no início de 2017, quando meus interlocutores foram a minha bisavó Alexandra Souza e também o ancião Patrício Freitas, sua esposa Inocência Almeida, Hermínio Salina e o então diretor da escola Ubaldo Arandu Kwe-mi, Elizeu Martins, e Adelino Silva.

Atualmente, destes meus interlocutores, apenas Adelino e Inocência estão vivos, os demais já são falecidos, o que enfatiza mais ainda a importância do registro das falas destas pessoas e seus conhecimentos, pois, com o passar do tempo, vão se perdendo, indo embora para

sempre com os nossos anciões, quando estes partem do nosso meio. O *oguata* na pesquisa, no *nhemongeta* (conversa) com os mais velhos (*inharandúva*, *imba'ekuaava*) foi mostrando que a geração mais jovem na aldeia tem deixado de lado o *avareko*, principalmente depois da entrada das igrejas evangélicas, na mesma proporção do aumento dos adeptos destas religiões. O que chamamos de tradicional, as rezas (*nhembo'e*), danças como o *guachire*, o *kotyhu* e o *guahu*, o *nhemongarai* - batismo das crianças - e mesmo o batismo das plantas e alimentos da roça – *kokue* -, que era motivo de celebração nas comunidades indígenas, vai sendo cada vez menos praticado.

De acordo com o que me dizia a minha interlocutora, a bisavó Alexandra, atualmente as famílias não se reúnem mais ao redor do fogo doméstico, o que era muito importante na cultura kaiowá. Atualmente, os pais não conversam, não dialogam mais com seus filhos, não dão conselhos, não falam sobre o futuro; ao contrário, as crianças acordam tarde pela manhã, e já se apressam para ir à escola, por exemplo.

Essa é uma discussão que vamos retomar à frente, para refletir nos modos de produzir coletivos através destas práticas e seus efeitos quando não são mais praticadas. Para isso, Celuniel Valiente (2019) e Eliel Benites (2022) são referências.

Concluí o meu curso de graduação com habilitação em Ciências Humanas, em 2018, porém o meu interesse pela presença/ausência do *nhande reko* e a visão dos mais velhos sobre o diálogo, a estratégia e o sentido no mundo transformado nas comunidades indígenas continuou presente. Assim, o meu ingresso no curso de pós-graduação em Antropologia foi uma importante oportunidade que surgiu para que eu fizesse a pesquisa sobre o *avareko* e *karai reko*, e a relação entre essas dimensões de ser e re-existir, com suas causas e desdobramentos.

No Programa de Pós-graduação em Antropologia, as disciplinas cursadas permitiram aprofundar o diálogo com os conhecimentos do meu povo. Na disciplina oferecida pelo professor Levi Pereira e pela Professora Rosa Colman, denominada Autoria, autobiografias e escritos indígenas, por exemplo, os professores trouxeram, para a nossa aula, autores indígenas, como Celuniel Aquino Valiente, que falou sobre sua pesquisa no mestrado de Antropologia, cujo título é “*A produção e reprodução de parentelas em cenário de profundas transformações no ambiente e na sociedade: uma experiência de escrita colaborativa*”.

Sandra Benites (também convidada a contribuir na disciplina de Autobiografia), indígena guarani da aldeia de Porto Lindo, com mestrado em Antropologia no Rio de Janeiro, explanou sobre importantes questões, como os conflitos pessoais ao ter que fazer escolhas difíceis, como deixar a sua família e sua aldeia para poder concluir o seu curso, tendo recebido

muitas críticas por sua escolha, sendo mãe e acadêmica. Mas ela optou por ir fazer o curso, porque isso traria resultados bons para ela e para a sua comunidade, e foi importante o seu estudo específico e a luta pela causa das mães indígenas na universidade pública.

O pesquisador Gileandro Pedro Barbosa também como convidado, expôs o seu trabalho de pesquisa intitulado *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)*. No seu trabalho, ele fala sobre o *tekoha*, retomada, *tekoha guasu* - o grande território -, onde também havia o *ka'aguy guasu*, e sobre as formas de se viver o *avareko*, junto ao *te'ýi*, que é a grande parentela.

Com esta disciplina, pude compreender que os indígenas estão ocupando o seu lugar na universidade atualmente, se dedicando ao estudo de temas importantes para nosso povo Guarani e Kaiowá, produzindo dissertações de mestrado e teses de doutorado, algo que pouco tempo atrás ainda não acontecia.

Na disciplina de Metodologia de Pesquisa Antropológica, as docentes começaram a aula abordando sobre o método de pesquisa e sobre o artigo de Enoque Batista (2006), “Fazendo pesquisa com o meu povo”. Na minha pesquisa, procurei utilizar o método de Batista, para conseguir me aproximar mais dos idosos, para ser bem recebido por eles, usando roupas simples, chinelo, e já levava o tereré, nos dias em que os visitava durante o dia, e sempre os deixava ciente de que voltaria outros dias para dar continuidade às conversas. Levar papel, caneta, ou aparelho para gravar realmente não seria favorável para ser recebido em uma conversa.

Assim, busquei fortalecer as narrativas dos mais velhos, conversando, convivendo, ouvindo suas histórias e questionamentos (como a escassez de lideranças e jovens que se interessam pelo saber dos mais velhos) e depois compartilhando e comentando com eles; assim, como pesquisador/antropólogo busquei uma forma para a valorização do modo de ser do meu povo: registro e compartilho as narrativas, para que seja, no futuro, acessado por outras pessoas, indígenas e não indígenas.

Na disciplina de Teoria Antropológica I as aulas foram ministradas pela professora Aline Crespe, quando pude compreender melhor as perspectivas teórico-metodológicas da Antropologia clássica, possibilitando, de um lado, a reflexão sobre as questões apresentadas pelos autores à Antropologia, e de outro, a identificação e problematização do diálogo entre os/as autores/as estudos e seus desdobramentos para o campo antropológico.

Na disciplina de Teoria Antropológica II, ministrado pelos professores Levi Pereira, Rosa Colman e Beatriz Landa, um dos convidados para falar sobre a sua vida como pesquisador não indígena foi Fábio Mura, que desenvolveu pesquisas com coletivos Kaiowá e Guarani do Brasil e do Paraguai. Seu campo de pesquisa foi o *tekoha* Pirakua, de Bela Vista, Mato Grosso do Sul. Uma das discussões na disciplina, feita pelo professor Levi Pereira, foi sobre como o povo e a cultura Guarani e Kaiowa cativa os/as pesquisadores, e por este motivo buscam conhecer e pesquisar sobre, para conhecer e se aprofundar mais, em relação à cultura indígena.

Comento a respeito destas vivências na universidade porque as considero importante para minha formação como antropólogo/pesquisador. Contando um pouco a respeito da etnografia, para que eu me aproximasse dos meus interlocutores, comecei a ter as primeiras conversas com eles, e, assim, perguntei sobre o horário que estaria em casa, para que eu pudesse conviver e conversar. Eles acordam cedo, e às três ou quatro horas da manhã já estão ao redor do fogo, tomando o seu mate, e ao amanhecer já estão nos seus afazeres domésticos. O que facilitou foi que alguns dos meus interlocutores moram sozinhos, o que os deixa à vontade para dialogar, na hora do mate.

Fazer essa pesquisa com os mais velhos na aldeia - *inharandúva* - foi de fundamental importância para mim como acadêmico indígena kaiowá, e estou ciente que esses *inharandúva* são os meus mestres tradicionais, com eles aprendi alguns conhecimentos e a necessidade de levar isso adiante, para a geração futura, para que os nossos saberes e cultura sejam mantidos, apesar das mudanças que com o tempo ocorre e ocorrerão. Segundo eles, os jovens indígenas de hoje não acreditam, não valorizam mais a cultura tradicional. Por outro lado, os velhos valorizam ver um acadêmico buscando se aprofundar mais sobre esse conhecimento, pois eles têm consciência de que esse trabalho será escrito, registrado e, futuramente, acessado através de leituras por muitas pessoas, indígenas e não indígenas.

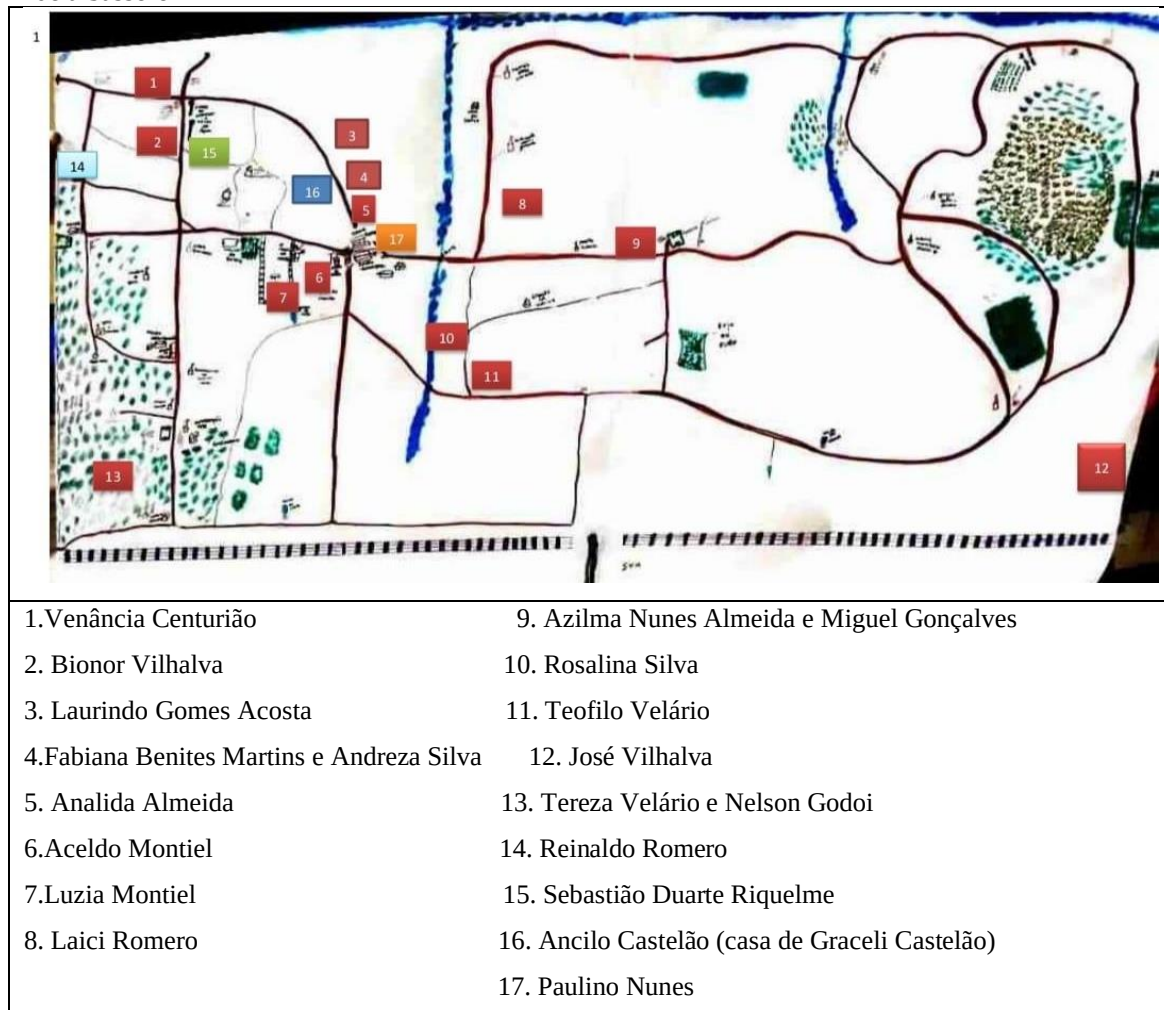
Para o início das conversas procurei me aproximar dessas pessoas, geralmente em horário de almoço, para falar desse trabalho de pesquisa sobre o *avareko*, *karaí reko* e as mudanças depois do contato com o *karaí*. Uma das minhas interlocutoras disse que seria ótimo eu voltar para continuarmos as conversas de manhã bem cedo, assim ela se sentiria mais à vontade, visto que, na conversa inicial (no horário de almoço), havia mais pessoas ouvindo a nossa conversa, como os filhos, netos etc. Então, foi dessa maneira que prossegui as conversas, com a convivência mais na parte da manhã, bem cedo, ainda antes do sol nascer.

Conversei com muitas pessoas, e estes interlocutores são os mais velhos da aldeia, além das lideranças da aldeia Sassoró. Meu critério de escolha foram os seguintes: são interlocutores

que se auto-identificam como tradicionais, e possuem a crença na religião indígena, embora, alguns deles, mesmo tendo a experiência de passar pela religião pentecostal, não deixam ou não deixaram a religião tradicional de lado.

A seguir represento, através de um mapa da aldeia Sassoró, as regiões desse *tekoha* onde estão distribuídos os meus interlocutores.

Figura 2. Representação cartográfica para visualização da localização dos meus interlocutores no território da Aldeia Sassoró



Fonte: Elaboração própria.

Laurindo Gomes Acosta tem 4 filhos: Marco Gomes, Mariano Gomes, Marta Gomes e Marcita Gomes; ele vive na aldeia Sassoró desde os 15 anos de idade. Mora na região conhecida como Arroyope, e sua casa localiza-se no local onde antigamente era a casa da liderança Ambrosio Gomes Martins. Ele vive sozinho, pois é viúvo – possui cinco netos na aldeia; a casa dele é de alvenaria, planta roça (mandioca) somente para consumo. Laurindo recebe aposentadoria por idade, um de seus filhos é professor na Escola Estadual Indígena Jasy Rendy

de Sassoró e formado em Ciências Humanas pela Licenciatura Intercultural Indígena-Teko Arandu, UFGD. Os demais filhos são apenas moradores, não exercendo outra função na aldeia.

José Vilhalva e Celestina Velasque moram na aldeia Sassoró já faz muito tempo, desde a década de 1970, na época em que o capitão da aldeia era Ubaldo Castelão; depois de casados eles se mudaram para Sassoró, Celestina veio da Aldeia Pirajui, e José trabalhava nas fazendas ao redor. Atualmente, os dois são aposentados, recebendo aposentadoria por idade, sua casa é de alvenaria, e também possuem casa de sapé. Mora com eles uma de suas filhas, embora tenham mais duas filhas, mas elas pouco os visitam. Assim, ao me verem chegando em sua casa para *nhemongeta*, eles demonstram se sentir bem, ao serem visitados. José tem roça, plantação de mandioca, também plantam batata doce, têm árvores frutíferas, como manga, e também cultivam algumas plantas medicinais em sua morada.

Azilma Nunes Almeida, uma de minhas interlocutoras, veio de Mbarakay, também na época do capitão Ubaldo. Azilma é casada, mora com seu companheiro Miguel Gonçalves, cujo casamento é o segundo, depois que ela ficou viúva; moram apenas os dois numa casa de alvenaria, e também possuem uma casa de sapé. Os dois são aposentados. Ela também possui roça, cultivando mandioca para consumo. Seus filhos do primeiro casamento são Orcidio Nunes, Paulino Nunes, Edson Nunes, Claudia Nunes, Hagar Nunes, Adriana Nunes, Josué Nunes, Maricleide Nunes, Neuza Olmedo, Vercilinda Olmedo e Claudia Nunes. Entre seus filhos, há alguns que trabalham de forma remunerada, pela escola, Paulino Nunes - professor, atual coordenador da extensão da escola, na Ramada, e pela Sesai, Josué Nunes, agente de saneamento e Edson Nunes – agente de saúde.

Tereza Velário e Nelson Godoi Ortiz: a minha interlocutora, Tereza, faleceu recentemente, no mês de maio (19/05/2023); ela foi uma referência para a comunidade como *nhandesy*, e também realizava os procedimentos para curar o *kambyryrjere*, “quaio virado”.

O casal morava em Sassoró desde a época em que Ubaldo era o capitão da aldeia. Moravam na região Galino Kue, de Sassoró. Os dois eram aposentados. Seus filhos são Maria Velário Ortiz, Marlene Velário Ortiz e Juliana Velário Ortiz. Marlene mora no município de Eldorado, MS e as outras moram na aldeia Sassoró. Sua casa é de madeira e eternit, e também possui uma construção de sapé.

Jorge da Silva, com quem também conversei, não mora em Sassoró. Mora em Dourados, é um *nhanderu* que participa ativamente dos eventos/ reuniões que acontecem em prol dos direitos e da cultura indígena Kaiowá, como a assembleia da *Aty Guasu*, e eventos da

Faind/UFGD. Sua companheira é a *nhandesy* Floriza de Souza (*Jeguaka'i Rendy*), sua casa é de sapé, e ainda possuem um *ogapysy* no local onde moram. São aposentados por idade.

Outra interlocutora é Luzia Montiel. Ela passou a morar na aldeia Sassoró na sua infância; veio com a sua família do *tekoha* chamado Souzakue, que se localiza onde atualmente estão assentadas as fazendas denominadas “Sete Placas”, município de Iguatemi, MS. Para que viessem morar na reserva, um *karai* militar, conhecido pelos indígenas da época como Bloy, foi até o *tekoha* Souzakue, com o fim de remoção dos que moravam ali. Para isso, o militar levou consigo o capitão de Sassoro, Ubaldo, para que este passasse o recado aos Kaiowa, em sua língua materna, com os argumentos de que seria para benefício deles irem morar em Sassoro, pois teriam acesso à assistência, como saúde e educação. Assim, quem se mudou primeiro para a reserva foi João Montiel, o tio de Luzia. Na época, Luzia e Aceldo eram crianças ainda; e desde então moram na aldeia Sassoró.

A casa de Luzia é de alvenaria; possui mais de 20 cabeças de gado, cria porcos e galinhas, e tem um pequeno estabelecimento comercial (onde comercializa doces e bebidas). Luzia é professora aposentada, foi vereadora pelo município e já foi diretora e coordenadora da escola Ubaldo; também tem roça, cultivando mandioca e milho. Atualmente, sua casa é de alvenaria, onde mora sozinha, porém bem perto de seus filhos e netos. Seus filhos são Denise Lopes, Dayse Montiel, Devair Montiel Lopes, do primeiro casamento, e Barbara Duarte Montiel, do segundo casamento, do qual está divorciada. Seus filhos são professores que atuam na escola, e apenas Dayse não mora em Sassoró, pois reside em Santa Catarina -RS, em uma aldeia indígena entre os Guarani Mbya, pois casou-se com um indígena desta etnia.

Aceldo Montiel, como já citei anteriormente, veio ainda em sua infância para a aldeia Sassoró, com sua família, do *tekoha* Souzakue; sua casa é de alvenaria e tem um pequeno estabelecimento comercial, onde fica a sua casa. Aceldo é casado, sua esposa trabalha como zeladora no posto de saúde da aldeia. Eles possuem três filhos: Tiago Montiel, Damara Montiel e Thierry Montiel, Tiago exerce a função de vigia na escola extensão da Ramada, e estudante de enfermagem padrão; Damara é professora, trabalhando temporariamente através de contratos pela prefeitura; Thierry é estudante.

Venância Centurião mora em Sassoró desde a vinda de seu pai, Guilherme Centurião para aldeia Sassoró, que foi o primeiro capitão da reserva. É viúva e mora com seus filhos, porém tem sua própria casa, construída de sapé, é aposentada por idade, recebendo benefício pelo INSS. Ela cultiva roça, para o consumo da família. Seus filhos são Márcia Riquelme, Márcio Riquelme, Elizete Riquelme, Marilda Riquelme, Marilene Riquelme, Ricardo

Riquelme, Gercindo Riquelme, e o finado Mauro Riquelme. Márcia é funcionária pública contratada como merendeira na escola Ubaldo; os filhos homens trabalham apenas com trabalhos temporários ao redor, nas fazendas, quando surge trabalho.

Fabiana Benites, 84 anos de idade, que também foi minha interlocutora, veio de *Mbarakay*, depois de casada, para morar em Sassoró. Antes, ela morava em fazendas, ao redor, onde seu esposo trabalhava. Atualmente, ela é viúva e mora num espaço no meio de seus parentes, seus descendentes, filhos e netos. Sua casa é de alvenaria, e também possui uma casa coberta de sapé. Ela tem uma roça, cultivando plantação de mandioca. Ela recebe o benefício da aposentadoria por idade.

Durante a conversa - *nhemongeta* - que tivemos, também participava a sua filha Andreza Silva, 56 anos, que contribuiu com sua fala, narrando o *ymaguare*, a história de sua família e como vieram parar na reserva. Seus filhos ainda vivos são Cristina Silva, Jaqueline Silva, Adelcio Silva e Andreza Silva. Porém faleceram cinco filhos por doenças, e uma por suicídio.

Rosalina Silva é também uma interlocutora que contribuiu com as informações desta dissertação; é conhecida como Jacinta, veio do *tekoha* chamado, na época, de Kamakuã, município de Tacuru, MS. Mora em Sassoró, desde a época de Guilherme Centurião, primeiro capitão da reserva de Sassoró. Na época ela ainda era uma criança. Seu pai é Cassimiro Martins e sua mãe Paulina Rodrigues.

Segundo ela, havia muitas famílias em Kamakuã, que sofreram *sarambi*, ou seja, algum motivo os fez se esparramar ao redor. Ela se recorda de que, num dado momento, percebeu que havia só a família dela naquele *tekoha*, e souberam que havia a reserva indígena Sassoró, também conhecida na época como Ramada. Então sua família veio morar em Sassoró, na região perto do rio Kaiowa e da Missão, onde atualmente moram as filhas de Ancilo Castelhão. Seus filhos, do casamento com Francisco Figueredo, são Tatiane Figueredo, Kátia Figueredo, Fernandes Figueredo, Elaine Figueredo, que vieram para a aldeia Sassoró ainda na época do capitão Guilherme Centurião. Ela se recorda de que teve um *karai* (não índio) que lhes disse que deveriam sair de lá, e ir para reserva Sassoró., Esse *karai* afirmava que viriam outros *karai*, de longe, para ocupar Mato Grosso do Sul - ou seja, as frentes colonizadoras. E em breve tempo, realmente, vieram os *karai* para se apossarem das terras, os quais se tornariam os primeiros fazendeiros. Depois que a família dela veio para Sassoró, os *karai* mediram o território que seria a reserva de Sassoró.

Laici Romero também veio de *Mbarakay*, na sua infância, na época do capitão Ubaldo Castelhão. Sua casa é de alvenaria, mas também tem casa de sapé. Laici é aposentada e possui

roça para consumo. Seu esposo, que já é falecido, é o irmão da professora Luzia Aquino Montiel. Seus filhos são: Zenaide Montiel, Zenir Montiel, Luzimara Montiel e Juenir Montiel. Zenir trabalha como zeladora da escola municipal Ubaldo; Zenaide é concursada, como zeladora, também da mesma escola; Luzimara é estudante de enfermagem, Juenir é desistente do curso de Licenciatura, pelo Teko/ Faind. Ancilo Castelhão nasceu em Sassoró, em 1967; é filho de Ubaldo Castelhão e começou a estudar na Missão, onde também frequentava a igreja presbiteriana. Estes são seus filhos do primeiro casamento com Dila Duarte: Roziléia Duarte Castelhão, Rosiane Duarte Castelhão, Edilaine Duarte Castelhão; Anderson Duarte Castelhão, Maicon Duarte Castelhão, Josiel Duarte Castelhão e Jean Alex Castelhão.

Roziléia Duarte é bacharel em Direito, graduada em Geografia pela universidade de Naviraí e tem Normal Médio pelo Ara Verá. Rosiane Duarte é formada pelo Ara Vera, é pedagoga e formada em matemática pela Licenciatura Teko Arandu; possui três pós, em nível de especialização; ambas são professoras efetivas atuantes na escola da aldeia. Edilaine Duarte Castelhão é estudante, ingressou ainda no mestrado em 2023, no PPGET/FAIND. Anderson é acadêmico da Leduc/ Faind, e Maicon é desistente de um curso de graduação na UEMS, de Amambai. Josiel também é desistente do curso de graduação da UEMS, Jean Alex ainda é estudante de Ensino Fundamental, cursando o 8º ano na escola Ubaldo.

Atualmente, Ancilo está com uma segunda companheira e já tem outro filho pequeno; sua esposa é da aldeia Pirajui, mas como ele é professor concursado, reside na casa de sua irmã, Graceli Castelhão.

Paulino Nunes foi morar em Sassoró desde a sua infância. Estava entre as famílias que foram para Sassoró na época do capitão Ubaldo. Foi alfabetizado na Missão Evangélica e, na década de 1990, foi para a Missão de Dourados estudar o Instituto Bíblico, uma capacitação oferecida pela Missão, para os indígenas se tornarem missionários e atuarem nas aldeias indígenas, Paulino se formou nesse curso para missionário em 1996, mas não chegou a atuar como missionário; em 2003 fez o curso de Normal Médio, pela faculdade de Naviraí, MS.

Paulino é professor contratado, atualmente coordenador da extensão da escola da Ubaldo, nas salas da Ramada; é casado com Eldiane Lopes, que trabalha como zeladora na escola municipal. Suas filhas são Erika Lopes Nunes, Erika Lopes Nune, ainda jovens, mas já casadas. A casa de Paulino Nunes é de alvenaria, ele tem uma roça para consumo, cultivando mandioca.

Reinaldo Romero Duarte mora em Sassoró desde a sua infância, mas, ainda criança, voltou para Jaguapire, na época da retomada dessa aldeia, junto com sua família, onde

vivenciou várias vezes os despejos das famílias indígenas da retomada. Ele também foi alfabetizado na Missão. Afirmo que estudou com a professora Jandira, e continuou a estudar na Missão com a professora Cida. Depois passou a frequentar a sexta série na escola Estadual Professor Cleto de Moraes Costa, em Tacuru, onde estudou até a sétima série. Mas, ainda no Ensino Fundamental, ele abandonou seus estudos.

Casado com Eva de Almeida Gomes Romero, Reinaldo têm três filhos com ela: Josilene Gomes Romero, Thiago Gomes Romero, Eliton Gomes Romero. Seus netos são Alax Morelis Romero, Mayna Morelis Romero, filhos de Josilene, e Mateus Benites Romero, filho de Thiago. Os filhos de Reinaldo não têm trabalho fixo no momento, mas terminaram o Ensino Médio. Eva também terminou o Ensino Médio, mas não prosseguiu no ensino superior.

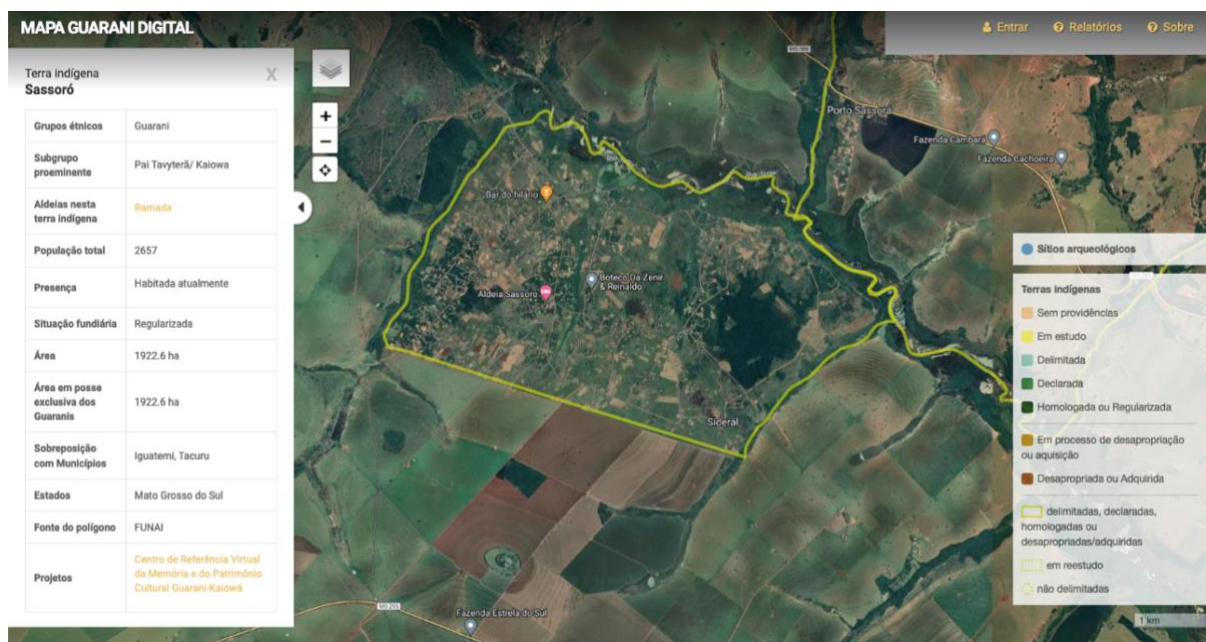
O casal atua como missionário na Missão Evangélica, depois da conclusão do Instituto Bíblico, em 2018. Desde então, passaram a morar em uma das casas da Missão, e, em 2022, se mudaram de vez para a aldeia Sassoró, cujo local não fica longe da Missão. Meu tio Reinaldo pediu demissão do trabalho remunerado como missionário, mas cumpriu esse serviço até 03 de julho de 2023. Eles têm uma roça de mandioca, cultivada para consumo, e cultivam plantas frutíferas, como manga, e também outras plantas, como jardinagem.

Estes são os meus interlocutores, cujo diálogo com eles estará escrito no decorrer desta pesquisa, através dos quais busco descrever e compreender acerca da presença e das mudanças no *avareko tee* dentro da comunidade de Sassoró. Vale destacar que, antes de mim, já surgiram vários pesquisadores indígenas com os quais também busco dialogar neste trabalho.

Nos últimos anos, há cada vez mais pesquisadores e pesquisadoras Kaiowa e Guarani, fazendo pesquisa sobre nosso povo, como Tônico Benites, Eliel Benites, Lídio Cavanha Ramires, Elda Velasque Aquino, Claudemir Lescano, Eliezer Rodrigues, Clara Barbosa Almeida, Celuniel Valiente e Makiel Aquino Valiente, Marcilene Martins Lescano, Anastácio Peralta, Ivanuza Pedro, Gileandro Barbosa Pedro, Gildo Martins, Isaque João.

II. OS KAIOWÁ NA RESERVA SASSORÓ

Figura 3. Mapa da Aldeia Sassoró, localizada no município de Tacuru- MS.



Fonte: Mapa Guarani Digital.²

O mapa acima mostra as fronteiras da aldeia e localização da Escola Ubaldo, Escola Ramada, as regiões da aldeia e demais regiões, que irei descrever logo a seguir, neste capítulo. Ao redor da reserva aparecem as fazendas vizinhas; a área de lavoura que aparece pertence aos proprietários de fazendas vizinhas, e as outras áreas, dentro da aldeia, são as roças de outros moradores da aldeia Sassoro.

Esta parte da pesquisa tem como objetivo contextualizar a presença e apresentar os Kaiowá em Mato Grosso do Sul, enfatizando o foco na comunidade de Sassoró. Falarei especificamente das características principais deste povo, a respeito da chegada da Missão Evangélica Caiuá, também do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e as suas relações com as mudanças no modo de viver tradicional dos Kaiowá.

Essa pesquisa tem como campo a Reserva de Sassoró, que é uma das oito reservas criadas pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, atual FUNAI, entre 1915 a 1928. O governo brasileiro tinha o seu projeto de integrar a comunidade indígena à sociedade nacional, deixando-a nesses pedaços de terra das reservas, para que as demais terras ficassem livres para serem exploradas pelas frentes colonizadoras que a elas tinham livre acesso.

² Disponível em Mapa Guarani Digital. <https://guarani.map.as/#!/lands/829/?z=13.600000000000001&x=-23.597622199570896&y=-54.77044730968691>. Acesso: 20 jul 2023.

Atualmente, a reserva Sassoró é bem diferente de como era na época em que foi reservada, pois hoje em dia há apenas fragmentos deflorestas, o que podemos ver são apenas alguns bosques que ainda sofrem queimadas todos os anos. Nas fronteiras que marcam a reserva e as fazendas ao redor, existem pequenos rios e o rio maior, que é o *Y Hovy*, que já foi um trajeto importante no transporte de erva mate, na época da sua exploração. O rio que passa mais perto da Missão Caiua é o rio Caiua; o que fica mais acima, perto da fazenda Esperança, é o *Y Mbope'i*, e o rio que corre perto da casa que era da liderança Ambrosio, é o rio *Y Ype*, local onde é, atualmente, casa do Laurindo Gomes Acosta, que se localiza pelo mapa dos interlocutores no número 3. O rio que corre na região da Ramada é o rio *Y Yvyatyry*, e o rio que corre perto da divisa com o Pyelito é o *Itasyryry*.

Até a década de 2010, havia dois açudes na aldeia, um na região de *Y Ype*, e o outro na região de *Y Yvyatyry*, que não existem mais, devido ao assoreamento que sofreu. A vegetação predominante é o cerrado, como dito anteriormente, não temos mais florestas em abundância, e o que mais se pode ver é *brachiaria*, capim de origem africana, muito resistente ao calor, ao frio e à seca, que foi muito bem ambientado no Brasil, substituindo outras formas de vegetação, como o *jahape* (sapé), que é usado para a cobertura das casas Kaiowá e hoje já é raro. Assim como não há mais floresta para caçar, o rio também não tem peixes para pesca; e ainda as roças, hoje em dia, são feitas de maneira mecanizada, e as pessoas da comunidade dependem muito da assistência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e da prefeitura municipal para plantar.

Então, com a subsistência em desequilíbrio, provocada pelo processo de aldeamento, as pessoas da comunidade dependem de políticas públicas dos governos estadual e federal; assim, dependem do Programa de Auxílio Brasil, de aposentadoria, no caso dos mais velhos, mas que também é redistribuída para a família extensa. E alguns sobrevivem através de remuneração por contratos de trabalho temporário nas escolas, que atualmente são duas (municipal e estadual) e uma com extensão, mas também há funcionários efetivos; e há, ainda, funcionários da equipe de saúde, pela Secretaria de Saúde Indígena - SESAI.

Há ainda pais de famílias e jovens que buscam recursos financeiros em outros Estados, como Santa Catarina e Rio Grande do Sul, trabalhando na colheita de maçã e outras lavouras; e há, ainda, os que vão mais perto, nas fazendas vizinhas e municípios vizinhos à procura de trabalho nos frigoríficos.

Na aldeia passam alguns pequenos rios, como já foi dito; neles há três pontes de madeira, uma dentro da aldeia, que dá acesso à região da Ramada, à escola municipal e estadual e às outras duas, que dão acesso à fazenda vizinha e à Missão. As estradas são de terra vermelha,

as casas da maioria dos moradores são de alvenaria, mas ainda podemos ver várias casas de sapé. O sapé é uma planta que, atualmente, é escassa na reserva e, no lugar dessa planta, existe mais braquiária e colonião.

Na aldeia, como já mencionei, temos duas escolas: a Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kwe-mi, cujo nome foi escolhido em homenagem a Ubaldo Castelão, se referindo à sua sabedoria e ao modo como conduzia a comunidade desta aldeia; esta escola possui uma extensão, que é a escola da Ramada, com duas salas de aula. A outra escola, que fica a poucos metros da escola municipal polo, é a escola Estadual Indígena *Jasy Rendy*, nome recebido, sugerido pelo professor Sebastião Duarte Riquelme (um dos meus interlocutores que contribuiu para o diálogo deste trabalho), e acatado pela comunidade; este nome quer dizer “esplendor da Lua”.

Na região onde estão as duas escolas, temos um posto de saúde, onde a equipe atende as pessoas da comunidade. Ainda temos o “Centrinho” (Casa Dia), que atendia crianças com desnutrição, mas que, atualmente, não atende mais, por falta de recursos para a manutenção da alimentação diária dessas crianças. E o problema da desnutrição não se tornou menos grave na aldeia Sassoró. Em situações mais graves de desnutrição, a família ganha cesta básica (mas que não são suficientes). Atualmente, este espaço é utilizado para guardar e distribuir cestas básicas para algumas famílias atendidas pela Sesai, também serve como biblioteca e para guardar livros da escola Ubaldo; ainda serve como espaço de atendimento da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, por agentes indígenas; ali também a liderança da aldeia faz atendimento à comunidade.

Quanto à chegada de tecnologia da comunicação, a maioria das casas desta aldeia possui a sua própria internet, anteriormente através da empresa Hughes Net, e atualmente pela empresa Agro Net. Todas as pessoas aderiram a esta segunda empresa devido a esta ter mais opções de pacotes de internet e preços mais acessíveis. A empresa Hughes Net chegou na aldeia em torno do ano de 2018, e a Agro Net em torno do ano de 2021.

Como já foi dito, a maioria das casas possui *internet*, principalmente funcionários, acadêmicos, evangélicos e não evangélicos, aposentados e, até mesmo, beneficiários do Auxílio Brasil. As três escolas da aldeia (Ubaldo, Jasy e Ramada) também possuem sua própria internet da mesma empresa (Agro Net). As famílias da aldeia Sassoró, antes mesmo da chegada da internet, já possuíam TV em casa, e com a chegada desta tecnologia, se tornaram assinantes de empresas como SKY e NETFLIX.

Nos últimos anos, depois dos anos 2000, as pessoas da comunidade cada vez mais têm procurado obter bens móveis, primeiramente motos e, atualmente, vemos muitos carros

circulando pela aldeia. Quem passou a ter carros são os funcionários públicos, aposentados, e outros beneficiários. Também na aldeia temos alguns pequenos e médios estabelecimentos de comercialização de produtos alimentícios (doces, carnes, pães, produtos de limpeza) e bebidas.

A maioria das pessoas da comunidade possui o seu próprio celular, assim, com mais acesso às plataformas digitais e redes sociais, e funcionários e acadêmicos passaram também a necessitar do uso de *notebook*, devidos a trabalhos e estudos acadêmicos. Com todo o contato virtual e físico com as formas de viver dos não indígenas, as pessoas da comunidade passaram a adotar as vestimentas do *karai*, e não é diferente no que diz respeito à alimentação; a procura pela universidade, tanto pública (UFGD, UEMS, UFMS) quanto particular (RHEMA, IPED) também tem aumentado bastante. São faculdades presenciais e também de ensino à distância.

Essas mudanças contribuíram diretamente para que a geração dos mais jovens, em sua maioria, se distanciasse do rezador e do *avareko tee*; por outro lado, existem os espaços de resistência, como os movimentos sociais e as próprias universidades, que têm sido importantes na formação de professores e pesquisadores, que valorizam a história e modo de viver Kaiowá, principalmente as faculdades com cursos de ensino específico e diferenciado, como a Licenciatura Intercultural.

Quanto ao número de habitantes, de acordo com a Sesai, estes são os números de pessoas por faixa etária na aldeia Sassoró:

Tabela 1. Número de pessoas por faixa etária.

FAIXA ETÁRIA	NÚMERO DE PESSOAS
0 a 12 anos:	608 crianças
12 a 18 anos:	355 pessoas
18 a 30 anos:	542 pessoas
30 a 60:	564 pessoas
Pessoas com mais de 60 anos:	121 pessoas

Fonte: SESAI, junho de 2023.

Em Sassoró, de acordo com a SESAI, são 2.190 habitantes. Geralmente, as famílias vivem agrupadas em torno dos mais velhos (anciões da família), mas também acontece, raramente, de uma família nuclear viver longe desse *jekoha* (ancião/ anciã), por outras circunstâncias.

A maioria dos pais de famílias procura trabalho fora da aldeia, nas usinas, nos frigoríficos, contratos de trabalho na colheita de maçã em outro estado (Rio Grande do Sul e Santa Catarina); diárias de carpa, nas grandes roças de mandioca, e ainda tem os que trabalham nas fazendas ao redor, fazendo changa - diárias, e ainda os que recebem a sua remuneração mensalmente, trabalhando nesses locais. Os que permanecem na aldeia ficam trabalhando na roça, geralmente para consumo familiar.

2.1 Quem são os Kaiowá

Os Kaiowá são um povo que possui uma forma de viver, chamada *avareko*, que é o modo de ser indígena. Na perspectiva dos mais velhos, atualmente os jovens indígenas estão deixando de lado sua cultura, sua tradição, de forma a adotar o *karai reko*, que é o modo de ser dos não índios. Essa é uma queixa frequente dos mais velhos em relação aos mais jovens, tratando-se das práticas que aprenderam de seus antepassados e que viveram. Eles manifestam sua tristeza ao ver, no decorrer de suas vidas, as grandes mudanças ocorridas, ao ponto de não se reconhecerem em seus descendentes.

Diante das transformações ocorridas há, de um lado, quem afirme que a cultura foi perdida pelos jovens atualmente, pessoas mais velhas que se legitimam a partir de suas experiências de vida em decorrência de sua idade, como *Nhandesy* e *Nhanderu*, de outro, autores que dizem que “as transformações podem não significar necessariamente perda de cultura, perspectiva esta baseada na noção de que a cultura é um processo em constante transformação” (BRAND, 1993, p. 7)

Brand (1998) e Oliveira (2003), dizem que estas transformações pelas quais a cultura passa não significam que o resultado seja a perda da cultura. Pois diante de novas formas de se viver, de se produzir, de trabalhar e de acesso às tecnologias, é necessário entender as configurações próprias do *nhande reko* colocadas nas adesões a objetos, técnicas e outras, que seriam do *karai reko*.

A própria noção de cultura pode ser vista com estranhamento. Afirmar a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha: “cultura, assim como outras palavras, como raça, trabalho, dinheiro e higiene; são bens (ou males) exportados, de modo que os povos da periferia foram levados a adotá-los, assim como foram levados a comprar mercadorias manufaturadas” (Cunha, 2009, p. 312).

Também tenho a percepção de que as transformações não implicam na desvalorização do *nhande reko*, de forma que, mesmo com elementos e objetos até então de pertence aos não-

índios, ainda a forma de ser utilizada pelos indígenas é uma forma própria. Após a exposição destas situações, levanta-se a questão sobre o modo de como o *avareko* está presente, diante da presença do *karai reko*, na Aldeia Sassoró.

A forma de viver o *avareko* também está implicada nas relações com o entorno, como afirma Pedro (2020, p. 29): “os diversos lugares onde habitavam os Kaiowá sempre tinham relações com os habitantes locais e a forma de vida deles; surge então a necessidade de manter um padrão de vida baseado em harmonia entre o cosmos e as realidades”, o que se difere da lógica capitalista de exploração maciça de recursos. A lógica Kaiowá entende que a existência humana está situada “a partir da instituição de diversos locais”, denominados pelo autor como dimensões, uma vez que se referem ao tempo e ao espaço - *ára*, e “tais locais se interligam e estão acessíveis através do *mborahei* (canto, reza) e do *jerokey* dança ritual” (Pedro, 2020, p. 29).

Para a manutenção e desenvolvimento cultural, material e religioso, há uma constante ligação entre o modo de ser e de viver: *teko*, *tekoha*, *jára kuéra* (seres dimensionais), *jeguata* (mobilidade), *nhe’ê* (fala, voz)”. Ainda afirma a existência da localidade, do cosmos, que “é de acesso restrito ao *nhanderu* e *hexakáry*” (Pedro, 2020, p. 30).

Para compreender o impacto da colonização sobre a forma de ocupação territorial dos Kaiowá é necessário ter em vista que o povo Kaiowá ocupava, em suas várias parciais, uma grande extensão territorial, desde o litoral sudeste e sul do Brasil, indo até a margem do rio da Prata (Buenos Aires/Argentina), Assunção (Paraguai) e Bolívia. O primeiro impacto foi a divisão do território entre Espanha e Portugal. Uso a denominação atual destes territórios, mas esta é, também, uma marca da colonização.

Depois da guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Paraguai e Argentina), o governo de Getúlio Vargas, decidindo consolidar as fronteiras com o Paraguai através da colonização e fixação de famílias de colonos, estabelece a política de liberação de terras para ocupação por parte dos não indígenas e, para isso, cria as reservas indígenas. De acordo com Moraes (2020),

a presença dos indígenas Guarani e Kaiowá no Sul de Mato Grosso do Sul é antiga, na década de 1770 os colonizadores portugueses já identificavam os indígenas que ocupavam as regiões do Vale do rio Iguatemi, nas proximidades do forte de mesmo nome, com as características e etnônimo (fonético) praticamente idêntico ao dos Kaiowá atuais. Esta afirmação é válida, também, para muitos grupos que ocupavam terras na região dos rios Amambai, Ivinhema/Rio Brilhante e Vacaria, até as imediações do rio Anhanduí, o que faz intuir que a história dos Kaiowá, nas áreas supracitadas, incluindo a Vacaria, se estende por um período não inferior a 250 anos. (Moraes, 2020, p. 21)

Sobre as ocupações indígenas Kaiowá no território de MS, é importante destacar que há diferença entre os modos como esses territórios são mencionados: o *tekoha* refere-se ao grande território, ocupado mesmo antes do contato com o não indígena, é o local onde se produz e

reproduz o modo de viver kaiowá, enquanto que reserva é um conceito que se utiliza desde a demarcação de pequenos territórios, a partir dos anos de 1910, cujas primeiras terras reservadas foram as oito reservas, que estão mencionadas em outra parte deste trabalho, entre elas, Sassoró.

Brand (1998) também é uma referência para compreender a dimensão do *tekoha*. Trago o autor com suas palavras:

O *tekoha* é espaço necessário para os Kaiowá/Guarani realizarem e concretizarem seu modo-de-ser específico e fundador de sua identidade. É onde se realizam as grandes festas religiosas e políticas. Composta por um complexo de casas, roças e mata, mantém historicamente características muito semelhantes, especialmente no que se refere à distribuição e à quantidade de famílias, organização sócio-econômica-política-religiosa. Estas características são confirmadas, com ênfase, pelos relatos dos diversos informantes. O velho Ubaldo Castelan, perguntado como era a aldeia antiga, explica que “naquele tempo não tem aldeia, porque já esse tudo [mostrando para o horizonte] não tem dono (...) então foi, achou um lugar, lugar bom (...) onde tem muito peixe, rio pra pescar (...) sempre andava parente junto (...) cabeçante [líder] é o cacique” (BRAND, 1998, p 24).

Com a FUNAI (que anteriormente era SPI) sendo a “tutora” dos indígenas, na década de 1970, com os planos de “desenvolvimento” do governo, e os indígenas sendo vistos como povos à margem do progresso, além do fim da exploração da Erva Mate, as terras dentro do Estado de MS passaram a ter mais donos. Foi depois dessa exploração que os indígenas Guarani e Kaiowá foram mais retirados de seus *tekoha* e levados para as então terras demarcadas, que são as reservas feitas pelo SPI. O que se coloca de forma tão intensa para os mais velhos é que as transformações ocorreram, de forma acelerada e violenta, ao longo de suas vidas, provocadas pela presença dos *karai* e a usurpação de seus territórios.

Neste sentido, conforme Benites (2021), ainda em meados da década de 1970, a maior parte das famílias vivia nas áreas de floresta, não eram escolarizadas, assim praticavam mais os rituais e festas, além de manejarem os recursos naturais com seu próprio sistema de conhecimento. Benites (2014, p.41) traz o olhar para a presença dos Kaiowá nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã, e, assim, as terras tradicionais reivindicadas pelas famílias são próximas a estes rios. É nas margens destes rios que, de acordo com o mesmo autor, as famílias extensas ocupavam seus espaços territoriais; cujas alianças entre as famílias extensas configuravam o *tekoha* - um território de uso exclusivo; vivendo de forma autônoma e com certa fartura, as famílias extensas distantes umas das outras, até meados de 1930.

Quanto à forma de ocupação por parte das famílias, de acordo com Brand (1998), tanto podia ser por uma única família extensa, mas compondo uma região ocupada por várias famílias extensas de forma relativamente próxima, tanto quanto podia ser um *tekoha* com várias famílias

extensas. Essa é uma forma de ocupação do território que foi quebrada quando as famílias foram forçadas a viverem na reserva, que não levava em consideração a forma de ocupação territorial dos Kaiowá.

Não foi somente a forma de ocupação territorial que mudou, porque neste espaço restrito as famílias começaram a ter cada vez mais contato com a forma de viver, a língua, o modo de ser religioso e as instituições dos *karai*.

2.2 O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e as Reservas

Em 1910 o Estado instituiu um órgão tutor para lidar com as questões dos indígenas e, já na perspectiva que tinha de ligar os povos indígenas aos trabalhadores nacionais, juntava as duas intâncias. Este órgão foi chamado de Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Foi idealizado pelo Marechal Cândido Rondon, quando esteve ao sul do então estado de Mato Grosso, para a implantação de linhas telegráficas. (Knapp, 2016, p. 58).

Em Mato Grosso, o SPI implantaria as oito reservas instituídas no período de 1915 a 1928 pelo SPI, que, aliás, não conhecia o modo de viver do povo Guarani e Kaiowa são as seguintes: Jaguapiru, Caarapó, Benjamin Constant (Amambai), Limão Verde, Sessoró, Porto Lindo, Pirajuí e Taquaperi.

As reservas foram criadas de acordo com os módulos do Instituto Nacional de Colônia e Reforma Agrária, cada um com 1.800 hectares. A Reserva Limão Verde foi criada, em Amambai, como uma compensação pela parte do território que foi apropriado por terceiros, não indígenas. Este é um fator para o entendimento dos conflitos que ocorreram em Amambai em 2022, na retomada da área denominada Guapoy Tujuri Mirim (Silvestre, Rossato, Crespe, 2022).

Dessa forma, a partir de 1954, surgiram pequenos núcleos existentes, habitados por ervateiros paraguaios e indígenas kaiowá. De acordo com a interlocutora Rosalina (entrevistada em 13/06/2023), Tacuru era formado por um grupo de pessoas reunidas em torno de procura por trabalhos remunerados, vindas do Paraguai e de toda a região ao redor. Segundo ela, o local não tinha asfalto, nem sequer estradas de chão. De acordo com o entrevistado Laurindo (13/08/2022), nessa época trabalhavam em fábrica de alambique, que é uma bebida alcoólica à base de cana de açúcar. São esses grupos de pessoas, reunidas em torno de um trabalho remunerado, o que se denomina de “núcleos existentes”.

O *tekoha* Sassoró pertencia ao município de Amambai, MS. Na década de 1970, na época de Ubaldo Castelão como liderança da aldeia, começaram a chegar grupos de famílias tirados de seus territórios tradicionais. Portanto, a minha avó materna, Marcia Souza Lopes, 86 anos de idade, entrevistada no dia 18/07/2022, defende que:

Lembro-me quando um fazendeiro chegou a nós dizendo que tínhamos que sair desse lugar, do nosso território, porque essa terra fora comprada pelo outro fazendeiro. E esse outro não queria encontrar nem um índio por aqui. Então, com ameaça do fazendeiro, todos os moradores saíram de lá, e por medo, abandonamos tudo. O Ubaldo Castelão era cunhado do meu pai, por isso nós viemos parar aqui na aldeia Sassoró, para começar a nossa vida. Com medo, saímos daquele lugar, deixamos a nossas casas, roça-kokue, meu pai tinha bastante roça, animais domésticos - *mymba kwera*, casa de reza, deixamos tudo o que nos pertencia. Eu tinha, nessa época, aproximadamente 8 a 10 anos de idade, pois já percebia as coisas, o que os meus pais enfrentavam nessa época. (Marcia Souza Lopes, 86 anos de idade, entrevistada em 14/07/2022).

Para Benites (2014), a política de concentração dos Kaiowá e Guaraní nas reservas estava atrelada à expropriação dos territórios indígenas e ocupação por parte dos não indígenas. Muitas famílias passaram a morar nas reservas criadas pelo SPI, mas muitas ainda continuaram a viver nas matas, nos fundos das fazendas.

A criação da reserva Sassoró fez parte de uma proposta apresentada por Pimentel Barbosa, servidor do Posto Indígena Francisco Horta, em 1927. Assim escreve Crespe (2015), a respeito:

Em 1927, Pimentel Barbosa, servidor do Posto Indígena Francisco Horta, apresentou uma proposta para criar mais cinco áreas indígenas, sendo elas Porto Sassoró, à margem direita do rio Yjui, Porto Lindo, localizado na margem direita do Rio Iguatemi; Pirajuy, na linha de fronteira com o Paraguai, e por fim, Ramada e Limão Verde [...] (Crespe, 2015, p.111).

Sassoró também era conhecida na época como Ramada. Posteriormente, este nome passou a ser utilizado apenas para denominar uma das microrregiões de Sassoró, como se fosse um “bairro” na linguagem *karai*. Após a criação da reserva, as famílias foram chegando e o número de moradores foi aumentando. Teve a chegada da comunidade indígena Guaraní e Kaiowá do território Pyelito Kue, como conta o relatório da FUNAI (Silva, 2013).

A partir de 1940, muitas famílias kaiowa, que viviam no grande território *tekoha guasu Iguatemipegua*, nas micro regiões Mba'e Guay, Y Hũ Mirĩ, Tata Rendy, Arroiope, Souza Kue, Yvu Pochy Guasu, Takuajusyry, Mbarakay'i, Tapesuaty, Aguarakua, Naranjaty Guasu, Masikue, Remísiokue, Itamoro, Jetyaisyry, Petyry, Yryvuy, Galegokue, Ysau, Pyelito, Mandiy e Siriguelo (Silva, 2013), foram transferidas para as Reservas de Sassoró, Limão Verde, Amambai e Takuapiry.

Benites (2011, p. 36) afirma que, em Sassoró, “também vieram pessoas de outra localidade, como Aldeia Jaguapire”. Isso ocorreu não de forma espontânea, mas devido a ações judiciais de despejo, que ocorreram em 1989, quando uma das famílias extensas foi levada para a reserva de Sassoró.

Segundo a anciã Fabiana Benites Martins, 84 anos de idade, moradora da aldeia Sassoró, Mbarakay é sua terra tradicional. De acordo com ela, foi o fazendeiro mesmo que os trouxe para as fazendas que ficam ao redor de Sassoró, supostamente para trabalhar em sua propriedade, de onde depois foram dispensados destes trabalhos, e não lhes havia outra alternativa além de passar a morar na aldeia Sassoró. Mbarakay era um *tekoha* que ficava na mesma região da Pyelito, no município de Iguatemi, em Mato Grosso do Sul.

Mbarakay é um *tekoha* cuja localização não está próxima do *tekoha* Pyelito. Algumas de minhas interlocutoras, como Fabiana Benites, Azilma Nunes e Laici Romero, são naturais do *tekoha* Mbarakay, ou seja, nasceram nesse território e passaram a sua infância. Somente depois de sua adolescência foram morar na reserva Sassoró. Elas afirmam que esses *tekoha* - Mbarakay e Pyelito - localizavam-se a muita distância uma da outra³. É importante destacar que a atual retomada Pyelito não está localizada no mesmo local onde era o tradicional *tekoha* Pyelito. De acordo com as interlocutoras, a retomada Pyelito é o local onde antigamente era chamada de Siriguelo. O *tekoha* Pyelito, sobre o qual narram as interlocutoras, foi onde assentaram-se os fazendeiros, e uma dessas terras hoje chama-se Vera Cruz. Por esses motivos usa-se o termo “lugar onde era o Pyelito”.

Portanto, no *tekoha* Sassoró havia poucos moradores. A pesquisa mostra que, com o surgimento do SPI e a criação da reserva, a população aumentou: algumas famílias vieram da região do Paraguai, Jaguapire, Pyelito Kue, Mbarakay e fazendas ao redor; principalmente porque pelo rio Yhovy se transportava erva mate, cultivada desde antes da criação da reserva. Então, originada de várias e diferentes famílias é o que forma a população da reserva de Sassoró.

Esta nova forma de ocupação territorial, decorrente de uma ação de governo, que desconsiderou a organização indígena baseada nas famílias extensas, juntando num mesmo espaço parentelas diferentes, trouxe muitas dificuldades para a continuidade do *teko porã*, acarretando, assim, muitos conflitos internos. Aqui entra em questão a forma de territorialidade que é própria dos Kaiowá e Guaraní e que resulta na/da relação entre humanos e não humanos, seres naturais e sobrenaturais (Pereira, 2016, Crespe, 2015).

³ A interlocutora se refere à distância para se deslocar caminhando – *oguata*.

2.3 A luta política na Aldeia Sassoró

Está escrito na Constituição brasileira que os povos indígenas têm direito aos seus territórios ancestrais. A partir do momento que isso foi escrito na Constituição, em 1988, a FUNAI tinha o prazo de 05 anos para dar início aos estudos para demarcação de terras indígenas, mas, neste período e nos anos seguintes, isso não aconteceu. Em 2007, o Ministério Público Federal - MPF - chamou a FUNAI à responsabilidade pelos procedimentos de constituição de grupos de trabalho para o estudo de demarcação dos territórios reivindicados pelos Kaiowá e firmou um termo de ajuste de conduta - TAC- com esta instituição e as comunidades kaiowá, criando uma expectativa de que, finalmente, a lei ia funcionar.

Benites escreve que “a religiosidade faz parte da estratégia das lutas por direitos kaiowá e guarani e são os nhanderu e nhandesy, a partir dos cantos e rezas que indicam quando e como deve acontecer as retomadas” (Benites, 2014, p. 27). Sem isso, há um grande risco para os envolvidos. É essa percepção que fez com que, em 2008, acontecesse, na aldeia Sassoró, uma Aty Guasu, grande assembleia política/religiosa, que tinha o objetivo de produzir as condições necessárias para o bom trabalho dos grupos de trabalho criados a partir do TAC.

A carta abaixo, documento final dessa Aty Guasu, mostra as preocupações que perpassaram a reunião:

Nós do povo Kaiowá Guarani que vivemos a milhares de anos nessa região, que inclui o Sul do Mato Grosso do Sul, realizamos na Terra Indígena Sassoró uma Grande Assembléia - Aty Guasu, onde fizemos o batismo dos Grupos de Trabalho de Identificação de nossas terras e de nossos aliados do Ministério Público e outros órgãos e entidades. Essa é uma celebração histórica, onde a luta e o sonho de muitos anos começam a se tornar realidade. Celebramos também as inúmeras lideranças que derramaram seu sangue defendendo e lutando pela terra sem a qual ficamos como árvores sem raízes, pois o "índio é a terra e a terra é o índio". Queremos lembrar todo o sofrimento que estamos passando, a fome, a violência, as prisões, os assassinatos, os suicídios, os atropelamentos, o desprezo e ódio com que muitas vezes somos tratados. E para começar acabando com isso, só tem uma saída: ter de volta nossos tekohá, nossas terras tradicionais, onde estão sepultados nossos pais, avós e antepassados. Tomaram nossas terras, exploraram nosso trabalho, destruíram a mata e toda a riqueza que nela estava, envenenaram as águas e a terra e agora parece que querem nos ver longe, talvez embaixo dessa mesma terra. O governador do nosso estado falou até em nos despejar em outras terras de outros povos indígenas como os Kadiwéu. Perguntamos, será que fazem por não conhecer nada de nosso povo, de nossa história e o que a terra significa para nós ou essa gente não tem coração, não tem civilização, não tem família, não tem filhos, não tem humanidade? Tudo isso não faz o menor sentido. Queremos dizer que estão espalhando um monte de mentiras para criar confusão e violência e desta forma impedir a demarcação de nossas terras. Apenas queremos justiça, queremos a terra suficiente para viver em paz, criar nossos filhos, fazer voltar a alegria e felicidade às nossas aldeias. Não entendemos por que estão fazendo tanta tempestade, como se nós fossemos criminosos indesejados, e que a devolução de pequena parte de nossas terras, fosse acabar com a economia do Estado, extinguir cidades e desalojar 700 mil pessoas como os políticos de nosso estado vêm falando. Chegaram até a dizer que não somos brasileiros! Deixem de espalhar mentiras! Jamais isso irá acontecer. Falam essas mentiras para jogar as pessoas que não sabem da verdade todas contra nosso povo. Falam isso como

estratégia maldosa para conseguirem o apoio dos mais pobres que são a maioria da população em benefício dos interesses dos fazendeiros que só pensam em dinheiro, incitando a população à violência e ao racismo contra nosso povo. Com essas mentiras, fazem essas pessoas terem raiva e ódio dos Kaiowá e Guarani. Sabemos que os não-índios tem seus direitos, e esses serão assegurados pelo Governo e sem se sobrepor aos nossos direitos. Então, essas mentiras maldosas servem apenas para negar completamente nossos direitos e nos deixar sem perspectivas de futuro, no eterno abandono e as mortes continuando. A demarcação de nossas terras é boa para todos, pois irá acabar definitivamente com os conflitos e incertezas. O povo Kaiowá e Guarani não quer mais conflitos, não quer mais violência e morte de nosso povo nem de ninguém, somente quer seus direitos conquistados e garantidos pela Lei e pela Constituição Federal. Aquilo que queremos é muito pouco se contarmos os mais de 500 anos de expulsão de nossas terras e da morte de nossos parentes. Queríamos ver os senhores de gravata, de montes de dinheiro, que comem e bebem todos os dias à vontade, viver em nosso lugar. Não temos dúvida de que logo mudariam de idéia ou acabariam morrendo. Mas nós já aguentamos quinhentos anos de invasão e violência. Celebramos nossa sabedoria e resistência. Nhanderu tem muita força e importância. Com eles vamos vencer. Vamos ter nossas terras de volta. Estão começando os primeiros passos. Sabemos que não estamos sozinhos. Temos muitos amigos e aliados, pessoas que sabem a verdade de todo o sofrimento que estamos passando, aqui mesmo no Mato Grosso do Sul, mas também em todo o Brasil e mundo afora. Saímos mais unidos, fortalecidos e dispostos nessa grande celebração. Juntamente com nossos Nhanderu temos a certeza de que vamos vencer! Terra Indígena Sassoró, município de Tacuru, Mato Grosso do Sul, 01 de agosto de 2008.⁴

Conversando com a professora Luzia Montiel, em novembro de 2022, ela me contou que o tema da Aty Guasu de 2008 foi a retomada dos *tekoha*, assim como destacou a importância da grande assembléia, a Aty Guasu Guarani e Kaiowá, e de seu posterior enfraquecimento. Diz ela que:

Assim, então, para existir agentes de saúde indígena e atendimento de médicos na aldeia, e também era mais pautado a escola indígena; de lá pra cá que eu observei enquanto participei do Aty Guasu, que o tema foi a Retomada dos *tekohas* tradicionais. O aty guasu é bem respeitado, fazia relatório e mandava diretamente em Brasília, e vejo que hoje também, até o Aty Guasu está enfraquecido (Luzia Montiel, 61 anos, entrevistada em 09/11/2022).

Mesmo as famílias estando por um tempo relativamente longo nas reservas, por vezes, uma família extensa, ou várias, resolvem voltar aos seus antigos *tekoha*. Foi isso que aconteceu com meus avós maternos, que decidiram retornar para o seu *tekoha* Pyelito Kue (território tradicional), no ano de 2009. E essa decisão também vem ciente dos conflitos que têm que enfrentar quando decidem retomar uma área. Por isso que o acompanhamento do *nhanderu* e *nhandesy* é fundamental para que a retomada aconteça. No caso dos meus avós maternos, foi com grande luta e conflitos com os fazendeiros e pistoleiros; sofreram vários ataques e despejos. Mesmo assim resistiram no *tekoha* Pyelito Kue. E uma das vítimas no ataque para retirada do território retomado foi a minha avó Marcia Souza Lopes, 86 anos, ferida por bala de borracha. Ainda existe a cicatriz da bala de borracha nos braços, a marca das violências que sofreram.

⁴ Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/59089>. Acesso: 10 dez. 2023.

Depois da ação violenta do despejo, jogaram eles na entrada da aldeia Sassoró, todos feridos ou machucados. Mulheres, homens, crianças, adolescentes, jovens e idosos expulsos novamente de seu território. E, no meio deles, estava a minha avó materna, baleada, e meu avô Arcelino Ramires.

Mesmo depois desses acontecimentos, eles voltaram novamente para o seu *tekoha*, para retomá-lo, em 2009. Segundo minha avó, “a famílias saíram do Pyelito Kue quando o território foi vendido pelo Estado, e com a chegada dos fazendeiros foram sendo expulsos” (Marcia Souza Lopes, entrevistada no dia 14/07/2022) e, assim, foram assentar-se na Sassoró.

De acordo com minha avó, Márcia Souza Lopes, que esteve presente na Aty Guasu em Sassoró, em 2008, quem deu iniciativa para a retomada foi o sr. Adélio Rodrigues:

Quem começou a política da retomada foi Adélio Rodrigues, ele é kaiowá; isso com a decisão que veio da Aty Guasu em Sassoró. O objetivo de Adélio era retomar o *tekoha* Mbarakay, seu território tradicional. Nessa época da tomada de decisão pelo Aty em Sassoró, Adélio estava morando na reserva de Limão Verde, município de Amambai-MS. Então, com essa decisão, começaram o movimento para a retomada, para retomar o *tekoha* Mbarakay e Pyelito, se juntaram lideranças como o Líder Solano Lopes, Elailita Souza e Adélio Rodrigues. Assim se deu o começo do conflito com os fazendeiros (Márcia Souza Lopes. 81 anos, entrevistada em 29/01/2022).

Ao falar sobre esse início da retomada, ela se emocionou, pois a faz reviver a dor e o sofrimento pelo qual passou, o massacre, as balas que carrega ainda em seu corpo e a faz reviver todas essas memórias ruins, testemunhando a luta que enfrentou para que pudesse retornar ao seu *tekoha* tradicional.

A Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e a Justiça do Brasil, divulgada em 2015 e escrita em 2012, teve uma repercussão internacional e gerou comoção no país.

Na referida carta, os Guarani e Kaiowá enviaram uma resposta à Justiça Federal, que emitiu a ordem de despejo; pediram para decretar a sua dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar seus corpos - esse foi o pedido da comunidade aos juízes federais. A carta fala sobre a morte coletiva dos Guarani e Kaiowá que estão na retomada Pyelito, porque expressam a falta de condições para continuar a sobreviver naquele território sem serem violentados, massacrados e vítimas de mortes de forma acelerada.

Além do documento, também tivemos sua divulgação pelo BBC News, com a reportagem intitulada “A carta dos indígenas Guarani-Kaiowá, anunciando o que foi interpretado por muitos como uma ameaça de suicídio em massa, vem gerando comoção, mas também incerteza sobre o real significado do documento assinado por líderes da tribo”, além

de ser também divulgada pelas redes dos movimentos sociais, e houve o posicionamento de órgãos indigenistas como o CIMI e a FUNAI.

2.4. Do nhemongueta com meus interlocutores

A professora Luzia foi diretora da escola Ubaldo Arandu Kwe-mi, no período de 2005 a 2012. Ela fala sobre *nhemongarai* - batismo tradicional:

Atualmente, não há mais quem seja portador desse conhecimento, desse rito, é por isso que não acontece mais isso hoje em dia. Quem fazia esses batismos era Epifânio Solano Lopes, que era um mestre em conhecimento tradicional, sobre os rituais de *nhemongarai*, como o batismo da roça e batismo de crianças, sendo que era ele quem fazia esses *nhemongarai* (Luzia Montiel, 61 anos, entrevistada em 09/08/2022).

A professora fez essa afirmação, referindo-se à falta de um rezador reconhecido e denominado como o *nhanderu* na aldeia Sassoró. De fato, o último *Nhanderu* desta aldeia foi Arcindo Segundo, conhecido como *nhanderu Kyju*, que faleceu recentemente. Ele fazia os benzimentos, os remédios caseiros, as rezas. Temos a *nhandesy* Elailita Souza Lopes, que faz *nhembo'e* e remédios caseiros; possui um *yvyra marangatu*⁵ em casa, assim como a *nhandesy* Celestina Velasque, que também possui o *yvyra* e sabe as rezas tradicionais.

A professora Luzia é filha de Valentin Montiel e Henriqueta Centurião, a terceira filha do casal; os irmãos dela são Aquino Montiel, Ponciano Montiel, Cristina Montiel, e em sequência de nascimento, vem Aceldo Montiel; depois nasceram Vagner Montiel e Claudio Montiel, Midiane Montiel e Rute Montiel (estes últimos quatro irmãos são apenas pelo lado paterno de Luzia Montiel). Luzia passou a sua infância num *tekoha* do grande território chamado Aguará, com seus pais e irmãos, perto de outro *tekoha* denominado Souzakue, que também fazia parte do grande território, onde hoje são as fazendas do local chamado “Sete Placas”. Foi nessa época, quando a professora Luzia ainda era uma criança, que os fazendeiros entraram em contato com o cacique Ubaldo Castelhão e disseram à família de Luzia e outras famílias que era melhor morar nas reservas demarcadas pelo SPI. Nessa época, os fazendeiros ainda eram poucos, mas depois foram aumentando, pois, suas gerações aumentaram, e precisaram dividir as terras.

O avô de Luzia Montiel é Guilherme Centurião, uma das primeiras lideranças que moraram em Sassoró. Tacuru Tindy era o *tekoha* onde os parentes do Guilherme viviam:

Os parentes dele saíram de lá a partir que o cunhado do Guilherme que era o “policial” dele e assassinou um indivíduo nesse *tekoha*, e os policiais levaram todos dessa família para a delegacia. Então, vieram para Sassoró, onde na época já era o “capitão” Ubaldo Castelhão; e João da Silva comandava na Ramada, uma micro-região da Sassoró, que para os *karai* seria como os “bairros” do meio urbano. E os moradores

⁵ Espécie de “altar” feito com dois paus roliços fincados no chão e unidos por fios enfeitados.

de lá deixou Tacuru Tindy e veio para Sassoró, e todos os parentes se “esparrou” por aqui na Sassoró. Aldeia Tacuru Tindy foi vendido para o fazendeiro Idomeno. Existia liderança em cada família, quem comandava no micro-região Galino kue foi Jojoi (pai do Tonico Benites) e Romero. Antigamente a aldeia Sassoró era mato, tinha muitos animais pela floresta, peixe no rio; e hoje tudo isso está acabando, por outro lado, também a população está aumentando neste tekoha.

Conforme o desmatamento, os animais acabaram. Antigamente o capitão⁶ – tinha o *kokue* coletivo, comunitário. Quem foram os primeiros moradores aqui na Sassoró foi a família de Ubaldo Castelão, Guilherme Centurião, João da Silva, Jojoi e Romero. As pessoas foram aumentando a partir do parentesco. Assim foi aumentando a comunidade de Sassoró. Sempre vinham também pessoas de Pyelyto e Ysau nesse tekoha; também, tinha bastante batismo de roça, frequentemente os rezadores faziam em Pyelito e outras vezes em Sassoró, assim sucessivamente. Em cada ano um rezador fazia batismo de roça. (Luzia Montiel, 61 anos, entrevistada em 09/08/2022).

A interlocutora, ao citar que havia liderança em cada família, se refere ao *jekoha* das parentelas, modo de organização que permanece dentro da comunidade. Na época da recém surgida reserva, as famílias moravam distantes umas das outras, e, como já foi dito, cada família tinha o seu *jekoha*, liderança. O *jekoha* da família Romero, na região Galinokue (que era conhecido como Jojoi), era Guilherme, na região do antigo Posto Kue; Ubaldo, era o *jekoha* da família Castelão, da região do rio Caiuá; Cassimiro na região da Ramada; e na região de Tajy, o *jekoha* era João da Silva. Esses eram as lideranças de cada família nessa época em que havia poucas pessoas ainda em Sassoro. Pensar nesta forma de liderança em cada família extensa, que habitava as regiões, mesmo na reserva, mostra tanto o impacto da expansão da religião pentecostal nas famílias, quanto o impacto do aumento de famílias, que interfere na forma de territorialidade kaiowá e guarani. Por territorialidade se entende uma dinâmica própria que cada coletivo tem de ocupar um território e territorialização uma dinâmica que é imposta por políticas e agentes governamentais. (Silvestre, Rossato, Crespe, 2022).

Outro ponto de impacto, de acordo com os meus interlocutores, é na paisagem do lugar. Havia muita floresta - *ka'aguypateri ha peteĩ teko teri oiko - teko joja* – modo de ser solidário. Assim, essas famílias viviam sem conflitos dentro da reserva recém criada, cada grupo familiar em um local da reserva e, com frequência, celebravam as festas tradicionais da cultura. Para isso, uma liderança, com a sua família, ia a cavalo até a casa de outras lideranças e suas respectivas casas, para celebrar *jeroky*, *guahu* e *guaxire*, que duravam dias; depois, cada um

⁶ Capitão de uma aldeia indígena é o porta voz da comunidade, diferente do que significa para a cultura do karai; é ele o mediador dos conflitos internos da comunidade indígena, procurando resolver os problemas que surgem dentro das famílias e da parentela dentro da aldeia; e é ele quem faz parte das organizações de eventos e celebrações que acontecem na aldeia. Essa palavra (capitão) surgiu com chegada do SPI e as demarcações das reservas, se refere a liderança da aldeia, que comanda a política interna, e busca manter essa organização, com os seus “policiais indígenas”. Explica Brand, em seu artigo publicado em 2001, pela Tellus, que capitão “É a denominação, entre os Kaiowá/Guarani, atribuída às lideranças políticas máximas de cada reserva, em contraposição às lideranças religiosas, convencionalmente denominadas de caciques”. (Brand, 2001, p. 82)

voltava para sua casa. Isso é o que o pesquisador indígena Eliel Benites denomina de *teko joja* (Benites e Pereira, 2021, p. 8).

O *kokue* coletivo a que a interlocutora se refere, acima, é a roça grande da época do PKN (Projeto Kaiowá/Nhandeva), executado no final da década de 1970, tempos em que atuavam os antropólogos Rubem Thomas de Almeida e Celso Aoki. Na visão dos meus interlocutores, como Luzia, Ancilo e Sebastião, esse projeto ajudou na inserção e incentivo da produção para a subsistência dos moradores da comunidade, a plantar produtos da roça como mandioca e arroz, a criação de animais, como porcos e galinhas. Esses trabalhos e produções eram algo que já havia entre os Kaiowa, o projeto então era mais um incentivo e auxílio em questão de recursos, como sementes e ferramentas.

Esse projeto propunha que os parentes não precisassem sair da aldeia em busca de sustento para as suas famílias e houvesse condições de produção de alimentos na reserva. Atualmente, as pessoas da comunidade recebem a cesta básica por parte do governo, e às vezes da Funai, ou do CRAS, ou ainda pela Sesai, como política de segurança alimentar, considerando que muitas famílias não têm condições de plantio nas áreas em que vivem.

O projeto PKN era uma ação em parceria com a FUNAI. Esses projetos ajudavam, por outro lado, traziam uma dependência desses benefícios externos, como se fossem os únicos a trazer resultados positivos para a comunidade indígena, mas sabe-se que não são suficientes em longo prazo, porque são formas de produção em condições diferentes das que os Kaiowá vivenciavam tradicionalmente. As matas acabaram, os rios acabaram, os bichos de caça também. A produção da roça podia ser pequena quando havia condições ambientais favoráveis para a complementação alimentar.

O projeto PKN era um projeto onde os antropólogos mencionados estavam à frente na aldeia, mas, sem esses profissionais para dar continuidade, não houve a continuação dele. Posteriormente, surgiu a Associação Liderança Povos Indígenas Guarani e Kaiowá (ALPINK), organizada como uma comissão, possuindo cargos, como presidente, tesoureiro, secretário, etc., para dar continuidade aos trabalhos de produção, mas também não foi levado à frente. Hoje, a aldeia está com a associação parada, sem movimentação, entre outros motivos, porque a contabilidade, prestação de contas e outros não fazem parte da realidade do indígena kaiowá. Esses conhecimentos são novos na nossa realidade, então, para quem se depara com eles, pela primeira vez, sem ter passado por uma formação, torna-se muito difícil lidar com essas ciências, que podemos chamar de ciências exatas.

Porém, mesmo com essa assistência, as famílias passavam necessidade, tudo era muito difícil, mas ainda não se viam os tipos de alimentos do *karai*, como atualmente se vê cada vez mais na reserva indígena. Os alimentos consumidos no *teko* de antigamente, eram naturais, que mantinham o indígena kaiowá mais saudável. Atualmente, com a comida do *karai*, problemas de saúde são vistos com frequência, como diabetes, hipertensão, entre outros.

Conversando com o ex-presidente da Associação, Orlando Duarte, indígena e morador da aldeia Sassoro, ele lembra que, na época do *kokue* coletivo e mesmo antes, eram adotados os trabalhos coletivos; o ambiente era diferente, havia muita floresta ainda, as roças eram coletivas, os homens kaiowa caçavam juntos e trabalhavam juntos para fazer a roça, em forma de *puxeron* (mutirão), que era uma forma de trabalho coletivo, em troca de compartilhar bebidas e alimentos como recompensa pelo trabalho em conjunto, numa refeição na hora do almoço.

Atualmente não acontece mais isso e, quando é feito o *puxeron*, depois do contato com o *karai*, foi introduzida a bebida alcoólica, em vez da refeição *karu guasu*, em horário de almoço. De acordo com Orlando:

Antigamente, havia muita floresta, e era das florestas que era coletado alimentos; então, no pensamento do *karai*, derrubando a floresta, acabaria com os indígenas, e com os pobres; pois haveria menos alimentos, mas mesmo assim, continuamos resistindo, mesmo que hoje vivemos de outra forma, diferente de antigamente. (Orlando Duarte, 62 anos, entrevistado em 10/09/2023).

De acordo com Laurindo, o batismo de roça, na cultura kaiowá, deve ser feito para que o alimento não faça nenhum mal a quem o consome. Segundo ele, todas as coisas aqui na Terra têm dono, o seu *jára*; assim, as plantas, desde o preparo do solo, à plantação, à colheita e consumo, tudo era realizado dentro do ritual do *nhemongarai*, que é o batismo, no caso da roça/plantas. Para que fosse feito esse ritual, o morador escolhia um local específico, onde seria feito o preparo do solo, e então ele chamava o rezador. Antigamente, de acordo com a entrevistada, Luzia Montiel, “a rezadora Antonina, fazia batismo de roça, iniciava a reza no Postokue (antigo posto da Funai) até a casa de Ambrosio, ou, em outros dias, até a casa da Tani. Os demais rezadores eram Quinca e Cassimiro.” (Luzia Montiel, 61 anos, entrevistada em 09/08/2022).

A professora Luzia, que presenciou alguns batismos das plantas - *nhemongarai*, afirma que:

Nessa época, faziam o batismo da roça, para que a próxima colheita fosse ainda melhor do que a então atual. Assim, faziam o guaxiré, que fazia parte da celebração, que durava em torno de três dias. Todas as plantas que faziam parte da roça kaiowá, todas passavam pelo batismo, assim era feito para que o Jára das plantas abençoasse, para que a terra passasse a produzir melhor, com mais qualidade e em quantidade

maior. O ritual era feito da seguinte maneira: Do antigo Posto da Funai, faziam o guaxire, começavam lá, indo em direção à casa de Ambrosio, que era o cacique, liderança. De lá traziam as sementes e mudas, como de mandioca, batata doce e outras plantas comestíveis, que deveriam passar pelo batismo, pelo jehovasa. Nessa época, se faziam esses batismos em Sassoró, e o próximo nhemongarai em Ysaukue, e na outra vez em Pyelito, e assim sucessivamente. Atualmente, não há mais quem seja portador desse conhecimento, desse rito, é por isso que não acontece mais isso hoje em dia. Quem fazia esses batismos era o Epifânio Solano Lopes, que era um mestre em conhecimento tradicional. (Luzia Montiel, 61 anos, entrevistada em 09/08/2022).

Epifânio, conhecido como “Epi”, é o meu bisavô, que também realizava o batismo de milho, mas, como ele diz: hoje em dia *opaixama oho nhande reko*, ou seja, se a gente não fortalecer a nossa tradição, vai ser esquecida, como já tem acontecido com alguns elementos da nossa cultura; então temos que fortalecer, resistir. Podemos fazer uma comparação do batismo com o adubo que o *karai* utiliza em suas produções, para que, em sua época, a colheita seja produtiva.

Mbatia era o nome de quem era yvyraija⁷. O rezador respeitado era Cassimiro e Quinca, mas os seus seguidores podemos dizer que são fracos, ou seja, não conseguem ir mais para frente, ser bons rezadores, portadores de sabedoria, como Cassimiro e Quinca. As novas gerações, podemos fazer uma comparação com uma batata, cuja raiz estão morrendo, e as folhas estão se enfraquecendo, por isso, estão se prendendo na cultura que vem pela frente, como diz os meus interlocutores. (Luzia Montiel, entrevistada em 30/03/2023).

Mbatia era Albino Sebastião, que até hoje tem descendentes na aldeia Sassoró. Ele fazia *nhemongarai* de crianças e era uma referência para o *jeroky*, dança religiosa. Sobre o mesmo assunto, o batismo de crianças kaiowá, a interlocutora Luzia Montiel descreveu:

A mãe ou o pai da criança deveria buscar um material, uma cera de jataí, conhecido em kaiowá por jata’i, além de uma planta bem conhecida, que é o cedro (usa-se a casca, para se preparar o remédio, que é utilizado como para ungir a cabeça da criança) apresentar esse material ao rezador, e ainda conseguir no mínimo duas pessoas, de preferência um casal para “apadrinhar” a criança- que de preferência deve passar pelo nhemongarai ainda na fase de recém nascido - nesse momento acontece uma conversa entre o rezador, os pais da criança a ser batizada e os que vão apadrinhar, para planejar acerca de como vai ser essa cerimônia de batismo, nhemongarai. Quando vai acontecer o rito, as pessoas que vão participar dessa festa começam a chegar, pessoas da comunidade, e começam o rito da reza, e fazem o guaxiré, isso pouco mais que o anoitecer, até que, por volta de meia noite, o rezador, o portador, consegue enfim “saber”, através do sobrenatural, como será o nome de batismo desta criança. É nesse momento que o rezador “unge” a cabeça da criança, com o preparo feito com o cedro. Feito isso, quem vai apadrinhar essa criança, pega-o em seus braços, ainda durante a fala do rezador. Também já presenciei esse ritual em outra etnia, os Mbya, estando eu lá na terra dos Mbya, fui convidada pelo cacique da aldeia de lá, então fui, por curiosidade, pois queria ver como é. Então, cheguei lá, havia um ogapysy também. Lá eles fazem esse rito de dia, não de noite, por volta das 9h da manhã, as pessoas da comunidade foram chegando no local, cada pessoa com um tipo de fruta, para pôr no local, dentro do agapysy, em cima de algo como se fosse um tapete, e em cima, folhas de bananeira, cada pessoa trazendo um tipo de fruta, de todas as frutas nativas que eles possuem nessa região, e eu com muita curiosidade de saber o porquê de tudo isso. O rezador trouxe uma planta, era o cedro, e outra planta,

⁷ Yvyra’ija seria como um discípulo, um seguidor do *nhanderu*- rezador.

conhecida pelos indígenas como remédio para espantar espíritos ruins - póra, em guarani, conhecida como *nhandy ta'y*. Essas plantas, o rezador coloca em uma bacia com água, primeiro, os futuros padrinhos da criança pegam a água da bacia onde está o *nhandu ta'y*, e joga o preparo líquido, por dentro do oga pisy, e em seguida o preparo do cedro. E em seguida, vem algumas pessoas, homens, fumantes de cachimbo, como se fossem seguidores do rezador- Perguntei ao cacique, e el disse que esse ritual era para consagrar o local - No centro da reunião, vem a mãe da criança a ser batizada, com o seu filho no colo, então começa o canto, na língua dessa etnia, sempre com esses homens de cachimbo acompanhando, por volta de 13h da tarde, o rezador, consegue “saber”, através do sobrenatural, como é o nome da criança, o *téra ka'aguy*. Terminado essa parte do ritual, aí é que vem a outra parte da festa, sobre as frutas, que me despertou tanta curiosidade. Terminado o rito, aí as pessoas presentes no local, têm a liberdade de se servir, comer todas as frutas que, no início da festa, trouxeram, deixando dentro do oga pisy. O rezador me disse que as plantas, precisam de cuidado para crescer, assim também uma criança precisa de cuidado. É isso que simbolizava todas as frutas trazidas no começo. Assim foi feito o ritual entre os guarani Mbya, semelhante ao que é feito em nossa cultura guarani kaiowá. (Luzia Montiel, entrevistada em 30/03/2023)

Ilma Duarte narrou para mim sobre sua família na Sassoró, trazendo as vivências de sua família no trabalho com a erva mate. Disse ela:

Catulino Romero veio da região do Paraguai, para aldeia Jaguapire para trabalhar na erva mate. Certo dia esse local de trabalho pegou fogo e o seu tataravô Catulino Romero foi acusado de ser o autor do incêndio, e, portanto, detido; foi levado para a delegacia de Amambai- MS. Depois que saiu de lá, veio morar em Sassoró. No entanto, a parentela se esparramou - *osarambipa*. E quando ele veio para Sassoró, teve desentendimento com Ubaldo Castelão, que alegava que Romero não era daqui, que é do Paraguai. Mas o meu avô Arcenio Romero já era nascido nessa época na região de Jaguapire, e ele frequentava a Missão Evangélica Kaiowa, nesta época. (Ilma Duarte Riquelme, 85 anos, entrevistada em 01/12/2022)

Ficaram algum tempo em Sassoró e depois voltaram para Jaguapire. O meu avô Arcenio foi morto quando eu era criança, vítima de acidente na BR -295 “Guaira Porã”, que liga Tacuru a Iguatemi, assim ele foi enterrado na aldeia Jaguapire. Depois que ele faleceu, todos os familiares se esparramaram de lá – *osarambipa*, alguns ficaram na Jaguapire e outros nas fazendas, em Sassoró e alguns na cidade.

Segundo Benites (2009), na reserva de Sassoró estão assentados os suportes - *mata kuéra* - das famílias provenientes dos *tekoha* Pyelito Kue, Mbarakay, Mboiveve, Kamakuã, Karaguatay. As famílias extensas eram lideradas por Guilherme Centurião, proveniente do *tekoha* Tacuru Tindy, aproximadamente constituído por quinze casas, correspondendo a cerca de 50 pessoas.

Uma das minhas interlocutoras foi a filha do primeiro cacique Guilherme Centurião. Em nossa conversa, ela narrou quem foram os rezadores tradicionais de Sassoró, e disse que, atualmente, não temos mais *nhanderu* para dar continuidade às práticas sagradas:

Os rezadores respeitados pela comunidade foram Cassimiro Martins e Quinca Souza. E depois deles ficaram os seus filhos Mario Martins, Juvino Martins Kyju, e Quintino Silva. Após, com a chegada do cristão, chamaram os *Nhanderu* e *Nhandesy* de

“idolatria”; talvez o *nhanderu*, continuou com essa prática religiosa entre 1998 a 2001, mas depois que eles morreram, não tem mais pessoas para dar continuidade à reza *nhembo’e*. E essa prática da religiosidade, hoje em dia, quase não se vê, somente *iha’ãha* reimante - imitação, e apenas *yvyraijakue* - seguidores dos *nhanderu/xamã*. (Venância Centurião, com 88 anos de idade, entrevistada no dia 10/ 08/ 2022).

Conforme as palavras de Venância, podemos ver que o seu ponto de vista é semelhante ao da professora Luzia, quando se refere à falta de um *nhanderu* rezador que represente e atenda ativamente e incentive as práticas tradicionais. Por outro lado, temos os seus seguidores, no caso, suas seguidoras, que são chamadas de *yvyra’ija*. Estas mulheres indígenas estão dando continuidade ao uso de remédios da forma tradicional, retirados das plantas, fazem as rezas, os benzimentos, para as pessoas da comunidade que as procuram, mesmo não tendo o reconhecimento que os primeiros rezadores tiveram, na época da recém demarcada Sassoró.

Consultando o Projeto Pedagógico da Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kwe-mi (PPP, 2015), de Sassoró, ali é mencionada a história que foi narrada por minha avó. No PPP consta:

Guilherme Centurião e sua família, os primeiros moradores da Sassoró, a princípio constituída por quinze casas, correspondendo aproximadamente a cinquenta pessoas. De acordo com o mesmo documento, Guilherme Centurião foi o primeiro cacique na aldeia Sassoró. Em seu mandato um policial indígena, cometeu um erro muito grande sendo levado para a delegacia de Amambaí juntamente com o capitão. Ao saber do ocorrido, os patrícios ficaram com medo e começaram a se esparramar de novo pelas fazendas vizinhas, como os indígenas não se acostumaram a morar e trabalhar nas fazendas, retornaram para a aldeia, mas pensavam que sem cacique, o líder, não podiam viver, precisavam de um líder para conversar com os brancos que compravam erva-mate na aldeia. Resolveram colocar um capitão até que ele voltasse para sua aldeia. O capitão provisório chamava-se João da Silva. Esperou-se bastante para que Guilherme voltasse, mas ele não voltou. Dois anos depois João da Silva não foi bem-sucedido em seu mandato; a população aumentou bastante, e assim, cada um passou a dar sua opinião. (PPP, 2015, p. 08)

A figura do capitão surgiu com a chegada do órgão externo, SPI, diferente do que surgere o Projeto Político Pedagógico da Escola (EMIUAK), como se fosse demanda da comunidade naquela época. Esse modelo de organização, com a imposição de policiais e da força física, não fazia parte de modo da organização Kaiowá tradicional. Destaco aqui que o Projeto Político Pedagógico é um documento que sugere um modelo de educação para a escola indígena, idealizando como deveria ser esse modelo de ensino, mas, como a maioria dos documentos deste tipo, a teoria apresenta bastante divergência da prática. Assim também devemos refletir muito sobre esse recorte histórico registrado no PPP (EMIUAK), em relação ao modelo de organização, com capitães e policiais, como sendo bem-vistos e aceitos pela comunidade.

Conforme o relato acima, podemos observar que os moradores sentiam que era necessário ter um mediador no diálogo com os *karai*, ou seja, queriam a presença dos agentes

externos das instituições que estavam sendo impostas nas reservas. Além disso, a própria demarcação da reserva tornava necessário o cargo de um líder, no pensamento dos Kaiowá, pois lidar com a língua portuguesa e com o sistema do *karai* era uma situação nova para eles, não vivenciada antes, na geração de seus antepassados.

Foram divididos Sassoró e Tacuru-Tindy. Fez-se uma eleição e, simultaneamente, esses caciques tinham que tomar conta das duas aldeias. Ficava uma semana em cada aldeia. Hoje Tacuru-Tindy não é mais área indígena. Quando Guilherme retornou para a aldeia Tacuru-Tindy todos haviam se mudado para aldeia Sassoró; então, ele ficou um pouco na aldeia Tacuru-Tindy e depois se mudou também para a aldeia Sassoró, onde Ubaldo Castelo era cacique. Ubaldo foi um dos capitães que trabalhou a favor de sua comunidade, ele incentivava bastante a prática da agricultura, educação, saúde e todos os tipos de serviços sociais. Nesta mesma época também havia chegado a Missão Evangélica Caiuá.

Hoje, o território formado por Tacuru-Tindy, Perovaty e Peralta Kwe não é mais área indígena e pertence a uma fazenda. Conforme uma das filhas de Guilherme Centurião, Venância Centurião, 88 anos, entrevistada no dia 10/08/2022, “Ubaldo Castelo, juntamente com meu pai Guilherme Centurião, foi quem vendeu esse pedaço de terra”. Tacuru-Tindy era uma área que pertencia à reserva Sassoró, mas foi vendida, de acordo com as narrativas orais que circulam nessas reservas.

Na época da demarcação da reserva de Sassoró (entre 1928 a 1930), havia poucos moradores. Conversando com meus interlocutores, mencionaram que os primeiros moradores - Guilherme Centurião, João da Silva, e Ubaldo Castelo - são originários do *tekoha* Pyelito Kue, Mbarakay, Jaguapire, Kamakuã. “O primeiro cacique foi Guilherme Centurião”, informou Venância Centurião, entrevistada em 10/08/2022.

A pesquisa mostra que, com a chegada de colonizadores na época da exploração da erva mate, o número de moradores aumentou: vieram famílias das regiões do Paraguai, de Jaguapire, Pyelito Kue, Mbarakay e de fazendas. “Como a população aumentou, e o cacique fazia algumas viagens e demorava retornar para aldeia, e então, o cacique provisório foi João da Silva, porque precisavam conversar com os brancos que compravam erva-mate na aldeia” (PPP EMIUAK, 2015, p. 2).

Mais adiante, as pessoas da comunidade elegeram Ubaldo Castelo como capitão. Segundo uma das entrevistadas, Laici Romero, 62 anos, “Ubaldo era conhecido como sargento”. A interlocutora destaca que ele era mais respeitado ao utilizar uma forma

organizacional de dominar e usar a força física da “polícia indígena, criada para manter a ordem e fazer cumprir as ordens da chefia” (Valiente, 2019, p. 8).

Esse aspecto parece ser um fator histórico valorizado, de tal forma que aparece no Projeto Político Pedagógico (PPP EMIUAK, 2015), como se vê no seguinte trecho:

Em seu mandato, bebidas alcoólicas e bailes eram bem controlados, ninguém podia beber em público. Se descobrissem que alguém havia bebido, estes eram chamados para conversar e ouvir conselhos do capitão, e caso continuassem os mesmos eram punidos com serviços sociais; bem como, Ubaldo estimulava as pessoas a estudarem, era muito considerado e respeitado por todos da comunidade. Assim, afirma o mesmo documento, depois da saída do capitão Ubaldo, houve vários capitães, e os demais não conseguiram trabalhar como ele. A bebida (até mulheres e crianças se embriagavam pelas estradas) e os bailes tornaram-se incontroláveis, “por falta de cumprimento” das regras estabelecidas. (PPP EMIUAK, 2015, p. 07).

O capitão Ubaldo é conhecido e lembrado até hoje pelas pessoas da comunidade de Sassoró, pois na memória dos mais velhos, ele conduziu bem a comunidade, incentivava as pessoas a não consumirem de modo excessivo a bebida alcoólica, e entendia que estudar era uma boa escolha para os jovens, incentivando-os ao estudo. Castelão conversava muito com os membros da comunidade, aconselhando-os, inclusive aos casais, para uma boa convivência entre as famílias e as parentelas, principalmente incentivando-os a deixar o consumo das bebidas alcoólicas. Nesta época também, com a exploração de erva mate na região, havia muitos paraguaios trabalhando e se aglomerando na aldeia.

Ubaldo sabia ler e escrever, frequentava a igreja da Missão e foi um dos primeiros que recebeu os missionários da Missão Evangélica, para que estes comessem os trabalhos na reserva Sassoró. Como liderança, Ubaldo possuía pulso firme, organizou a “polícia interna”, e como podemos ver no próprio PPP da escola que carrega o seu nome, ele chamava e conversava com o indivíduo que agia fora do que era esperado como conduta na comunidade, e, se aquele voltasse a agir da mesma forma, era penalizado com serviços sociais. Era adepto da igreja da Missão (presbiteriana) e ajudou, de acordo com os interlocutores desta minha pesquisa, os missionários a queimar o *xiru* dos rezadores, pois, de acordo com a religião daquela igreja, as rezas tradicionais eram “pecado”.

Ubaldo era visto por muitos como quem impôs a ordem dentro da reserva; pois foi quem utilizou também os “policiais indígenas” para manter essa ordem. Ele mediava o diálogo com quem era de fora, com as instituições e com os indígenas kaiowá que estavam em outros *tekoha*; assim, ele acompanhava esses agentes externos (do SPI e da Missão), para o convencimento de quem ainda estava habitando em outros territórios.

Como era evangélico e liderança e não um cacique tradicional, mas um “capitão” - vale destacar que este modelo de liderança veio com o *karai teko*, com a chegada do SPI no território

então indígena. Assim, ele acompanhava e ajudava os agentes externos a convencer os Kaiowá que viessem morar na recém reservada aldeia Sassoró. Este é o motivo pelo qual ele é visto por alguns como autoritário, que impôs a ordem. Mas também é visto por algumas pessoas, como já mencionado, como alguém que procurava dialogar com as partes - agentes externos e indígenas kaiowá.

Segundo a memória narrada por Rosalina Silva, Ubaldo pode ser considerado, de fato, uma boa liderança, que conduziu de forma positiva a reserva. Ele procurava estratégias para dialogar com a comunidade e com os agentes externos, e assim trazer recursos para a reserva, como por exemplo, a escola. Em sua época, ele buscava amenizar o uso de bebida alcoólica, e dialogava muito com os jovens e os casais, para que estes procurassem o *teko porã*. Rosalina lembra, até hoje, que Ubaldo “sempre aconselhava as moças recém-casadas a saber como se portar em questão ao coletivo, e auxiliar a família a qual está inserida nos afazeres domésticos” (Rosalina Silva, entrevistada em 13/06/2023).

Minha interlocutora Laici Romero chegou a Sassoró quando o cacique era Guilherme Centurião, primeiro capitão. Conforme a recordação dos entrevistados, a segunda liderança foi João da Silva. Depois, sucessivamente, assumiram Ubaldo Castelão, Ambrósio Domingues, Damásio Borvão, Narciso Jose Martins, Mario (rezador) filho do *nhanderu* Cassimiro Martins, Idencio Nunes, Sebastião Duarte, Dilson Riquelme Duarte, Bionor Vilhalva, Arlindo Olmedo, Ancilo Castelão, Marco Gomes, Osmar Martins, Paulo Fiel e, atualmente, a liderança é Ivan Montiel.

A seguir apresento a cronologia dos capitães, segundo Aceldo Montiel, 53 anos, entrevistado em 25/11/2022:

Tabela 2. Nomes em ordem cronológica dos capitães, lideranças.

1ª Guilherme Centurião	9ª Sebastião Duarte
2ª João da Silva	10ª Dilson Duarte Riquelme
3ª Ubaldo Castelão	11ª Bionor Vilhalva
4ª Ambrosio Gomes Martins	12ª Arlindo Olmedo
5ª Damásio Borvão	13ª Ancilo Castelão
6ª Narciso José Martins	14ª Marcos Gomes
7ª Mario Martins (filho do rezador Cassimiro Martins)	15ª Osmar Martins
8º Idencio Nunes	16ª Paulo Fiel (conhecido como Paraguai)
	17º Ivan Montiel

Fonte: Elaboração do pesquisador, de acordo com Aceldo Montiel.

De acordo com Bionor Vilhalva (entrevistado em 02/12/2022), ex-capitão da aldeia Sassoró, em sua época, as pessoas viviam na beira de rios, pois era o meio para obter acesso à água, já que não havia água encanada nem energia elétrica. Então, ele, como liderança, viajou até a capital do país, Brasília, para trazer recursos para a aldeia, como a água encanada. Segundo Bionor, todos os recursos, que atualmente usufruímos na reserva de Sassoró, é resultado das viagens que essas lideranças mais antigas faziam para reivindicar benefícios como assistência à saúde (pois na época muitas vidas indígenas se perderam, por falta de assistência médica) e escolas. Até então, como ele mesmo afirmou, as famílias moravam na beira dos rios e sobreviviam da caça e da pesca e da coleta de frutas nativas. De acordo com a ex-liderança Bionor Vilhalva, a época era ruim, referindo-se à falta de assistência médica, de água encanada e de energia elétrica.

Bionor Vilhalva afirma que, antes de todas essas buscas por assistência quem dava mais assistência era a Missão, que contribuía com roupas, medicamentos e, a parte da educação escolar era feita pela Missão. E junto a isso, as pessoas da aldeia eram evangelizadas, pela doutrina da igreja presbiteriana, de orientação protestante. Na época ainda não haviam chegado as igrejas pentecostais.

Nessa época, Bionor participava ativamente da *Aty Guasu* e, segundo ele, quem representava sempre nessas assembleias, como rezador, era o *nhanderu* Luis Velário Borvão. Este rezador morava na aldeia Jaguapire, e faleceu em 2022; ele foi uma referência como *nhanderu* para a comunidade kaiowá. Bionor ainda diz que é muito importante conhecermos as leis do *karai*, para nos defender, conhecer a Constituição, pois, muitas vezes, estaremos diante dos *karai*, e precisaremos ter conhecimento dessas leis.

Uma de minhas interlocutoras, Celestina Velasque, nasceu no ano de 1950 e, com 27 anos de idade, ela chegou à aldeia Sassoró; seu companheiro, José Vilhalva, nasceu em 1952, entrou na aldeia com 25 anos de idade. Eles vieram da aldeia Pirajui em 1977 e sua mãe, Eliza, também veio junto, nesse mesmo ano. Quando chegaram, o capitão era Ubaldo Castelão, e Ramacia, mãe de Oleco, era rezadora. Então, segundo José, no Tajy morava a rezadora Ramacia e na Ramada moravam os rezadores Cassimiro e Quinca.

De acordo com minha interlocutora Luzia, Amilton, Benites, Jojoi, Romero e Galdêncio moravam na região de Galinokue, na reserva de Sassoró:

Nessa época do capitão Ubaldo era tudo mato, não tinha agente de saúde. Emilio e sua família moravam no Ytasyry. No entanto, a partir desse tempo, os fazendeiros venderam suas terras, assim, os indígenas Kaiowa que trabalhavam como mão de obra pela fazenda, foram mandados embora, e tiveram que voltar às reservas demarcadas

pelo SPI, que demarcou na época de 1928. (Luzia Montiel, entrevistada em 09/11/2022).

Assim a população aumentou neste território, vinda de vários lugares, como Mbarakay e Pyelitokue. E o motivo da vinda de vários *tekoha* não foi espontâneo; se deu por causa da chegada dos *karai* em nosso território, que foram tomando posse de nossas terras e criando o que chamamos de fazendas, expulsando as famílias e obrigando-as a irem morar na reserva demarcada pelo SPI. Porém, algumas famílias permaneceram nessas fazendas para trabalhar, temendo as doenças que se propagavam nas aldeias. Nessa época já havia a exploração de erva mate na região. Mais tarde foram obrigados a morar na reserva, e assim, vivenciar as mudanças trazidas no modo de viver, principalmente trazidas pelas igrejas cristãs, do *karai*, que antes eram desconhecidas para o indígena kaiowá.

Quem quer “seguir o caminho do *karai* tem que ser forte”, disse Márcia Souza Lopes. Como exemplo, podemos citar as famílias kaiowá que aderem às igrejas pentecostais, mas não permanecem muito tempo nessa religião, e logo, em vez de levar a mesma vida de antes da conversão, ao deixar a igreja passam a consumir bebida alcoólica em exagero, promovem ou frequentam lugares onde são realizados os “bailes”, e deixam de lado a responsabilidade e o cuidado com a família, principalmente com os filhos. Muitas vezes ocorre até de um membro da família falecer, seja por suicídio ou homicídio. Esse fato acontece com uma certa frequência dentro da comunidade, a vítima pode tanto ser o pai/mãe ou mesmo o filho(a) adolescente; tudo isso depois de ter aderido ao *karai reko* - no caso, a religião pentecostal, e não ter tido condições de permanecer nela.

Isso ocorre porque não é a nossa cultura, não é o nosso modo de ser. Muitas vezes, a pessoa adere às igrejas, se converte e passa a ser crente, mas, depois de algum tempo, abandona a igreja, fato que eles mesmos chamam de “desviar”, e volta para o *teko vai*. *Teko vai* eles se referem à vida de antes da conversão, fora da doutrina das igrejas pentecostais, que interferem em tudo, na própria crença, na vestimenta, na abstenção das bebidas à base de álcool, nos comportamentos, nos lugares a serem frequentados, no lazer e no esporte; enfim, são várias as restrições impostas pelas doutrinas das igrejas, que são as regras impostas.

Vale destacar que os Kaiowá aderem a alguma igreja pentecostal por medo, pois lhes é pregado que, se não “aceitarem” Jesus, se não se converterem, poderão ser condenados “ao fogo eterno”, ao “inferno”, ao “lugar de sofrimento”. Assim, muitos parentes, crendo nessas pregações, se “convertem” às igrejas. É nesse sentido que a interlocutora afirma que, para permanecer no *karai reko*, a pessoa tem que ser “forte”.

No entanto, o nosso *jára* é forte e sempre está conosco. Mesmo nós nos afastando das práticas tradicionais, o nosso *jára* sempre nos mostra o caminho e como permanecermos resistindo com o *avareko*, o sistema de viver com o mundo sobrenatural, entre outros *jára*.

Mas isso ocorre não só com a chegada das igrejas pentecostais. A chegada da Missão Evangélica, ainda na época do SPI, foi um dos fatores que ocasionou as transformações no modo de ser *avareko* do indígena kaiowá, trazendo mudanças significativas no modo de viver da comunidade.

2.5 A chegada da Missão Evangélica na Reserva

Em nossa região, de acordo com o Projeto Pedagógico da Escola Municipal Ubaldo (2015), a chegada da Missão Caiuás ocorreu na década de 1970, com o missionário Reverendo Benedito Troquez e sua equipe. O início do trabalho com os indígenas Guarani e Kaiowá foi construir uma escola, farmácia e uma igreja, pois os objetivos da Missão junto às comunidades indígenas eram: “educação, saúde e evangelização”. Um local de dez alqueires foi doado pelo proprietário da fazenda Nova Esperança, Idomeno Moraes de Souza. Esse trabalho desenvolvido na parte da educação escolar e saúde pela Missão era novidade para a comunidade.

Nessa época também havia paraguaios que trabalhavam na região, administrando a derrubada da mata para os novos fazendeiros das regiões. “Desde 1960, os novos fazendeiros eram Idomeno Moraes, Luiz Moraes, Tito Moraes” (família Moraes). (Benites, 2014, p. 74).

Conversando com um dos meus interlocutores, entendi que a Missão era uma das instituições que fazia parte do projeto de integração por parte do governo federal; foi com esse objetivo que, supostamente, trouxe esses “benefícios” para que fossem implantadas a igreja, a escola e a farmácia nesse local, foi nessas circunstâncias que o fazendeiro da família Moraes cedeu esses dez alqueires de terra. Com certeza, esse fazendeiro via na evangelização uma forma de “apaziguar” o espírito guerreiro dos Kaiowá para, assim, não pensarem em voltar a reivindicar suas terras tradicionais.

A escola, assim como a farmácia, também dava assistência às famílias das pessoas que moravam nessas fazendas ao redor. Desde o início da escola na Missão havia crianças não indígenas, que eram alfabetizadas junto com os estudantes kaiowá, equem lecionava - em língua portuguesa - eram esposas dos pastores ou missionárias que vinham de algumas cidades, até mesmo de fora do Estado. Como já citado anteriormente, Ubaldo estava presente nas primeiras

conversas com os missionários da Missão, assim como estava com eles no momento em que o projeto foi apresentado à comunidade.

Tudo isso era bem aceito porque as próprias políticas do governo executadas por órgãos como a FUNAI, tinham o objetivo de integrar o povo indígena na sociedade não indígena, ao colocar todos em uma mesma área cercada, apresentando o mesmo Deus, oferecendo religião, educação e assistência à saúde. Além disso, os projetos econômicos, na década de 1970, eram voltados ao extrativismo, à agricultura e à pecuária, conforme parte de um plano do então Governo Federal, quando da criação das reservas, voltadas para a promoção e integração dos Kaiowá e Guarani, o que resultaria no fim das etnias. De acordo com Luciano (2006, p. 20), Nos fins da década de 1970, o próprio Estado tentou consumir esse ideal político com um projeto de emancipação dos índios: por meio de uma lei que deveria transformar os índios sobreviventes em cidadãos comuns. Assim estaria decretada a extinção final dos povos indígenas do Brasil.

Então, já a partir destas formas de abordagem e pensamento da FUNAI, é possível perceber que há uma tentativa de transformar o *avareko*, o modo de ser indígena, em novas formas e modos de viver, semelhante a dos não índios, que seria o *karai reko*. Deste modo, as intenções do SPI junto com as Missões eram de:

[...] realizar atividades de evangelização e de educação escolar, tendo a função de educar em moldes não-indígenas (*karai reko*) e ensinar a ler e escrever, isto é, alfabetizar os Kaiowá. Desse modo, começaram intensivamente a interferir nas famílias Kaiowa, também por meio de cultos religiosos, associados às atividades de educação e saúde. O objetivo central era transformar os membros das famílias Kaiowá em trabalhadores comuns, empregados e “crentes”. (BENITES, 2009, p. 30)

Dessa forma, a Missão tinha um objetivo bem claro, que era de enfraquecer o *nhande reko* – nosso modo de vida tradicional - dos Guarani e Kaiowá, para, assim, colocá-los em integração com a sociedade nacional, apresentando a educação dos *karai*, saúde dos *karai* e o Deus dos *karai* como o melhor para eles. A ideia era e é transformar o indígena em outro ser, que não se reconhece mais perante a face cristã que lhes impuseram.

Essa questão me lembra Kopewana, que fala sobre a relação dos povos indígenas com os não indígenas:

Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. (Kopewana e Bruce, 2015, p. 77).

Acompanhando o histórico e as narrativas que minhas interlocutoras trazem, percebe-se o contexto, ao longo das décadas, em relação aos não indígenas e suas instituições e os eventos causadores das transformações no *nhande reko*.

As pessoas mais velhas afirmam que, nestas transformações, a cultura foi perdida e deixada de lado pelos mais jovens. Cabe destacar aqui que grande parte deles e delas acompanharam o processo de confinamento nas reservas, e têm, na memória, o conhecimento de seus territórios e da forma como neles viviam, do *avareko* na prática.

Portanto, através dos textos escolhidos e pelos caminhos percorridos e verificados pela pesquisa, acredito que permite a compreensão de como surgiu o *karai reko* nas reservas indígenas e de como se desenvolveu no pensamento dos anciões, a crença de que os jovens estão deixando a cultura tradicional - o *avareko* - de lado.

Portanto, com a chegada dessas duas entidades - o SPI, com a demarcação das oito reservas e o realocamento dos Kaiowa (que então viviam dispersos) nessas reservas demarcadas, e a instalação da Missão nessas localidades, com o lema “alfabetização, educação e fé” - entendo que havia um projeto deliberado de alterar o *avareko/nhande reko*, incluindo elementos do *karai reko*. Entretanto, apesar de todas as tentativas, o que houve foi uma transformação na cultura e que não inviabilizou o *nhandereko*, de forma que, mesmo com elementos e objetos até então de pertencentes aos não-índios, ainda a forma de ser utilizada pelos indígenas é uma forma própria, ou seja, se apropriam de coisas do *karai reko*, mas lidam com elas segundo o *avareko*.

III. NHANDE AVAREKO TEE, TEKO YMAGUARE, O CANTO KARAI E AS TRANSFORMAÇÕES GERACIONAIS

Nesta seção, falo sobre a chegada do “canto do karai”, e em que medida isso interveio no *avareko tee*. Para essa descrição e análise, me baseio no *nhemongeta* que fiz com meus interlocutores, os mais velhos da comunidade. Procurei conversar e conviver com os *nhanderu* e *nhandesy* e também com os pastores de igrejas e seus parentes, com os agentes de saúde e os mais jovens da comunidade de Sassoro.

3.1 O teko ymaguare - marangatu

Avareko é o modo de viver do Kaiowá, enquanto o *karai reko* é o modo de viver do não indígena, da sociedade que se diz majoritária. Para que eu me aprofundasse mais no conhecimento e reflexão sobre esse tema, pude recorrer ao conhecimento e experiência de vida de alguns seguidores (os mais velhos da aldeia Sassoró e de outros *tekoha*) de antigos rezadores.

Em muitas conversas que tive com meus interlocutores, os ouvia dizer algo que me fez refletir muito, quando diziam que temos que viver o “*nhandereko tee*”. Segundo eles, *nhandereko tee* é o nosso modo de viver tradicional, nosso modo de organização social, de subsistência, nosso modo de nos relacionar com natureza, com as pessoas em nosso entorno e com o sobrenatural, nossa maneira de ensinar de uma geração a outra, a nossa língua e a nossa religião, nosso modo de produção do material e do que não podemos enxergar, ou seja, o plano espiritual, que são diferentes da visão dos *karai*. Viver o *avareko* é uma forma de valorizar nossa identidade, é um meio de manutenção da nossa cultura. Aqui definição do *avareko tee*.

Primeiramente, torna-se importante compreender o que seria cada um desses dois modos de vida (*teko*), que são opostos um ao outro, e que um - *karai reko* - sempre foi imposto acima do outro modo de viver - *avareko* -, aquele como sendo o “civilizado”, ao qual deveríamos nos integrar. *Avareko tee* é o que os mais velhos chamam de *arandu ka'aguy* (sabedoria da mata/floresta); é um tema muito amplo, pois abrange muitos elementos do *nande reko*: a língua, a religião, o canto, o batismo das crianças e da roça; tudo isso faz parte do modo de ser Kaiowá.

Assim, atualmente, o nosso estilo de vida é diferente dos Kaiowá de antigamente, pois com o contato com a sociedade ocidental, entrou a tecnologia digital nas aldeias, houve mudanças na religião, adotou-se o sistema de educação escolar e língua que não são nossos; enfim, adotamos o modo de viver do *karai*, se não no todo, pelo menos, em parte.

Podemos citar como *avareko tee*, o exemplo material da celebração do *Kunumi pepy*, que era praticado pelos Kaiowá, realizada pelos rezadores tradicionais. O *kunumi pepy* era a celebração da parentela, com rezas e cantos que ocorriam na ocasião em que o menino fazia seus 11 anos de idade, aproximadamente. Esse ritual era obrigatório a todos os meninos que entravam na fase da puberdade. De acordo com o meu interlocutor Laurindo Gomes, era feito da seguinte forma: “O adolescente tinha que realizar a perfuração dos lábios, para isso, ele tinha que estar bêbado, certamente para evitar de sentir dor durante o procedimento; e quem o embriagava era a menina virgem, escolhida e indicada pelo mestre tradicional, o rezador da aldeia.” (Laurindo Gomes, entrevistado em 13/ 08/ 2022).

Durante a preparação deste procedimento de perfuração dos lábios, a alimentação do adolescente era bem restrita: não podia consumir qualquer alimento, tinha que evitar de comer carne, doces e salgados. Esse ritual, que faz parte da cultura kaiowa, em Sassoró não chegou a ser presenciado, desde a sua criação como reserva indígena. O último realizado aconteceu na aldeia Panambizinho, no início da década de 1990⁸, e, de acordo com Laurindo, a furação do lábio inferior era mais praticada pelos coletivos do Paraguai. Ele se refere aos *Pa’i Tavyterã*, como são chamados os Kaiowá no Paraguai.

O modo de vida kaiowá, até algumas décadas atrás, era diferente do modo de vida do *karai*; dentre essas diferenças, podemos citar a alimentação. Os/as Kaiowá se alimentavam de carnes da caça como tatu, peixes que pescavam nos rios, alimentos preparados com a mandioca, frutos colhidos da floresta, bebidas preparadas com o milho ou mandioca (que chamamos de Xixa), comidas e bebidas que meus interlocutores conhecem o modo como se prepara: *hu’i*, *tyne ha tijekutu*, *guaigui nambi*. São alimentos que os jovens de hoje geralmente desprezam, mas continuam sendo consumidos pelos mais velhos, quando têm acesso a eles. Assim, um exemplo das mudanças, que ocorreu na cultura kaiowá depois do contato, é essa questão da alimentação. A seguir apresento outras consequências do contato.

O *tekoyma*, modo de vida de antigamente dos Kaiowá, era diferente do modo de vida atual, sendo que os Kaiowá de antigamente eram praticantes da religiosidade própria, praticavam o canto, as rezas, os ritos do costume tradicional, que, no ponto de vista dos mais velhos, os mais jovens não querem mais praticar.

Cada núcleo familiar utilizava uma área específica e havia o ajuntamento de alguns *te’yi* em torno de uma liderança político-religiosa denominada *tekoharuvixa*, porém sem a noção de propriedade como no modelo capitalista. Para os Kaiowá, tudo/cada ser possui seu *jára* (espírito cuidador), além de seres dimensionais que não dividem o

⁸ Para maiores informações a respeito do Kunumi Pepy, consultar Souza, Ana Maria Melo em Ritual, identidade e metamorfose: representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho / Ana Maria Melo e Souza. – Dourados, MS: UFGD, 2009.

mesmo espaço com os humanos. Assim, não se pode tomar o lugar dos mesmos, mas precisam negociar com esses seres. Somente os Nhanderu Hexakary podem se comunicar com esses seres (Pedro, 2020, p. 40).

No passado, para toda situação buscava-se o rezador. Se estivesse doente, havia uma grande procura pelos *nhanderu*, pois estes eram os cientistas dos Kaiowá. A pandemia, por exemplo, chegou até nós porque não temos mais um rezador *inharanduva* (sábio), segundo Tereza Velário Ortiz (2022). Se tivéssemos, essa doença o não teria nos alcançado, ou seria em porção menor. Hoje em dia, busca-se muito o médico do *karai*:

No *tekoyma*, o *nhanderu*, ou rezador já sabia como íamos passar ano após ano, ao lado de Nhande ramõirusu, tem o Xiru guasu e Hyapu rusuva, que não são maldosos, mas tem o Pa'i taryryju este já é maldoso, depois do ano novo, sempre se fazem ouvir hyapu. Xiru guasu e Hyapu guasuva, estes quando são ouvidos, não são do mal, mas o outro, este vem trazendo doenças para os karai. Por isso, quando se vai colocar, tem que ser colocado o nhande ramõirusu no meio, ao lado dele vai o Xiru e Pa'i Taryryju. Estes são os que vivem no teko joja (Tereza Velário Ortiz, 59 anos, entrevistada em 22/11/2022).

Os Kaiowá ainda mantêm a tradição, através do fogo doméstico, que é um dos elementos muito importantes dentro da cultura tradicional. É o fogo doméstico que forma a família kaiowá, os fogos formam as parentelas e, sucessivamente, a sociedade kaiowá (Pereira, 2004, p. 51). A forma de viver o *avareko* era dentro do *oga kapi'i* (casa de sape), ao redor do fogo doméstico. De acordo com um dos meus interlocutores, Orlando Duarte, “as pessoas da comunidade de épocas passadas não tinham estudo, o estudo do *karai*, mas era diferente na forma de se viver”, referindo-se em comparação com os dias atuais, pois os membros da família dialogavam entre si, principalmente entre pais e filhos. Assim era feita a educação naquela época, ainda na ausência da educação escolar indígena. Todos os membros da família mantinham o respeito uns aos outros. Valorizavam muito a prática religiosa e, antes de dormir e ao acordar, faziam o *jehovasa*, e assim esse valor e essa prática eram repassados de geração em geração.

A geração contemporânea não conhece os utensílios que se usavam antigamente, como a *tarimba* (cama feita de madeira retirada das árvores da floresta, que não se podia mudar de um lugar ao outro, pois era fixada no chão); o *girau* (que substituí o armário atual, também feito de madeira). Para se manterem aquecidos durante o período de frio, não precisavam de cobertores, como atualmente, pois não deixavam o fogo doméstico se apagar, que chamavam de *tata'y*. A lenha principal, que servia de base para as demais, era a madeira de uma árvore específica, cujo nome era *kururu kangue*, *kai'rayga*, um tipo de madeira que não se apagava, ou dificilmente se apagava, depois de ter formado a brasa. Era esse o fogo que mantinha as pessoas da família kaiowá aquecidas, para assim poderem adormecer durante a noite tranquilamente.

Na forma de viver o *avareko*, os diversos lugares onde habitavam, os Kaiowá tinham relações com os habitantes locais e a forma de vida deles. Esses habitantes são os seres sobrenaturais que estão presentes, como *anguery*, que seriam os espíritos, e mesmo o *mba'etirõ*, que seria o “mau agouro”, para o *karai*; e os próprios *jára*, pois tudo tem o seu *jára* - as plantas, os animais, a floresta etc. Daí a necessidade de manter um padrão de vida baseado em harmonia entre o cosmos e as realidades, o que se difere da lógica capitalista de exploração maciça de recursos:

A lógica Kaiowá entende que a existência humana está situada a partir da instituição de diversos locais (a que denomino dimensões, uma vez que se referem ao tempo e ao espaço, respectivamente); tais locais se interligam e estão acessíveis através do *mborahei* (canto, reza) e do *jeroky* (dança ritual) (Pedro, 2020, p. 29).

É o *nhanderu*, através *mborahei* e do *jeroky*, que conhece os *tape* - caminhos - para chegar a esses lugares e transita por eles para que estejam conscientes do que está por vir, o que está por acontecer no futuro próximo. Isso é importante porque, desta maneira, o *nhanderu* evita algumas coisas terríveis que poderiam acontecer com as famílias, com a comunidade e até mesmo com toda a humanidade.

É através desse caminhar por outros patamares que é revelado ao rezador o nome da criança no momento do batismo, por exemplo. Através do nome tradicional *-tera ka'aguy* -, o *nhanderu* também soluciona os problemas de enfermidade de quem o procura, é através do nome que lhe é revelado o remédio, a solução para esta enfermidade. E essa prática da caminhada pelos mundos naturais e sobrenaturais faz parte do *nhande reko* (Benites, Pereira, 2021).

Nesta questão, o impacto sobre os territórios kaiowá e guarani, não apenas provoca a restrição da mobilidade por parte dos *ava*, mas retira as condições necessárias para transitar pelos *ara* (espaço), que é necessário para promover a socialidade e o vigor dos conhecimentos entre os mais velhos e os mais jovens.

No *avareko yma*, o rezador, desde início, já sabe o que pode acontecer futuramente. Cada pessoa, homem ou mulher, já vem com o destino próprio, cada um segue da forma como é o seu *teko laja* (*heko porã/ heko vai*). Assim, quando o indivíduo partir, serão recebidos no *yvágape* (uma forma como os Kaiowá chama a morada eterna), conforme tenham vivido o *teko porã* ou *teko vai*. Ele será recebido de acordo com o seu modo de vivência na terra, ao partir para onde está o *Nhanderuvusu*; lá ele será recebido de acordo com seus atos de vivência, julgados pelo *Nhanderuvusu*, seja o quanto o indivíduo reproduziu o *teko vai* (modo de ser reprovável), e o *teko porã*, que se refere ao bem viver. Dessa forma é importante buscar o *teko marangatu* (modo de ser sagrado).

Laurindo Gomes Acosta, morador da aldeia Sassoró, veio do *tekoha* Yvy Pyte, no Paraguai. Afirmar ter vindo daquele *tekoha* ainda na sua adolescência (ao lembrar disso, ele faz uma comparação com o seu neto, que atualmente passa dos vinte anos), referindo-se à sua idade quando chegou nesta localidade. Veio em 1928, em busca de trabalho, na época da exploração da erva mate, e acabou se tornando morador nessa reserva. Meu interesse em tê-lo como interlocutor, foi por causa de sua idade, por ser portador de conhecimentos que eu desconhecia. Meu primeiro contato com ele foi em sua casa, onde comecei a frequentar e conversar aos poucos sobre o tema da minha pesquisa.

Comecei a perguntar-lhe sobre o histórico da aldeia e ele foi falando sobre o seu serviço, e sobre a história do município de Tacuru, que, na época, ainda não era um município, era distrito de Amambai, MS. Ele se instalou primeiro onde hoje é a cidade de Tacuru, por causa do trabalho que arranhou, e depois passou a morar em Sassoró. Laurindo afirma que presenciou a medição do território da aldeia Sassoró, na época do SPI. Ele afirma que o território atual é menor do que foi, de fato, medido na época. O território foi reduzido ao longo do tempo: *Umi karai kuera oi pea Nhande yvy* - Os não indígenas tiraram a nossa terra, referindo-se à redução da terra em Sassoró. Hoje ele tem 94 anos de idade e foi entrevistado no dia 07/08/2022:

Eu nasci no Cerro Marangatu Território Yvytyte no Paraguai, e aproximadamente aos 14 anos de idade em 1942, cheguei nessa região de Tacuru para trabalhar como ervateiro e na fábrica de cachaça - alambique. Entrei aqui na aldeia Sassoró somente quando eu casei, depois de 3 anos que seria em 1945. E eu acompanhei quando área foi marcada e medida pelo não indígena, por isso eu sei que a área da aldeia foi reduzida (Laurindo Gomes Acosta, 94 anos de idade, entrevistado no dia 07/08/2022).

Também pude ouvir o ancião José, de 73 anos de idade, que conversou comigo sobre os rezadores de antigamente. Sobre o canto, José Vilhalva descreve o seguinte:

Quem fortalecia o canto, antigamente na aldeia Sassoró eram os rezadores: Quinca, Cassimiro, Mario, Kyju, Juvino; estes eram os que sabiam como é a reza, como viver no nosso modo de viver tradicional, sabiam da importância da reza para nós guarani e kaiowa; afinal, através do rito temos o contato com o sobrenatural, para nos defendermos na parte espiritual, como na parte material, como os remédios naturais, por exemplo. Assim era o *tekoyma*, o *arandu ka'aguy*, o *teko arandu*; para se defender no universo. (José Vilhalva, 73 anos, entrevistado em 21/04/2023)

Ele ainda conta que, quando ele tinha 30 anos de idade, sua filha adoeceu - na época ainda era adolescente - ele procurou o rezador Laurindo, morador na Sassoró, que fez a reza *hete peju*, e tirou dela a enfermidade, indicando qual o remédio caseiro para utilizar durante o banho, preparado pelo rezador mesmo. “Ela se banhou com esse remédio, e depois tinha que jogar no rio de novo, assim ela se curou, isso é o *avareko ymaguare*”, de acordo com Vilhalva (José Vilhalva, entrevistado em 21/04/2023).

Na família de José, ele, sua companheira e a sua filha não são evangélicos e moram na mesma casa. Ele tem outras duas filhas que já não moram com ele, e são convertidas, ou seja, são evangélicas. Embora elas sempre o incentivem a ir à igreja pentecostal, ele se recusa a ir, pois sua crença é nos rituais tradicionais.

Também pude dialogar com a D. Tereza Velário Ortiz, 59 anos, e seu companheiro, Nelson Godoi Ortiz, de 64 anos, acerca de diversos assuntos. Sobre o *avareko*, ela falou que:

É uma forma de viver o teko marangatu, um modo de frequentar a religiosidade, os avá de antigamente sempre buscavam respeitar a tradição. Antigamente praticavam o *nhembo'e*, com as rezas, os cantos as plantas e as crianças precisam ser batizadas, *nemomgarai*; todas as atividades eram feitas com rezas. Nosso teko jára, vive conosco, nós, seres humanos, temos os nossos guardiões. O *avareko*, *nhande ru rusu*, deixou para nós o *nhane rekorã*, o teko marangatu, para assim seguirmos, para respeitarmos essa “lei”, essa cultura. (Tereza Velário Ortiz, 2022).

Pereira (2016) enfatiza que os *nhanderu* explicam a importância de saber as rezas corretas para conversar com o “dono”, guardião ou protetor da mata - *ka'aguy jára* - dos animais caçados pelos humanos - *so'o jára*, e da água - *kaja'a*, pois, na concepção kaiowá, “o universo está dividido em muitos domínios, a cada um deles corresponde um jára específico” (Pereira, 2016, p. 54).

Para cada situação existe uma reza (*nhembo'e*) específica: por exemplo, para ir à caça precisa fazer o *nhembo'e* antes de sair, assim, o jára que cuida dos animais já prepara a caça para ele, e, quando voltar para casa, já volta com a caça; o mesmo acontece com a pesca. Tem também o *nhembo'e* para afastar as enfermidades, assim a pessoa faz essa reza para si mesmo, e, em alguns casos, o rezador faz isso pela pessoa enferma.

Também existem casos em que é feita a reza, pelo rezador, para afastar os maus espíritos, juntamente com alguns remédios caseiros utilizados, como o *nhandu ta'y*, já citado neste trabalho, e o cedro, ainda bastante conhecido e usado como remédio também por não indígenas, que aprenderam com os Kaiowá e Guarani.

Existe a relação entre o jára do bem e o jára do mal, por exemplo. Segundo Laurindo Gomes, se o jára se faz notar, como uma trovoadas na direção do nascer do sol, ou seja, no leste, isso significa que neste ano não ocorrerá catástrofes que assolam a humanidade, e se ele se faz notar na direção do norte, certamente neste ano ocorrerá algo terrível à humanidade, como doenças pandêmicas, mortes em massa, suicídio, etc. Isso vale não só para os indígenas, mas ocorrem no mundo inteiro, ou seja, atinge toda a humanidade.

Para os Kaiowá e Guarani, *teko harami jaiko* são os guardiões da família; não se trata mais de jára, de deuses, mas de pessoas, que seriam os exemplos a serem seguidos pela família. Para ser *teko harami*, segundo Ancilo Castelão (entrevistado em 22/03/2023), “a pessoa tem

que viver de maneira que seja um exemplo diante das pessoas, uma referência para a comunidade. O *teko harami*, de acordo com ele, seria o rezador, que é o exemplo a ser seguido e mantido dentro da comunidade”.

Ancilo é professor, já foi liderança da aldeia, diretor e coordenador da escola em Sassoró e é filho de Ubaldo Castelhão. De acordo com o interlocutor, por exemplo, a figura do professor é importante para a comunidade, pois é como um “espelho”, um exemplo, visto como liderança e que influencia muito a mentalidade da comunidade indígena. Na verdade, a escola indígena tem uma função muito importante na aldeia, pois é o centro de tudo o que ocorre, como decisões nos interesses coletivos, eventos, reuniões etc.

Para entender melhor o conceito nativo de *teko harami*, fui procurar entender a dimensão dele no *nhande reko* e no que os e as mais jovens estariam se distanciando desta dimensão. Para isso, conversei a respeito do assunto com a anciã Fabiana Benites Martins, 84 anos de idade, em 01 de maio de 2023, perguntando o que é preciso para que o indivíduo seja um *teko harami* na comunidade. Ela disse que a orientação deve vir da mãe da criança, o que não acontece mais atualmente. A interlocutora conta que, quando era criança, tinha o dever de acordar cedo, logo que os pais acordassem, a mãe ia preparando o fogo doméstico, e todos já se reuniam perto deste fogo. Ali, a criança deveria servir ao adulto, o mate preparado e, nessa ocasião, os pais conversavam com os filhos, lhes aconselhavam e, nessa ocasião, as mães já preparavam o alimento que serviriam de café da manhã, pois o homem kaiowá da época tinha o costume de, logo cedo, sair para trabalhar na roça. Assim a criança crescia e alcançava o *teko porã*.

Hoje em dia não acontece mais assim. As mães kaiowá acordam e se levantam mais tarde, e não aconselham mais seus filhos e filhas. A interlocutora aponta para novos hábitos que vão se infiltrando no cotidiano, modificando as formas de socialidade e retirando o que, na avaliação das e dos interlocutores, são condições necessárias para viver o *teko porã*.

De acordo com a fala de Laurindo Gomes Acosta, “*teko harami* se refere ao modo de viver com humildade, ao bem viver, que é ensinado desde a infância, para que se tenha uma vida longa e possa ver muitas coisas boas em vida”. Laurindo Gomes diz isso, destacando que é um dos poucos que ainda estão vivos; muitos de sua geração já não estão mais entre nós. Isso se deve principalmente, de acordo com Laurindo, pelo fato de ele não ter ingerido a bebida alcoólica em sua juventude, como ele diz - *y hái*. (Laurindo Gomes Acosta, entrevistado em 19/03/2023).

Assim, resistindo ao *teko ra'ãha*, que nada mais é do que apenas a imitação do *teko* tradicional (como as rezas), você alcança o *teko marane'ỹ* - modo sagrado de ser, considerado

como o bem viver, um ideal a ser alcançado e realizado. Esse bem viver, na concepção do Kaiowa, está ligado ao *teko laja* e ao *teko harami*, o modo como o indivíduo se porta por onde passa, deixando a boa impressão pelos *tekoha* que visita, levando consigo, conforme a fala do interlocutor Orlando Duarte: “*xe reko voi agueru xendive*”.

Também existe a dimensão do *teko ra'aha* que, segundo Laurindo Gomes Acosta, é quando o indivíduo apenas imita o rezador, imita o canto. Segundo ele, hoje em dia, quem pratica a reza não é mais valorizado pelas pessoas da comunidade, inclusive porque muitos rezadores também fazem uso de bebida alcoólica - assim, muitas vezes, tendem a “praticar a reza apenas quando estão sob efeito de bebida alcoólica” (Laurindo Gomes Acosta, entrevistado em 19/03/2023).

O consumo de bebida alcoólica tem sido muito frequente entre os mais jovens, e também ocorre o consumo de drogas ilícitas. Isso acontece porque, na família, já há quem consome esse tipo de bebida e, assim, a criança ou adolescente convive com este hábito e tende a se tornar um consumidor e chegar ao vício do consumo de álcool. Muitas vezes, além da família, a influência vem de colegas ou amigos, com a justificativa de que isso seria uma prova para demonstrar a sua “masculinidade”, o que depois traz a dependência.

Segundo Laurindo, o uso de bebida alcoólica reduz muito a expectativa de vida do homem e da mulher, levando, muitas vezes, a pessoa a acabar com a própria vida, ou através de outra forma, mas a consequência é a mesma e, assim, não chega na fase da velhice, e não vê muitas coisas que poderia presenciar em sua vida. Antigamente, o *nhanderu* não consumia bebidas alcoólicas, consumiam apenas a bebida de *xixa*, feita de milho, mandioca, etc. sem base no álcool, que foi introduzido e consumido na aldeia desde a época da demarcação das reservas pelo SPI; assim, nas últimas décadas, a partir de 1990, aproximadamente, o *nhanderu* que se diz rezador, muitas vezes apenas imita essa prática, e não é mais visto pelos Kaiowá como um rezador legítimo, como os de antigamente. Assim, o uso de bebida alcoólica interfere muito no *teko porã* e na prática dos ritos tradicionais.

O consumo de bebida alcoólica traz várias consequências na vida dos mais jovens, entre elas estão o suicídio, a prática de furtos e outros crimes, como homicídio, dentro da própria comunidade e agressão a pessoas da própria casa, como pais e companheiras.

De acordo com Aceldo Montiel, sobre a saída de sua família do *tekoha* tradicional:

Valentin Montiel e sua família, chegou em Sassoró na época do capitão Ubaldo Castelão, veio da fazenda, seu *tekoha* tradicional era onde hoje é a região conhecida como “Sete Placas”, denominado assim, pois é uma estrada não asfaltada que dá acesso a várias fazendas. Atualmente o acesso a essas fazendas localiza-se onde há uma filial da empresa Lar, bem perto da cidade de Iguatemi. Ao adentrarmos mais nesse acesso, há ainda outras “placas” que indicam outras fazendas, onde era o grande

território, os tekoha tradicionais. Valentim veio de um desses tekohas onde moraram no passado. (Aceldo Montiel, entrevistado em 25/11/2022)

Na época, Aceldo era uma criança, por esse motivo não se recorda bem dos detalhes, como por exemplo, o motivo pelo qual saíram do seu *tekoha* tradicional. Ele relata que, a partir do que possui em sua memória de infância, com 9 ou 10 anos de idade, antigamente os Kaiowá possuíam mais crença em relação aos rezadores, pois estes eram os únicos que salvavam vidas. Era tudo muito difícil, os hospitais não eram acessados por nós, na aldeia Sassoró era tudo mata, florestas; então, os rezadores eram quem preparavam os remédios e salvavam vidas; e para as gestantes havia as parteiras, para salvar vidas. E mesmo para irmos ao hospital, antes passávamos pelo rezador *nhanderu*, para preparar a parte espiritual, antes de ir fazer o tratamento do corpo físico em hospitais.

Atualmente é tudo diferente, diz Aceldo Montiel (entrevista em 25/11/2022):

Houve mudança nessa parte, não há mais esses rezadores; nesse tempo, os rezadores praticavam o canto, o guaxiré; todo dia de sexta e sábado, era assim, Quincas Souza e Cassimiro Martins eram os rezadores mais respeitados. As plantas das roças, como mandioca e milho, eram batizadas - *nhemongarai*. As crianças não eram alimentadas de qualquer jeito, os alimentos passavam pelo *nhemongarai*, antes de serem oferecidos às crianças. Para os rituais de *nhemongarai* dos alimentos, e das sementes para as plantações, os *nhanderu* praticavam o *jeroky*, o ritual, por três dias. Na casa de Ambrosio era o ponto de encontro para se praticar o *guaxire*, era assim todo dia de sábado. Assim era o *tekoyma*, o modo e vida de antigamente. As meninas, as que estavam prestes a menstruar pela primeira vez - *ikunhatai arã*, - eram colocadas em resguardo por oito dias, os pais daquela época acreditavam que esse procedimento era necessário, e até a alimentação delas era separado, diferente da alimentação dos demais e era necessário já ir praticando os afazeres das mulheres - *onhengasa* - por exemplo, cozinhar para as pessoas, para ir já aprendendo os futuros afazeres. Ao sair desse resguardo, ela ia se banhar, e na volta era costume que alguém corresse atrás dela - *onhemunha* - e ela não podia permitir ser alcançada. Isso até chegar em casa, isso tudo para que ela se tornasse hábil - *ikyre'ỹ haguã*. (Aceldo Montiel, 53 anos, entrevistado em 25/11/2022)

O *nhanderu* Quinca e a sua esposa Rocita, avôs da Elailita Souza, que também é até hoje uma das seguidoras, praticante dos ensinamentos desses mestres tradicionais, rezavam em dias de quinta feira e sexta feira, começando às 20 horas até o amanhecer. Conforme Paulino Nunes (entrevistado em 04/08/2022),

Hoje em dia não se pratica mais essa religiosidade tradicional; como *Nhembo'e*, *Guahu*, *Mitã Nhemôguaraí*, batismo de milhos, *kokue* tradicional, entre outros. Porque, o Rezadores já morreu e os que ficaram são apenas *ihaahamante* (apenas imitadores) a maior parte das pessoas do tekoha são evangélicos, inclusive na aldeia Sassoró (Paulino Nunes, 51 anos, entrevistado em 04/08/2022)

Uma das problemáticas que desejei entender com a pesquisa é sobre a prática da religiosidade, por perceber que as religiões pentecostais vêm tomando muito espaço entre as famílias, na aldeia Sassoró.

De acordo com Paulino Nunes, “Os *nhanderu* continuaram com essa prática da religiosidade até 2000, aproximadamente, depois eles morreram, e o que mais podemos ver são evangélicos. Mas, hoje, temos a *nhandesy* que dá continuidade às práticas religiosas na reserva de Sassoró”. De acordo com o agente de saúde indígena, Reinaldo Almeida (entrevistado em 09/07/2023),

Hoje em dia tudo é diferente, quem adoece procura o socorro médico, através do atendimento pela equipe de saúde, algo que antes acontecia de modo diferente, pois procurava-se o rezador, e os remédios eram os de plantas medicinais, visto que anteriormente, aqui havia mais floresta, tinha-se mais acesso as várias ervas medicinais, o que hoje em dia não acontece mais. A própria equipe de saúde da Sesai se interessa por esse conhecimento tradicional, é uma ótima proposta a escola e a equipe de saúde trabalhem em parceria, através de um projeto, para que haja recuperação das espécies das plantas medicinais tradicionais, para que possa haver a continuidade, através do envolvimento das crianças e professores, na escola e a de saúde. (entrevistado Reinaldo Almeida em 09/07/2023).

Os mais velhos consideram que aquele que não aprender direito é porque não tem "ciência forte", por exemplo, seu benzimento é fraco, e quando não é respeitada a ética interna das regras em torno daquele saber, pode ser retirado dele o poder de visão. Os conhecedores precisam sempre manter a ética e o respeito com o conhecimento que lhe foi dado:

No caso dos pajés e de outros que têm orientação espiritual, considera-se que a eles é dada uma missão, pois recebem estes dons para ajudar os outros, sem ferir as regras e obrigações existentes em torno deste conhecimento, que não pode ser repassado nem revelado sem permissão. (Corrêa, 2018, p. 38).

Segundo Pedro (2020),

a forma como viviam os Kaiowá em seu tekoha torna-se inviável sem a existência desse local. A necessidade de manter-se ligado a esses locais faz com que as estratégias de ocupações sejam orientadas pela forma de vida advinda do ava reko, que, por sua vez, deveria ser vivida em consonância com o bem estar do teko (forma de viver tradicional). Para que se tenha uma vida boa - teko porã - os indígenas necessitam dos seus tekoha e não somente em qualquer localidade, mas sim aquele que mantém as condições necessárias para esse desenvolvimento cultural, material e religioso. (Pedro, 2020, p.31).

A forma de ser dos Kaiowá (*avareko*), conforme o autor, perpassa pela ótica espiritual, não havendo uma separação; “a realidade em que vivem está sempre atrelada a uma outra dimensão, ou seja, a realidade visível está ligada diretamente a uma realidade invisível” (Pedro, 2020, p. 43).

Assim, o *avareko* é um elemento que ficou, de certa forma, apenas na história, pois muitos elementos da cultura Kaiowa está apenas na memória dos interlocutores; entretanto, alguns desses elementos ainda estão presentes, de acordo com os mesmos. O *avareko* sofre impacto, principalmente nas práticas religiosas, devido ao desinteresse da maioria na geração

atual. A seguir apresento como foi a chegada da igreja pentecostal na aldeia Sassoró e das interferências religiosas no *avareko*.

3.2 O canto *karai*

Houve uma forte adesão ao pentecostalismo na serva Sassoró, o que nos aproxima ainda mais do *karai reko*. De acordo com o que narrou Paulino Nunes, “foi por cerca dos anos 2000 que a igreja pentecostal adentrou na aldeia Sassoró, através do indígena Mauro Riquelme, filho de Venância Centurião. Atualmente há muitas instituições pentecostais dentro da aldeia e são muitos os indígenas Kaiowá adeptos a essa religião. (Paulino Nunes, entrevistado em 04/08/2022)

Minha interlocutora Márcia Souza, 80 anos de idade, entende que “são *osapukaiva*”, que gritam, mas “*ndohupytyi ha'e kuéra reko*” não alcança os *karai* e o *karai* não alcança o *avareko*, pois o nosso Jára – Deus - é outro, assim como o Deus-Jára do *karai* é outro.

Conversando a este respeito com o professor Paulino Nunes, ele manifestou a compreensão de que diante do sistema interposto pelo Estado, mesmo sem uma obrigação direta, as pessoas foram sedo levadas a adotar muitas formas de viver do *karai*. Diz ele que

ninguém obrigou a seguir o *karai reko*, mas, por outro lado, o sistema que o Estado inseriu na população brasileira, foi que nos obrigou [...]; não significa que abandonamos a nossa cultura, tradição, e sim, estamos levando essas duas coisas, e é por isso que o mais velho fala que os jovens estão deixando a nossa cultura, mas sempre levamos esse espírito dos nossos ancestrais, pois nós viemos dos nossos antepassados.

A partir da chegada da igreja na aldeia, através da Missão Evangélica Caiuás, foi pregado aos indígenas Kaiowá que continuar a praticar sua própria cultura seria uma idolatria, seria contra os princípios da igreja evangélica; assim, a Missão trouxe a evangelização e a alfabetização, incentivando o indígena a aderir a ela, e a deixar a sua cultura tradicional.

Em torno dos anos 2000 entraram nas aldeias as igrejas pentecostais, que ainda são mais rigorosas do que os agentes da Missão, para quem os rezadores são chamados de feiticeiros e acusados de “feitiçaria”. Assim, na mentalidade dos próprios indígenas que são contra a prática da cultura tradicional, os rezadores são engrandecedores do maligno.

Os mais velhos afirmam que “*karai reko rupima jaha*”, ou seja, adotamos e estamos vivendo o modo de vida do *karai*. O *karai reko* é modo de viver dos povos ocidentais que chegou até o território Kaiowá, desde os primeiros contatos, com a vinda dos primeiros jesuítas, que, inclusive, chegaram criticando a religião Kaiowá e o modo de como se constituía a família, ou seja, o homem, se era um rezador, naquela época, tinha o direito de ter duas esposas. Junto,

os *karai* trouxeram o uso dos documentos civis, a alfabetização, a evangelização, outras doenças e um novo sistema de assistência à saúde, que hoje é adotado em praticamente todas as aldeias.

De acordo com os mais velhos, atualmente os Kaiowá estão aderindo ao pentecostalismo, cujos integrantes são chamados de evangélicos e deixando de lado o *avareko*, as práticas religiosas guarani e kaiowá. As mães e os pais estão deixando de lado o que se praticava antigamente, exemplo, o *mitã nhemongaraí* (batismo das crianças). De acordo com os entrevistados, tudo e todos têm o seu *Jára*⁹ -, o *jára* dos Kaiowá e o *jára* dos *karai*.

É importante perceber, também, que em uma mesma família existem as pessoas que aderem à religião pentecostal e as que não aderem. Nesse contexto, a interlocutora Celestina Velasque contou que ouve, todas as tardes, os evangélicos na igreja, praticarem o seu “*nhembo’e*”; e que sua filha lhe convidou várias vezes para ir à igreja, mas se recusou, pois esta religião pertence e é do conhecimento dos *karai*, “*karai mba’e*”.

Segundo o relato de Aceldo Montiel - a partir do que possui em sua memória de infância, com 9 ou 10 anos de idade - antigamente os Kaiowá possuíam mais crença em relação aos rezadores, pois estes eram os únicos que salvavam vidas. Ele lembra que era tudo muito difícil, os hospitais não eram acessados pelos indígenas e na aldeia Sassoró era tudo mata, florestas; então, os rezadores eram os que preparavam os remédios e salvavam vidas; tanto é que, para as gestantes, havia as parteiras, para salvar vidas. E mesmo para irmos ao hospital, antes passávamos pelo *nhanderu*, para preparar a parte espiritual, antes de ir fazer o tratamento do corpo físico em hospitais.

Tal como os outros interlocutores, Aceldo Montiel diz que, atualmente, é tudo diferente, houve mudança nessa parte, não há mais esses rezadores; nesse tempo, os rezadores praticavam o canto e o *guaxiré*. Diz ele:

Todo dia de sexta e sábado, era assim, Quincas Souza e Cassimiro Martins eram os rezadores mais respeitados. As plantas das roças, como mandioca e milho, eram batizadas- *nhemongarai*. As crianças não eram alimentadas de qualquer jeito, os alimentos passavam pelo *nhemongarai*, antes de serem oferecidos às crianças. Para os rituais de *nhemongarai* dos alimentos, e das sementes para as plantações, os *nhanderu* praticavam o *jeroky*, o ritual, por três dias. Na casa de Ambrosio, era o ponto de encontro para se praticar o *guaxire*, era assim todo dia de sábado. Assim era o *tekoyma*, o modo e vida de antigamente. As meninas, as que estavam prestes a menstruar pela primeira vez- *ikunhatai arã*,- eram colocadas em resguardo por oito dias, os pais daquela época acreditavam que esse procedimento era necessário, e até a alimentação delas era separado, diferente da alimentação dos demais e era necessário já ir praticando os afazeres das mulheres – *onhengasa*- por exemplo, cozinhar para as pessoas, para ir já aprendendo os futuros afazeres. Ao sair desse resguardo, ela ia se banhar, e na volta era costume que alguém corresse atrás dela- *onhemunha*- e ela não

⁹ Segundo os mais velhos da Reserva de Sassoró, as plantas possuem o seu *jára*, os rios, as montanhas, os animais, etc. Tudo aqui na terra tem o seu *jára* específico.

podia permitir ser alcançada. Isso até chegar em casa, isso tudo para que ela se tornasse hábil- *ikyre'yhagua*. (Aceldo Montiel, 53 anos, entrevistado em 25/11/2022).

O contato entre os Kaiowá e os *karai* trouxe as transformações no modo de vida, visto que era projeto do Estado integrar os povos indígenas à sociedade brasileira. Entretanto, até hoje não ocorreu como o planejado, pois ainda mantemos vários elementos do *nhande reko*, como a língua, a organização própria, a religião, e os elementos materiais da cultura kaiowá, apesar das falas contrárias dos interlocutores. Contudo, essa cultura sofreu transformações com o passar do tempo devido a esse contato.

Essas transformações no *avareko* acontecem pelo histórico de chegada dos *karai*, aumentando as situações de proximidade com seus costumes e formas de vida, mas, principalmente, pela atuação das várias entidades e organizações junto à comunidade indígena, que traz o conhecimento e o modo de viver do *karai* - *karai reko*. As entidades que mais diretamente atuam dentro da comunidade são a escola, através da Missão Evangélica Caiuá, posteriormente a FUNAI, que anteriormente era o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), com seus Postos em cada reserva, a SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) e, atualmente, a Prefeitura municipal e o Estado, também o CRAS (Centro de referência de Assistência Social), que é um órgão da prefeitura municipal, o Conselho Tutelar (que lida com as questões envolvendo crianças e adolescentes), bem como as leis que entraram em vigor no país e chegaram até a aldeia, como a lei Maria da Penha, que muito se propaga hoje em dia. Também há, desde a década de 1970, a agricultura mecanizada, que antigamente não existia, era tudo de forma manual e se praticava juntamente com a reza e o batismo das plantas.

As tecnologias de informação também são causas, pois, além da existência dos instrumentos que facilitam o acesso à comunicação, como a televisão, há o computador, o celular, a internet, e outros meios de informações que chegam e circulam dentro do território indígena. A internet possui suas redes sociais, como o Instagram, Facebook, o Twitter, Whatsapp, Gmail, transferências de arquivo e jogos *online*, que atualmente são muito utilizados pelos membros da comunidade indígena.

Porém, o que mais impactou o modo de viver tradicional foi a chegada das religiões evangélicas, que causaram mudanças e permanecem na comunidade até hoje, contribuindo para que os rezadores das aldeias fossem desvalorizados e esquecidos pela comunidade, pois são muitos os indígenas que aderiram a essas igrejas e deixaram de lado as rezas e os rituais.

Os jovens foram colocados em contato com o *karai reko* e não valorizam mais o *avareko*. Assim, os anos se passaram, os rezadores se enfraqueceram física e espiritualmente, e não foi possível, então, que passasse para a geração jovem os conhecimentos tradicionais. Ainda

temos alguns rezadores, mas eles estão distanciados da comunidade, pois percebem que a comunidade está diferente de antigamente.

Na época em que se fazia o *nhemogarai*, existia *kompare*-padrinho e a *komare*-madrinha. Essas palavras de tratamento são utilizadas a partir do momento em que é realizado o batismo, *nhemongarai*, de uma criança, seja ela ou recém-nascida ou uma criança de alguns meses de idade. Agora são utilizadas as palavras “irmão” e “irmã”, que são formas de tratamento usadas entre pessoas que frequentam as igrejas evangélicas. Esse tratamento (*komare* e *kompare*) também é utilizado na língua portuguesa e espanhola e entre os paraguaios; certamente essas palavras de tratamento foram absorvidas também pelos Kaiowá e demonstram um tipo de relação. A expressão irmã ou irmão demonstra o círculo de relação entre pessoas que frequentam a mesma igreja e reforçam a relação, trazendo-as para os laços familiares, com o batismo da criança naquela igreja e religião.

De acordo com o meu interlocutor Reinaldo, “*kompare* e *komare*” são o casal que presencia o *nhemongarai* e são os primeiros que erguem a criança que passa por esse ritual de batismo, e assim se tornam os responsáveis pela criança, junto com os pais, responsáveis em ajudar quando necessário, principalmente educando-o de acordo com o modo de ensino Kaiowa e conversando com ele(a) sempre que necessário, para que este seja bem encaminhado no bom modo de viver (*teko porã*).

O *mitã nhemongarai*, batismo das crianças, segundo meus interlocutores, foi praticado até os anos de 2000, em média. Na época em que era praticado, a maioria das crianças kaiowá passou pelo *nhemongarai*; por outro lado, atualmente, não se presencia mais essas práticas na aldeia Sassoró.

Outro exemplo das mudanças é em relação ao manejo e uso de sementes, plantas, remédios tradicionais, que faziam parte do cotidiano dos mais velhos, mas hoje em dia, os jovens não buscam nem valorizam mais esse conhecimento, apenas alguns da comunidade são portadores dessa sabedoria.

Assim, o *karai reko* está bem presente no dia a dia das famílias kaiowá, da seguinte forma: antes do contato, eram praticadas e valorizadas as rezas, os rituais, enquanto hoje em dia, em vez de recorrer ao mestre tradicional e às plantas medicinais, a comunidade depende da ciência ocidental. Antigamente, era difícil o acesso aos hospitais, sendo que, para cuidar das mulheres gestantes, era a parteira que cuidava delas para terem filhos, com a reza e ervas medicinais. Atualmente são acompanhados pela equipe de profissionais de saúde, da SESAI.

As parteiras conheciam rezas e plantas medicinais, e era com esses recursos que cuidavam e acompanhavam as mulheres. Hoje em dia elas passam por procedimentos como a cirurgia de parto cesariano, a cirurgia de laqueadura de trompas (também conhecida como laqueadura tubária, para não ter mais filhos), entre vários outros procedimentos da área da saúde que antes desconheciam.

Assim como a reza e as plantas medicinais, a alimentação tradicional hoje em dia é desprezada, porque as novas gerações se acostumam desde cedo com os novos alimentos que são do *karai*; arroz, macarrão, carne bovina, frango, enlatados, entre outros alimentos industriais, como refrigerantes e doces. Dessa forma, já se tornam dependentes desses alimentos industriais.

Além do alimento do *karai*, os indígenas também adotaram bens materiais, como a casa de alvenaria (que tradicionalmente era de sapé), móveis, automóveis, que trazem “conforto” - antigamente os Kaiowá dormiam no chão, na beira do fogo ou alguns faziam cama de madeira que se chamava *tarimba*, na língua Guarani. Hoje em dia não se usa mais essa *tarimba*, que foi substituída por outro material, como colchão, cama box, etc. Essas são mercadorias que vêm com o uso do dinheiro, moeda de troca no sistema capitalista, e para acessar o dinheiro tem a busca por trabalhos remunerados, pelos adultos e jovens, no qual as mulheres também vem se envolvendo. Tudo isso a geração dos mais velhos desconhecia.

Assim, no lugar da educação tradicional kaiowá, a população indígena de Sassoró adotou a educação escolar, através da alfabetização, desde a vinda dos jesuítas, e depois da Missão Evangélica, sistema de educação pela qual atualmente lutamos para que seja diferente da convencional, que seja voltada para as nossas demandas, valorize a nossa cultura e a nossa língua, o que tem sido um desafio para os Kaiowá. A esse respeito, Tonico Benites (2009) já tratava em sua dissertação de mestrado, estudando a escola na ótica dos Kaiowá e Guarani.

A escola é uma instituição dos não indígenas e a obrigatoriedade do ensino escolar facilita a que a pessoa passe muitos anos recebendo conhecimento não indígena. Ainda que a Constituição brasileira estabeleça o direito a uma educação diferenciada, específica, intercultural e bilingue, na prática, a maior parte do tempo, o ensino não segue o *avareko*, que não vai para a sala de aula. Mesmo quando são professores indígenas, por vezes tiveram a formação em instituições não indígenas, e têm que seguir o currículo do Estado ou do Município e não têm material específico em língua Guarani (Rossato, 2021).

A escola da Missão junta as duas coisas: o conhecimento escolar dos *karai* e a religião. Por isso, uma das percepções dos mais velhos é que o não indígena veio para exterminar a nossa

identidade e o *nhandereko*. A relação da religião com a educação tem predominância nas reservas indígenas, que pode ser explicada pelos aspectos históricos da implantação, a partir de 1928, das escolas da missão evangélica ao lado das reservas¹⁰, promovendo o vínculo entre o reservamento, a educação escolar e o processo de desterritorialização empreendido pelo Estado, a partir da implantação das reservas.

O posicionamento expresso pelos “irmãos” é o de chamarem a prática dos rezadores de idolatria, e muitos afirmam que essa prática religiosa é “do diabo”¹¹, e que esses rezadores são macumbeiros, feiticeiros. Muitas vezes, os jovens aderem ao discurso do crente não indígena e, assim, desprezam o nosso conhecimento, os saberes tradicionais. Então, na percepção dos mais velhos, os jovens atualmente - *onhembohoryse* - desprezam e zombam da cultura tradicional.

A compreensão errada sobre as práticas religiosas kaiowá, como idolatria, feitiçaria e macumbaria, dentro da comunidade Kaiowá, inclusive pelos jovens, vem acontecendo desde o contato com a religião do *karai*, que vinha pregando que a cultura tradicional é do diabo, e que precisavam deixar essas práticas por causa da fé cristã. Desde esse contato, essa compreensão vem ganhando muita força entre as pessoas da comunidade. Nas reservas vem acontecendo até a prática de violência psicológica e física contra as *nhandesy* e *nhanderu* – rezadoras e rezadores -, que se identificam e são reconhecidos pelas práticas do modo de ser religioso kaiowá e guarani. Nos últimos anos têm acontecido vários episódios de tortura, principalmente de *nhandesy*, com expulsão de seus territórios, assassinatos e queima criminosa de casa de rezas (*Kunhanque Aty Guasu*, 2023).

A chegada da Missão Evangélica Caiuá à aldeia Sassoró veio com o intuito de evangelizar, alfabetizar e oferecer assistência na área da saúde. A Missão trouxe elementos da cultura do *karai*, como o tipo de vestimenta que os *karai* utilizam. De acordo com um dos meus interlocutores, a Missão oferecia apoio para a continuidade dos estudos também, para quem quisesse ir além da alfabetização (pois as salas da Missão ofereciam aulas até a quarta série do Ensino Fundamental), com a condição de que as pessoas Kaiowá se tornassem e continuassem adeptas ao evangelismo, e se tornassem membros da igreja da Missão. Dava-se uma nova abordagem da/para a alma dos indígenas, que não acontecia somente para os Kaiowá, mas para os coletivos em todo o Brasil, que passava a concepção de que a humanidade plena somente aconteceria a partir da evangelização e educação não indígena. (Pompa, 2006).

¹⁰ Conforme dados na página da instituição. <https://missaocaiua.org.br/>. Ver, também, Pereira (2012), Lourenço (2010).

¹¹ Figura que nas religiões cristãs representa o mal (*teko vai* – modo de ser ruim) e a condenação da alma.

Os primeiros professores foram a equipe de missionários da Missão Envangelica Caiuá, incluindo o Reverendo Benedito Troquez, a Jari Kai Jandira, que não é indígena, mas dominava bem a língua Guaraní e ensinava neste idioma, para isso; usavam uma coleção de 8 cartilhas de alfabetização em língua Kaiowá.

O cacique Ubaldo Castelão e a sua família foram os primeiros frequentadores da igreja da Missão, até que outras pessoas de sua geração também foram aderindo à igreja da Missão, e assim foram também aumentando o número de alunos nas salas de aula. De acordo com Ancilo Castelão, o primeiro contato que Ubaldo Castelão e a aldeia tiveram com a Missão, foi com três missionários que chegaram de carroça no local onde se encontrava Ubaldo, entre esses, Benedito Troquez, o antropólogo Rubens¹², e um alemão, que chamavam de Alemão Martins Black, na época, Ubaldo e seus parentes estavam fazendo uma reunião familiar, um churrasco da caça que haviam feito na aldeia, no momento em que chegaram esses missionários. Assim que chegaram, foram falando do seu trabalho de evangelização, sobre o que fariam na aldeia, sobre o objetivo de alfabetizar e criar uma escola.

Depois desta primeira visita, o missionário Benedito Troquez voltou para Dourados, e quando retornou a Sessoró, trouxe sua equipe para trabalhar na Missão e, entre outras coisas, equipamentos e remédios de farmácia, pois sua proposta era também cuidar da saúde.

Rubem Almeida, o antropólogo, trouxe projetos para a aldeia. De acordo com Ancilo, trouxe sementes, animais como porcos e galinhas para criação, por isso lhe deram o nome de *Kokue Guasu* – roça grande. Na época não havia máquinas para o trabalho agrícola, era tudo feito manualmente. Rubem, num breve tempo depois da sua primeira visita junto com o missionário, trazia sementes para as pessoas desta reserva (para facilitar seu trabalho, ele andava com uma Toyota azul, um carro já bem antigo) depois também vieram outros indigenistas, o Celso e o Paulo¹³, que trabalharam com o *Kokue Guasu*¹⁴ (Rubem).

O antropólogo *Kokue Guasu* defendia, de acordo com Reinaldo Romero Duarte (entrevistado em 21/06/2023), que não era mais viável a mulher indígena Kaiowá fazer o procedimento de laqueadura tubária/de trompas, que, entre os indígenas é conhecido como “desligamento”; assim, segundo o meu tio Reinaldo, o antropólogo refletia que “os indígenas Kaiowá estariam acabando, pois assim nasceriam menos pessoas desta etnia, e os adultos iam

¹² Aqui, meu interlocutor se refere a Rubem Thomaz de Almeida, que não era missionário, e sim antropólogo. Provavelmente, por estar com os missionários naquele momento, foi percebido como sendo também missionário.

¹³ Celso Aoki e Paulo Pepe.

¹⁴ Levi Pereira também fez parte do que ficou conhecido como PKN/Projeto Kaiowá - Nhandeva.

ficar mais velhos, e assim acabar essa etnia sem descendência”. Com esta fala, é possível perceber que esse procedimento de esterilização das mulheres Kaiowá era comum.

Na sua vinda para se estabelecer na Missão, os missionários também trouxeram consigo a proposta de um curso de técnico de enfermagem. As pessoas da aldeia iam fazer o curso em Dourados. Alguns da nossa comunidade são formados e trabalham até hoje como técnicos de enfermagem, como Paulino Montiel, irmão da professora e ex-vereadora Luzia Montiel.

Na escola da Missão, as cartilhas de alfabetização eram enumeradas de 1 a 8, em língua guarani e portuguesa, sendo que a cartilha 8 correspondia à quarta série, que, quando concluída, o estudante que se dispusesse a continuar o seu estudo, ia para Dourados, na sede da Missão Evangélica Caiua.

Assim, Ubaldo Castelão foi alfabetizado na Missão, já na sua fase adulta, aprendendo, assim, a ler e a escrever em língua portuguesa. Ubaldo obteve um certificado pela sua alfabetização pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) emitido pela própria Missão.

Dos meus avós maternos, minha avó Márcia Souza Lopes, foi frequentadora da Missão, e seu pai, meu bisavô, Epifanio Solano Lopes, também ia para essa igreja, e este também foi alfabetizado pela equipe da Missão. Assim, ele tinha facilidade de cantar as cantigas em língua kaiowa, compiladas em um livreto com uma coletânea de letras de músicas chamado de *Japorahei Joa*.

Meu avô Arcenio Romero também frequentava a Missão e foi alfabetizado pelos professores desta instituição. Ele fez um curso técnico de enfermagem, mas, como já citei, não chegou a concluir. . Seu pai, o meu bisavô Catulino Romero, discordava disso, pois dizia que seu filho “*ohóma karai reko rupi*” – “ele já estava seguindo o *karai reko*” e deixando de lado os costumes da cultura kaiowá, como as rezas, pois era frequentador assíduo dos cultos da igreja da Missão e estudava lá.

Enquanto ainda estava morando em Sassoró com a sua família, os filhos de Arcenio também passaram a estudar na Missão, os meus tios Reinaldo Romero, Ester Romero, Luzina Romero, Mazilna Romero, meu pai Natal Romero; os demais já estudaram na cidade de Tacuru: Vergiliana Romero, Juliana Romero, Arnaldo Romero, Maria Aparecida Romero, Gerson Romero e Maria Lucia Romero.

Nessa época, algumas pessoas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) também visitavam os moradores da aldeia Sassoró e faziam reflexão sobre o processo de aldeamento e dos *tekoha* perdidos para os fazendeiros.

Depois de ter aderido à igreja da Missão, meu avô Arcenio foi contemplado com um boi e uma vaca, cujo plantel foi se ampliando até chegar a 15 cabeças. Esse casal de animais ele levou para um sítio vizinho, onde até hoje existe, cujo proprietário atual é o sr. João Lisboa. Na época, quem administrava esse sítio era um senhor chamado Sebastião. Depois de uma conversa de meu avô com este fazendeiro, ele permitiu que Arcênio levasse os dois animais para cruzar, assim foi aumentando o número de animais. Até minha avó Ilma Duarte lidava com as leiteiras, depois de ter aprendido a tirar leite, com meu avô. Assim, seus filhos, na infância, tinham leite diariamente para consumir. Meu avô também chegou a ter uma criação de porcos, onde produzia óleo de origem animal (banha) - *kure nhandy*.

Entretanto, meu avô teve que se desfazer de tudo, quando da articulação para a retomada do *tekoha Jaguapire*, na década de 1980. Depois de sua saída de Sassoró, ele se tornou dependente de bebida alcoólica, sendo assim até fim de sua vida.

Meu avô Arcenio, de acordo com meu tio Reinaldo (entrevistado em 21/06/2023), além das cabeças de gado, também possuía um cavalo branco, que adquiriu através dos missionários da Missão. Reinaldo conta que todas as quartas feiras Arcenio lhe dizia assim: “Reinaldo, prepara o cavalo para mim, pois estou indo na reunião de oração na Missão”. E era assim toda semana. A tia Emília Romero e seus irmãos, Feliciano Romero e Delcio Romero, reprovavam essas atitudes do pai, e discutiam com ele por isso, pois eles queriam que frequentasse o *jeroky*, e não a igreja; seu pai não ligava para isso, e sempre continuava a frequentar a Missão.

Conversando com Reinaldo Romero, ele disse que Catulino Romero (meu bisavô) se manteve no *avareko*:

Eu cresci com meu avô, desde a minha infância, com Catulino Romero, que valorizava muito as rezas, tinha dentro de casa o *yvyra marangatu*, e em frente desse objeto sagrado tinha o *apyka* - um banco que era utilizado como cadeira, ele com frequência me chamava e fazia o seu *nhembo'e*, me chamava pelo meu nome para fazer esse benzimento. (Reinaldo Romero, entrevistado em 21/06/2023)

Meu tio Reinaldo ainda contou que, num certo dia de sábado, a sua tia Emília (Romero), chamou meu avô, Arcenio Romero, para uma celebração, onde prepararam um almoço e a bebida tradicional, a *xixa*, feita de milho, adoçada com mel, pois na época ainda não se utilizava o açúcar industrializado. Ela lhe ofereceu essa *xixa*, e ele tomou tudo o que tinha no recipiente, e quis mais; então, a dona Emília pegou o que tinha dentro de casa, e disse que tinha aquela bebida, se ele quisesse beber mais, era uma *xixa* de mandioca, com um gosto bem forte, que ele bebeu tudo aquilo de novo, e ainda quis mais. Então, dona Emilia lhe ofereceu o vinho puro, *karai*, que o deixou muito embriagado, ao ponto de ele ficar muito tonto mesmo; desde então, ele não mais parou com o consumo de bebida alcoólica, e foi assim até o dia de sua morte, de

acordo com meu tio Reinaldo Romero. Foi assim que ele deixou de frequentar a Missão. Neste mesmo período chegou o antropólogo Rubem, o *Kokue Guasu*, que o ajudou a participar da retomada da atual Aldeia Jaguapire, no município de Tacuru, MS, saindo de Sassoró. (Entrevistado em 21/06/2023).

O antropólogo o levou para uma visita, na área que seria de Jaguapire, onde ele pôde rever o cemitério do avô, cujo sobrenome era Vargas. Assim, chegaram lá, e viram o corpo que havia sido enterrado no local. Assim, Arcenio Romero saiu de Sassoró com toda a sua família, mesmo deixando sua casa e a criação de animais para trás, pois retornar ao *tekoha* tradicional era de fundamental importância. O antropólogo o ajudou nessa mudança da reserva para o *tekoha* tradicional, pois ele tinha um carro, uma Toyota, como citei anteriormente, e este antropólogo estava sempre com eles, levando-os aos lugares que precisavam ir.

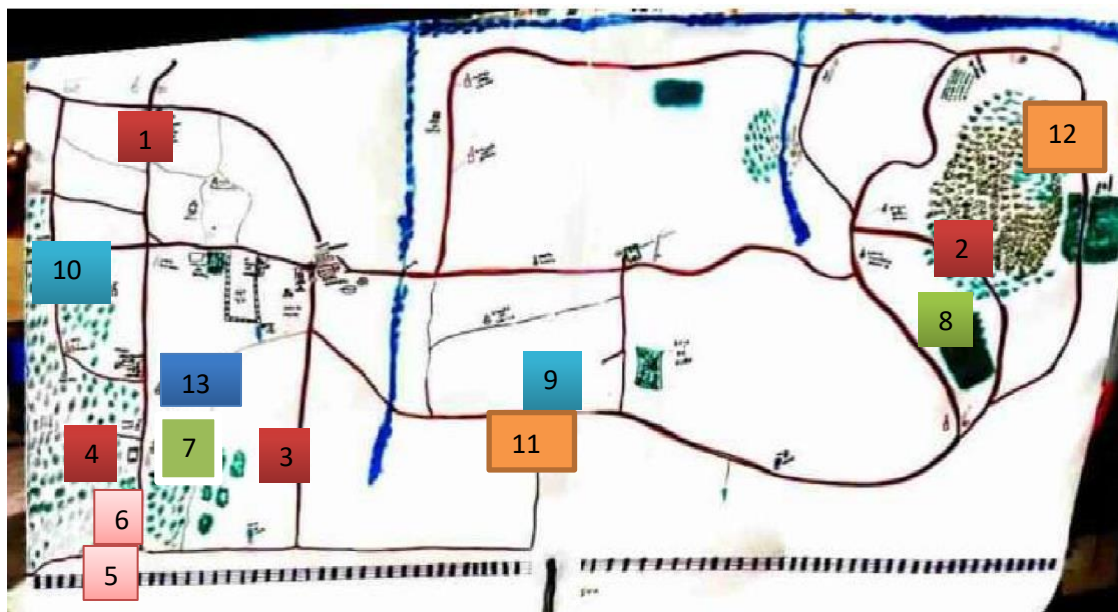
O avô de Arcenio Romero se chamava Metério Vargas, mas seu filho já foi registrado como Catulino Romero e, desde então, toda a descendência utilizou este sobrenome Romero; porém Arcenio, para que pudesse conseguir a sua aposentadoria por idade, trocou seu nome e sobrenome, através de documentos da FUNAI, pois era através desta entidade que se faziam as aposentadorias. Então, ele trocou seu nome (Arcenio Romero) por Artemio Vargas, e, quando faleceu, este era o seu nome, mas seus filhos continuaram a adotar o sobrenome de Romero.

Arcenio Romero, nesta época, também frequentava a igreja da Missão e fazia curso de técnico de enfermagem. Mas abandonou os cursos, para sair e fazer parte de retomadas, especificamente a retomada do que, atualmente, é a aldeia indígena de Jaguapire.

Em 2003 foi a primeira vez que eu tive contato com a Missão, pois estudei na escola da aldeia mesmo, na escola Municipal Rural de Ensino Fundamental Gregório Vilhalva, Sala José de Anchieta- EMREF. Assim, fui à Missão Evangélica através do convite do meu primo Rogério Domingues; que me convidou para ir a um evento chamado EBF- Escola Bíblica de Férias, para onde vinham membros da mesma igreja, de São Paulo. Esse evento ocorria nas férias de julho, com cultos, jogos, brincadeiras e assistência, como serviços de dentista, cabeleireiro e manicure.

A partir de então, comecei a frequentar a igreja da Missão, ia nos cultos, fazia aulas de instrumento musical, como violão e teclado, com a professora missionária Maria Lúcia Coelho, e uns três anos depois, me batizei nesta igreja, e fazia visitas de evangelização com a missionária e com outros membros jovens e adolescentes – *mitã guasu*.

Figura 4. Localização das igrejas dentro da Reserva.



Fonte: Elaboração do autor.

A igreja pentecostal chegou à aldeia Sassoró através do filho de Venância Centurião, Mauro Riquelme Centurião, que ficou enfermo, chegando a frequentar a igreja da Missão, mas os agentes da Missão o levaram para fora da aldeia, para um hospital de Dourados, MS, onde ficou internado. Nessa sua estadia hospitalar, ele chegou a receber visita dos evangélicos de igreja pentecostal. Depois dessas visitas, ele ficou curado de sua enfermidade, e isso o fez se converter à igreja pentecostal Deus é Amor.

De volta à aldeia Sassoró, ele trouxe a igreja Deus é Amor para o interior da aldeia, onde foi ganhando os primeiros adeptos para a sua “casa de oração”, que antes era apenas um ponto de encontro em sua casa. Atualmente, a igreja Deus é Amor tem uma pequena construção dentro da aldeia, e suas “filiais” em outras regiões da aldeia. Mauro Riquelme faleceu em 2004, mas as igrejas que ele trouxe permanecem até hoje dentro da reserva Sassoró.

Benedito Rodrigue foi o segundo dirigente desta igreja; Elizeu Martins, que também já foi diretor da escola Ubaldo, também já foi adepto da igreja pentecostal, chegando também a ser dirigente da igreja, mas no ponto da Ramada, ou seja, em outro local da aldeia. O terceiro dirigente desta igreja foi Gerson Lopes (ainda muito jovem); após, quem ocupou o cargo foi Abilio Samudio, até o momento de seu falecimento; e depois outra pessoa entrou na direção da igreja. Esses três mencionados aqui já são falecidos. Mauro havia deixado a igreja pentecostal; no momento de seu falecimento não era mais evangélico, e voltou a consumir bebida alcoólica. Meu pai, Natal Romero Duarte, foi “cooperador”, com o dirigente titular da igreja Deus é Amor.

Depois de Abilio, foi a vez do meu tio, Sérgio Romero Duarte, ser o próximo dirigente desta igreja. Valino José Martins foi o penúltimo dirigente; depois ocupou o cargo Nivaldo Duarte; a seguir, foi a vez de Luciano Sebastião ocupar a direção da igreja; atualmente é Daniel Almeida. No que chamam de “Ponto 2”, o dirigente atual é Primo Chaara, e, no “Ponto 3”, atualmente é Ademir Riquelme quem dirige a igreja. Os dirigentes são chamados de “Pastores” pelos membros das igrejas pentecostais. No “Ponto 4”, mais uma localidade onde se faz os cultos da igreja Deus é Amor, o atual “pastor” é Nivaldo Duarte.

Na igreja Último Tempo, seu dirigente é João Pedroso. Esta igreja Último Tempo localiza-se na região “Galino Kue”, dentro da reserva Sassoró. No “ponto 2” da mesma igreja, o pastor é Gelson Martins Chamorro.

Outro templo dentro da aldeia, atualmente, é a Igreja Pentecostal a Última Trombeta, cujo pastor é Teófilo Goularte Dávalo (região da Galino Kue). No “ponto 2”, o pastor da igreja é Geovane Gomes.

A Igreja Pentecostal Ligado na Videira é outra denominação que há na aldeia, cujo atual pastor é Genilson Riquelme, também localizado na Ramada, uma região da reserva Sassoró. O ponto 2 desta igreja localiza-se na região chamada de Ita Syry, perto da Ramada. O ponto 3 da mesma igreja fica também na Galino Kue, dirigido por Aristel Riquelme.

A Igreja Pentecostal Sinais de Maravilha localiza-se também na Ramada, sob direção de Elizaldo Fernandes Coimbra, e, no ponto 2 da mesma igreja, localizada na Ita Syry, seu dirigente é Luiz Chara Martins. O ponto 3 dessa igreja localiza-se do outro lado do rio *Yhovi*, no *tekoha* Pyelito Kue, cujo pastor é Márcio Solano Lopes.

A Igreja Pentecostal Reconciliação de Última Hora localiza-se também na região da Galinokue, seu pastor é Sérgio Velário, que também é professor da escola, matemático e atual secretário da escola Ubaldo. A construção desta igreja fica ao lado da casa do professor.

Aos 8 anos de idade tive contato, pela primeira vez, com a igreja pentecostal. Como eu havia ficado enfermo, isso me motivou a ir até a igreja Deus é Amor. Na época, o dirigente da igreja era o finado Mauro, filho de Venância. Em um momento do culto, ele estava a frente, dizendo que aquele que estivesse enfermo fosse à frente, para ele fazer oração. A oração do crente pentecostal e de outros crentes evangélicos são como o *nhembo'e* (reza tradicional); assim, fui à frente, para receber a oração do dirigente. Não fiquei curado da doença (bronquite) no momento nem depois daquela oração, mas ouvi dele palavras que me incentivaram a fé.

A fé acontece quando o indivíduo acredita em algo e espera que aconteça, como por exemplo, o indivíduo enfermo que, em casa ou mesmo no estabelecimento hospitalar, está à

espera de um remédio que o ajude a se curar, esse seu pensamento de que o remédio ou procedimento irá curá-lo, é o que entendo por fé - é o ato de acreditar. Assim, o paciente, ao ver o médico ou a equipe médica se aproximando, acredita que aquele medicamento o fará ficar bom logo; isso está ligado ao estado psicológico do indivíduo e geralmente assim acontece, por isso fala-se que a fé é importante. Refletindo sobre ela, a fé nada mais é do que esse pensamento positivo de que o esperado irá ocorrer daquele modo, como o exemplo já citado, do remédio que é trazido e a cura realmente acontece.

De acordo com Jeferson Pereira Montiel, entrevistado em 16/06/2023, as outras igrejas, chamadas de “pontos 1, 2, etc.”, é o que dá suporte à sede, que chamam de “ponto 1”. Para isso, o pastor de cada ponto tem uma organização: há uma função, cujo membro é indicado pelo *karai* de cada igreja para ocupar; é o que chamam de “tesoureiro”, que é o indígena, membro da igreja, que cuida da coleta o dinheiro. Quem vem ver as necessidades daquela igreja é de fora, o *karai*, é a este que os pastores entregam uma lista de suas necessidades, junto com o dinheiro arrecadado na igreja.

O dinheiro arrecadado nas igrejas pentecostais é por oferta, dízimo e voto. A oferta é um valor em dinheiro que o membro contribui para a igreja, por uma questão de fé, com a esperança de que com sua doação, brevemente será recompensado em dobro, financeiramente. Essa percepção de “investimento”, que o evangélico pentecostal indígena passa a realizar é um procedimento próprio da igreja, que tem finalidade de fortalecê-la enquanto instituição, do ponto de vista econômico e manter seus sacerdotes, mas é apresentado como um dogma. Assim, mesmo não tendo uma condição financeira razoável, o crente kaiowa se vê obrigado a contribuir, como diz o interlocutor Luiz Chara, sobre o crente que não contribui com os dízimos e ofertas: “os seus superiores veem, e, verificando a situação, lhe retira do cargo em que estava atuando dentro da igreja: se era pastor, cooperador, “ obreiro”, diácono, tesoureiro, etc.”

O dízimo é uma porcentagem do salário, ou de todo ganho financeiro que cada pessoa, membro da igreja, doa para a instituição; dependendo da igreja, pode ser de até 10 por cento do ganho bruto do salário. Já presenciei meu pai, que chegava do seu trabalho das usinas, antes de gastar o dinheiro que ganhava, já separava o que chamava de dízimo para a igreja a qual pertencia.

O voto é o dinheiro que a pessoa, membro ou não daquela igreja, contribui com um determinado valor financeiro para a igreja, não fixo, sendo determinado por uma pessoa que exerce cargo na igreja, ou pela própria pessoa que está prestes a ofertar. Assim, por exemplo, a pessoa que está passando por um momento ruim em sua vida, a ponto de ter tendência ao

suicídio, ela oferece esse dinheiro e, em troca, o pastor ou outro que exerce algum cargo, faz a sua “oração”, para que a pessoa seja “livrada de todo mal, de todo espírito ruim, de todo acontecimento ruim que estivesse prestes a acontecer com ela”.

Foi dessa forma, segundo meus interlocutores, que aconteceu a chegada do que é conhecido “canto karai”, referindo-se às orações e cantos que se ouve em todas as regiões da aldeia, em voz alta, todas as tardes, dentro das igrejas pentecostais. Tudo começou com a chegada da Missão, em seguida as igrejas pentecostais, que buscaram estratégias de convencimento para que pudesse converter cada vez mais membros para as suas igrejas, e que diretamente interveio na *avareko tee*, o modo de vida tradicional.

Assim, percebo que ocorreu a transformação: outro olhar da nova geração surgiu depois da chegada da Missão Evangélica Caiua, que, usando a estratégia de evangelizar e alfabetizar o indígena kaiowá, assim obrigou-o a deixar suas práticas religiosas. Mas, como existem os guardiões dos saberes tradicionais, estamos até o presente resistindo a esse projeto de extinção.

A seguir, explicito o que meus interlocutores afirmam: “*Nhandejára nhane me’ẽ karai Járape*”. Eles se referem ao fato de que *Nhande Jára* - nosso Deus - não está mais regendo/cuidando de nós, mas que esse papel passou para o *karai jára*, consequência do fato de os Kaiowá terem se convertido ao pentecostalismo.

3.3 Os Jára - *Nhande Jára nhane me’ẽ karai járape*

Neste tópico falo sobre as consequências de cada vez mais Kaiowá estarem aderindo ao *karai reko* e às religiões dos *karai*. Azilma Nunes Almeida, minha interlocutora, moradora de Sassoró, vinda de Mbarakay, com quem me encontrava, por volta das 5 horas da manhã, para conversar sobre o *avareko*, sobre os *jára*, me contou que o *jára* do Kaiowa e o *jára* do karai estão em patamares diferentes: o *jára* Kaiowá está em um espaço mais elevado, e, geralmente, o *karai* passa por mais acontecimentos ruins do que o Kaiowá. como ocorreu no tempo da pandemia do covid 19, onde mais vidas humanas dos *karai se perderam*, e poucas do Kaiowá.

Azilma contou que seus netos acordam mais tarde, pois ficam até mais tarde no celular, conectados na *internet*, nas redes sociais, jogos e outros aplicativos, como os de vídeos; então, por esse motivo, não a acompanham em volta do fogo doméstico. Segundo ela, os motivos pelos quais uma pessoa kaiowá adere ao pentecostalismo são vários; entre eles está o de prezar pela “salvação da alma”. Embora minhas visitas tivessem o objetivo de conversar a respeito da percepção dela, enquanto anciã, sobre o *ava reko* e o *karai reko*, ver que só ela estava acordada

nas primeiras horas da manhã, possibilitou-me perceber alguns efeitos da mudança de hábitos, relacionadas às tecnologias recentemente introduzidas na aldeia, como o celular e a televisão (o que somente foi possível com a chegada da energia elétrica). As conversas familiares em volta do fogo, momento em que os mais velhos ensinam uma série de práticas aos mais jovens, ficam prejudicadas, assim como várias outras formas de socialidade que envolvem a formação da/do *mitã* - criança, da *kunhatai* e do *mitã guasu* - moça e moço. O hábito de acordar cedo e as socialidades relacionadas a ele, fortalecedoras do fogo doméstico, ficam prejudicadas (Pereira, 2016).

Outra questão relacionada à adesão às religiões neopentecostais é a complexidade da vida contemporânea. De acordo com a minha interlocutora Andreza, 56 anos, as pessoas procuram a igreja para se “purificar” dos “erros”, dos “pecados”, e para deixar esses “erros para trás”, almejando que, depois da morte, serão “salvas”, entre outras coisas, do uso de bebida alcoólica. Ela afirma que o próprio Deus tirou dela a vontade de consumir esse tipo de bebida, então, ela firmou essa promessa com esse *Jára*, de segui-lo até o fim de sua vida.

A alma, *ayvy*, é o que todos nós seres humanos possuímos; é a alma que sai do nosso corpo, quando finda a nossa vida, e o espírito - *anga*, segundo o *avareko*, é o que fica aqui na Terra com o fim da vida, é a este que chamam de *póra*, o espírito que perambula pela Terra.

Apesar da forte ligação com a igreja, muitos pastores e membros deixam a igreja, por diferentes motivos: uns abandonam por causa das “disciplinas” que lhes são aplicadas; essas disciplinas são como uma “correção” para o membro da igreja que infringiu a doutrina, que são as regras da igreja; outro motivo são as “lutas” que enfrentam. Os evangélicos pentecostais chamam de “luta” o que as pessoas passam na vida, inspirados em personagens da Bíblia - o livro que todos os evangélicos adotam - que passaram por muitas situações de aflição, como o personagem bíblico Davi, que, em tempos de guerra enfrentou fisicamente o gigante Golias (o filisteu) e o venceu, atirando nele com pedra e funda, além de também ter passado por muitas perseguições físicas, ameaças, entre outras situações ruins. Mas, a meu ver, também está presente a noção, que é muito própria da religião cristã *karai*, que é a luta do bem contra o mal, como uma luta que se faz no interior das pessoas. É uma noção de vida na Terra como uma vida de enfrentamentos, que se pode vencer somente com apoio sobrenatural.

Então, nesses momentos em que as pessoas estão passando por dificuldades, elas têm a expectativa de receber “apoio espiritual” de outros membros da igreja, e, quando não acontece, não conseguem prosseguir na sua jornada como crente, pois, em vez de receber o apoio necessário e esperado, ele geralmente é criticado. O apoio familiar também é esperado pelo

crente, e quando isto também não acontece, torna-se um motivo para a sua saída da igreja. Os cargos na igreja, como de “obreiro” ou de “pastor” também são motivos de desavenças dentro da própria instituição: quando alguns evangélicos têm o desejo de ocupar esses cargos, eles entram em disputa e desacordo; isso se torna motivo de saída da igreja, quando não de mudança de “ministério de igreja”, ou seja, o indivíduo procura outra igreja para frequentar. Também há muitos pastores que, chegando ao fim do seu matrimônio, depois da crise e do término do relacionamento, também abandonam a vida de crente, e, geralmente, também iniciam ou retornam ao consumo de bebida alcoólica.

Outro motivo de desalento com sua igreja é quando o “voto” pago foi em vão, pois a pessoa não vê o resultado esperado. Por exemplo, o voto pago por um ente querido para a cura de uma pessoa enferma da família, mas essa pessoa chega a falecer, quem pagou pelo voto (lembrando que o voto, como já citei anteriormente, é uma quantia determinada paga em troca de orações para se alcançar ou algo acontecer) fica frustrado e abandona a vida de crente.

Os pastores das igrejas da aldeia Sassoró que se “desviaram”, como eles dizem, da vida evangélica pentecostal, geralmente tornam a consumir bebida alcoólica, o que passa a impactar sua vida profissional e política. Somente um desses ex-pastores se tornou efetivo como professor e chegou a ser diretor da escola, os demais não chegaram a exercer nenhuma profissão e, na ocasião de seu falecimento, eram consumidores de bebida alcoólica.

A “central” da igreja Deus é Amor possui a sua estrutura física de alvenaria, com o *slogan* logo na entrada acima da porta; possui o seu acabamento com pintura e reboco, por dentro e por fora. Suas medidas são, em média, 12 x 6 metros; o altar é feito de alvenaria, com caixas de som e instrumentos musicais, como teclado eletrônico e violão; tem lâmpadas e ventiladores e, no interior do seu espaço, possui cadeiras enfileiradas para os membros da igreja e também os visitantes se acomodarem.

Outras unidades da igreja Deus é Amor, como Ponto 1 e Ponto 2, e a igreja Subindo Com Jesus, são de alvenaria, porém sem acabamento e sem pintura; mas possuem caixas de som próprias, com microfone, como a Deus é Amor, e também possuem bancos, lâmpadas e o “altar” feito de alvenaria. As demais igrejas possuem suas paredes revestidas de madeira e cobertas de Eternit.

O aumento acentuado de membros das igrejas pentecostais da reserva Sassoró começou quando uma pessoa de uma família ficou enferma, tendo procurado ajuda na igreja, depois de receber as orações do pastor naquela igreja, e com o apoio das orações e dos remédios que lhe eram trazidos, acredita que ficaria curada daquela doença. Muitas vezes assim acontece. Então,

a pessoa, com a sua saúde restabelecida, sente-se grata com a cura e se torna membro daquela igreja e, assim, as demais pessoas de sua família também vão se tornando adeptas dessa religião. Muitos exemplos como esse, quando as pessoas sentem que estão recebendo uma solução do sobrenatural, as faz se converterem para a igreja pentecostal.

A conversão é feita da seguinte maneira: a pessoa vai para a igreja, à procura de uma solução; assim, já vai para a igreja no momento do culto para se “converter”. Quase no final do culto, o pregador, que está na frente, pergunta se há alguém que quer “aceitar Jesus”; se tiver, é para levantar as mãos, e assim acontece essa conversão: a pessoa levanta a mão, e o pastor ora a favor dela, e esta se torna, a partir desse momento, um membro daquela igreja.

Outros aderem ao pentecostalismo por causas ganhadas na Justiça, quando entregam essas causas ao *jára* do *karai*, pedindo orações. Se a causa é solucionada, o indivíduo e as pessoas da família passam a fazer parte daquela igreja. Mas o que mais convence as pessoas, em grande escala, para se converterem, é a propagação sobre a salvação da alma: a pessoa ouve as pregações de que, se ela se converter e “aceitar o *Jára* do *karai*”, estará “salvaas”, como dizem, e os anjos imediatamente escrevem o nome dela no “livro da vida”.

Para a salvação da alma, os evangélicos acreditam que, ao se converter e deixar o seu modo de viver, assim como deixar práticas tidas como negativas, como os sentimentos de desafeto - ódio, rancor, consumo de bebida alcoólica, matar, agredir, furtar, sentir inveja, entre outras coisas - e viver o *teko pyahu*, adquirem a esperança de, depois da morte, ir morar na “cidade celeste”, que é um lugar preparado pelo próprio *Jára*, para as almas que estarão preparadas para ir a esse lugar.

O livro da vida, de acordo com os evangélicos, é um livro onde os anjos anotam o nome das pessoas; assim, depois da morte, é neste livro que vão ver os nomes dessas pessoas, para serem salvas ou não, no último dia. Afirmam, ainda, que, quando o crente se desvia da igreja, o seu nome permanece escrito, mas, com uma escrita como se fosse a lápis. Mas, com a possibilidade de que a pessoa torne a frequentar a igreja, o seu nome será escrito permanentemente no livro da vida, e ela será salva.

A igreja com maior número de membros é a igreja Pentecostal Deus é Amor, com 100 pessoas, em média; a igreja Pentecostal de Último Tempo, um total de 50 pessoas, aproximadamente; a igreja Pentecostal Última Trombeta tem, em média, umas 70 pessoas; a igreja Pentecostal Ligado na Videira, em média 70 pessoas; a igreja Pentecostal Sinais de Maravilha tem uma média de 50 pessoas; a Igreja Pentecostal Subindo com Jesus tem cerca de 50 pessoas no total.

O número de evangélicos tem crescido muito na reserva de Sassoró desde a década de 2000, sendo que a primeira igreja chegou na aldeia em torno de 1998, e a partir daí surgiu a segunda, a terceira, e assim sucessivamente. Algumas surgem quando um membro deixa uma igreja e, em seguida, funda outra igreja, e se torna o “pastor”, o “dirigente”. É desse modo que foram surgindo as outras igrejas, que contou, também, com a mediação de evangélicos da cidade. É por isso que, hoje em dia, as igrejas são em um grande número, e estão espalhados por todas as regiões da aldeia, sendo que são, em média, seis denominações, cada uma com suas “filiais”, que os evangélicos chamam de Ponto 1, Ponto 2, Ponto 3, etc., que possuem os seus próprios dirigentes.

A questão financeira é outro motivo para que o membro saia de uma igreja e crie outra denominação, pois ali circula dinheiro, através da oferta, do dízimo e dos votos. A Santa Ceia é um ritual que acontece uma vez por ano: é o ato de compartilhar um pão e um vinho com todos os participantes presentes. Geralmente, nas igrejas existem algumas regras para que o membro participe da santa ceia, como ser batizado, maior de idade e os casados devem ter a certidão de casamento civil. A santa ceia é realizada em memória “ao corpo e sangue de Jesus Cristo”. O ritual consiste no seguinte: o evangélico que está à frente da igreja, no momento do culto, partilha o vinho em quantidades pequenas e pedacinhos de pão aos membros participantes que doaram o dízimo - a décima parte de seus rendimentos mensais - para que pudessem participar da santa ceia¹⁵.

Acontecem, por vezes, desentendimentos entre os membros de uma igreja. Sendo assim, a saída de uma e a fundação de outra é uma estratégia para poder continuar a ser crente e produzir outro coletivo, o que na igreja implica em fundar outro ministério. Entendo esta estratégia como uma dinâmica própria dos Kaiowá, que é se afastar do conflito e ir para outro *ára* (tempo-espço)¹⁶, produzindo outro *tekoha*, quando podia se mudar, antes da reserva, mas também agora recriando essa prática no que se refere à igreja.

Quanto à minha vivência com as práticas da religiosidade tradicional, tive contato com o rezador - *nhanderu* - desde a minha infância. Quando eu era criança, frequentava as ocasiões de reza que ainda aconteciam na aldeia, pois minha avó materna sempre me levava junto e, como eu era criança, em certo horário da noite, já adormecia, enquanto as demais pessoas celebravam; então, minha avó levava um cobertor para que eu dormisse bem acomodado perto

¹⁵ Quanto aos rendimentos, em muitos casos, são do Programa Renda Brasil, voltado às famílias em extrema vulnerabilidade, situação na qual muitas famílias se encaixam, e constituem uma renda abaixo do salário-mínimo conferida ao beneficiário cadastrado, acessado por mulheres e jovens acima de 18 anos.

<https://portal.datransparencia.gov.br/entenda-a-gestao-publica/beneficios-ao-cidadao>

¹⁶ Sobre esse aspecto da mobilidade no *tekoha* guasu consultar Silvestre, Rossato, Crespe (2022); Pereira (2016).

da fogueira. Também fui batizado (*nhemangaraî*) pelo mestre tradicional - *Nhanderu* Mário Martins - quando passei a adotar o nome kaiowá de Tupã Verá Rendy.

Assim como existe a coletividade que acompanha os rezadores, quando os Kaiowá convertidos a crente se batizam, eles passam a pertencer à coletividade dos não indígenas - “*nhande javera karai jandoveraima*” (ou seja, os *karai* não têm o esplendor, o brilho), porque ele vive de cercamento - *karai kuera reko* e crentes. Ao falar sobre o modo de vida do *karai* como sendo de “cercamento”, o *nhanderu* Jorge se refere ao modelo físico de moradia do *karai*, referindo-se às quadras e bairros das cidades, e ainda às residências dos *karai* cercadas com muros.

Todo ano, no céu, um dos deuses - *jára* - troveja; o irmão mais velho é o *Xiru*, o deus da morte fica no Sudeste, e o irmão mais novo fica no Sul. Por isso, se o *Xiru* da esquerda (deus da morte) abrir a porta que para nós humanos escutemos trovões, então ele está chamando alguém e, com certeza, nesse período do ano vai haver morte em seguida. Como as mortes da pandemia e outras formas de morte.

E quando o irmão mais novo “troveja”, ao pôr do sol, significa que, nesse ano, não vai haver nada, ou seja, nós não vamos escutar as notícias ruins nesse mundo. O *Anguéry ruvicha* é o *Xiru* da esquerda (deus da morte) e, caso acontecer de trovejar por duas ou três vezes, vai acontecer coisas ruins nesse tempo no mundo. Ele troveja em janeiro, na época do *megue ajupe* (banana de macaco), uma planta que dá frutas uma vez por ano. Somente um deles troveja, o *Xiru* da morte ou o *Xiru* do bem. Com essa “política do Deus, que é o *Xiru*, cada um deles tem o seu trabalho”. Assim explicou Laurindo Gomes Acosta, 94 anos de idade, entrevistado em 13/08/2022.

O senhor Laurindo permitiu que eu registrasse uma fotografia dele.

Figura 5: Laurindo Gomes Acosta, 95 anos. 13/08/2022.



Fonte: arquivo pessoal

Sobre a religião e os *jára* dos Kaiowá e dos *karai*, Tereza Valério Ortiz disse que:

Existe a diferença entre o *karai jara* e *ava jara*, nosso ramo *rusu*, fica no nascer do sol, e o *jara do karai*, no pôr do sol. Onde está o *nhande ramoi rusu*; nos patamares celestes existe uma barreira que impede que o *karai* adentro, e da mesma forma, tem os nossos, que tenta levar o *karai reko*, seguindo o *jara dos karai*, mas que não consegue levar adiante, no final, voltam a chegar a nós, perguntando sobre *pohã nhana*, remédio caseiro. Por exemplo, qual pode ser usado, qual que não pode ser usado, se voltando assim para o que é nosso novamente, ao nosso saber tradicional. *Nhanderu vusu e Xiru*, entre os deuses, vivem o *teko joja*, assim como entre os Kaiowá, quando vivem um só pensamento, para alcançarmos o *teko porã*. (Tereza Velário Ortiz, 59 anos, entrevistada em 22/11/2022).

Assim, quando estas divindades se fazem ouvir, somente os rezadores sabem como vai ser o ano, como iremos passar, se no *teko porã* ou *teko rasy*, do mesmo modo que veio a pandemia; fazendo-se ouvir o *Pa'i Taryryju*, vieram os males assolando os *karai*.

Figura 6. Tereza Velário Ortiz, 59 anos, e seu companheiro, Nelson Godoi Ortiz, de 64 anos



Fonte: Arquivo pessoal. 22/11/2022.

Também procurei entender a visão de outros *nhanderu* e outras *nhandesy*, de outras localidades, a respeito do *avareko*. E conversei com os *nhanderu* Sr. Jorge, Sr. Olímpio Barbosa e sua esposa *nhandesy* Meriana.

O *nhanderu* Jorge me contou sobre o *karai reko*: que a nossa mãe Kuarahy Taita tinha uma única filha, e os *karai ypy* - primeiro branco - veio e conquistou a nossa mãe, a irmã do Sol e da Lua. E eles namoraram por longo tempo, e o *taita* do Kuarahy ficou sabendo por outras pessoas desse relacionamento com os não indígenas, masele não aceitava o relacionamento deles para não acontecer *jopara* – mistura entre eles. Como o Taita não aceitava esse relacionamento da filha, ali começou a quebrar a regra, pois ela fugiu com o *karai ypy*. E por isso que, hoje, a humanidade está seguindo a trajetória da *Nhande Sy-rapykuere*. Se no princípio não acontecesse isso, nós não existiríamos. Assim o *nhanderu* Jorge explicou:

Posteriormente, os *karai ypy* - a origem do branco - tentou comprar a filha do *Nhanderu rusu*, mas este não aceitou a proposta. Então, eles fizeram uma reunião, a partir desse ato que aconteceu a divisão entre os *karai* e indígenas, portanto, os *karai* nasceu pelo *Tanimbu ypy* e nós indígenas pelo *Eyra*. Então, ele transformou a língua para falar a língua portuguesa da filha como não indígenas *karai ha'ekueraxa*, e os do Paraguai não perderam a sua língua, pois e eles não erraram no princípio; já os *karai* roubou a filha do *nhande rusu*, e até hoje eles rouba, porque eles roubaram desde da nossa origem. E por isso, os *karai* está no norte a pátria celeste deles, e também para ficar crente *ruvixa* (superior), e para nós não tem fronteira, e o branco é cheio de cercamento, porque o Deus deles e assim. Os crentes estão se vendendo para não indígenas, por isso eles fala que vai para língua do fogo. O Deus do Guarani e Kaiowá é separado, quando morrer eles (os *karai*) vão para o norte, para a língua do fogo, e

nós quando morrer nós vamos de lugar para onde vamos, ou seja, onde Nhanderu rusu está pronto para nos receber, e sempre nos leva os motivos que nos faz deixar a terra. E chegando da Terra onde está o Nhanderu rusu, é o nosso Avareko que damos continuidade. O Anha-diabo: é a fala do crente e nós chamamos de ke'yhu, existe a desigualdade para os crentes, e nós rezadores já respeitamos, para nós não existe a diferença, nós respeitamos e eles não respeita. (Jorge da Silva, 77 anos de idade, entrevistado em 18/10/22).

O *nhanderu* Olímpio Almeida explicou que o nosso *Jára* criou tudo para nós:

Ele deixou para nós tudo o que poderíamos precisar, e criou todas as coisas para nós, como os animais terrestres, os peixes, entre outros, para que pudéssemos sobreviver, depois veio os karai, que causaram a miséria, tirando a nossa terra, tirando de nós a nossa floresta; assim, hoje em dia passamos necessidade, “nhanembohassa asý”. Para os karai, o que é importante, é o dinheiro, não o teko porã, o “viver em harmonia”. Sem dinheiro, eles não são felizes. E hoje seguimos o karai reko, porém sem deixar o que é nosso, “nhanemba’e teevea” (Olímpio Almeida, 79 anos, entrevistado em 19/10/2022)

De acordo com este entrevistado, seguimos o *karai reko* no que diz respeito à documentação civil, utilizada pelos *karai*, como a cédula de identidade civil, o registro de nascimento civil, etc., que os mesmos trouxeram para nossos *tekoha*, trocando para nós o nosso jeito de viver, o *nhande reko tee*.

Figura 7. Nhanderu Ava Jegua, Olímpio Almeida (79 anos) e sua esposa Meriana Barbosa (74 anos).



Fonte: Arquivo pessoal. 19/10/2022.

Uma das entrevistadas disse que, atualmente, não temos mais, em Sassoró, os rezadores tradicionais como víamos antigamente. Segundo ela, apenas há “*iha’ã ha rei*”, ou seja, são apenas imitadores, não são mais rezadores tradicionais, como anteriormente. E isso faz com que a maioria dos Kaiowá sejam adeptos ao *teko pyahu*, o jeito novo de viver, seguindo o *karai nhe’egára* e não frequentando mais as casas de rezas, como se fazia antigamente.

Pedro (2020) também reflete acerca dos nossos saberes:

Os saberes indígenas, tratados como inferiores pelos colonizadores, podem oferecer respostas a questões não solucionáveis segundo a racionalidade eurocêntrica. As interpretações êmicas referem-se às categorias cognitivas e linguísticas dos indígenas, conforme as suas concepções e saberes cultivados e cunhados, pelos saberes eurocêtricos, como conhecimentos tradicionais (Pedro, 2020, p. 27)

Observando os aspectos da religiosidade, é possível dizer que as práticas religiosas estão se distanciando do *avareko* e os Kaiowá da Reserva Sassoró estão, cada vez mais, se tornando adeptos ao pentecostalismo, indo todas as tardes nas igrejas, denominadas “casas de oração”, para cantar o canto dos *karai - karai nhe’engara* - e fazer as suas “orações”. De acordo com a fala dos meus interlocutores, *Nhandejára* se distancia e se “esconde” - *onhemo’ã* - do Kaiowá, pois os Ava foram os que primeiro se distanciaram e continuam a se distanciar, aderindo, em número cada vez maior, ao *Jáara* do *karai*. E o Ava *Jára* só foi e só será possível ser acessado através dos ritos tradicionais, ou seja, só o *nhanderu* seria o mediador entre *Nhandejara* e os/as Kaiowá, o que nos coloca num dilema, pois ficará na responsabilidade dos mais jovens, que hoje estão distanciados, produzir as condições para retomar essa proximidade. Por isso os mais velhos acham importante reproduzir as condições necessárias para essa proximidade, que são aquelas que viviam em outra época, em seu *tekoha*.

IV. OS MAIS VELHOS NO MUNDO TRANSFORMADO

Neste capítulo trago os modos de ser e de viver do Kaiowá, na visão dos mais velhos, cujas transformações são chamadas, por eles, como modo de ser e viver dos jovens, na estranheza de ser. Também analiso, através do diálogo com os jovens, as concepções deles sobre essas transformações que estão em constante movimento. Nesta parte do trabalho também falo sobre o modo de organização dos Kaiowá, que é a formação da parentela, e o que é considerado prestígio para cada “categoria”: rezadores, lideranças, funcionários, trabalhadores braçais, evangélicos.

4.1 A parentela e os prestígios depois da transformação

As transformações no *avareko*, *heko* e *teko* têm sentidos diferentes para as pessoas que vivem do *karai reko* e para as que procuram conservar o modo tradicional de viver. As transformações interferem na questão linguística, no engajamento de trabalho fixo fora da aldeia, no ambiente escolar indígena, no ingresso para uma Universidade, no bilinguismo falado em Sassoró e na interação com outros saberes. E, sobretudo, interfere na forma como compõem a família, a parentela e a comunidade, nesta reserva indígena.

A parentela, em Sassoro, é formada a partir dos fogos domésticos; porém, atualmente, podemos observar que é o fogo dos mais velhos, geralmente o casal de avós ou, no caso da avó, se esta for viúva, que cumpre a função de socialidade própria do *avareko* (Pereira, 2016).

O autor se refere ao fogo doméstico como uma unidade familiar kaiowá, da mesma maneira que uma família *karai* se reúne em torno de uma mesa, para se socializar, muito mais do que apenas compartilhar refeições. Assim, em torno do fogo doméstico, as famílias

Compartilham a residência e os afazeres do dia-a-dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência. É uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear[...] no fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortáveis e à vontade umas com as outras, quando isto não ocorre o fogo se dissolve. (Pereira, 2004, p.51)

Assim, a avó é vista como o *jekoha* (esteio, pilar) para os filhos, filhas, noras e genros, além dos netos, ao redor deste fogo doméstico. Ali os reúne para tomar mate, conversar e se aquecer e, para quem pode ficar por um pouco mais de tempo, realizar a primeira refeição do dia. É pela manhã, bem cedo, que acontece essa reunião familiar, com o mate sendo preparado,

onde a família se reúne, antes e até algumas poucas horas depois do nascer do sol; então, as pessoas se dispersam, pois, cada um tem que realizar seus afazeres, trabalhos, estudos etc.

Vale destacar que isso não ocorre mais em cada família nuclear, pois, com o *karai reko* sendo introduzido na reserva, as mulheres utilizam o gás de cozinha e o fogão para preparar os alimentos, e até mesmo podemos encontrar fornos elétricos dentro de algumas casas. Embora a categoria de fogo doméstico seja expressiva de uma determinada forma de socialidade que reporta ao prestígio das mulheres, a produção de alimentos em equipamentos antes não utilizados, também é representativa de mudanças e requer reflexão sobre seus significados. É importante analisar o apontado acima, sobre a avó como a mulher que mantém a família em torno do fogo e de si.

Che ypy kuéra é a expressão usada para se referir aos que são próximos, com os quais temos relações de convialidade e comensalidade e faz uma correlação com os que são designados, na Sociologia e na Antropologia, como família nuclear. Vários fogos produzem uma parentela e as parentelas produzem um *tekoha*. É em torno desta percepção que Pereira (2004, 2016) analisa as relações parentais, modos de convívio e socialidades, no nível *ore* (nós exclusivo) e *nhande* (nós inclusivo) entre os Kaiowá.

Em suas pesquisas, Lauriene Seraguza (2013, 2023) se dedica a analisar a centralidade da mulher na produção de alimentos e nutrição de pessoas e, a partir deste lugar, como produtora de coletivos. Os parentescos kaiowa são formados a partir das famílias - estas famílias normalmente compostas pelos cônjuges e filhos – que surgem através dos casamentos (com ou sem a certidão de casamento, que pertence ao *karai reko*). A partir dos casamentos se fortalecem as relações entre famílias e geralmente o novo casal vai morar próximo à mãe da jovem que casou.

Nos casamentos atuais não se aceita a união entre parentes de primeiro ou segundo grau; nem antigamente, segundo os meus interlocutores; porém, mesmo assim existem alguns poucos casamentos desta natureza. Isso é o que os interlocutores chamam de estranheza, com a seguinte expressão: *omenda ihenterehe*. Já o casamento arranjado é algo que não se admite mais entre as gerações atuais, pois os jovens querem escolher quem serão os seus cônjuges, diferente de seus antepassados, que viam as uniões arranjadas pelas famílias como algo frequente e normal.

Os agregados também são também parte da família, assim como os *guaxos*, que são os filhos adotivos, de pais separados ou falecidos, com ou sem ligação biológica com os cônjuges que aceitam adotá-los. De acordo com alguns interlocutores kaiowa com os quais tive oportunidade de conversar, ser *guaxo*, na verdade, ajuda muito na construção da personalidade

e no modo de visão do sujeito, justamente porque o *guaxo* se diferencia dos demais filhos da família, sendo o mais requisitado para os trabalhos domésticos e da roça e também o que mais recebe castigos ou “sermões”, caso não obedeça, diferente dos filhos biológicos, que não recebem esses castigos e são tratados de forma menos rígida.

Pode-se observar na família kaiowá que os filhos próprios, por possuírem ligação biológica e afetiva, são tratados de forma diferenciada em comparação ao *guaxo*. Um dos meus interlocutores afirma que passou a morar algum tempo com o irmão mais velho, e acordava a 1 hora de madrugada para trabalhar, mesmo no dia em que não estava bem de saúde, pois assim seu irmão exigia; trabalhava sem ganhar dinheiro em troca. Passado algum tempo, seu irmão teve seu próprio filho e percebeu que o modo de o tratar era muito diferente de como agia com ele. Por isso, o modo como ele foi tratado serviu para mudar a sua personalidade e, por outro lado, deixou-o frustrado ao ver que seu irmão não fazia com o próprio filho o que fazia com ele.

Como observador e inserido na minha comunidade, pude perceber que existe a diferenciação no modo de tratamento dos pais em relação aos filhos, e que, muitas vezes, os filhos mais velhos são tratados de modo privilegiado em relação aos mais novos, quando não acontece o contrário. Essa diferenciação acontece muito mais quando observamos a relação entre filhos biológicos e adotados (*guaxos*); destes é mais exigido os afazeres domésticos e são mais facilmente castigados. É muito comum os casos em que, numa família, a dona de casa adota uma garota, que então, começa a conviver com as suas filhas, e mesmo morando com a família, há diferenciação no modo como é tratada: à garota adotada exige-se que faça todos os afazeres domésticos, como lavar, cozinhar, cuidar de criança pequena; enquanto que da própria filha não é exigido o mesmo, sendo essa privilegiada para estudar e sem obrigações durante o resto do dia. Da mesma maneira, há privilégios quanto ao consumo/uso de produtos dos *karai*, como celular e roupas, o que não acontece com o/a filho/a que de criação, denominados *guaxos/as*.

As formas atuais como as famílias se organizam na reserva indígena de Sassoró são formas que foram influenciadas pelo *karai reko*, mas ainda podemos ver pessoas que resistem a essa ideologia. Com o encontro de duas culturas diferentes, a comunidade da Reserva Sassoró tem se adaptado a essas mudanças que vem sendo reproduzidas e, ao mesmo tempo, buscam a resistência contra essa sistematização, apesar de que a cultura do *karai* é muito presente dentro da comunidade. Por isso os meus interlocutores afirmam que “*karai reko rupi pama jeiko*”, no sentido de que a geração atual está adotando o *karai reko* para si.

A partir da implantação das reservas, com parentelas Kaiowá e Guaraní no mesmo território, a própria constituição das famílias adquire um modo diverso, *teko laja kuéra* (Benites, 2014), porque passam a ocorrer casamentos entre Kaiowá e Guaraní e, por vezes, também casamentos com não indígenas. Esses casamentos entre etnias diferentes enriquecem mais ainda os saberes diferentes, construídos por um conjunto de conhecimentos e aprendizados diferentes. Isso fortalece e desperta aqueles que foram esquecidos, ou adormeceram culturalmente, devido ao dito comum de que “indígenas são atrasados”, mas possuem conhecimentos diferenciados e, mesmo assim, mantêm sua própria identidade, pois possuem um modo próprio de ser, viver, pensar, proteger, cuidar e aprender.

As famílias das gerações anteriores possuíam uma percepção diferente das da geração mais atual, como dito anteriormente, quando o casamento arranjado era comum, algo que hoje em dia não acontece mais, pois não é mais a família que escolhe quem será o futuro esposo/a de seu filho/a. Anteriormente, os pais idealizavam o seu futuro genro, por exemplo, como alguém que deveria ter a responsabilidade de sustentar a sua filha, que soubesse as táticas de caça e pesca, como eles chamavam - *ikatupyry*; ainda hoje é feita essa idealização, porém, não acontece mais de os pais escolherem quem será o cônjuge de sua filha, é esta quem escolhe, atualmente. Quanto à nora, na concepção do Kaiowá tradicional, era inserida na família, sendo esperado dela algumas funções específicas, como cuidar da casa, dos filhos, servir o marido e a sogra. Por outro lado, na percepção dos dias de hoje, – *ko'anga* - a família idealiza o genro ou a nora, no sentido de que possua os prestígios da geração atual, ou seja, quem tiver grau de estudo e remuneração é visto como alguém desejável para a filha casar.

Para os Kaiowá é importante ser reconhecido como uma boa pessoa e ter prestígio. O prestígio do *nhanderu* existe por sua habilidade de manter o mundo livre de tragédias e de transitar entre mundos, inclusive para descobrir a origem da alma, o que lhe confere a autoridade de nomear as crianças no batismo – *nhemongarai* -, curar doenças com *ñembo'e* - rezas -, de ter palavras boas para aconselhamento - *ñe'ẽ porã* -, conhecimento das plantas para remédio, conhecimento para plantio e família grande para plantar e produzir o *teko joja* – modo de ser recíproco -, o que, no passado, levava muitas pessoas a querer ficar próximas desse rezador e ele se tornava uma liderança de prestígio (Pereira, 2004). Eram essas habilidades, em um líder, que faziam com que uma família aglutinasse muitas outras pessoas em torno de si, produzindo um coletivo. E as mulheres estavam envolvidas nessas alianças. Tinha-se, com isso, uma forma de poder que Pierre Clastres (2013) analisa em seu livro “A sociedade contra o estado”, que é aquele no qual o poder do líder está em sua capacidade de (se) doar.

Atualmente, o que é considerado como prestígio entre os Kaiowa é ser um funcionário público, ter trabalho remunerado, efetivo ou por contrato em escolas – professores, ou na equipe de direção da escola. Afirma-se que o professor é um espelho, apto a influenciar e é visto, de fato, como líder entre os Kaiowa.

Com o professor, esse prestígio também se dá devido à sua capacidade de transitar e dialogar entre as duas culturas e línguas. Atualmente, o professor, para de fato trabalhar como docente nas escolas (municipal e estadual em Sessoro) passa por seletivos e concursos, não mais apenas por indicação por parte do capitão da aldeia. Geralmente o professor é ou foi um acadêmico de uma das universidades públicas, como UFGD, UEMS, UFMS, ou mesmo de faculdade particular, como Uniesp ou Rhema Educação.

Os agentes de saúde também possuem bastante capacidade de influência dentro da comunidade, assim, também são vistos como lideranças, e sua capacidade de convencimento e influência é grande, pois é a pessoa que transita quase que diariamente entre as famílias, nas casas da área de sua responsabilidade. Para que este seja selecionado para trabalhar, também passa por processo seletivo para os cargos e, se aprovado, passa a trabalhar.

O cargo de capitão é visto como cargo de prestígio também, pois, desse modo, o domínio estará em suas mãos, ele interfere, quando possível, na seleção dos trabalhos remunerados, dentro e fora da aldeia, como no caso dos homens que levarão turmas para as usinas, para a colheita de maçã, ou mesmo para a escolha de novos funcionários para a escola estadual, por exemplo. Os recursos financeiros que chegam à aldeia passam por ele, assim como os recursos para a roça. Ele interfere nas decisões nos tempos de política partidária, assim como na escolha da comunidade para a escolha da direção da escola. Ele está presente e muitas vezes é quem organiza eventos dentro da aldeia; assim como é ele quem representa a comunidade fora da aldeia. Espera-se que o capitão resolva os problemas internos da aldeia, tanto familiares, como questões de segurança, delitos ou mesmo tentativas de homicídios que ocorrem. A comunidade confere legitimidade, inclusive, para que disponha de um grupo de pessoas ao seu serviço, chamadas como “policiais indígenas”. Esse modo de organização, que surgiu com a vinda do SPI e as demarcações das então reservas, não é aprovado pelos mais velhos, porque ainda mantêm viva a memória do tempo em que as parentelas eram lideradas por seu *jekoha*, como mencionei acima.

Quem tem emprego reumunerado adquire bens duráveis, como motos, carros, casa de alvenaria, alimentos e outros produtos de consumo da cultura *karai*, como roupas e mesmo bebidas alcoólicas, usadas para ostentar e também para compartilhar com parentes, conhecidos,

colegas, para deixar evidente que possui capacidade financeira, comprando bebidas em maior quantidade e compartilhando. No caso das pessoas ligadas às igrejas evangélicas, o prestígio é mostrado comprando e usando roupas de alfaiataria, ternos, sapatos, vestidos, saias, e bens para uso de dentro de casa, celulares etc., (Rossato, 2021).

No contato com o *karai* também vejo mudanças na forma de lidar com a saúde, antes ligada ao conhecimento e uso das plantas medicinais. Atualmente as pessoas procuram as consultas e tratamentos médicos através dos postos de saúde da Sesai, através dos hospitais e postos das prefeituras municipais. Isso trouxe a tendência de as mulheres e crianças, homens, jovens e velhos da comunidade deixar a prática e o uso das plantas medicinais de lado, e consequentemente, deixou-se de repassar esse conhecimento de uma geração a outra e entre as pessoas e famílias da comunidade, o que trouxe, então, cada vez mais dependência dos tratamentos medicinais do *karai*.

São as estranhezas com as mudanças ocorridas em decorrência da interferência dos costumes *karai*, mas também em decorrência das condições que não permitem que os mais velhos se constituam como *jekoha* em suas parentelas, que faz com que sejam os primeiros a se dispor a voltar ao *tekoha* de sua infância, retomando esse território. É o que aconteceu com a D. Marcia Lopes, minha avó e interlocutora desta pesquisa, que voltou para o território onde era o Pyelito, depois de expressar várias vezes que queria voltar a morar neste local, onde estava o seu “cordão umbilical”, local onde pescava com a sua mãe e pai, onde caçavam, onde plantavam, onde participavam das rezas e danças tradicionais, enfim, onde tem boas lembranças de sua infância com a sua família no *tekoha* tradicional.

Os mais velhos frisam as palavras de mudanças como jeito estranho de ser, que eles vêem a transformação afetando o modo de ser, de viver e a vida do *avareko* (*teko*, *ñe’ẽ*, *nhepohano* (uso das ervas tradicionais), *pelokarai reko*: Os mais velhos da aldeia expressam a sua preocupação para manter vivos os costumes, o modo de ser kaioiwá, na luta para a resistência e persistência no *avareko*.

4.2 Os sentidos de ser e viver no mundo transformado

O *avareko* está em processo constante de resistência frente ao *karai reko*. Desde o contato com o *karai reko* e a chegada de instituições externas ocorreu o adormecimento do *avareko*, *heko*, *teko*. Assim, re-existir tem um significado maior para as pessoas que ainda são guardiãs do conhecimento e que ainda estão presentes nesta *ara* - tempo/espaço - e praticam os conhecimentos, ainda que eles não ressoem como antes às novas gerações.

No *teko laja kuera* – modos diversos de ser (Benites, 2014) que se encontra na reserva -, está presente tanto o individualismo quanto a valorização da coletividade. As mudanças que vêm através do *karai reko* se apresentam no modo de pensar, viver e ser indígena, e vem de diversas formas: a partir da religião, da escola, dos meios de comuninação, com formas de entendimento apresentadas em novas palavras, que nem existem na língua Guaraní.

Coletivo e indivíduo são representados de acordo com o nível das relações. O coletivo era o mais usado no passado, hoje é mais utilizado o individualismo; isso se deve também à transformação de costumes, ao aderir ao *karai reko*. O coletivo é o âmbito das famílias, onde se auxiliam no trabalho e compartilham alimentos da caça, por exemplo. Hoje em dia pouco se usa o coletivo, o que mais podemos observar é o individualismo, onde o sujeito apenas visa o benefício para si ou apenas para a sua família, não mais entre várias pessoas ou famílias - “*hesaitepama hikuai*” - e não há mais aproximação, com o costume de compartilhar com o coletivo.

Esta prática está relacionada às novas relações econômicas estabelecidas, com as pessoas interagindo com outras fontes de recursos. Em situação de escassez de recurso advindo da natureza, o trabalho junto às instituições que atravessam a reserva, ou fora dela, é a forma de obter o necessário para viver. Mas novas formas de troca também vão acontecendo, com relações se estabelecendo a partir destas fontes de recursos.

Por certo não serão os recursos naturais que irão produzir e fortalecer os coletivos, porque a reserva não tem mais recursos para caça e pesca. Pensando nos “fins de mundo” de Krenak (2019), é o próprio ser humano mesmo que está destruindo a natureza, e isso podemos observar no modo como a natureza demonstra a sua “revolta”, como, por exemplo, o clima que atualmente tem ocorrido fora de seu ciclo normal.

Todos os acontecimentos atuais que vivemos são consequência de uma forma de ser e estar no mundo, específica daqueles que se pensam e se re-apresentam como “civilizados”, que são os *karai*, europeus, os quais vieram com a ideia de “civilizar” as demais sociedades, como se eles fossem a “humanidade esclarecida”. Krenak afirma que “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”, referindo-se ao modo como a modernidade “jogou as pessoas nas periferias das favelas”, principalmente para se tornarem mão de obra nas cidades, ou seja, para alimentar o dito capitalismo. (Krenak, 2019, p. 9).

O nosso modo de ser atual já é transformado, não estamos mais usando só o próprio costume e a língua nativa Guarani, tudo passou pelo processo de transformação, aderindo ao conhecimento dos não indígenas (*karai arandu*). O *teko yma/ymaguare*, que é o jeito de ser de antigamente ou assim que se vivia, já não é mais como uma referência a ser seguida e vivida. Benites e Pereira (2021) refletem sobre o nosso saber, destacando:

A maioria das parentelas vivia em áreas de mata, não eram escolarizadas, praticavam com mais frequências os rituais e festas, além de manejarem os recursos do ambiente de acordo com seu próprio sistema de conhecimento, tais como roça de coivara, técnicas de caça e pesca, mobilidade espacial, coleta, etc. Isto justificaria a consideração dos idosos como mais próximos ao *ava reko ymaguare*, sendo a experiência com a escola – letrado – e com a igreja – crente, os principais signos de distanciamento do “tradicional” (Benites, Pereira, 2021, p. 197/198).

Para os mais velhos, as transformações ocorridas são de uma novidade tão intensa que o modo de ser já é diferente (*heko ambuema*), como eles têm falado. Isso ocorre desde o acordar das crianças, dos jovens, adultos, para o dever matinal, da preparação das crianças para ir à escola. As pessoas que vivem o conhecimento no modo ser *avareko*, que, para os mais velhos, eram alicerçados nas conversas ao redor do fogo, percebem as transformações que adentraram no costume indígena e que são vistas como jeito estranho de ser,

A forma que as crianças eram ensinadas acontecia todo dia desde que acordavam, e os pais os ensinavam na prática, na demonstração de fazeres cotidianos e em momentos de prática religiosa. O pai ensinava o filho homem (*kunumi – mitã kuimba’e*) a fazer armadilha, como mondé, guyrapa, como achar uma árvore que servia para o braço da enxada, machete (facão) e foice; mostrava, assim, para o filho, o trabalho do homem para a vida toda.

E a mãe ensinava a filha (*haxãĩ – kunhã, mitã kunhã*) os utensílios domésticos que serviam para fazer as comidas, de forma artesanal, como colher (*yvyra kuã pen*), garrafa feito de porongo (*hy’a*), (*japepo, patula*), e, como não tinham ainda sabão, mostrava a ela as plantas usadas para lavar, que servia como sabão (*yvyra timbo*). Transmitia, ainda, ensinamentos ligados aos cuidados com a roça, que era o dever da mulher. Todo um conjunto de práticas era transmitido a partir das condições de vida, pelas famílias e pelos líderes religiosos, e esta era a escola dessa criança no *ava reko tee* – modo de ser tradicional (Silvestre, Caccia-Bava, 2017).

As crianças acordavam cedo para ouvirem os mais velhos, sobre o futuro da criança, de como deveriam guiar a sua vida, falavam sobre as histórias de caça e os conselhos para a vida adulta. Essa era a escola das crianças, para quem os idosos ensinavam a ter uma boa conduta para a vida adulta. Para os mais velhos, a escolarização dessas crianças, no começo, era um ensino totalmente inaceitável. Benites (2009) descreve esse contexto dos mais velhos, com esse pensar:

Havia famílias que entendiam que a escola tinha apenas a função de ensinar a ler e escrever, não devendo punir as crianças e que a aprendizagem para a vida cotidiana deveria ser feita somente pela família, de modo tradicional. Havia outras famílias que não mandavam mesmo seus filhos para a escola, por entender que ela era extremamente prejudicial, podendo modificar os costumes das crianças, alimentando valores imorais e negativos (*teko laja vai*). (Benites, 2009, p. 82)

A escola, o registro de nascimento, os documentos obrigatórios que a pessoa deve possuir, para os mais velhos isso tudo foi os *karai* que trouxeram para os indígenas, que as instituições, a universidade, a escola indígena trazem para o modo de ser transformado, o novo modo de ser (*teko pyahu*), que é estranho e que muda a forma de ser *ava reko*. O *avareko* é muito diferente do não indígena (*karai rekogui*), e isso é perceptível aos olhos dos mais velhos. As escolas, os professores, os aposentados, os beneficiários, os órgãos responsáveis pela questão burocrática de documentos civis, da legalidade das leis, tudo entra no modo de ser novo (*teko pyahu*).

A crítica dos mais velhos é muito percebível, e eles avaliam as ações, as formas de socialidade das crianças e os ensinamentos que eles têm na escola, que, para eles, provoca um jeito estranho de as crianças serem, ficando diferentes do que deveriam ser. Isso os Kaiowá presenciam na questão da espiritualidade, no diálogo entre os saberes tradicionais e os novos saberes. Eles entendem que não devem deixar de lado o *avareko*, a essência dos conhecimentos, dos saberes tradicionais, a raiz da conexão com o modo de ser antigo, como um alicerce para todos os processos de transformação, não deixando o modo de ser kaiowá.

E a visão dos mais velhos, nessa perspectiva de transformações que acontecem em todos os contextos, muda a forma de pensar e de ser, fazendo com que a identidade verdadeira do ser Kaiowá adormeça, deixando que o *karai reko* seja espelhado pelas crianças, jovens e adultos, que estão se adaptando a essas mudanças de tecnologias, que são muito fortes no *avareko*. É necessário contrapor-se a essa ideologia, resistindo a essas transformações e, sem que haja vergonha de falar, fortalecer-se ao ouvir os mais velhos, a voz da experiência deles nesse mundo em que tudo está sendo transformado e sendo seguido apenas um modo de se vestir, de se alimentar, de trabalhar, que mata o que faz viver, a natureza, o nosso território e a vida que habita neles.

Sendo os guardiões, conhecedores dos conhecimentos tradicionais e sabedores do *avareko*, modo de ser kaiowá, os mais velhos desejam repassar esses conhecimentos para os mais jovens, no intuito de dar continuidade à história dos Kaiowá. Dialogar com eles os tornam pessoas importantes desse saber, os quais têm a expectativa de que nem tudo é como eles imaginam em relação aos jovens, como gerações perdidas e estranhas ao *ava reko katu*. Quando

são envolvidos na produção da vida cotidiana e valorizados por seu conhecimento do *avareko*, eles e elas sentem que o *karai reko* não é predominante na Reserva de Sassoró, mas que ainda há essa resistência e fortalecimento do *avareko*.

E, sendo assim, a percepção dos mais velhos é ampla e complexa quanto ao modo de ser *avareko*, quanto ao envolvimento com a cosmovisão, o meio ambiente, o território da reserva de Sassoró, os costumes e hábitos, desde o nascer da criança até se tornar adulto. Tudo é transformado, e eles se adaptam como podem. Enfatizam que o mundo não está transformado, mas sim o homem que muda o modo de ser, da vida e do viver. Quando o *karai reko* se torna um exemplo em todos os tipos de cultura, religião, tudo isso afeta a natureza ao nosso redor, mudando o jeito, o ciclo da natureza, dos animais e de todos os seres que habitam o ser da Terra.

Benites e Pereira escrevem a respeito deste contexto, da seguinte forma:

Os Ava mais jovens já nascem inseridos na corrente das transformações produzidas com a chegada do karai. Mas as histórias ouvidas, ao lado do fogo, sobre as festas tradicionais, a derrubada de florestas e implantação de das fazendas permitem que construam uma percepção de como era no tempo dos seus avós e como se deram as mudanças. (Benites e Pereira, 2021, p. 212)

Os autores também comentam a respeito do dilema imposto que atinge os mais novos:

O modo de ser não indígena passava a se apresentar como única opção para a sobrevivência: seguir o caminho da escola, falar a língua portuguesa, e aprender a viver como karai. Essa ideologia foi forçada pela ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), FUNAI, Missão Caiuá e pela escola durante quase um século. Resulta daí a construção dos modos de ser das novas gerações – teko pyahu. (Benites e Pereira, 2021, p. 213)

Com as transformações que ocorrem, (*karai reko* para o *avareko*), os jovens são o futuro espelho para os demais jovens da comunidade da reserva indígena, se houver o comprometimento de valorizar o modo de ser *avareko*, resgatando o que foi perdido, ou que está adormecido culturalmente. Além disso, o diálogo entre *avareko* e *karai reko*, com a troca de saberes, é importante no intuito de repassar os conhecimentos tradicionais, resgatando os conhecimentos que já foram esquecidos e perdidos. É necessário que haja um interesse mútuo para o acesso ao que foi perdido, utilizando a escrita, a pesquisa, usando a inteligência não indígena - *karai arandu*, em prol da comunidade e dos jovens indígenas, para que as mudanças contemporâneas e modernas não afetem o modo de ser correto para os mais velhos, para não haver o distanciamento do modo de ser *kaiowá*.

A este respeito, Cariaga (2015) afirma que os mais velhos

São os conhecedores por excelência do modo do ser dos antigos (teko ymaguare), ao identificar o conjunto das condutas dos homens mais jovens (kuimba'e kuera) como moderno (laja pyaju), produz distanciamentos do modo correto de se viver (teko porã). (Cariaga, 2015, p. 451)

Os jovens vivenciam outra experiência de vida, tendo que se relacionar com fatores com os quais os mais velhos não conviveram. As respostas dadas a esse contexto são as mais variadas, originando formas diversas de viver, o que Benites (2009) descreve de *teko laja kuéra* - modo diverso de ser. Os mais velhos estão presenciando essa transformação, tendo outras experiências como base da sua formação de valores.

Cariaga (2015) ressalta esse aspecto:

Pois os jovens vivem experiências particulares a sua geração com o modo de ser dos brancos (*karai reko*), assim como os velhos vivenciaram em sua juventude, e expressam reflexões, nesse caso, sobre como pensam as diferenças entre os gêneros e as gerações ao longo do tempo. (Cariaga, 2015, p. 451)

Para além das percepções individuais e do mal estar dos mais velhos ao verem essas transformações de forma mais nítida que os mais jovens, e mesmo do impacto que essas mudanças provocam na relação intrageracional, é importante perguntar o que fica de tudo isso e como o *avareko* resiste enquanto *ava reko pyahu* – modo de ser indígena nos tempos atuais.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho anda comigo desde a minha caminhada na graduação, iniciada em 2013 e concluída em 2018, quando passei a me interessar pelo *avareko tee*, e de que modo está presente ou ausente dentro da minha comunidade.

Assim, quando ingressei no programa de mestrado em Antropologia tive a oportunidade de me aprofundar neste tema, a partir do diálogo com os mais velhos da aldeia, e com alguns autores e, a partir desse diálogo, analisar e compreender todos esses processos históricos dessas relações fundamentadas no *avareko tee*, entre os mais velhos e a geração mais jovem.

Considero válido relembrar que sou um acadêmico indígena Kaiowá e tive o privilégio de, na minha infância, presenciar os cantos e as rezas, e passei pelo *nhemogaraí*, fui batizado pelo *nhanderu* (rezador tradicional) e possuo o meu nome indígena *Tupã Vera Rendy*. E isso ocorreu há cerca de 30 anos Ou seja, no espaço de apenas uma geração.

Os meus avós maternos, que me deram a oportunidade de participar do *jeroky* e do *guaxire*, quando eu era criança, até hoje se mantêm firmes em nossa religião tradicional. De maneira nenhuma seguiram o *karaí reko*, e se recusam, até hoje, a aderir às igrejas pentecostais, pois têm consciência de que suas vidas se traduzem de outra forma.

No início deste trabalho discorri sobre quem são os Kaiowá de Mato Grosso do Sul, focando meu trabalho no *avareko* na reserva Sassoró.

Em seguida contextualizei a chegada de entidades que transformariam drasticamente o *avareko*: o surgimento do SPI, a demarcação de reservas e a chegada da Missão, com o pretexto de trazer “evangelização, educação e saúde”.

Falei sobre o processo histórico e a luta política da reserva Sassoró, destacando o diálogo com meus interlocutores, que foram de fundamental importância para a construção deste trabalho.

Destaquei o que é o *avareko tee*, de acordo com meus interlocutores, e explanei sobre o processo de transformação que este modo de ser tradicional sofreu, a partir do confinamento a que foram forçados a viver e enfatizei a visão dos mais velhos em relação aos seus descendentes, no que diz respeito o modo tradicional de viver.

Hoje em dia, para muitos Kaiowá, o *teko arandu* contido no *avareko* vai ficando menos claro e menos acessível - *inhiptũ* -, pois os rezadores, os mais velhos, vão acabando - *opa*, *opave oho*. Os de antigamente seguiam esse *teko*, os de hoje seguem “outro modo de viver”.

Por fim, neste trabalho, destaquei o processo de mudanças através da chegada das igrejas pentecostais em Sassoró, que os mais velhos se referem como “canto *karai*”. Falei desse processo desde seu início, até o tempo atuais, com o crescimento significativo de convertidos a essa religião *karai*, que entendo ser um dos fatores que implicam nas mudanças que vivemos.

Mas são vários os fatores que fizeram a geração atual desvalorizar os rezadores e o *avareko*. Com esse distanciamento dos rezadores, adotou-se cada vez mais elementos da cultura não indígena - *karai reko*. Por outro lado, há ainda os que retêm o saber tradicional e jovens que buscam manter a nossa identidade kaiowa, baseada no modo de ser tradicional - *avareko*.

A universidade tem aparecido como uma aliada neste *oguata* (caminhada), através dos estudos e pesquisas que fortalecem nosso modo de ser próprio. O jovem volta a se interessar pelo *nhande reko* quando ingressa na faculdade intercultural, especialmente quando chega o momento de fazer a pesquisa. Desta forma, uma referência de resistência é a instituição da FAIND, Faculdade Intercultural Indígena Teko Arandu. “Porque os jovens que passam por lá são esclarecidos, é vocês que vão levar a nossa memória adiante, que também os jovens são as sementes conservadas pelos anciões” (Azilma Almeida Nunes, 2022).

A escola e a universidade, aos olhos dos mais jovens, estão sendo aliados do *avareko*, em vez de alienar e afastá-los de suas referências tradicionais. Para aprofundar sobre a relação entre a escolarização e a manutenção ou perda do *avareko*, ver Rossato (2021).

Os jovens deste século XXI vêm de uma geração totalmente diferente em relação àquilo que foi ensinado e mostrado para a geração anterior. . A forma de pensar, de se vestir, discutir e priorizar certos assuntos, de se relacionar com o mundo natural e sobrenatural é outra. Mas, dentro desta nova dinâmica, está presente a abertura para as novas ideias, também procurando se relacionar com o mundo atual e trazer benefícios para a comunidade indígena.

E essas transformações todas são muito aceleradas. Mesmo eu, sendo jovem, de acordo com a classificação dos não indígenas, olho para os mais jovens que eu e comparo com o que eu vivi na minha infância, que me parece muito mais difícil do que atualmente, no mundo das tecnologias, internet, redes sociais, consumo de mercadorias. Então penso na distância desta forma de vida dos jovens com a dos mais velhos. E isso deixa os mais velhos muito bravos, chateados, com uma educação que eles estranham. Expressam que os jovens estão muito mais interessados em saber das coisas do *karai reko* do que do *nhande reko* e que reproduzem isso dentro da reserva. Poucos têm os conhecimentos dos mais velhos, sobre como deve ser sua vida futuramente e os cuidados que devem seguir.

Os mais velhos identificam novas formas de *jepota* (encantamento), que tiram os jovens do convívio social. Os jovens estão cooptados pelo uso do celular e passam o maior tempo se entretendo, de modo exagerado, nas redes sociais, conversando pelo celular, e esquecem que têm vida fora do celular. Em tudo que veem nesses pequenos objetos, e fora da aldeia, nesse pequeno mundo dos mais jovens no celular, querem se espelhar e fazem questão de reproduzir dentro da comunidade e no cotidiano, tornando o *karai reko* um espelho para eles, em vez da própria cultura. Estamos nos acostumando a essa transformação, e se não formos capazes de nos adequar e nos encaixar no mundo deles, somos considerados ultrapassados ou antigos, independente de qual ano que o indivíduo nasceu.

Diante das mudanças rápidas, os mais velhos avaliam que, se for jovem da fase de 1995, ainda vive no *avareko*, mas inserido no *teko pyahu*; mas se for do ano de 2000, já estranha o modo de ser *avareko* – *heko ambu'ema*, *laja pyahu* - jeito novo de ser, e os jovens, após a pandemia de 2019, são considerados “perdidos”. Então há um dilema de fases, de geração a geração, sendo transformadas, como uma constante ameaça.

E nesse contexto todo, eu, como acadêmico, vivo com esses dois conhecimentos diferentes que, para mim, são dois mundos totalmente diferentes, os quais presenciei e vivi e estou vivendo agora. No meu modo de pensar e ver as coisas, conquista-se respeito pelo modo de como você foi educado pelos pais dentro de casa, e, a partir disso, a educação escolar não interfere no modo de ser a partir daí.

O *avareko* é presente em todos os ambientes, no território, na reza, mesmo que não seja mais tão usado, ele está em mim. O modo de ser *ava*, quem faz é o eu. O diálogo entre os mais velhos e os jovens é o caminho, uma vez que chegaremos em plena concordância quando houver esse diálogo.

Pergunto-me o que poderia ser feito para que os mais velhos tenham outra concepção sobre essa nova geração, para que possam dialogar com esses dois saberes tão diferentes, que pensam de forma diferente sobre essa transformação que está em movimento. Entendo que os mais velhos viveram em uma época que também tinha dificuldades, porque já existia ameaça do não indígena se apropriando das terras, mas eles reforçam uma memória ainda de seus pais, e sentem que viveram em uma época em que eram felizes, pois tudo era floresta, fartura, alimentos saudáveis, viviam da caça, pesca, tinha diversidade de animais no território, comidas tradicionais e rezas e tinham poucas doenças. E foram também jovens como nós, mas diferentes, nos costumes, nas tradições rígidas, e não tinham leis. Porém muitas coisas foram mudadas, transformadas, as quais, atualmente, se encontra na reserva hoje.

Os jovens deste século precisam dialogar com outras referências. Têm interesse de estudar, ter profissões que venham a ajudar a família e a comunidade. As tecnologias modernas são muito mais presentes na vida dos e das jovens. E a aldeia em si já não é a mesma coisa que foi para nossos pais e que os mais velhos presenciaram. Os recursos naturais já não são a mesma coisa, a alimentação não é mais saudável, são mais variadas. E, principalmente, os costumes se transformaram.

É necessário, portanto, dialogar com esses dois conhecimentos, que são muito ricos e servem para todos. Com o acréscimo de novos conhecimentos e fortalecendo o modo *avareko*, repassando esses conhecimentos para os mais jovens, registrando-os, para que, algum dia, isso sirva para nosso povo como história vivida. Esses dois saberes são muito ricos, quando são ouvidos e respeitados, porque refloresta a mente aos poucos, para atingir a vida toda. Temos que manter vivo o que somos - indígenas que lutam e resistem à alienação e à homogeneização da cultura do não indígena – *karai reko*. E esperamos respeito pela nossa história.

Uma fala muito importante dos mais velhos é sobre a forma atual, a alternativa que temos de fortalecer e não deixar que se acabe o *nhande reko*: é pelo caminho do *kuatia* do *karai*, ou seja, as universidades e o registro, através de trabalhos acadêmicos e o atuar nas universidades, representando o povo Kaiowá. É com esta concepção que o *nhanderu*, onde é requisitado, ele vai, seja na universidade da faculdade intercultural, seja em reuniões da Aty Guasu, ou outro evento que diz respeito à questão indígena; justamente para conversar com os mais jovens, para que estes valorizem e levem adiante o *nhande reko*, que não foi perdido, ffi transformado, e está em constante transformação, mas nunca deixada de lado ou esquecida. Também é necessário incentivar as rezas, os rituais, e fazer um ajuntamento das famílias da comunidade para este fim e refletir acerca da importância de sempre estar em contato e conversando e ensinando os mais jovens, desde crianças.

Assim, a essência cultural Kaiowá está presente na comunidade de Sassoro, ainda temos quem faz as rezas, os remédios caseiros. Ainda permanecemos na nossa forma de organização familiar e social, valorizamos muito a nossa língua materna e respeitamos quem se identifica e se denomina como portador do conhecimento tradicional.

Podemos concluir que, apesar de todas as tentativas do *karai* para que deixássemos o nosso modo de viver, há entre nós quem ressignificou os elementos que foram adentrando em nosso *tekoha*, do modo que somos e permanecemos diferentes da cultura do *karai*. O que é necessário para a manutenção do *avareko tee* é a continuidade dessa valorização e sempre

buscar novas formas de diálogo com as gerações que vêm chegando, e assim sucessivamente, para que seja mantido e valorizado o *avareko*.

Por fim, podemos afirmar que o *karai reko* adentrou e permanece na comunidade indígena de várias formas, mas, por outro lado, ainda mantemos a língua, a religião tradicional, mesmo que expressa em ocasiões especiais apenas. Além disso, prosseguimos almejando uma educação diferente da imposta pelo *karai*, adotando uma nova forma de viver, sem deixar de ser indígena, o *avareko tee*, pois os rezadores nos fortalecem e fazem com que sempre tenhamos motivos para viver e resistir; e os males espirituais e materiais não nos assolam. Neste sentido, uma das minhas interlocutoras afirma que “rezamos, fazemos o *nhembo’e*, canto, não só por mim, mas por todos os parentes”.

Sem os rezadores, certamente não teríamos sobrevivido até o momento, nem nós, indígenas, e nem os *karai*, pois são as rezas dos mestres tradicionais que mantêm o mal e as catástrofes afastadas de nós e do mundo. Por esse motivo, as novas gerações necessitam desses saberes para a continuidade da vida e do bem viver.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Laurindo Gomes. Entrevistado no dia 13/ 08/ 2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de texto. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ALMEIDA, Olímpio. Entrevistado no dia 19/ 10/ 2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ALMEIDA, Azilma Nunes 86 anos. Entrevistada no dia 20/ 11/ 2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

BATISTA, Enoque. “Fazendo pesquisa com meu povo”. **Revista Tellus**, ano 6, n. 10: 139-142. 2006.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu** (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'ýikue. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Disponível em: < <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/13832-eleil-benites.pdf> >. Acesso em 15/07/2021.

BENITES, E., MARQUES PEREIRA, L. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser - teko jára, habitantes de patamares de existências tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Tellus** (44), 2021.

BENITES, Tonico. **Rojeroky hina 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**/Tonico Benites. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014. 270 pgs. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. 2009. 106 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social (PPGAS). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Museu Nacional. 2009. Disponível em. <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-37139.pdf>. Acesso em 15/07/2021.

BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. In: **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.4, n.2, jul.-dez., p.165-174, 2012. Disponível em:. Acesso em 15/07/2021.

BRAND, A. **O confinamento e seu impacto sobre os Paì-Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antônio Jacó. Quando chegou esses que são nossos contrários – a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. Campo Grande: **Revista Multitemas**, n. 12. Nov. 1998.

BRAND, Antônio Jacó. O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da administração das reservas indígenas Kaiowá/ Guaraní, MS. **Tellus**, ano 1, p. 67-88. 2001.

BRASIL. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998.

CARIAGA, D. E. Gênero e sexualidade indígena: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Cadernos de Campo (São Paulo – 1991), v. 24, n.24, p. 441-464, 2015.

CASTELÃO, Ancilo. Entrevistado em 16/06//2023. Entrevista cedido a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. A Interculturalidade Crítica com possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, Ms.2017.

CENTURIÃO, Venância. Entrevistada no dia 10/ 08/ 2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. Cosac Naify, 2013.

CORREA, Célia Nunes. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, 2018.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá**: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. Tese (Doutorado em História). Dourados, UFGD, 2015.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. **“Cultura” com aspas**. SP: Cosac e Naify, 2009.

DUARTE, Orlando. Entrevistado no dia 10/09/2023. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2009.

GRUNBERG, Georg; MELIÁ, Bartomeu. **Guarani Retã 2008**: Povos Guaraní na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Centro de Trabalho Indigenista, 2008.

KNAPP, Cassio. **O ensino bilíngue e a educação escolar indígena para os Guarani e Kaiowá de Ms.** Tese de Doutorado. Dourados, UFGD, 2016.

KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019. ISBN 9788535932416. Disponível em: <
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5727070/mod_resource/content/1/ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo-1-34.pdf>. Acesso em 15/07/2021.

KUNHANGUE ATY GUASU. **O racismo e a intolerância religiosa:** As sequelas de invasões (neo)pentecostais nos Corpos Territórios das Mulheres Kaiowá e Guarani /MS. 2023. Disponível em
https://www.kunangue.com/files/ugd/c27371_74be693d9f874f6f98a23234363ffa05.pdf. Acesso 10 dez. 2023.

LOPES, Marcia Souza. Entrevistada no dia 14/07/2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

LOPES, Análida Almeida. Entrevistada em 13/06/2023. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

LOURENÇO, R. A Missão Evangélica Caiuá e a educação escolar para os indígenas da Reserva de Dourados e aldeia do Panambizinho – de 1928 a 1968. **Fronteiras**, [S. l.], v. 12, n. 21, p. 125–150, 2010. Disponível em:
<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/598>. Acesso em: 22 jul. 2023.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARTINS, Fabiana Benites. Entrevistada em 01/05/2023, entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

MONTIEL, Aceldo. Entrevistado em 25/11/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

MONTIEL, Jeferson. Entrevistado em 16/06/2023. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto

de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

MONTIEL, Luzia. Entrevistada em 09/11/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

MORAES, José Augusto Santos. **Os Kaiowá na antiga Vacaria: (re)ocupação territorial e (des)fragmentação social (1830-2017)** [recurso eletrônico] / José Augusto Santos Moraes. -- Dourados, MS, 2020.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato do; QUADROS, Marion Teodósio de. A interculturalidade nas opiniões de professores de uma escola indígena de Roraima. **Entre Rios** – Revista do PPGANT - UFPI- Teresina. Vol. 3, n.1, 2020.

NUNES, Paulino. Entrevistado em 04/08/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e cultura**, v. 6, n. 2, 2003.

ORTIZ, Tereza Velário. Entrevistada em 22/11/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ORTIZ, Nelson Godoi. Entrevistado em 22/11/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

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), PPGH, UFGD, 2020.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema Social e seu Entorno**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2004.

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

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e Organização Social Kaiowa**. Campinas/SP: [s.n.], 1999.

PEREIRA, L. M. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, P. P.;

CHAMORRO, G.. (org.). **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO/PPP da Escola Municipal Indígena Ubaldo Arandu Kwe-mi, Sassoró, Tacuru, MS. 2015.

RIQUELME, Ilma Duarte. Entrevistada no dia 01/12/2022. [Entrevista cedida a] Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

RIQUELME, Sebastião Duarte. 04/04/2023. Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ROMERO, Laici. Entrevistada em 13/06/2023. Entrevista cedido a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ROMERO, Reinaldo Duarte. Entrevistado em 21/06/2023. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

ROSSATO, Veronice Lovato. **Será o letrado ainda um dos nossos?** Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guaraní** – De Aña a Kuña. Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

SERAGUZA, Lauriene. **As Donas do Fogo** - política e parentesco nos mundos guarani. 2023.352 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

SILVA, Andreza. Entrevistada em 01/05/2023, entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Alexandra Barbosa da. Relatório circunstanciado de identificado e delimitação da terra indígena Iguatemipegua. Brasília: FUNAI, 2013. Disponível em

<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/49615100/dou-secao-1-08-01-2013-pg-25>,
<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/49615101/dou-secao-1-08-01-2013-pg-26>
<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/49615102/dou-secao-1-08-01-2013-pg-27>. Acesso em 08 out. 2023.

SILVA, Jorge da. Entrevistado em 18/10/2022. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2022. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Rosalina. Entrevistado em 13/06/2023. Entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVESTRE, Célia Maria Foster; CACCIA-BAVA, Augusto. **Entretempos**. Experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guaraní a partir de seus jovens. Jundiá: Paco, 2017.

SILVESTRE, C. M. F.; LOVATO ROSSATO, V.; CASTILHO CRESPE, A. Esses que (não) são os outros: a presença kaiowá e guarani em Amambai, MS. **Revista Ñanduty**, [S. l.], v. 10, n. 16, p. 65–84, 2022. DOI: 10.30612/nty.v10i16.16763. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/16763>. Acesso em: 9 dez. 2023.

SOUZA, A. M. M. **Ritual, identidade e metamorfose**: representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho. 2009. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, UFGD, 2009.

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modo de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai**, MS. UFGD. 2019.

VELASQUE, Celestina. Entrevistada em 21/04/2023, entrevista cedida a Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, José. Entrevistado em 21/04/2023. Robson Lopes Romero. Tacuru, 2023. Arquivo de áudio gravado. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Robson Lopes Romero junto à Faculdade de Ciências Humanas (FCH), da Universidade Federal da Grande Dourados.