



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE  
DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



**CATEGORIAS KAIOWÁ DE CONSTRUÇÃO E  
DESCONSTRUÇÃO DA PARENTELA - *TE'YI* - NA  
RESERVA DE AMAMBAI-MS**

**Dourados – MS**

**2022**

**CATEGORIAS KAIOWÁ DE CONSTRUÇÃO E  
DESCONSTRUÇÃO DA PARENTELA - *TE'YI* - NA  
RESERVA DE AMAMBAI-MS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade Federal da  
Grande Dourados/MS.

Orientador: professor Dr. Levi Marques  
Pereira

**Dourados – MS**

**2022**

**MAKIEL AQUINO VALIENTE**

**APRESENTAÇÃO DA DISSERTAÇÃO PARA A DEFESA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA -  
PPGAnt/UFGD**

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

**PRESIDENTE E ORIENTADOR:**

**Prof. Dr. Levi Marques Pereira**

---

**2° EXAMINADOR (A):**

**Prof. Dra. Célia Maria Foster Silvestre (Membro Interno)**

---

**3° EXAMINADOR (A):**

**Prof. Dr. Diógenes Egidio Cariaga (Membro Interno)**

---

**4° EXAMINADOR (A):**

**Prof. Dr. João Paulo Lima Barreto**

---

**5° EXAMINADOR (A):**

**Prof. Dra. Rosa S. Colman (Suplente)**

---

**6° EXAMINADOR (A)**

**Prof. Dra. Maria Aparecida Mendes de Oliveira**

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

V172c Valiente, Makiel Aquino  
CATEGORIA KAIOWÁ DE CONSTRUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DA  
PARENTELA – TE'YI NA RESERVA DE AMAMBAI-MS [recurso eletrônico] /  
Makiel Aquino Valiente. – 2023.

Orientador: Levi Marques Pereira  
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. Parentela – te'yi. 2. Kaiowá. 3. Guarani. 4. Modo de ser Kaiowá. I. Pereira, Levi  
Marques. II. Título.

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

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

**RESUMO:** A presente pesquisa traz uma análise a respeito das categorias do pensamento kaiowá sobre construção e desconstrução da parentela - *te'ýi* - a partir da trajetória dos meus pais, atualmente radicados na Reserva Indígena de Amambai. As principais categorias discutidas na pesquisa são o *jepota* - encantamento e sua forma de administração, o *ypy* - entendido como a produção do coletivo kaiowá, e o *ñemyrõ* - como a desconstrução do coletivo kaiowá. A partir disso analiso a situação de coletivos na Reserva de Amambai, identificando a forma como o *jepota* se potencializa neste espaço, como força agregadora de parentes. Apresento a descrição da minha trajetória de vida para demonstrar como foi importante a minha experiência e formação acadêmica, enquanto oportunidade de descobrir e fazer o encanto – *jepota* do *ava reko* – o modo de ser kaiowá. Na graduação em História tive uma construção inversa do que é produzido na Reserva, me produzindo como Kaiowá e, desta forma, reconhecendo e valorizando a história da minha parentela; isto fez com que, posteriormente, eu me encantasse com a Antropologia. Também fiz análise e observação etnográfica da região onde resido e fiz coleta de dados de campo a partir do diálogo constante com meus pais, Paulino Valiente e Fidelia Aquino, com os rezadores da Reserva de Amambai, com as pessoas que convivo na minha parentela e fora dela, com meus colegas indígenas, igualmente pesquisadores, bem como com meu orientador, na elaboração da pesquisa e consulta bibliográfica. Demonstro, com esta pesquisa, como os Kaiowá produzem a trajetória – *tape reko* -, que vem em contraponto ao projeto de reserva, e como isto é explicado pelas categorias próprias dos Kaiowá da construção do *te'ýi*, compreendido desde os tempos míticos até o contexto de reserva, analisando as categorias, os conceitos kaiowá e refletindo a situação deles no contexto atual, bem como os problemas sociais que enfrentam.

**Palavra-Chave:** Parentela - *te'ýi*; Kaiowá; Guarani; Modos de ser kaiowá

**ÑE'ËMBYKYMI:** Ko tembiapo jehaipyre ogueru peteĩ jechuka umi categoría Kaiowá oñehesamondóva te'ýi ñemopu'ãre - oñemopyendáva che tuva kuéra oiko ha oguata akuere, oikóva ko'anga Reserva Indígena Amambai-pe. Umi categoría

ojegueruetéva oñeñe'ẽ ko jehaipyrápe ha'e jepota ha mba'éichapa ikatúta regueropu'ã ha reguerouapy, ypy - ojeikuaa ogueropu'ã há ombyatyva Kaiowá te'yí, ha ñemyrõ – omokanguyva te'yipe. Oñemopyendáva péva rehe, ohesa'yíjo ohasáva ava kuéra Reserva Amambai-pe, ohechakuaávo mba'éichapa oñemombarete jepota ko tendápe, ha'éva peteĩ mba'e ombojoajúva tetã kuérape. Achuka che roguata ha aikoha ave mba'eichaitépa iporã temimbo'e rekópe, ahai ko tembiapóre ava reko ojepota. Mbo'eróy tembiasakue rehegua ogueru peteĩ jepota joavy umi mba'e ojepotaséva kara'i reko Reserva-pe, ajehechakuaa Kaiowá ramoha, péicha, ahechakuaa ha amomba'e che ypy rembiasakue; péva upe rire cheipyhy Antropología rehe. Avei amotenonde jehesamondo etnográfico ha jehesape'a tenda aikohápe ha ambyaty *dados* kogapegua añomongetávo che tuvakuéra ndive, Paulino Valiente ha Fidelia Aquino, umi Ñanderu ha Ñandesy Reserva Amambaigua ndive, umi tapicha aikohápe che rogayguápe ha tetã ambuérehe, che irũ ava kuéra ndive, ha'éva avei mbo'ehara kuéra, avei che mbo'eha ndive, ave amoñe'ẽ añehesamondo jehaipyre ojejapo akue ava rehegua. Ahechauka ko tembiapo rupive mba'éichapa umi Kaiowá ojapo tape reko, oúva ombohováí *projeto* reservape ojejapóva, ha mba'éichapa péva omyesakã umi *categoría* ogueropu'áva te'yí kaiowápe, oje'e va'ekue ñemombe'u ymaguare rehegua guive ko ára peve, ohesa'yíjovo umi *categoría*, umi ñe'ẽteva Kaiowá ha ohechaukáva mba'éicha ohasáva ko'angaguápe, avei umi joavy *social* ojejapóva ko'anga.

**ÑE'Ë TENONDEGUA:** Te'yí; Kaiowá; Guarani; Kaiowá reko

**ABSTRACT:** This research presents an analysis of the categories of Kaiowá thought on the construction and deconstruction of kinship - te'yí - based on the trajectory of my parents, currently living in the Amambai Indigenous Reserve. The main categories discussed in the research are jepota - enchantment and its form of administration, ypy - understood as the production of the Kaiowá collective, and ñemyrõ - as the deconstruction of the Kaiowá collective. Based on this, he analyzes the situation of collectives in the Amambai Reserve, identifying the way in which

the jepota is strengthened in this space, as a force that unites relatives. I present the description of my life trajectory to demonstrate how important my experience and academic training was, as an opportunity to discover and do the charm – jepota do ava reko – the Kaiowá way of being. In the history graduation I had an inverse construction of what is produced in the Reserve, producing myself as a Kaiowá and, in this way, recognizing and valuing the history of my family; this later made me enchanted with Anthropology. I also carried out ethnographic analysis and observation of the region where I live and collected field data from the constant dialogue with my parents, Paulino Valiente and Fidelia Aquino, with the rezadores of the Amambai Reserve, with the people I live with in my family and abroad. with her, with my indigenous colleagues, who are also researchers, as well as with my supervisor, in the elaboration of the research and bibliographic consultation. I demonstrate, with this research, how the Kaiowá produce the trajectory – tape reko -, which comes in counterpoint to the reserve project, and how this is explained by the Kaiowá's own categories of te'ýi construction, understood from mythical times to the present day. reservation context, analyzing the categories, the Kaiowá concepts and reflecting their situation in the current context, as well as the social problems they face.

**Keyword:** Parentela - te'ýi; Kaiowá; Guarani; Ways of being kaiowá

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Reserva Indígena de Amambai	12
Figura 02: Localização do Nascente, <i>Hypyiha</i> , <i>Davi Asudekue</i> e <i>Chorró</i>	13
Figura 03: Lagos da região do Rio Amambai	31
Figura 04: Terras Indígenas Kaiowá e Guarani, MS	77
Figura 05: Enterro da vítima do Massacre do Guapo'y	78
Figura 06: Regiões da Reserva Indígena de Amambai, MS	79
Figura 07: Microrregião Limpadão	86
Figura 08: <i>Ñomongueta Ñanderu Emiliano ndive</i> – Conversa com o rezador Emiliano	87

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

AIS – Agente Indígena de Saúde

AISAN – Agente Indígena de Saneamento Básico

CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil

CAND – Colonia Agrícola Nacional de Dourados

Cia Mate Laranjeira – Companhia Mate Laranjeira

EM Mitã Rory – Escola Municipal Mitã Rory

EMPI Mbo'eroiy Guarani Kaiowá – Escola Municipal Indígena Mbo'eroiy Guarani Kaiowá

EEl Mbo'eroiy Guarani Kaiowá – Escola Estadual Indígena Mbo'eroiy Guarani Kaiowá

EMPI Mbo'erenda Ypyendy – Escola Municipal Indígena Mbo'erenda Ypyendy

EJA – Educação de Jovens e Adultos

ENEM – Exame Nacional de Ensino Médio

FAIND – Faculdade Intercultural Indígena

FCH – Faculdade de Ciências Humanas

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IMC – Iniciação à Metodologia Científica

MS – Mato Grosso do Sul

PPGAnt/UFGD – Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal da Grande Dourados

RAJ – Retomada Aty Jovem

RI Amambai – Reserva Indígena de Amambai

SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

SPIILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

TI – Terra Indígena

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

## AGRADECIMENTO

Agradeço imensamente a Deus (*Ñanderuguasu*) pela vida (*aikohare*), aos meus familiares, minha mãe Fídelia Aquino, meu pai Paulino Valiente; a minha esposa Edilene Hilton de Moraes, a minha filha Luna Hilton Valiente; aos meus irmãos Jessica Valiente, Maraline Valiente, Celuniel Aquino Valiente, Ezequiel Valiente, Maxsuel Valiente e Moniqueli Valiente. Apesar de alguns se distanciarem fisicamente, mesmo assim continuam fazendo parte da minha trajetória de vida e continuam mandando força e confiança para eu continuar buscando e alcançando objetivos.

Agradeço especialmente ao professor (orientador) e amigo Dr. Levi Marques Pereira pela grande orientação e paciência, que foi essencial para eu continuar a superar os desafios enfrentados pelos pesquisadores indígenas, como problematizar a realidade da sua comunidade, a parte da escrita e a parte da leitura, etc.

Gratidão aos rezadores kaiowá e guarani, ao Emiliano e à anciã Armiria Vieira, pela recepção em sua casa e por contribuir com suas sabedorias kaiowá na minha pesquisa.

Agradeço imensamente à professora (corretora) Veronice Lovato Rossato pela paciência, por dedicar o tempo e pela enorme contribuição na revisão do texto da dissertação, que possibilitou a finalizar a escrita de forma muito satisfatória.

Gratidão aos professores da UEMS e UFGD, por aprender durante a minha formação na Graduação e no Mestrado. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e a UFGD, pela bolsa.

Aos professores Doutor Diogenes Egídio Cariaga, Doutora Célia Maria Foster Silvestre e Doutora Rosa Sebastiana Colman que compuseram a banca avaliadora.

E também agradeço imensamente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAnt/UFGD pela possibilidade de ingressar no curso.

Enfim, Gratidão a todos (as, xs)! (*Aguyjevete enterovevape!*)



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>TRAJETÓRIA DE VIDA E PESQUISA</b>	<b>14</b>
<b>O (RE)ENCANTO COM <i>CHE AVA REKO</i> – MEU MODO DE VIDA INDÍGENA (KAIOWÁ)</b>	<b>21</b>
<b>CAPÍTULO 1 – A RESERVA COMO TERRITÓRIO DE POTENCIALIZAÇÃO DE <i>JEPOTA</i></b>	<b>27</b>
1.1 – A SUBMISSÃO DO KAIOWÁ AO SISTEMA COLONIAL, OS IMPACTOS SOBRE O MODO DE SER - <i>TEKO</i> - E O SURGIMENTO DE NOVAS FORMAS DE SER KAIOWÁ	27
1.2 - RESERVA COMO UM TERMO PEJORATIVO: A (DES)CONSTRUÇÃO DO COLETIVO NA RESERVA	33
1.3 – A RESERVA DE AMAMBAI	35
1.4 - AS REGIÕES RECONHECIDAS PELOS MORADORES NA RESERVA DE AMAMBAI	38
1.5 – A SITUAÇÃO DOS COLETIVOS KAIOWÁ NA RESERVA DE AMAMBAI	40
<b>CAPÍTULO 02 – <i>OJEPOTA</i>: NECESSIDADE DE ADMINISTRAÇÃO DO ENCANTAMENTO</b>	<b>43</b>
2.1 - A CONSTRUÇÃO DO <i>TE'YI</i> KAIOWÁ	43
2.2 – <i>JEKOHA</i> – O ARTICULADOR DE UMA PARENTELA KAIOWÁ	45
2.3 – <i>ÑEMENDA</i> : CASAMENTO E CONSTRUÇÃO DO <i>TE'YI</i> KAIOWÁ	46
2.4 – <i>YPY</i> KAIOWÁ	48
2.5 – POSSIBILIDADE DE PENSAR O LIMITE DO TERMO “ <i>TEKOHA</i> ” NA SITUAÇÃO DE RESERVA	55

2.6 – <i>JEPOTA</i> – A DESCONSTRUÇÃO DO <i>TE'ÝI</i> KAIOWÁ E A POSSIBILIDADE DE ADMINISTRÁ-LA	58
2.7 – <i>AVA JEPOTA</i>	61
2.8 – <i>AVA TANIMBU JEPOTA</i>	63
2.9 - <i>ÑEMBO'E</i> : PRODUZIR E ARTICULAR RELAÇÃO ENTRE OS <i>TE'ÝI</i>	65
2.10 – <i>ARAGUAJU</i> : O ENCANTO DE <i>PA'I TAMBEJU</i>	69
2.11 – A POSSIBILIDADE DE PENSAR A CATEGORIA “ARA” PARA A CONSTRUÇÃO DA PARENTELA – <i>TE'ÝI</i>	70
<b>CAPÍTULO 03 – RISCOS E POTENCIALIDADES DO ENCANTAMENTO: OSCILAÇÃO ENTRE <i>YPY</i> E <i>ÑEMYRÕ</i></b>	<b>75</b>
3.1 – <i>ÑEMYRÕ</i>	75
3.2 – <i>YVY ÑEMYRÕ</i>	79
3.3 – <i>PURUSY'A</i>	80
3.4 – <i>HARU</i>	82
3.5 – <i>JEJUVY</i>	84
<b>CAPÍTULO 04 – A EXPRESSÃO DO ENCANTAMENTO NA TRAJETÓRIA DE UM CASAL</b>	<b>87</b>
4.1 - FIDELIA AQUINO: <i>OGUATA</i> DA SUA PARENTELA E A INFÂNCIA	87
4.2 - <i>JEJOGUA PORÃ</i> – UMA FORMA DE ADMINISTRAR O ENCANTO	92
4.3 - PAULINO VALIENTE: O <i>OGUATA</i> DA SUA PARENTELA E A INFÂNCIA	95
4.4 - A EXPRESSÃO DO <i>JEPOTA</i> NA TRAJETÓRIA DO CASAL	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>103</b>

## CATEGORIAS KAIOWÁ DE CONSTRUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DA PARENTELA - *TE'YI* - NA RESERVA DE AMAMBAI-MS

### INTRODUÇÃO

Apresentei a proposta de pesquisa para o processo de seleção do PPGant/UFGD, delimitando o tema com muita dificuldade. Uma das categorias que chamou minha atenção e que me levou a questionar a situação dos Kaiowá em situação de reserva foi o termo, em língua indígena, *ñemyrõ*, que, a meu ver, é uma das formas com que os *te'yi* Kaiowá demonstram insatisfação, ao serem removidos sem consentimento e acomodados em minúsculos pedaços de terra denominados de “reservas”.

Na graduação também tive dificuldade de problematizar e questionar a realidade vivenciada pelos indígenas, mas, mesmo assim, com insistência, continuei pesquisando mais sobre minha comunidade, principalmente na realidade de reserva, convivendo com meu *ypy* – *família* - e com os *te'yi* – *parentela* – e construindo diálogo com outras pessoas (com diferentes ideias). Para compreender melhor a minha realidade, realizei leituras relevantes, principalmente de textos referentes aos Kaiowá e Guarani, e de outros indígenas. Tudo isso me levou a questionar a situação dos *te'yi* kaiowá na Reserva.

Pude perceber que a pesquisa realizada na graduação não foi suficiente para compreender bem a situação em que os *te'yi* se encontram, pois há muitos problemas gerados a partir da expropriação dos *tekoha* dos Kaiowá e Guarani do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. Com esta percepção, ingressei no mestrado, que me possibilitou refletir melhor sobre a situação vivida após a acomodação dos diferentes *te'yi* no espaço diminuto da Reserva.

A produção de conhecimento é coletiva, pois isto ocorre na conversa, no diálogo e na troca de ideias com diferentes pessoas, principalmente com os mais experientes, que possuem um saber construído em toda a trajetória de suas vidas, que também não é individual. A presente dissertação é fruto da relação e das conversas com as pessoas que fazem parte do coletivo do qual eu faço parte.

Quando estou utilizando a palavra “coletivo”, refiro-me às pessoas com quem me relacionei durante a minha trajetória de vida, sejam elas membros do meu *te'yi* (meus pais - Fidelia Aquino e Paulino Valiente -, meus irmãos e irmãs, dentre outros), do meu trabalho - meus professores, principalmente o meu orientador Levi Pereira -, os *Ñanderu* e

*Ñandesy* - anciãos, rezadores e rezadoras, dentre os quais destaco Armíria, Emiliano, Floriza e Jorge -, meus colegas de estudo e as pessoas com quem me relaciono na Reserva e nas outras comunidades.

Vale destacar que, em alguns momentos, utilizo o termo Kaiowá e Guarani, quando me refiro às duas etnias que se consideram diferentes uma da outra, no Cone Sul de Mato Grosso do Sul, e que, em algumas reservas, foram acomodados juntos: os que se autodenominam Guarani, na Antropologia, são conhecidos como *Ñandeva* e a outra que se autodenomina Kaiowá. Em outros momentos utilizo o termo Guarani para respeitar a especificidade reivindicada pelos *Ñandeva*, e *Kaiowá* sem ser acompanhado do termo “e Guarani”, para respeitar a especificidade que eles reivindicam de serem diferentes dos Guarani.

Com as narrativas trazidas ao longo da dissertação, como “*Kuarahy e Jasy rehegua*”, “*Mymba kuera ojepota kuñare*”, “*Pychaĩ rehegua*” e “*Kuarahy meguã*”, pude refletir a situação dos Kaiowá na reserva, pois as sociedades se fundamentam nas narrativas míticas para explicar a existência do mundo e dos mundos, a partir de suas crenças e modo de pensar, com sua lógica própria.

Com estas considerações, a pesquisa traz a reflexão sobre a realidade atual, a partir dos dados etnográficos do contexto da situação de reserva do meu *te'yi*, trazendo categorias próprias dos Kaiowá sobre a construção e desconstrução do *te'yi* kaiowá. Também utilizo as relações e diálogos com os grandes sábios kaiowá de hoje, que possibilitaram o enriquecimento de dados desta pesquisa, com categorias como *jepota*, *ypy*, *te'yi*, entre outras, que são de suma importância para pensar a construção da parentela kaiowá no contexto de Reserva.

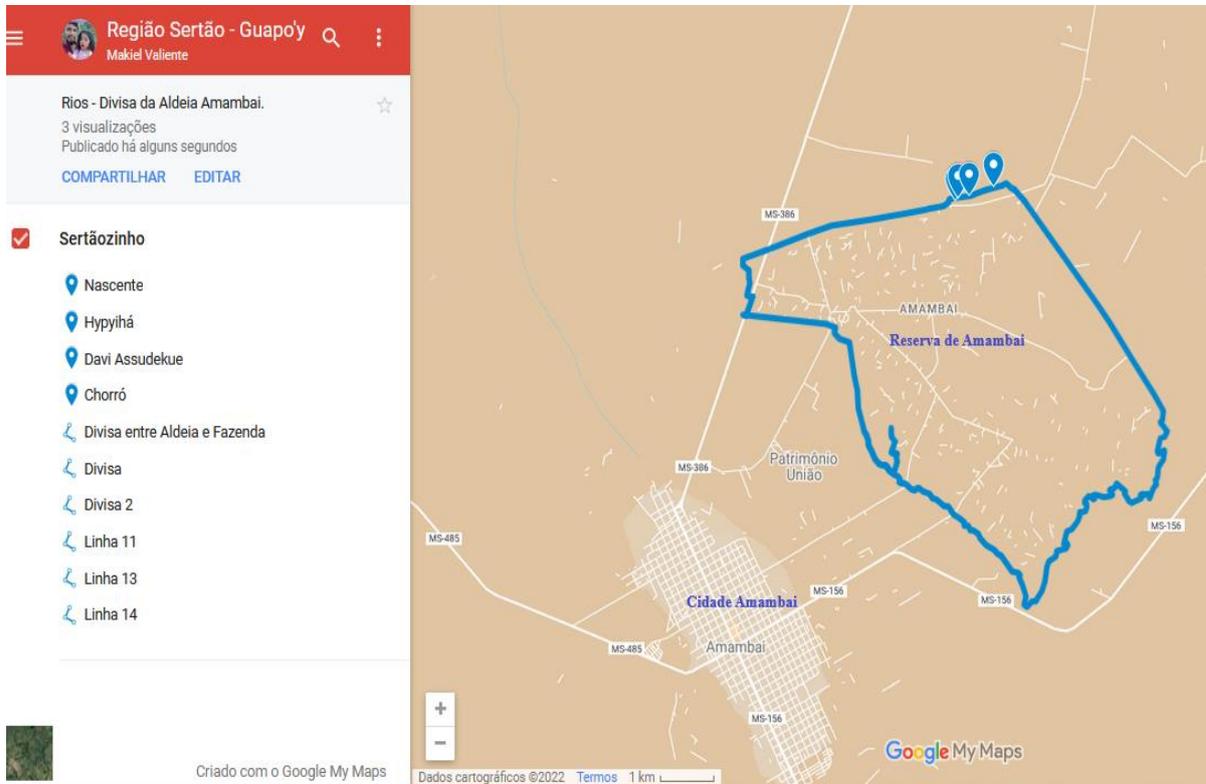
## **TRAJETÓRIA DE VIDA E DA PESQUISA**

Nasci na Reserva de Amambai, em 18 de janeiro de 1997, na região identificada pelos moradores como “*Sertãozinho*”. Toda minha infância foi produzida nesta região, junto ao meu *te'yi* e com outros que criam e recriam relações com meu coletivo. Eu e meus irmãos construimos a nossa infância coletivamente, brincando e nos divertindo no pátio da casa, na casa dos parentes, no riacho que fica no limite entre o Sertãozinho e as fazendas, na escola e também na estrada, durante a caminhada até a escola.

Uma brincadeira coletiva era tomar banho nos três riachos que havia nas redondezas de casa, pois havia uma nascente a, aproximadamente, 500 metros da minha residência, cujo local as pessoas chamavam de *Hypyihá* – profundidade do rio -, porque, antes, o rio era grande e muito profundo, onde só o adulto podia nadar e tomar banho, pois era perigoso e podia correr risco de se afogar. As mulheres iam lavar roupas, levavam os filhos para tomar banho somente na beira, mas vigiavam para que não ocorressem acidentes.

Na continuidade do mesmo rio, a mais de 700 metros da minha residência, há outro lugar nomeado de “*Davi Asude Kue*”, nome do homem que morou perto. Ele não era o dono do local, mas as pessoas chamavam o lugar assim para identificá-lo. Nesta parte do rio era bem raso e dava para todo mundo tomar banho e lavar roupas. O terceiro local é o *Chorro*, cujo nome vem da cachoeira formada pelo rio, que era maior e muito correntoso. Ali era muito bom para tomar banho, nadar e brincar, mas, nesta parte do rio, não frequentavam as pessoas que lavavam roupas.

Figura 01: Reserva Indígena de Amambai



Fonte: Imagem produzida no google my maps. 14/08/2022

Figura 02: Localização das nascentes *Hypyiha*, *Davi Asudekue* e *Chorró*

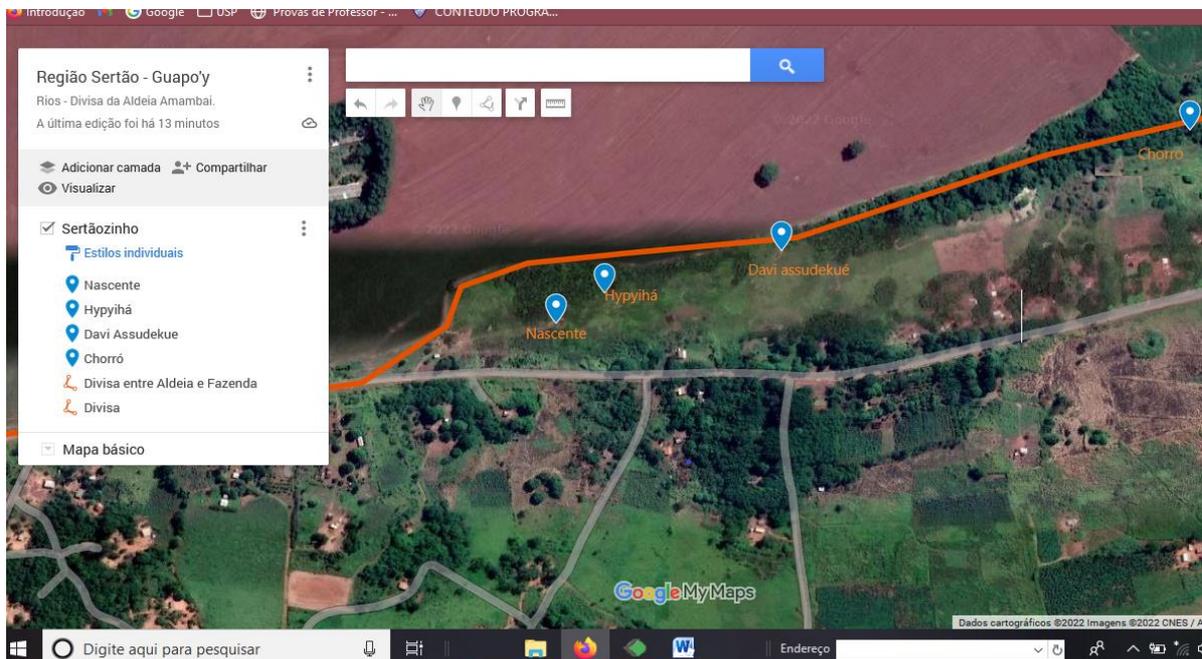


Figura 02: Imagem produzida pelo google mapas. 14/08/2022

Os locais que descrevi acima estão com a maior parte da vegetação nativa suprimida. Parte de uma fazenda sofreu um impacto muito grande, principalmente depois do desmatamento, desde os anos finais da década de 1990 para 2000. Primeiro, a terra foi usada para a criação de gado, depois para o cultivo de grãos. Gradativamente, a derrubada das matas foi chegando perto destes rios, provocando sua diminuição, por assoreamento, e comprometendo a diversidade de animais e plantas que por lá havia. Meu pai lembra que, no seu tempo de jovem, logo que entrou na reserva, caçava e pescava muito nesta região.

Lembro bem que, quando eu tinha entre 7 a 9 anos, íamos catar manga perto do *Chorro*, numa área de fazenda. No meio do pasto havia duas árvores de manga, onde muitas crianças, jovens e até adultos iam para catar a fruta. Entretanto, o dono da fazenda era bruto e não queria que ninguém entrasse no local, principalmente para catar manga; então, toda vez que ouvíamos o barulho do carro ou do trator, saíamos correndo para nos esconder. O local ficou conhecido como *Gordo Yvy* - terra do gordo. Não sei se o fazendeiro era gordo, mas as pessoas deram o nome para esta região. Quando o fazendeiro vendeu a propriedade, as pessoas passaram a chamar de "*Gordo Yvy Kue*"- ex-propriedade do Gordo. Com o tempo, as árvores de manga foram derrubadas e os locais preparados para o plantio de soja.

No tempo anterior ao meu nascimento havia muita mata nesta região, e as fazendas ainda criavam gado nas propriedades ao redor da Reserva. Não conheci esta paisagem de mata, somente conheci a região depois da derrubada da floresta e da plantação de soja, que, segundo meus pais, ocorreu por volta de 2002, restando apenas as matas ciliares. Meus irmãos chegaram a conhecer a antiga paisagem, em que podiam aproveitar da caça de animais nesta região.

Meu pai conta que, neste mesmo período, trabalhava nas *changas*, em trabalhos diários nas fazendas, como meu avô paterno fazia. Às vezes, o capitão convocava “cabeçantes” (tipo agenciador), que reuniam turmas de trabalhadores para levar às usinas de cana-de-açúcar, onde ficavam de dois a três meses. Ele contou que o trabalho era duro, árduo e cansativo, mas era a maneira de sustentar a família. Ele ia muito às usinas de cana-de-açúcar Xavante, Debrasa e, até recentemente, na *Takuarusu*. Não se podia ir às matas das fazendas para caçar os animais ou pescar peixe, pois o proprietário não gostava de ver os indígenas por lá, caçando, principalmente por desconfiar que eles pudessem voltar ao antigo *tekoha kaiowá*, por isso o pessoal da reserva começou a procurar outras alternativas de trabalho, assalariado ou de empreita, em troca de alimentos, vestimentas e dinheiro para o sustento da família.

Enquanto minha mãe se encarregava de cuidar de todos nós, também se responsabilizava por organizar os trabalhos domésticos, preparar roça, plantar e colher. Ela conta que plantava rama de mandioca, banana, mamão, milho, melancia, batata-doce, entre outros produtos. Com a ajuda do meu avô paterno e de alguns tios, conseguia dar conta de limpar a roça e plantar. Durante a colheita, minha mãe nos sustentava muito bem, até sobrava para vender na cidade, principalmente mandioca, cuja prática é chamada de *makatea*. Até hoje as pessoas da reserva continuam *makateando*, indo nos estabelecimentos comerciais perto da reserva para vender ou trocar mercadorias.

Meu pai, na volta do trabalho de contrato, marcava uns dias para ir pescar ou caçar fora da Reserva, principalmente nos rios conhecidos pelos Kaiowá, como por exemplo, o Rio Amambai. Ele disse que, na sua infância, o rio era muito grande, incomparável com o Rio Amambai de hoje, e as matas em volta eram muito densas. Tinha muitos *tape po’i* – trilheiros que iam a lugares diferentes. Havia uma trilha que levava a uma região muito boa para caçar, como as que levam aos lagos, lugares muito bons para pescar.

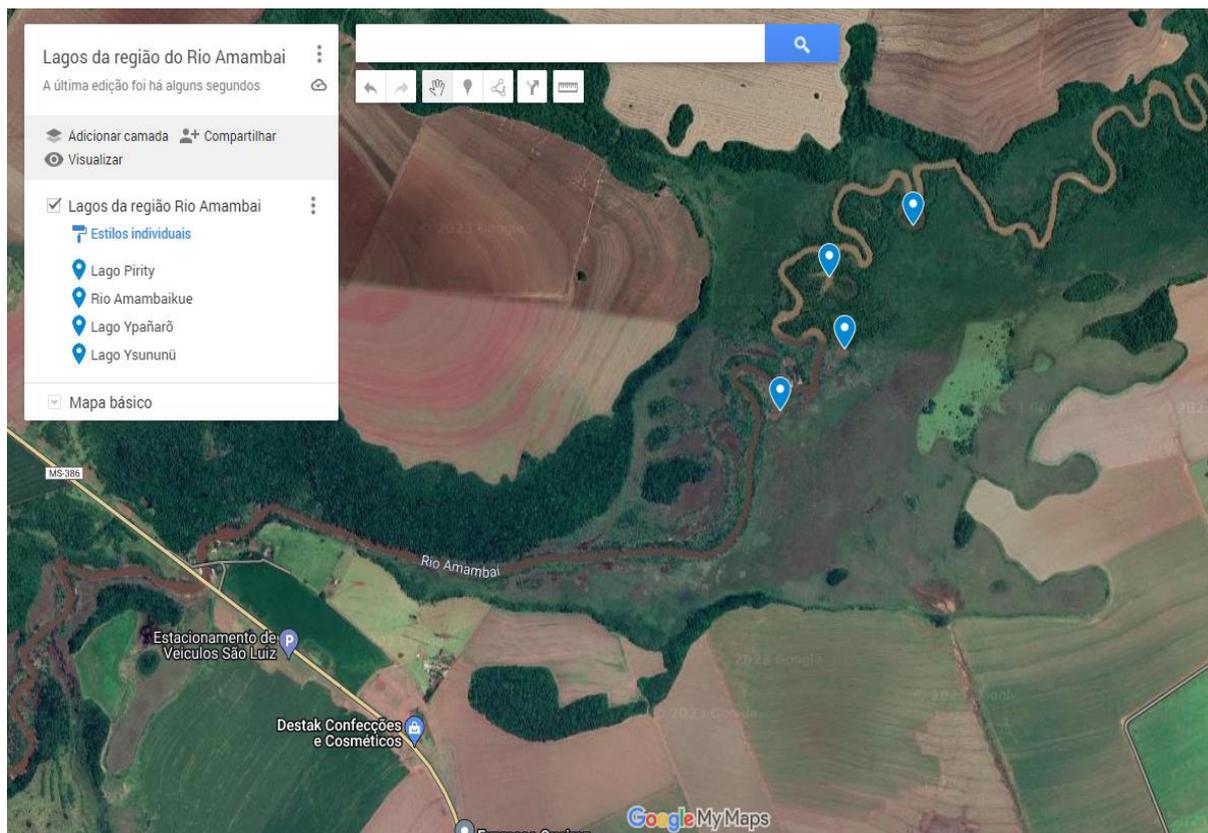
Na região há três lagos bem conhecidos entre os Kaiowá da Reserva de Amambai: *Pirity*, *Ypañarõ* e *Ysununũ*. O último lago era menos frequentado, pela distância e por

outros motivos, principalmente por uma antiga crença de que o local é uma região onde os homens não podem ir, pois é domínio dos *jára* – divindades que atuam como guardiões de determinados espaços, ou seres, que são muito respeitados pelos Kaiowá.

Meu avô e meus pais relatam suas próprias experiências nestas regiões; eles contam que viram os guardiões que cuidam destes lugares. No *Ypañarõ*, viram o *Mboi Jagua* – cobra-cão, uma espécie de sucuri com cabeça de cão, que, ao se aproximar das pessoas, late como um cachorro. No *Ysununũ*, meus pais contam que tinha o *Kaja'a ou Yjára* – divindade da água, ou sereia, guardiã dos seres aquáticos e da água, rios e lagos. Contam que, quando alguém ficava muito tempo pescando lá, o tempo já começava a ficar ruim, começava a trovejar e caía muito raio. Este é o alerta de que o *kaja'a* está se aproximando, é o sinal de que já deveria voltar da pescaria.

Minha mãe conta que, quando iam nestes lagos para pescar, só pescavam três ou quatro peixes e já voltavam, e que, apesar de ser um lugar perigoso, havia abundância de peixes, por isso muitos Kaiowá se arriscavam a ir lá. Ela disse: “*Iñarõmi akue upe y, mavaveva ndopyta arei akue upépe opeka haguã, opyta arerõ osēma umi vicho ñarõ.*” – “Estes lagos (*Ypañarõ e Ysununũ*) eram muito perigosos, e ninguém ficava um tempão para pescar lá, caso contrário os animais ferozes iriam já aparecer por lá” (fala da minha mãe, Fidelia Aquino, 2022).

FIGURA 03: Lagos da região do Rio Amambai



Fonte: Imagem produzida pelo google my maps. Disponível no link < <https://www.google.com/maps/d/viewer?hl=pt-BR&mid=1dx5qTFasf1bKYMTevJMhq-9bzmqaWY&ll=-22.935284589213534%2C-55.196133800000005&z=16> > 05/04/2023

Com a instalação das fazendas e a derrubada das matas, os lugares foram deixando de existir. A destruição das árvores fez o rio diminuir e, caso continue, os rios tendem a secar, como percebemos pela diminuição do volume de água que corria antes e agora. Com a diminuição da vegetação, também diminuem os seres que habitam nela. Minha mãe lembra que os riachos que descrevi acima, *Hypyiha*, *Davi Asudekue* e *Chorro*, antes eram rios maiores, até eram perigosos, porque tinha sucuri na região. Depois que a fazenda derrubou todas as matas e começou intensivamente a plantação de soja, viraram riachos bem pequenos.

O rio Panduí, que fica em outra parte da divisa da Reserva de Amambai, sofreu a mesma situação. James Ferreira, meu amigo, conta que sua avó relatou que, no Panduí, antes da construção do frigorífico perto do rio, havia abundância de peixes, o rio era grande e todas as pessoas que moravam perto usufruíam bastante dos peixes e da água. Com a instalação do frigorífico, os dejetos produzidos sempre são jogados no rio, provocando a extinção dos peixes e a diminuição do rio, conseqüentemente, trazendo muitas dificuldades ao modo como os *ypy* Kaiowá sustentavam os filhos.

A maior preocupação dos meus pais era nos ajudar a estudar e nos formar bem como pessoas, pois a vida deles era muito sofrida e não queriam ver a nossa geração passando pela mesma situação. Reconheço e agradeço grandemente o esforço que eles fizeram para resistir ao reservamento, fazendo resistir o nosso *ypy* – princípio articulador, enquanto um coletivo Kaiowá, assim como muitas parentelas kaiowá continuam resistentes, lutando e enfrentando os problemas e as dificuldades que a Reserva produz.

Tive toda a formação escolar na Reserva: de 1ºano ao 5ºano, na Missão Caiuá (Escola Municipal Mitã Rory); de 6ºano ao 9ºano, na Escola Municipal Pólo Indígena Mbo'eroy Guarani/Kaiowá e o Ensino Médio completo na Escola Estadual Indígena Mbo'eroy Guarani/Kaiowá. Todos os meus irmãos foram escolarizados a partir dos seis anos de idade. As primeiras a serem matriculadas foram minhas duas irmãs, Jessica Valiente e Maraline Valiente; depois, meu irmão Celuniel Aquino Valiente; um ano depois, em 2003, fui matriculado, quando tinha seis anos de idade; depois foi a vez de Ezequiel Valiente; os mais recentes foram Maxuel Valiente e Moniqueli Valiente. Antes de irmos à escola, meu pai, Paulino Valiente, sempre nos dava aula em casa, nos ensinando a ler e a escrever, principalmente para nos ajudar a (des)estranhar o ambiente escolar o mais rápido possível.

A escola ficava a 3 km da nossa casa; como estudávamos de manhã, acordávamos bem cedo e íamos todos juntos na estrada, caminhávamos brincando, correndo e conversando com muitas crianças, por isso não percebíamos a distância que percorríamos para chegar à escola. Então, entre a ida e a volta dava 6 km por dia, gastando mais ou menos meia hora para chegar ao destino.

No meu tempo de escola, que ainda não faz muito tempo, ainda não se trabalhava muito a questão indígena, apenas se via a matéria de Cultura e de língua Guarani, com poucas aulas por semana. Tentávamos trabalhar alguns livros produzidos pelo Curso Normal Médio *Ara Verá*, que continham narrativas sobre *Jaguarete*, *Ka'i*, *Jakaré* e também tinha o *Ñemborari*, entre outros<sup>1</sup>. Enquanto alguns professores não indígenas trabalhavam com a metodologia padrão, para conseguir responder às questões da avaliação, eu decorava as respostas. Mas também havia alguns professores que nos ensinavam bem, no modo ocidental.

---

<sup>1</sup> Este material foi produzido, revisado e editado pelos alunos e professores do Curso Ára Verá. São sete livros ao todo.

No Ensino Médio, já escolarizado, eu tinha muitas expectativas; pensei em fazer Engenharia, Direito ou outra faculdade, cujo ideal é imposto para os escolarizados. O mundo na ótica ocidental me encantou e fez com que minha mente projetasse o futuro longe da minha comunidade. No segundo ano do Ensino Médio dediquei-me intensamente às aulas de arte e, no meu tempo livre, desenhava muito. Alguns professores me incentivaram a entrar na área de Artes depois que terminasse o colégio. Muitas coisas foram sugeridas para me dedicar depois do Ensino Médio.

Refletindo a minha vivência na Reserva, com a escolarização percebi que isto é fruto do projeto do Estado: integrar o sujeito indígena à sociedade hegemônica (*karai reko*), uma sociedade excludente, que torna o espaço inacessível para minha expectativa, apesar de incentivado, não só pelas escolas indígenas, mas também por outras escolas fora da Reserva, onde muitas crianças e jovens formulam grandes expectativas, mas, na maioria das vezes, as condições não permitem.

Uma das frases que ainda ouço muito na Reserva é *jaikóna karaicha* – “vamos viver como os brancos”, que é compartilhada entre os Kaiowá, quando debocham uns dos outros, exaltando o padrão de vida dos brancos e menosprezando a atitude dos outros Kaiowá, como se o modo de vida dos brancos fosse mais saudável do que o nosso.

Naquele momento aceitei de bom grado o discurso dos parentes em relação a isto, pois o ideal dos meus pais era investir em nós, para que pudéssemos nos formar na escola, fazer faculdade e viver bem. Em nenhum momento eu pensava que poderia me (re)encantar com nosso modo de vida – *kaiowá reko*.

A Reserva é um espaço onde há investida muito grande do *karai reko* – modo de ser dos brancos - que entra em conflito com o *ava reko*. Cada *te'ýi* - parentela - cria seu próprio mecanismo para resistir ao *karai reko*. *Jepota* é a maneira como os Kaiowá compreendem a dominação de um mundo sobre o outro, que possibilita criar estratégias para resistir à dominação do mundo dos brancos.

## **O (RE)ENCANTO COM *CHE AVA REKO* – MEU MODO DE VIDA KAIOWÁ**

Entrar no curso de graduação em Licenciatura do Curso de História (UEMS) foi muito importante para a transformação do meu pensamento. Quando fiz o Exame Nacional de Ensino Médio, meu irmão já estava fazendo o curso de graduação em Ciências Sociais. Ele compartilhava comigo a discussão e os textos que estudava neste curso, e fiquei muito

impressionado pelos conhecimentos que ele estudava, principalmente os temas de “Filosofia da Educação”, como as teorias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Fiquei encantado com o “Mito da Caverna”, de Platão, pois reflete também o contexto atual da sociedade, além de criticar as tendências de produção dos conhecimentos, pois há vários caminhos que produzem saberes

Também compartilhava continuamente os temas de outras disciplinas ofertadas pelo Curso de Ciências Sociais da UEMS de Amambai. Isto me motivou a ingressar no curso de História, pensando também no orçamento da minha família. Caso escolhesse fazer faculdade longe, com muitas despesas para minha família, poderia trazer dificuldades, tanto para mim, quanto para a minha parentela, financeiramente. Já o curso de História, na UEMS, Unidade de Amambai, por estar perto e por me apegar às ideias trazidas por meu irmão, da área de Ciências Humanas, me levou a escolher esta faculdade.

No início da graduação, em 2014, enalteci bastante o mundo acadêmico. Quando entrei no curso de História, não conhecia estudiosos indígenas e indigenistas. O que me instigou o interesse nas pesquisas sobre minha comunidade foi a disciplina de Iniciação à Metodologia Científica - IMC. Esta disciplina teve como objetivo levar os acadêmicos a pensar um tema para a pesquisa, como primeira experiência de produzir trabalho científico. Quem ministrou a aula desta disciplina foi a professora Monique Francielle Castilho Vargas (naquele ano era professora da UEMS). O tema que pesquisei foi “a educação escolar indígena”. No decorrer do curso fui amadurecendo o meu conhecimento sobre a pesquisa indígena, como também sobre o conhecimento dos não indígenas.

Este período da minha trajetória poderia ser definido como o (re)encanto com meu modo de vida indígena (Kaiowá) - *che ava reko*. Mas, de fato, com o modo de vida que tive, detenho poucos saberes, a começar por não reconhecer os valores dos conhecimentos tradicionais da minha parentela. Meu avô paterno, Bruno Valiente, o mais experiente do meu *te'yi*, morreu quando eu tinha oito anos, e o meu irmão Celuniel Aquino Valiente tinha nove anos, no ano de 2005. Quando éramos crianças, ainda, sentimos o quanto o avô poderia ter contribuído para conhecermos a sua experiência de *ava reko*.

Vale destacar a sugestão do meu irmão Celuniel Aquino Valiente, principalmente indicando o texto de escritos indígenas e indigenistas, como os autores Brand (1993 e 1997), Tônico Benites (2014), Schaden (1973), Claudemiro Lescano (2016), Pereira (1999, 2004 e 2016), Elda Vasque Aquino (2012), Manuela Carneiro da Cunha (2014) e Eliel Benites (2014), dentre outros. A experiência dos meus pais também contribuiu bastante

para que eu compreendesse a realidade da Reserva, o papel do Estado e a situação dos indígenas nesta condição de Reserva. As leituras contribuíram imensamente para refletir e pensar sobre a realidade da Reserva onde resido e também me fez formular questões sobre os problemas gerados no convívio com a parentela.

Para a conclusão do curso de História desenvolvi minha pesquisa sobre “O Capitão na visão dos Kaiowá e Guarani da Reserva de Amambai - MS”. Eu tive muitas dificuldades em escolher qual seria a minha pesquisa, pois tinha poucas experiências para delimitar o tema. Comecei, então, a marcar reuniões com o professor Rogério da Palma, meu orientador na época. Isto me proporcionou muita aprendizagem, fazendo com que eu participasse das reuniões de Capitania na RI de Amambai, dos eventos que ocorrem e que discutem a questão indígena, como Aty Guasu, Movimento dos Professores, Aty Jovem (RAJ), dentre outros eventos dos movimentos sociais.

As aulas, as conversas com outros colegas, com meus irmãos, com os professores da UEMS sobre as pesquisas indígenas e a situação dos indígenas na Reserva levaram a me interessar, cada vez mais, pelo conhecimento sobre a minha comunidade, pois os saberes dos Kaiowá têm muito a contribuir na produção do conhecimento científico.

Penso que a Universidade (algumas, pois outras não estão preparadas para receber os indígenas) ajudou os indígenas acadêmicos a repensar a sua vivência em sua comunidade, tais como as situações que o nosso povo passa e quais os problemas enfrentados. Além disso, os professores do curso lançam provocações a cada um sobre o saber que a sua comunidade produz e reproduz na parentela. Com as provocações, foram apresentados trabalhos de pesquisas na Semana Acadêmica organizada pela comunidade acadêmica.

Portanto, as discussões sobre a produção de conhecimento, os textos que nos fazem refletir continuamente sobre a nossa sociedade, em contraste com as outras, o compartilhando das ideias com as diversas pessoas, tanto na Universidade, quanto em nossos *te'yi*, ajudam bastante os acadêmicos indígenas a analisar, pensar, questionar e refletir, a fundo, os problemas e a situação da sua comunidade, seja ela em reserva, em Terra Indígena, em área de retomada ou em periferias das cidades.

Depois de construir ou recuperar o encanto de ser Kaiowá, na UEMS, com a pesquisa sobre o meu *te'yi* - parentela -, ingressei na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, curso específico para a formação dos professores indígenas. Este espaço acadêmico ampliou bastante a discussão e reflexão sobre os Kaiowá e Guarani,

principalmente possibilitando a trocar experiência com os acadêmicos Kaiowá e Guarani de diversas regiões do Cone Sul. Isto ampliou o meu conhecimento sobre as situações e a realidade de cada *te'yi* nestas regiões, pois, na sala de aula os estudantes indígenas, comentaram e mostraram como estão os seus *tekoha*, nas reservas, nas terras indígenas e retomadas.

A maior parte dos textos estudados no curso foi especificamente sobre os Kaiowá e Guarani, na área de Ciências Humanas, enriquecendo cada vez mais a bibliografia que uso, e a maioria deles está na dissertação. Além disso, com a viagem de estudo que realizamos nas aulas, visitei os *tekoha* que não conhecia fisicamente, pois via somente pelo estudo, como *Guyra Kambi'y*, Panambizinho, *Guyra Roka*, a recente retomada *Jopará* (do município de Coronel Sapucaia) e a Retomada *Guapo'y Mirĩ Tujury* (município de Amambai).

A minha vinda ao curso Teko Arandu possibilitou-me conhecer tanto os outros acadêmicos Kaiowá e Guarani, como também conhecer meu atual orientador, Levi Pereira, sua experiência como etnólogo, convivendo muito tempo com os indígenas do Cone Sul de MS, com os acadêmicos indígenas, tendo contribuído, em vários aspectos, com as comunidades Kaiowá e Guarani. Ele compartilhou sua experiência de vida comigo, o que foi de suma importância para minha formação acadêmica. Além disso, na minha formação como Kaiowá e Guarani pude aprender mais em diálogos informais e fora da Universidade. Tenho gratidão imensa ao Levi por possibilitar esta construção de experiência intelectual e de vida juntos.

No ano de 2018 conheci Edilene Hilton de Moraes, hoje companheira incrível, com quem formei uma família kaiowá e tive uma filha, Luna Hilton Valiente. Isto me abriu um olhar mais amplo no modo de ser kaiowá, como também me possibilitou ver as diferenças que os *te'yi* kaiowá têm entre si. Muitos dos saberes kaiowá que adquiri e coloco na dissertação são das relações que produzi com as parentelas dela.

Comecei a atuar em 2020, como professor de História no Ensino Fundamental II, nas escolas da Reserva de Amambai, na região Panduí, localizada na fronteira entre a reserva e as fazendas, cortada pelo rio Panduí. As escolas que se localizam nesta região

são: Escola Municipal Pólo Indígena Mbo'erenda Ypyendy<sup>2</sup> e a extensão Escola Municipal Mitã Katupyry<sup>3</sup>.

Na língua indígena Guarani, a palavra professor é traduzida como *mbo'ehara*, que quer dizer “quem ensina” ou “quem passa o conhecimento” para alguém, geralmente para o mais novo. Para os Kaiowá tradicionais, o *yvyra'ija* tinha a função de “*mbo'ehara*”, pois ele ensinava às crianças e jovens a adquirir o *kuimba'e reko* – produzir-se de acordo com o modo de ser homem kaiowá. Também a mulher *mbo'ehara* passava o ensinamento às meninas e às moças sobre *kuña reko* – produzir-se de acordo com o modo de ser mulher kaiowá, para que seja repassado para as futuras gerações.

Entretanto, *kuimba'e reko* e *kuña reko* não estão na lógica de um ideal ou de regras que formatam, de forma homogênea, cada gênero e, sim, o que é construído socialmente e que os *mbo'ehara* ensinam, a partir das orientações, como por exemplo, utilizando narrativas de acontecimentos antigos e, a partir disto, colocam referências para a produção do ser *kuimba'e* e *kuña reko*. As orientações partem dos conhecimentos básicos, como caça, produção de roça, para a convivência recíproca com as pessoas, indo até os mais complexos que mostram as relações entre os patamares celestiais, na visão kaiowá.

Os pais e os avós foram e continuam sendo os grandes *mbo'ehara* para muitas *te'yi* – parentelas, pois são as pessoas que oferecem mais ensinamentos e orientações, em todo o processo educativo de construção do ser kaiowá. Portanto, para os antigos Kaiowá, o *mbo'ehara* não se estendia além da parentela, mas, a todo o momento, o professor, na lógica dos indígenas, atuavam para o ensino e aprendizagem das crianças e jovens na produção do ser *kuimba'e* e *kuña reko*.

Neste sentido, a categoria de *mbo'ehara* carrega significados importantes no termo guarani. Outra forma de construir significados ao *mbo'ehara* é estar relacionado ao termo professor, pois, pelo olhar indígena, este traz outra forma de pensar e ressignificar a categoria. Os *te'yi* consideram o professor como alguém que vem de fora e traz ensino sobre o mundo dos não indígenas. Esta forma de pensar foi construída desde a implantação da escola no meio nas comunidades indígenas, ou seja, no início da escolarização só se pensava a escola como espaço onde se aprende o modo de ser *ava tanimbu* (não indígena).

---

<sup>2</sup> A escola se desmembrou da Escola Municipal Pólo Indígena Mb'eroy Guarani/Kaiowá no ano de 2019 e contempla dois prédios - no primeiro funcionam as séries iniciais do Ensino Fundamental I e, no segundo Ensino Fundamental II, funcionam as aulas de 6ª a 9º anos.

<sup>3</sup> Esta escola é a extensão da Escola Municipal Pólo Indígena Mbo'erenda Ypyendy, com um prédio disponível para as séries iniciais do Ensino Fundamental I.

Somente depois da formação dos primeiros indígenas no magistério Ára Vera, começou a ser construída a ideia sobre o “professor *mbo'ehara*”. Primeiro, porque os professores indígenas passaram a dar aulas em/de Língua Indígena e baseados na Cultura própria. Portanto, os primeiros trabalhavam em suas comunidades, passando a ser vistos como “mediadores entre o mundo indígena e não indígena”, porque ensinavam de acordo com o modo de ser Kaiowá e Guarani, utilizando os instrumentos e recursos não indígenas, como a escrita e a sistematização dos saberes na escola.

Hoje há um número considerável de “professores *mbo'ehara*” indígenas que se ocupam de diversas áreas de formação: Ciências Humanas, Linguagens, Matemática e Ciências da Natureza, tanto no curso específico de formação de professores indígenas, quanto na formação em cursos não específicos frequentados por indígenas. Os professores *mbo'ehara* são vistos nas *te'yi* como referências e lideranças para mediar o mundo indígena com o mundo não indígena, pois quem domina mais o letramento são eles. Entretanto, esta atribuição não é somente dos professores *mbo'ehara*, mas também dos que sabem criar alianças com a política externa, principalmente dos que têm muita experiência em produzir relação com os não indígenas, sejam eles Capitão, Enfermeiro, Agente de Saúde, Cabeçante, Pastor, etc. Nesse sentido, a escola e os profissionais indígenas nela envolvidos cumprem diversos papéis nas comunidades, muito além do trabalho do letramento e numeramento. É comum professores se tornarem vereadores, capitães, ou receberem outras atribuições e cargos.

A seguir, passo a descrever minha trajetória acadêmica. Cada pesquisador indígena tem experiências diferentes entre si. Como exemplo, trago a reflexão sobre a categoria de professor *mbo'ehara*, feita a partir da minha recente experiência como professor indígena. Além disso, todas as experiências que tive anteriormente me motivaram a pesquisar mais sobre minha comunidade, principalmente na minha própria realidade, vivenciada no meu *ypy*<sup>4</sup> - princípio ou origem, na minha parentela - *tey'i* - e na relação com outras parentelas kaiowá.

No meu tempo de escola me chamava pouca atenção o modo de ser kaiowá; a reserva literalmente vedou meus olhos para as práticas sociais que são próprias do meu *te'yi*. Não me dava conta, porém, de muitas práticas tradicionais que eu vivia no *te'yi*, como a prática da reciprocidade entre os parentes, as orientações que meus pais e avós nos

---

<sup>4</sup> Em Kaiowá, *ypy* significa origem, descendente, família, linhagem, etc. E também hoje é usado para se referir a quem está ao lado ou quem mora perto, parentes ou vizinhos.

deram quando passamos pela fase de adolescência e as narrativas contadas sobre os antigos Kaiowá. Quando ingressei na academia, começamos a receber provocações dos professores, que me motivaram para a pesquisa, com temas que abordam a questão dos Kaiowá e Guarani.

Conforme a professora Célia Silvestre, em sua tese “Entretempos: Experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens” (2011), não é o pesquisador que escolhe a pesquisa e sim a pesquisa escolhe o pesquisador. Assim, a partir desta perspectiva, o tema de pesquisa partiu da reflexão que fiz sobre minha trajetória de vida e acadêmica, de analisar as categorias kaiowá que explicam a construção da parentela, de apresentar as narrativas que circulam entre os Kaiowá e Guarani e que ajudam a compreender as categorias, de refletir sobre a situação dos indígenas na reserva e descrever a reserva na qual resido.

## **CAPÍTULO 01 – A RESERVA COMO TERRITÓRIO DE POSSIBILIDADE DA PRODUÇÃO DO *JEPOTA* NO MODO DE SER KAIOWÁ**

### **Introdução**

Este Capítulo pretende apresentar a histórica relação dos Kaiowá e Guarani com os colonos e trazer análise, descrição e problematizar a criação das reservas no atual Estado do Mato Grosso do Sul. Traz os termos e autodenominação dos indígenas no período da colonização, como Itatin, Montesés, Caagua e Paĩ Tavyterã. Assim como, descreve a reserva de Amambai, as regiões identificadas ali e os problemas que o termo “Reserva” traz para pensar e questionar o estereótipo, preconceito e generalização a respeito dos indígenas brasileiros.

Para apresentar as relações coloniais produzidas entre indígenas e não indígenas me referenciei na etnografia produzida pelo Melià, Grunberg & Grunberg (1976) sobre os Paĩ Tavyterã desde a vinda dos colonizadores até a criação das fazendas, depois da Guerra do Paraguai a instalação da Cia Mate Laranjeira e a criação das reservas entre os períodos de 1915 a 1927. Além disso apresentei análise, descrição e problemas com a criação da reserva, partindo da minha experiência enquanto um Kaiowá residente em uma reserva, da minha passagem pela escolarização e formação na academia, assim como por leituras importantes, como Melià, Grünberg e Grunberg (1976), Pereira (2004, 2007), Cavalcante (2015), Brand (1993 E 1997), Valiente C.A. (2019), Aoki (2014), entre outras bibliografias, que me fez questionar a situação dos indígenas no contexto de reserva.

Partindo da análise das relações que os indígenas tiveram desde o período colonial e têm até hoje, prossigo, nos próximos capítulos, demonstrando como a reserva é o espaço que possibilita pensar a produção do *jepota* na construção do *te'yi* Kaiowá, principalmente trazendo as narrativas sobre os mesmos, contados pelos interlocutores da pesquisa.

### **1.1 – A submissão do Kaiowá ao sistema colonial, os impactos sobre o modo de ser - *teko*, e o surgimento de novas formas de ser Kaiowá**

A etnografia produzida por Melià, Grünberg e Grünberg, em sua obra “Los Paĩ Tavyterã: Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo” (1976), traz uma descrição das relações produzidas entre os Guarani coloniais com os jesuítas, os encomendeiros e os bandeirantes, durante a colonização espanhola e portuguesa, principalmente nas regiões

ocupadas pelos Guarani coloniais na região do Paraguai e no Sul do antigo Estado de Mato Grosso.

Estas relações transformaram profundamente os modos de vida de vários coletivos indígenas e também modificaram a sua ocupação territorial. Melià, Grünberg e Grunberg (1976) ressaltam que boa parte dos atuais *Paĩ* (no Paraguai) ou Kaiowá (no Brasil) reestruturou seu *teko*.

Pero si se admite, con los datos que aquí se aportarán, que los Paĩ actuales, como descendientes de aquellos Caaguá del siglo XVIII, lo son también de los Itatín del siglo XVI y XVII, entonces su historia colonial se amplía y profundiza considerablemente. (MELIÀ, GRÜNBERG, GRUNBERG, 1976 p. 155)

Portanto, segundo estes autores, os *Paĩ-Tavyterã* e os Kaiowá são descendentes dos *Caaguá* e dos *Itatín* do período colonial. Inclusive os próprios termos Kaiowá, Caaguá, Monteses, Itatín, entre outros, são denominações construídas ao longo das relações produzidas com os colonos espanhóis e portugueses. Os próprios não indígenas denominaram os coletivos indígenas que encontravam durante a colonização, a partir de sua ótica.

Para Müller (1934), o *Paĩ* é abreviação da palavra “companheiro”, designação dado pelos crioulos na região oriental do Paraguai, onde haviam os Guarani *Chiriguano*, *Mbya* e os *Paĩ*. Os crioulos consideravam os *Mbya* como os indígenas mais hostis, os Chiriguanos menos hostis e os *Paĩ* estariam num estágio intermediário, por isso eram identificados como “companheiros” (MELIÀ, GRÜNBERG e GRUNBERG 1976, p. 183). Esta denominação é contestada por estes autores, pois Müller não teria captado que o termo se refere à própria denominação dos Kaiowá, que teria sido recebida diretamente de *Ñanderu Vusu*, no ato da criação.

Según Müller, los Paĩ (que él escribe Pañ, y se verá por qué), se encuentran sobre todo al norte del río Jejuí, serían Guarani menos "puros" que los Mbyá y habrían recibido de los criollos el nombre de Paĩ, que sería una abreviación de (com)-pañ-(ero) (Müller 1934: 180-81), afirmación esta última muy discutible como aparecerá en ulteriores investigaciones. Siempre según él, los más "aculturados" a lo criollo son los Chiripá, los menos, los Mbyá, encontrándose los Paĩ en el intermedio. (Müller 1934: 180-81; apud. MELIÀ, GRÜNBERG e GRUNBERG 1976, p. 183)

Para Müller (1934), o termo *Paĩ* é uma construção colonial; entretanto, muitos dos coletivos indígenas, que se autodenominam como *paĩ*, compreendem que o termo, na sua cosmologia, diferente dos próprios colonos, foi usado pelas divindades e pelos habitantes

dos patamares da cosmologia indígena. Por isso eles aceitaram de bom grado o termo, enquanto que *Ka'aygua* é referente a *ka'a* (erva), da qual provém a denominação de Kaiowá (CADOGAN 1962, p. 44; MELIÀ, GRÜNBERG e GRUNBERG 1976, p. 183).

Pero que el nombre que más les correspondería es Tavyterã: habitantes de la ciudad del centro (de la tierra), hecho que me obliga a agregar un nombre más a la ya larguísima lista de nombres utilizados para designar a los restos dispersos de los tres subgrupos guaraníes: Mbyá, Chiripá y Pãi, que aun sobreviven en la Región Oriental del Paraguay. (CADOGAN 1962: 44; MELIÀ, GRÜNBERG e GRUNBERG 1976, p. 183).

As etnografias produzidas sobre os Kaiowá demonstram que eles são considerados habitantes do povo do centro da terra, localizados em *Cerro Guasu*, no Paraguai (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 1976: 217; PEREIRA, 2004, p. 355). Lá os Kaiowá ou *Tavyterã* denominam, em sua língua, de *Yvy Pyte*, lugar importante para eles, pois é onde os *ypy* míticos produziram feitos extraordinários (PEREIRA, 2004, p. 356).

Na conversa com meu pai, tomando mate em volta do fogo, de manhã (costume dos Kaiowá), ele disse que *Tavyterã* é a denominação de pessoa que domina a sabedoria espiritual e que é muito respeitada pelo seu grupo, ou seja, é pessoa que vive com *teko marangatu*, e compara esta pessoa com os *ñanderu* e *ñandesy* (rezadores) dos Kaiowá de hoje.

O documentário “Martírio” (2016) mostra que, após o confronto com os jesuítas e com os bandeirantes, os antigos Kaiowá se refugiaram nas matas do Cone Sul do antigo Mato Grosso, permanecendo lá por muito tempo. Ficaram praticamente isolados por cem anos, desde o século XVIII, até os sertanistas entrarem para explorar o território e utilizaram os próprios indígenas para adquirir informações valiosas para adentrar em terras kaiowá.

Desde o período colonial, denominado pelos Kaiowá de *karai guãhẽ*, esta forma de sociedade passou a confrontar e tentar se sobrepôr à sociedade indígena. Isto ocorreu com a instalação das vilas, das fazendas, da desapropriação dos territórios kaiowa, da construção de cidades e da criação das reservas para os indígenas.

A construção de reservas para os Kaiowá e Guarani, na região do atual Mato Grosso do Sul, ocorreu entre 1915 e 1928, feito pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Antes, os *te'yi* Kaiowá e Guarani estavam dispersos pela região. Logo que as ocupações neocoloniais passaram a adentrar pelo interior do Brasil, atingindo esta região, a finalidade

dos invasores das terras indígenas era instalar a criação de gado. Para a formação agropastoril foi necessária a expulsão das populações nativas de suas comunidades tradicionais.

Desde o período colonial, o impacto do processo da colonização atingiu a região onde os Kaiowá radicavam as suas comunidades, principalmente após a Guerra da Tríplice Aliança (CAVALCANTE, 2015) e a instalação da Empresa Companhia Mate Larangeira. Naquele momento, muitas comunidades kaiowá e guarani passaram a trabalhar nesta empresa, mantendo contínua relação com os não indígenas e, principalmente, com os paraguaios; por isso os Kaiowá incorporaram em sua organização social muitas formas de relações sociais externas às suas comunidades.

Para Pereira (2007), a reserva foi a estratégia dos colonialistas de criar dificuldades aos Kaiowá que continuaram a permanecer em seus *tekoha* – comunidades tradicionais. Os que já estavam na reserva eram utilizados para convencer seus parentes a vir ali, onde teria “recurso” e “espaço” para eles, podendo não ser perseguido em sua comunidade tradicional.

As regiões do Cone Sul de Mato Grosso (atual MS) foram liberadas para os colonos, ao serem criadas oito reservas, nos atuais municípios de Dourados, Caarapó, Amambai, Coronel Sapucaia, Tacuru, Paranhos e Japorã. Muitos coletivos foram tirados à força de seus *tekoha* e levados a estes espaços diminutos. O próprio Estado determinou a reserva como “terra de índio”, principalmente para esconder as violências e remoções forçadas dos indígenas de suas comunidades tradicionais.

No Brasil, além das reservas, os Kaiowá atuais também estão distribuídos em Terras Indígenas (TI) demarcadas desde 1984 (AOKI, 2014, p. 1), em áreas de retomadas ou perto da área de retomada, e também nas periferias das cidades no Estado de Mato Grosso do Sul (PEREIRA, 2007). Pereira denomina estas novas modalidades de assentamentos como “áreas de acomodação”, que muitas vezes são “acampamentos, para mobilização de retomadas”, existindo entre elas “populações de corredor”, que vivem na margem de rodovias, na faixa de servidão desapropriada para manutenção ou ampliação da rodovia. Existem muitas comunidades nessa condição, como no caso das parentelas Kaiowá de *Apyka'i*, articuladas pela *ñandesy* Damiana, no município de Dourados, além dos indígenas que vivem na periferia das cidades.

FIGURA 04: Terras Indígenas Kaiowá e Guarani, MS



Fonte: Mapa Guarani Continental, 2016. Mapa Guarani digital. Disponível no link: < <https://guarani.map.as/#!//?z=8&x=-22.484644051870895&y=-54.48669433593751> > Acessado em 09/09/2022 às 14:36 pm.

Os Kaiowá estão localizados no Cone Sul de Mato Grosso do Sul, sendo a maior parte nas oito Reservas Indígenas, o que impossibilita a prática da organização social própria, por isso muitos *te'yi* se mobilizam para a retomada dos seus *tekoha*. Em Amambai houve recente mobilização (2022) de certos *te'yi* que se organizaram para a retomada de sua antiga comunidade tradicional. Esta retomada foi organizada pela *te'yi* pioneira da reserva de Amambai e que faz parte da população reservada nesta região.

Há duas teses levantadas para a reivindicação desta parte da área pertencente aos Kaiowá, que hoje é ocupada por alguns *te'yi* da Reserva de Amambai. A primeira é que esta área era comunidade tradicional pertencente ao antigo *te'yi* kaiowá desta região, com nome antigo de *Tujury*, pois há um rio com esse nome, que corre e deságua no rio Panduí, e perto morava um antigo *Ñanderu* desta comunidade. Na instalação das fazendas, os *te'yi* foram contatados para sair da área e entrar na Reserva, e ele foi o único que resistiu, por isso queimaram-no dentro da *ogusu* dele. A segunda tese parte da denúncia dos indígenas contra o funcionário do SPI da época, de que esta área fazia parte da Reserva de Amambai e, ilegalmente, a madeira foi extraída, para abrir espaço para as fazendas irem ocupando esta parte da Reserva.

O episódio de retomada da área foi denominado de “O Massacre de Guapo’y”, pois os fazendeiros, descendentes dos neocoloniais, além dos jagunços, acionaram o “Batalhão de Choque da Polícia Militar” e entraram friamente com fogo letal para expulsar, mais uma vez, desumanamente, os *te’yi* kaiowá da área. Houve pessoas que morreram e muitas feridas no ataque, além da omissão dos órgãos públicos do município e do Estado, com o não atendimento aos feridos, e não se sensibilizaram com o terror que ocorreu. Aliás, mesmo depois do episódio, líderes da retomada foram perseguidos e assassinados de forma cruel.

FIGURA 05: Enterro da vítima do Massacre do Guapo’y



Figura 04: Imagem feita por pessoas que participaram do enterro de Vitor Fernandes, vítima do Massacre do Guapo’y, no dia 26 de Junho de 2022.

Figura 06: Local do enterro



Fonte: Autoria própria. Sepultura onde foi enterrado o corpo de Vitor Ferdandes.

Os Kaiowá sabem do grande impacto provocado pela expropriação de suas terras e pela remoção forçada de muitas parentelas para o espaço diminuto das reservas, afetando o modo de vida e as configurações sociais de cada *te'yi*; por isso, boa parte dos coletivos lutam incansavelmente para a retomada de seu *tekoha* tradicional.

Os relatos do meu pai e da minha mãe, na reserva de Amambai, informam que, antes da década de 1970, este espaço ainda não estava superlotado, podendo os *te'yi* circular de um canto a outro, na região do Sertão. Esta forma de circulação faz parte da mobilidade própria aos Kaiowá, primeiro porque o integrante de uma parentela pode sair do seu local de moradia e se mudar para outro, principalmente pela aliança matrimonial, ou política. Também o próprio coletivo parental - *te'yi* - pode encontrar, nas proximidades, um novo local de assentamento.

Depois da década de 1970, intensificou-se a expulsão e a retirada dos Kaiowá de suas comunidades tradicionais, e a reserva passou a ficar superlotada. Os *te'yi* antigos lotearam boa parte da reserva para os seus integrantes familiares e agregados, enquanto que os outros passaram a ter muitas dificuldades, principalmente, dividindo o espaço com parentelas que não tinham alianças matrimoniais e políticas com eles. Uma das situações mais extremas era a de criar conflito com os coletivos aliados ou parentes do Capitão, pois isto resultaria em violência e expulsão da reserva, como no caso que ocorreu com o *te'yi* do meu avô, em 1975.

No tópico seguinte irei abordar a questão que me deparei durante o Ensino Médio, importante para que não possamos descaracterizar os termos e distorcer a realidade, omitindo cada vez mais a violência e a remoção forçada que os Kaiowá e Guarani sofreram durante o reservamento.

## **1.2 – Reserva como um termo pejorativo: a (des)construção dos *te'yi* na reserva**

O termo “reserva” é uma palavra hoje considerada pejorativa, por sua pluralidade de significados que podem gerar mau entendimento, seja para indígenas ou para os *avatanimbu* - não indígenas, e, nesta condição, há a possibilidade de trazer imagens distorcidas, aumentando mais ainda o estigma sobre os próprios Kaiowá.

Quando estudei no 2º ano do Ensino Médio, a professora de língua portuguesa pediu para a turma produzir um texto sobre temas relacionados à nossa aldeia. Uma colega produziu seu texto questionando o termo “reserva”, pois ela entendia a palavra como

confinamento de animais, passando a ideia de isolamento, deixar de lado, ou mesmo preservar, deixar estático, sem movimento e congelado. Isso a incomodava bastante, pois, na visão dela, o termo trazia mais preconceito sobre a nossa comunidade.

Em outro momento recente, na aula presencial, numa etapa do Teko Arandu, no ano de 2019, um jovem da *Te'yikue*, Reserva Indígena de Caarapó, me questionou quando eu explicava para ele o processo histórico do reservamento dos Kaiowá e Guarani no Cone Sul de Mato Grosso do Sul. Ele gosta mais de chamar a sua comunidade de *Tey'ikue*, do que denominar de Reserva. Já ouvi, também, alguns moradores da Reserva de Amambai discordarem do termo “reserva” por carregar significados negativos, preferindo mais utilizar a palavra aldeia.

Entretanto, reforço a ideia de que a reserva é o projeto do Estado brasileiro com intenção de fragilizar o *ava reko* dos kaiowá, de tirar a posse do seu território, extinguir a língua materna e, por fim, “integrá-los à comunhão nacional” (Estatuto do Índio, 1972). Vimos que, até agora, o projeto não funcionou plenamente, desde a criação das reservas, pois os *te'yi* vêm resistindo de diversas formas e reestruturando o modo de viver conforme a sua especificidade (MELIÀ, GRÜNBERG e GRUNBERG, 1976). Com essas críticas levantadas pelos Kaiowá, a meu ver, pelo menos na produção científica, é necessário utilizar o termo “reserva”, pois, do contrário, pode correr o perigo de colocar o histórico do esparramo e do confinamento (BRAND, 1993 e 1997) “embaixo do tapete”, como querem os invasores do nosso território.

Historicamente, várias parentelas kaiowá foram removidas de suas comunidades tradicionais, principalmente depois que a Cia Mate Laranjeira perdeu a concessão das terras, da criação de oito Reservas, entre 1915 a 1927, e da instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados - CAND (na década de 1930). Entretanto, as famílias kaiowá e guarani se instalaram de diversas maneiras, muito resistentes e por outros meios “pacíficos” (como estratégia de sobrevivência ou política).

A CAND transformou mais profundamente o território Kaiowá do que a Cia Mate Laranjeira (que não desmatava, só extraía erva mate), pois foi um projeto de nacionalização das regiões fronteiriças do Brasil, promovido pelo Estado brasileiro, permitindo a instalação de fazendas e provocando a expulsão de vários coletivos indígenas das suas terras tradicionais. A reserva foi a estratégia de remoção e de investida do próprio Estado. Para isso criou a propaganda de que “lugar do índio é na reserva”.

Para as reservas foram levados diversos coletivos Kaiowá e Guarani. Muitos desses coletivos criaram estratégias para o reservamento. Aqueles que se instalaram primeiramente na Reserva, por não haver outras opções ou por decisão estratégica dos núcleos familiares, principalmente criando redes de aliança e articulação política nos seus *te'yi* – parentelas, acabaram controlando o acesso aos cargos de capitão indígena e outras funções de serviço do Estado, beneficiando a si e aos seus grupos de parentesco. As parentelas que chegaram depois ou que não conseguiram acessar essas redes de controle da reserva, acabaram constituindo uma espécie de periferia política na reserva, com pouco acesso à terra e aos recursos públicos ou das organizações que atuam nas reservas.

A questão levantada neste tópico trouxe bastante discussão entre os estudantes da minha sala naquele momento, pois temos que diferenciar os espaços - reserva é diferente do *tekoha* - e também pensar a reserva como muitas comunidades kaiowá (muitos *te'yi*) aglomeradas em espaços diminutos, produzindo constantemente conflito e desentendimento entre si. O Estado não pode se omitir, mas procurar o melhor encaminhamento para isto, que, a meu ver, seria facilitar a volta dos *te'yi* para seus territórios tradicionais; mas, pelo contrário, o Estado, que provocou esta situação, é o instrumento usado pelos antigos e novos colonizadores para promover a destruição do nosso povo.

### **1.3 – A Reserva de Amambai**

A Reserva Indígena de Amambai foi criada no período de 1915 e 1928, uma das reservas mais antigas e mais populosas dos indígenas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. Segundo meu pai, Paulino Valiente, antes da criação desta reserva, já havia muitos *tekoha* espalhados na região, como *Guapo'y*, *Tujury*, *Guasuty*, *Chahã*, *Jukeri* e *Jaguaretekue*, etc. São algumas comunidades tradicionais que descrevi no relato da trajetória dos meus pais. A criação das reservas e a remoção forçada dos Kaiowá e Guarani de seu território tradicional, vêm drasticamente afetando a organização social própria do povo. Um dos objetivos do Estado ao criar as reservas foi fragmentar e fragilizar o modo de ser tradicional, denominado de *ava reko*.

Os primeiros moradores não indígenas que se instalaram na região eram “bolicheiros”, e, com o tempo, chegaram mais pessoas para formar a vila. A Reserva, de início, era conhecida como Posto Indígena Benjamin Constant e, no período, ali havia

poucas pessoas, pois os *te'yi* kaiowá ainda estavam em seus *tekoha* tradicionais, antes de serem expulsos.

O município de Amambai foi fundado com a criação do distrito Patrimônio União, com a formação do povoamento em 1913. Em 1946 foi anexado ao município de Ponta Porã; em 1948 desmembrou-se de Ponta Porã e passou a ser reconhecido como município.

Pelo decreto-lei estadual nº 208, de 26-10-1938, é criado o distrito de Patrimônio União e anexado ao município de Ponta Porã. No quadro fixado para vigorar no período de 1939-1943, o distrito de Patrimônio União figura no município de Ponta Porã. Pelo decreto-lei federal nº 9055, de 12-03-1946, o distrito de Patrimônio União passou a denominar-se Amambai. Elevado à categoria de município com a denominação de Amambai, pela lei nº 131, de 28-09-1948, desmembrado do município de Ponta Porã. Sede no antigo distrito de Amambai. Constituído de 2 distritos: Amambai e Antônio João, ambos desmembrados do município de Ponta Porã. Instalado em 01-01-1954. (IBGE, 2012, apud. VALIENTE, M.A. 2019, p. 131).

Isso quer dizer que a criação da Reserva Indígena de Amambai é anterior ao município de Amambai, pois este foi criado em 1915 pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI. Ainda na primeira metade do século XX, foi se constituindo o reservamento dos Kaiowá e Guarani nessa região. Alguns moradores da reserva afirmam que, anteriormente, esse lugar já havia sido habitado e ocupado pelos Kaiowá e Guarani, com o nome indígena antigo de *Guapo'y*.

Para esta Reserva foram transferidos, compulsoriamente, os Kaiowá e Guarani, mas cada *te'yi* tinha sua forma de gerir seu coletivo, ou seja, sua própria organização social e política. Esta foi ignorada totalmente pelo Estado, com a finalidade de liberar o espaço para a criação de fazendas, que se intensificou entre as décadas de 1950 e 1980. Desta forma, hoje os Kaiowá e Guarani se encontram aglomerados e há conflito interno contínuo neste espaço.

O Capitão, figura criada durante o SPI, ficou responsável pelo policiamento da reserva. Os *te'yi* ficaram inconformados com o Capitão, que invadiu o espaço dos *Ñamõi*, desarticulando seus modos próprios de gerir os problemas da parentela; em suma, a liderança tradicional perde espaço e é forçada a ver o seu *te'yi* sob o domínio político do Capitão, imposto pelo governo brasileiro. A imposição da figura do Capitão foi exatamente para poder manter os Kaiowá e Guarani reservados e reduzidos a um minúsculo espaço, a

fim de liberar áreas para a criação de fazendas e, ao mesmo tempo, utilizar a força de trabalho indígena.

O sistema de capitania trouxe diversos problemas para a política tradicional própria dos Kaiowá. Alguns *te'yi* utilizam o cargo de “capitão” para se articular e tornar a sua parentela forte, principalmente acessando os recursos vindos à reserva, bem como administrando a distribuição dos mesmos. Outros *te'yi* também foram beneficiados com estes recursos, desde que fizessem aliança com o SPI/FUNAI e produzissem relação recíproca com eles. Esta estratégia não mudou quase nada até os dias de hoje. Os demais *te'yi*, que não se ligam diretamente ao poder central, quase não recebem benefícios.

Na reserva há pessoas que usam diferentes formas de avaliar o “Capitão”. Dependendo do *te'yi*, têm pessoas que falam bem dele, elogiam seu trabalho, o veem como parceiro para ajudar na organização da roça, na distribuição de sementes, na procura de trabalhos braçais, boia-fria, na usina, como também nos trabalhos na escola, no posto de saúde, entre outras situações. Geralmente são os *te'yi* do Capitão e dos que fazem parte dos laços parentais e de aliança política dele.

Há pessoas que não veem com bons olhos o trabalho do Capitão, pois não fazem parte da aliança política com ele, inclusive se restringem e evitam criar relações com a política que envolve a capitania, ou somente em última instância, seja por produzir conflito ou por outras questões que os obrigam a acionar o Capitão ou mesmo os outros *te'yi* o acionam para vir intervir no meio deles. Historicamente, os Kaiowá e Guarani levados compulsoriamente para a reserva, ao se depararem com a chefia do “Capitão”, muitos se revoltaram, pois não queriam estar sob este policiamento. Além disso, os *te'yi* não reconheceram a reserva como o espaço para se radicar, conforme o seu *tekoha*. A maioria das pessoas da Reserva de Amambai não quer ter envolvimento direto com o “Capitão”, embora indiretamente tem relação com o Sistema de Capitania, principalmente para conseguir algo para o seu *te'yi*. Como por exemplo, quando não conseguem nenhum trabalho nas fazendas, na cidade ou mesmo na reserva, como escola, posto de saúde e outros, procuram o Capitão ou “cabeçante” para conseguir vaga de trabalho nas usinas de cana-de-açúcar ou nas empresas de colheita de maçãs.

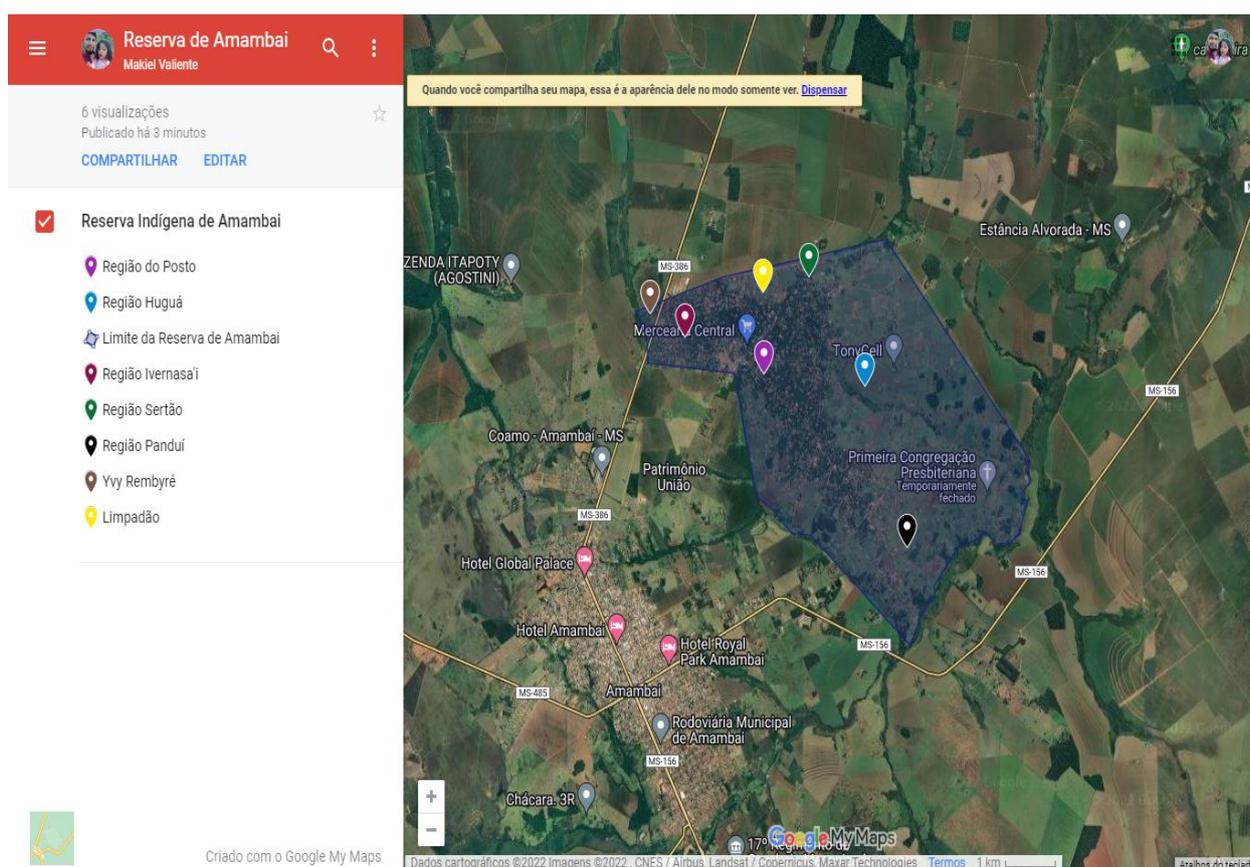
Ou seja, não há uma única visão dos Kaiowá e Guarani a respeito do Capitão. Há diversas formas de criar relação com este sistema, seja ela positiva ou negativa. Mas, geralmente, uma relação conflitiva com a capitania resulta em expulsão do *te'yi* pela própria parentela do Capitão.

A Reserva Indígena de Amambai é uma das mais antigas e a segunda maior população indígena do MS, para onde vários *te'yi* kaiowá e guarani foram transferidos à força, retirados de seu *tekoha*. Hoje tem, aproximadamente, 12 mil pessoas, aglomerando vários *te'yi*, que vieram de distintos *tekoha* da região do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. A seguir apresento a descrição das regiões que compõem a Reserva.

#### 1.4 - As regiões reconhecidas pelos moradores na reserva de Amambai

A atual Reserva de Amambai se compõe de seis regiões identificadas pelos próprios Kaiowá. São elas: Sertãozinho, *Ivernasa'i*, *Yvy Rembyre*, Posto, *Hugua* e *Panduí*. VALIENTE C.A (2019) descreve estas regiões na sua dissertação, identificando cinco das regiões citadas acima. Identifiquei outra, recentemente, a região do *Yvy Rembyre*, que Valiente C.A coloca junto ao *Ivernasa'i*.

Figura 07: Regiões da Reserva Indígena de Amambai, MS

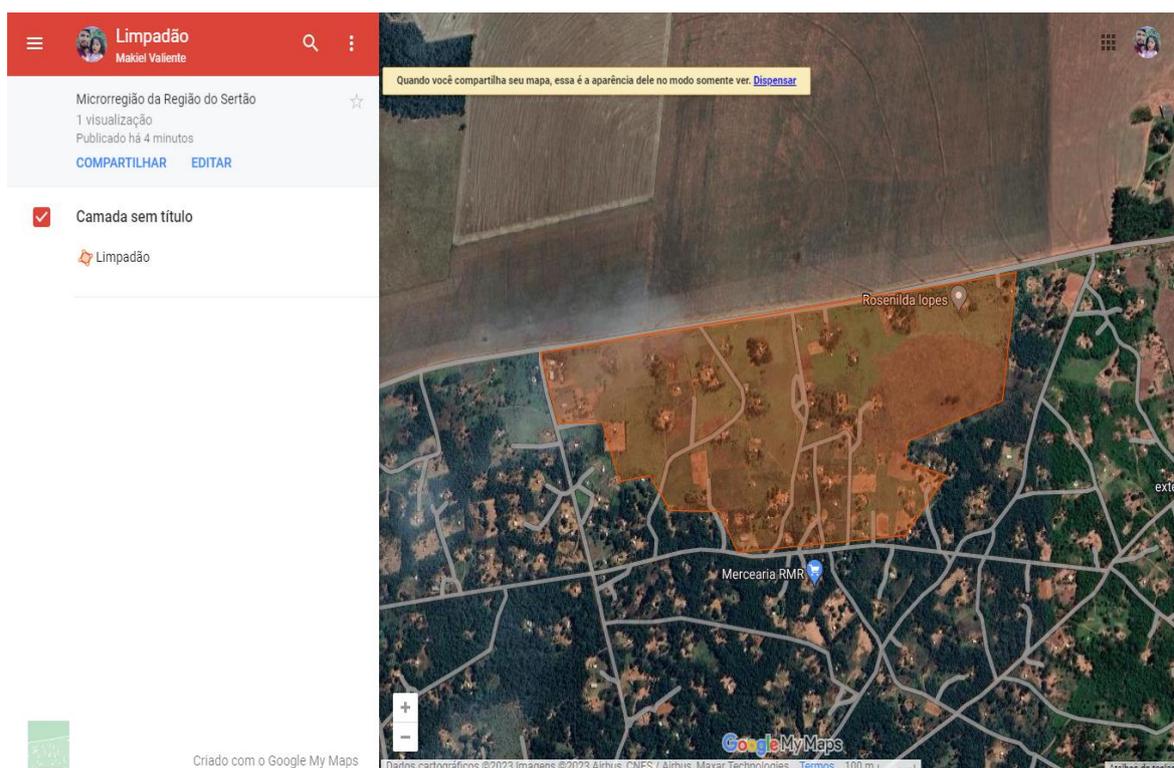


Fonte: Google Mapa. 2022. Editado em My Maps. Disponível no link: < <https://www.google.com/maps/d/viewer?hl=pt-BR&hl=pt-BR&mid=1nNzPPHXur6Qb-7bE-bBwE1JiL4-IXhA&ll=-23.073343988121007%2C-55.1911346&z=13> > acessado e editado em 09/09/2022 às 16:39 pm.

As pessoas de cada região se identificam com elas; por exemplo, quem mora no Sertãozinho se identifica como *Sertãozinho ygua*; as pessoas do *Panduí*, de *Panduí ygua*; as de *Hugua* são *Hugua ygua*, e assim por diante. Geralmente, quando vem um parente de fora da Reserva visitar as pessoas e não conhece a residência, chega a qualquer casa e pergunta onde moram os seus parentes, e a referência é exatamente estas regiões para localizar os anfitriões.

Minha mãe trabalha no cargo de Agente Indígena de Saúde (AIS), e atende a região do Sertãozinho. As áreas que os AIS atendem são denominadas de microáreas. Ela identificou uma microrregião, dentro do Sertãozinho, denominada de Limpadão, cuja identificação é feita pelos próprios moradores da região. Quem reside nesta microrregião é identificado como *Limpadão ygua*.

Figura 08: Microrregião Limpadão



Fonte: Google Mapa. 2022. Editado em My Maps. Disponível no link: <  
<https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?hl=pt-BR&mid=1wTxZG3en1WKOVVjCJMrEadgNcZTWUdg&ll=-23.051172128623012%2C->

*Ygua* é o conceito kaiowá que tem dois significados. O primeiro é como o termo utilizado acima, que se refere a alguém que se encontra ou se localiza em certo lugar, pertencente a certa região, nato do lugar; a letra “Y” é o prefixo que complementa “gua” –

onde a pessoa se encontra, se localiza como residente daquele lugar. O termo *gua* pode ter outro sentido também: é pertencente a alguém, ou é domínio da área de alguém. Geralmente é utilizado para se referir ao rio ou lago que se localiza na região onde certo *te'yi* domina, como, por exemplo, Felipa *ygua* – lago ou rio sob o domínio do *te'yi* da senhora Felipa; neste caso, *Y* é o substantivo “água”, que se junta ao *gua* - pertencente.

### 1.5 – A situação dos *te'yi* kaiowá na Reserva de Amambai

No início da década de 1970, quando Melià, Grünberg e Grunberg fizeram etnografia sobre os *Paĩ-Tavyterã*, a reserva de Amambai tinha 1200 pessoas. Hoje têm, aproximadamente, 12 mil pessoas, aglomerando diferentes *te'yi* kaiowá e guarani, numa situação desfavorável ao modo de ser *ymaguare*. Na lógica do *tekoha* tradicional, os mais velhos continuam, incansavelmente, reajustando as realidades e situações atuais num espaço cada vez menor e inapropriado para a produção do modo de ser kaiowá.

Diversas famílias kaiowá que chegaram à reserva vieram com diferentes formas organizacionais de suas famílias – *teko lájakuéra* (BENITES, 2014) - com diferentes modos de relação com o mundo, com o universo, conforme a sociabilidade própria e a maneira de interpretá-la.

Percebe-se, portanto, que a reserva é composta por várias parentelas distintas. Longe de serem homogêneos em seus modos de ser – *ava reko* – é possível propor que os coletivos de parentela kaiowá sempre foram múltiplos como apontam as pesquisas de Schaden (1974), Pereira (2004), Tónico Benites (2014) e Valiente (2019). Isso não constitui necessariamente um problema enquanto dispunham de espaços suficientes para manter o que podemos denominar de “a boa distância” entre as parentelas, recurso difícil de se praticar nas atuais reservas. [...] (VALIENTE e PEREIRA, 2021, p. 66, *In*: IORIS, PEREIRA e GOETTERT, 2021)

*Teko Laja* é um conceito usado pelo antropólogo Tónico Benites, em sua dissertação “A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas” (2014), apontando para a discussão de que cada parentela kaiowá se diferencia umas das outras, que podemos denominar de *ava reko heta* – multiplicidade de ser Kaiowá, ou modo de ser múltiplo -, criticando e se contrapondo à forma como a sociedade hegemônica considera as populações indígenas de forma generalizada.

A cidade de Amambai tem muito preconceito e generaliza bastante a população Kaiowá e Guarani da Reserva de Amambai. Deparei-me com isto no estágio do Programa de Bolsa para Iniciação à Docência, nas escolas da cidade, entre os anos de 2014 e 2017. Na primeira vez que fui numa escola não indígena, os estudantes ficaram surpresos porque havia professor indígena na escola. A primeira pergunta que me fizeram foi exatamente sobre as festas tradicionais dos Kuikuro, indígenas da região do Alto Xingu, da família linguística do Karib e que se encontram em Mato Grosso. A pergunta foi se eu participava desta festa e se eu conhecia o instrumento musical *Takuara Kuikuro*, tocado durante a realização de danças e apresentações. Fiquei espantado com a pergunta e respondi que conhecia, mas não participo, pois eles faziam parte de outra etnia. Depois percebi que os livros didáticos estudados na escola tinham um capítulo que abarca conteúdo sobre os indígenas do Alto Xingu; além disso, o conteúdo é bem superficial e, para meu espanto, o capítulo nem sequer foi estudado em aula.

Esta forma de pensamento, de considerar o indígena de forma homogênea, continua vigente até hoje. Se aqui em Amambai nos deparamos com pessoas que pensam assim sobre os indígenas - com a cidade a apenas 5 km da reserva -, o que esperar de pessoas não indígenas que moram em cidade grande que nunca tenham visto indígena, exceto na TV, na internet ou em redes sociais, ou mesmo não veem nem mesmo nestes espaços, qual grau de preconceito e generalização podem ter essas pessoas?

Conheci um colega de São Paulo, que estudou no curso de História na UEMS de Amambai. Ele desconhecia as pessoas do Mato Grosso do Sul; quando veio para cá ele pensou que ia se deparar com vilas pequenas, distantes e cheias de matas e os indígenas “pelados” com arco e flecha, o “índio genérico” construído pelo pensamento colonial. Vindo com este pensamento para cá, se deparou com regiões dominadas pela monocultura de soja e milho, poucas matas e também não viu o “índio” preconcebido por ele e pela grande parte da sociedade paulista e brasileira, antes da sua vinda.

Nos anos do seu curso na UEMS, a meu ver, ele quebrou muita concepção que tinha sobre os indígenas, pois conheceu os Kaiowá e Guarani da Reserva de Amambai. Em nossas conversas, relatou muitas coisas que não entendia sobre os indígenas, e tive oportunidade de esclarecer. A meu ver, ele conseguiu quebrar o pensamento de “índio genérico” e conseguiu dar um passo a mais entre as pessoas com esta forma de pensar.

Partindo deste caso, que relata o pensamento de não indígenas, é possível entender o estereótipo de “índio genérico”, construído com a Reserva, há mais de 100 anos. O índio

genérico também era considerado uma categoria de caráter transitória, pois o entendimento era de que os indígenas iriam se tornar mão-de-obra para os não indígenas e deixar de lado o seu modo de vida e sua organização social, assimilando o modo de vida dos não indígenas. Este pensamento fazia parte de políticas governamentais, do interesse da elite colonial: “assimilacionista” e “integracionista”. Um dos instrumentos institucionais utilizados pelo Estado é a escola. Segundo ROSSATO (2002, p. 57, apud TEIXEIRA, 1993), na ótica assimilacionista se entendia que a cultura e língua indígena eram consideradas como obstáculos e necessitaria a sua eliminação para que os indígenas assimilassem a cultura e língua hegemônicas; na perspectiva integracionista, a língua e a cultura indígena são consideradas transitórias, estas línguas seriam inseridas no ensino escolar para servir de ponte para facilitar a passagem para a língua dominante (Português).

Até o momento, os Kaiowá e Guaraní continuam resistindo ao projeto de assimilação do Estado e reorganizando seus *te'ýi*, no espaço populoso e confinado da Reserva, enfrentando grandes problemas, como violência e conflitos de diversas formas, envolvendo a questão territorial, social, saúde e política, dentre outros.

## CAPÍTULO 02 – JEPOTA: NECESSIDADE DE GERENCIAR O ENCANTAMENTO

Neste capítulo mostro como *ojepota* se produz em cada parentela e como isto gera a necessidade de gerenciamento. Aqui, *jepota* é compreendido como uma forma de encantamento produzido pelo coletivo humano e não humano, com o objetivo de capturar membros de outro coletivo para fortalecer o seu. Demonstro o “*jepota*” como a categoria que constrói/fortalece e desconstrói o *te'yi*. São reflexões feitas a partir das narrativas sobre o termo e de como podemos gerir, segundo a lógica dos Kaiowá, para ir de um ou do outro lado.

Em seguida descrevo e reflito sobre a construção dos coletivos Kaiowá, como foi a trajetória do *ypy* kaiowá trazido das narrativas contadas pelos meus pais e por alguns rezadores e anciões Kaiowá.

### 2.1 - A Construção do *Te'yi* Kaiowá

Na minha infância, meus pais contavam narrativas e acontecimentos sobre os antigos *ava*. Segundo meu pai, os *ypy* kaiowá mais antigos foram criados por *Ñanderuvusu* e *Ñandesyvusu*, pais dos gêmeos *Jasy* e *Pa'ikuara*, o que originou o ser Kaiowá, *kaiowá reko* de hoje. A avó da minha esposa, Armíria Vieira Hilton, denomina o *ypy* de *Ñande Rembypy*. Este termo pode ser explicado de diferentes formas e ela explica porque os Kaiowá originários receberam este nome: *ñande* significa “nosso”, e *rembypy* é uma palavra composta dos termos *remby* – parte de nós ou resto, e *py* - origem ou início.

Na narrativa sobre *Pa'ikuara* e *Jasy*, os Kaiowá foram criados para cuidar e se relacionar bem com a floresta, os animais, as plantas e as águas, principalmente para afastá-los da manipulação do *aña* (demônio). Numa parte da história de *Pa'ikuara* e *Jasy*, contada pelos meus pais, os *ypy* de animais já se encarregaram de cuidar de *Jasy* (o gêmeo mais novo), pois, como o *aña* é considerado um personagem mítico maléfico, que manipulava os *ypy* de animais e maltratava *Jasy*.

Entretanto, o *aña* continua manipulando os seres, e cabe aos humanos cuidar dos animais para não serem manipulados. Segundo meu pai, até o ser humano passa a ser manipulado pelo *aña*, e *jepota* é a forma concreta da manipulação do *aña*. Mas há também os *jára* da floresta, dos animais, das plantas e das águas, que monitoram a relação dos

Kaiowá em seus respectivos espaços, e o *ñembo'e* (reza) é o melhor meio para se comunicar com os *jára*.

Meu avô já teve a experiência de se comunicar com os *jára*, na primeira vez que veio para a Reserva de Amambai. Na atual região onde eu moro, ele construiu uma *ogajekutu* – casa típica kaiowá, para permanecer temporariamente. Naquela época ainda havia muitas árvores boas para construir a *óga* (casa) e tinha bastante *jahape* (capim – sapé) para cobrir a casa. Passado um tempo, quando ele estava sozinho em casa, enquanto a esposa foi para o riacho com os filhos para tomar banho, ouviu alguém rodeando a casa, então deu uma espiada, mas não viu ninguém. Logo percebeu que não era pessoa humana, então rezou e colocou “terra embaixo da língua” e perguntou quem estava rodeando a *óga*. Depois ouviu uma voz respondendo que era o mais antigo morador daquele lugar e que estava visitando o lugar, já que o meu avô era novo morador lá. Meu avô falou, então, para ele, que não ia incomodá-lo e que só estava buscando um lugar melhor para viver.

Meu pai esclareceu que, se meu avô – pai dele - não soubesse se comunicar com os *jára*, teria feito algo com o avô, principalmente por não avisar e pedir licença para ir morar lá, e algo ruim iria acontecer ao *te'yi* do meu avô. Da mesma forma, para ir caçar e pescar, precisa pedir licença para os *jára* da mata, dos rios ou dos lagos, caso contrário não terá sorte ou algo ruim pode acontecer na caçada ou na pescaria. Foi o que ocorreu com meu tio falecido, Anilson Valiente. Ele contou, antes de falecer, que, quando foi pescar com os irmãos, irmãs e cunhados, na volta, distanciou-se dos demais e se deparou com um homem alto, cabeludo e semelhante à cabeça de *Jaguá Chã* – leão: desde então, ele não conseguiu mais se sentir bem.

O coletivo kaiowá se constrói na relação com diversos mundos: humano, dos animais, das florestas, das águas, dentre outros, cujo tema é discutido em grande parte da bibliografia sobre os povos de língua e cultura Guarani, como em Benites e Pereira (2021). Cada mundo possui e constrói sua categoria de sociedade a partir da sua própria perspectiva. Essa característica é recorrente em vários povos indígenas sul-americanos. Por exemplo, João Paulo Lima Barreto (2013), em sua dissertação, ressalta que, na cosmologia Tukano, os peixes têm o mundo deles e uma forma de se organizar semelhante ao mundo dos humanos, que, na lógica dos peixes, ele denomina de *wai-mashã*.

Meu pai falou que, entre os Kaiowá, o *jepota* é o meio para os seres de outro mundo roubar a humanidade das pessoas kaiowá, principalmente quando o humano está em trânsito no mundo. O Kaiowá é um caminhante no mundo e o deslocamento sempre

cria novas oportunidades de conexão entre seres e mundos distintos. Viajar é o imponderável da existência, mas é preciso estar preparado para os bons e maus encontros, e a melhor forma de se preparar é conhecer os *ñembo'e* - rezas específicas para cada *ára* - categoria de espaço e modalidade de existência, como destacam Benites e Pereira (2021).

A seguir, apresento a descrição de como se constitui um coletivo kaiowá, explicando de que forma os Kaiowá produzem aliança com *ñemenda* – alianças matrimoniais -, quais os aspectos que compõem a matriz do *ypy* kaiowá e de que maneira é entendido por uma parentela específica - *te'yi*. Referencio-me nas narrativas contadas pelos meus pais, que trazem a memória do meu avô sobre o modo de ser Kaiowá de nossos parentes - *ore reko* - e como se constrói e se articula uma parentela kaiowá.

## 2.2 – *Jekoha* – O articulador de uma parentela kaiowá

A *ógajekutu* ou *ogusu*, casa tradicional dos Kaiowá, tem uma espécie de poste bem grande fincado no centro dela. Na Reserva é chamado de *forkõ* ou *horkõ*, e nele são apoiadas as estruturas da casa, que articulam a *ogajekutu*. É a partir dele que se constróem as partes da casa tradicional, e, quando o *horkõ* cai, a casa também se desmancha. Portanto, o *horkõ* é o *jekoha* que sustenta as outras partes e a estrutura da *ogajekutu*.

O número de *horkõ* depende do tamanho da casa. Meu pai fala que, antigamente, a casa era grande mesmo, com um comprimento de, aproximadamente, 60 a 80 metros, e a largura era em torno de 20 metros. Cabiam muitas pessoas dentro de casa, inclusive uma *te'yi* kaiowá completa cabia no interior. Também vale destacar que, antigamente, a *ogusu* era a residência da parentela kaiowá; dentro se fazia trabalho doméstico, tinha cozinha, quarto para dormir na *kyha* – rede - e também tinha uma área para *tata* - fogueira, onde a família se reunia para comer - *okaru*, conversar - *oñomogueta*, tomar *ka'ay* – chimarrão, entre outras.

O rezador Emiliano, da região de Panduí, considera a *oga pysy* (como a maioria hoje chama a *ogajekutu*) como o corpo da pessoa kaiowá. Para se articular, para se construir bem, ter uma boa condição do corpo, cuja estrutura é para se produzir como um *jekoha* (orientador espiritual), é necessário passar pelo *ñemongarai/itymbyry* - rezar e batizar -, da forma como se realiza em rituais de batismo kaiowá, tanto nas crianças, como na plantação de roça - com *ñemongarai* do *avatí morotĩ* – milho branco, *mandi'o* – mandioca, *andaí* – abóbora, *jety* – batata-doce, *takuareẽ* – cana, entre outros. Ele diz que a

*ogusu* tem o nome antigo de *okyta*, que significa *oke*, lugar onde se dorme, demonstrando que há diversas maneiras de caracterizar a casa tradicional antiga dos Kaiowá.

Meu pai fala que, hoje, a *ogusu* é chamada de “casa de reza”, mas, como descrevi acima, ela é a própria casa dos Kaiowá *ymaguare* – antepassados. A gestão da casa era do mais velho, geralmente era o *Ñanderuguasu* e a *Ñandesyguasu* - grande pai e grande mãe -, que cuidavam, aconselhavam e regiam decisões no *te'yi*, pois eram os mais experientes de todos e possuíam grande sabedoria, portanto, eram reconhecidos e respeitados por todos. Eles eram os *jekoha* da parentela kaiowá.

A palavra kaiowá *jeko* quer dizer encostar-se, apoiar-se, e *ha* indica lugar; portanto, *jekoha* significa apoiar-se em alguém que ocupa certo lugar, e este lugar é da pessoa reconhecida e respeitada por todos, não pela sua autoridade, ou por ter força, porém, por adquirir o patamar de sabedoria e de experiência necessárias para orientar e aconselhar (MELIÁ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008).

O *jekoha* tem que saber realizar o *ñemongaraí*, para que o seu *te'yi* esteja bem articulado, sem isto, a *óga* tende a ruir, a roça não dá uma boa colheita e a criança adocece facilmente, pois ações maléficas dos “mundos” rodeiam cada coletivo humano e não humano. Mas também há os que nos alertam sobre isto, que são o *guirí* e *lekucho* – pássaros mensageiros que chegam na casa para alertar os moradores de que está chegando algo ruim no local; tem o *aguara guasu* – lobo guará - que aparece na sua frente para alertar sobre a “morte” de um parente; o *aguara'i* também, quando uiva, dá esta notícia; e o *araguaju* noticia que foi lançado um encantamento de um certo coletivo sobre outro. Pode haver outras formas de receber notícias ou informações; neste sentido, cada *te'yi* tem sabedoria para isso e cabe ao *jekoha* gerir o seu coletivo.

### 2.3– *Ñemenda*: casamento e construção do *te'yi* kaiowá

*Ñemenda* é o casamento de duas pessoas kaiowá envolvendo duas parentelas. Um dos principais objetivos é para fortalecer a sua parentela; por isso os *jekoha* antigos recomendavam aos filhos/as a procurar alguém de uma “parentela que tem prestígio” e, também, que tenha o perfil ideal de uma pessoa kaiowá *guápa* (VALIENTE, 2019 p. 103-110).

Segundo minha mãe, grande parte do *ñemenda*, antigamente, ocorria nas festas, que geralmente eram realizadas durante um *arete* – feriado -, cujas festas geralmente são

conhecidas como *karuguasu* – pessoas que comem e bebem muito, pois a festa levava semanas, tempo necessário para as pessoas de vários *te'yi* se conhecerem bem.

Há um ideal de homem kaiowá para a mulher escolher. Os pais orientavam as filhas a procurar um homem *guapo* – trabalhador - e *kyre'ȳ* - que tenha ânimo e seja alguém com vontade de realizar algo. Os homens kaiowá também eram recomendados a procurar moças com as mesmas características de ser *guapa e kyre'ȳ*. Hoje, os pais continuam orientando os filhos desta maneira.

Segundo SCHADEN (1974), entre os Kaiowá e Ñandeva a própria mãe da moça procura apresentar sua filha para um rapaz que detém o modo de ser *guapo*.

[...] entre os Kayová e ñandeva dessa região, em que a mãe sugere à filha um noivo – conhecido como ordeiro, trabalhador e possuidor, talvez, de animais de montaria, morada própria, roças, criação -, indo ela mesma, a mãe, entender-se com o rapaz. Os moços mais trabalhadores vivem em casa própria, já como solteiros, tendo como economia independente. (SCHADEN, 1974, p. 66)

Os Kaiowá ensinam seus filhos a ser *guapo e kyre'ȳ* entre os sete e os nove anos de idade. Meus pais contam que, quando éramos crianças, nós não podíamos comer carne de *tatu poju* – tatu peba, pois, na nossa crença, ele é muito preguiçoso e lerdo, e, quando a criança come, pode adquirir estas características dele quando chegar o momento de *karia'y* ou *kuña taĩ* (juventude). O Ñanderu Emiliano explicou que, quando a criança come carne de alguns animais que não passaram pelo *ñemongarai* do *Pa'ikuara*, ela passa a imitá-los, quando chegam à fase de *karia'y* ou *kuñataĩ* - “*Hembi'u kuepe oha'ã*” - “Imita o animal do qual comeu a carne” (ÑANDERU EMILIANO, 07/05/2022). Os opostos de *guapo e kyre'ȳ* são *ate'ȳ* e *kaigue* – preguiçoso e lerdo.

Para ser *guapo e kyre'ȳ* tem que realizar atividades do dia a dia continuamente, sem recusar a ordem/pedido dos pais, dormir cedo e levantar cedo. Antigamente não tinha hora e nem relógio, mas meus pais dizem que cedo é antes do sol nascer e quando o sol se põe no horizonte. Os próprios *Jari* e *Ñamõĩ* davam exemplo de levantar cedo e tomar *ka'a'y* - chimarrão - até o sol se levantar.

Na Reserva de Amambai, algumas pessoas usam o termo “*voleo*” para se referir a uma pessoa *kyre'ȳ*, fazendo com que a carne do tatu peba seja excluída do cardápio da pessoa jovem. Meus pais, quando traziam a carne deste tatu, não permitiam que comessemos, somente o *tatu hũ* era recomendado para as pessoas novas comerem.

É essencial o ensinamento dos pais e avós, para que o sujeito kaiowá compreenda o *ñemenda*, seguindo as orientações sugeridas por eles. Hoje em dia os pais reclamam dos jovens por não seguirem suas orientações. Há muita dificuldade de os Kaiowá seguirem as orientações tradicionais, pois, como a reserva traz escassez de recursos para realizar tais práticas, passam a quebrar os rituais, por não ter outra maneira de conseguir os recursos. Um exemplo disso é o ovo, que deve ser excluído do cardápio das mulheres gestantes, porque isto dificulta o nascimento do bebê durante o parto. Entretanto, em condição de reserva elas podem ter muitas dificuldades de conseguir os alimentos recomendados para elas, passando a consumir os alimentos proibidos na refeição, por falta de opção.

No tópico adiante discuto sobre *Ypy Kaiowá*, trazendo descrições e reflexões a partir da narrativa de origem do *te 'yi* kaiowá.

#### 2.4– *Ypy Kaiowá*

*Ypy* é a categoria kaiowá que pode ser compreendida de duas maneiras: A primeira remete à ancestralidade e à origem da existência do mundo kaiowá – *ava*. Na cosmologia há a narrativa que se apresenta com variedade de versões, dependendo de qual *te 'yi* relata. Neste tópico estou trazendo a versão contada pelos meus pais, como também ouvi de outros *te 'yi*. A segunda versão compreende a organização social mais restrita que o *te 'yi* kaiowá - a família nuclear (PEREIRA, 2004), cujos membros estão próximos uns dos outros, podendo, inclusive, incluir os vizinhos ou aliados.

Pereira denomina esta organização social kaiowá de *ypyky kuera* – fogo doméstico. A metáfora do fogo familiar se deve ao fato de que o fogo tem a característica de juntar relações de consanguinidade, como avôs, avós, mãe, pai, filhos e filhas, além de agregados, que são os cunhados, as noras, ou visitantes de alianças políticas ou parentais. Os últimos são, geralmente, temporários, e podem variar a relação com os articuladores da família nuclear.

Em seguida abordo a narrativa contada pelo meu pai e minha mãe sobre o *Ñanderuvusu e Ñandesyguasu*, com seus filhos gêmeos *Kuarahy – Pa'ikuara* - e o seu irmão mais novo - *Jasy*. Depois que o pai deles foi embora, eles fizeram, ainda na barriga de sua mãe, uma longa jornada para reencontrar o pai, realizando o que os Kaiowá chamam de grande caminhada - *oguata puku*. Meus pais contaram para nós várias vezes,

durante a nossa infância; a última vez foi no mês de agosto de 2017, período em que estávamos todos em volta da fogueira, em época muito fria do inverno – *ara ro'y*.

**Kuarahy ha Jasy rehegua (contado por meus pais em língua materna Guarani):**

*Yma raka'e Ñanderuvusu ha Ñandesyguasu omenda akue ojoehe. Hy'egwasu jave hembireko, oñotỹ opa mba'e ikokuepe. Ñanderuvusu oĩ jave hembireko ndive, he'i chupe oñotỹ haguã avati, mbohapy ko'ẽ rire oho haguã omono'õ ityarõgui ha hembireko ndoguerovaiarõ Ñanderuvusu ikatune okañy (ha jarupe acha he'i chupe), avati ave arepe ityarõta.*

*Ñandesyguasu ndogueroviai, chamo'ã chupe oñembojaru hendive. Oho jave omaña kokuere, ityarõ mbama avati, ha upemarõ ojevy jey hógape ha ndotopavéima imenape, ha okañy ra'angante ra'e chugui imena, upemarõ ha'e hasẽ, hasẽgui ha'e imbora'u ha upeichagui OÑEMYRÕ chugui imena ha okañy tee, avati ave upéagui kaiowá kuerape are oraha otyarõ haguã.*

*Ha mokõi imemby Kuarahy ha Jasy oĩ gueteri hy'épe oñe'ẽ jepi ave hendiv, Kuarahy ha'e tyke'yra ha Jasy tyvyry. Upemarõ isy he'i chupekuera oheka haguã hikuai ituvape. Heta hasẽ Ñandesyguasu, imbora'u, upeagui Ñanderuvusu ohoete chugui.*

*Isy he'i imemby kuerape oheka haguã imenape, oñepyrũ oho oheka, Kuarahy ha Jasy ochuka moõndy ohota ojohu haguã itúva. Oho jave tapére Jasy ojerure ispe yvoty, heta ojerure, ha káva osu'upa jave isýpe, ipochy chupe. Upemarõ Jasy oñemyrõ isy ndive ha ochuka vai chupe tape, ogueraha chupe Jaguarete tekoha oho.*

*Upepe jaguarate jarýi oipyhy isýpe, ojuka chupe, ave ojohu imemby Kuarahy ha jasy ha isype katu ho'u. Uperire oipyhy imemby kuera ha omoĩ ytakupe, omomimõi haguã, ohecha jevy jave ombohupa ijeytaku. Ombohupamarõ y omombo chupekuera tatápe ha omboguepaite tata, upemarõ oipe'a jevy ha oipyhy hacha oinupã, opopo chugui kuera, ndaikatui ohachia porã opopogui.*

*Ndaikatúi ojuka, upemarõ oraha Kuarahy ha Jasype hymbaguaichirã, oiko asy araka'e ha'ekuera, ombarika Jaguarete kuera rembi'urãre ha ndohejai chupekuera oike ka'aguy tuichare, oiko hape guyra ñe'ẽngatu, upéa katuete omombe'upata chupe mba'épa ra'e ojehu isyteere. Jaguarete sy katu he'i chupekuera isyha, upéagui ha'ekuera ndamanduái isyteere.*

*Peteĩ arape ha'ekuera ohasa Jaguarete sy ñe'ẽ ari ha oho mokõiveva ka'aguy tuichare, ysyry kotare oĩva ka'aguy mbytepe oho jave ha'ekuera, ohenoĩ chupekuera upe guyra ñe'ẽngatu, upepe omombe'u chupekuera Jaguarete sy ndaha'eiha isykuera ha omombe'u chupekuera, upea ojukaha isykeratepe.*

*Upepe oikuaáma ha'ekuera isytee ha mba'epa ojehu ra'e isýpe. Uperire ndoruveima so'o porã Jaguarete kuerape, oraha so'o vai ombohy'e rasýpa haguã chupekuera ha upei oñepohanõmba jevy umi Jaguarete.*

*Kuarahy ha Jasy imandua yva oĩva upe ysyry mbo'yypri herava guavira, oho heta ombyaty ha oraha jaguarate jarýi kuerape, upe yva he'ẽtereima chupekuera ha ha'ekuera katu ohose ogueru.*

*Jaguarete kuera ohopaite upepe, Kuarahy ha Jasy katuete oraha chupekuaera upepe. Jasy oreko guyrapa ha hu'i, upea omoĩ ysyry ari ikatu haguã ohasa hikuai mbo'ypyri, tykue'yra ha tyvyra ra'evẽ ohasa. Michĩ kuri ysyry, jaguarete umia ojupi jave "pinguela" hu'iguigua ari, tuichave rei oho ysyry, ojupi ou ojoapykueri ha jaguarete hyeguasúvantema hemby ojupi haguã. Tuichapaite jave upe ysyhy oho, umi jaguarete kuera oapuramã ha hatãve oho, ysyry mbytepe oho jave Jasy ombojei ijehu'i ha oitypaite umi jaguaretepe, upe hyeguasúva katu ho'a hembe'ype ha ndoyguyi. Umi Jaguarete oyguy akue ohopa yporarõ ha jaguarete hyeguasú akue oho Jaguarete ypyrã. (Paulino VALIENTE; Fidelia Aquino VALIENTE, 2017).*

### **Kuarahy ha Jasy rehegua (tradução livre em Português):**

*Ñanderuvusu e Ñandesyguasú* formaram o casal antigo dos kaiowá. Quando a mulher engravidou, o marido fez roça e preparou a plantação para a colheita. Quando o *Ñanderuvusu* estava conversando sobre a roça com a esposa, lhe disse que iria plantar milho e em três dias iria ficar pronto para a colheita, caso a mulher não acreditasse nele, o marido iria desaparecer, também o milho iria demorar a ficar pronto para a colheita.

A *Ñandesyguasú* não acreditou nele, pensou que estava brincando com ela. Quando foi olhar a roça, o milho estava bom para colher, então retornou para a casa e não achou mais o seu marido, ela pensou que o marido tinha morrido e chorou e este choro tornou a morte do *Ñanderuvusu* como verdade e ele desapareceu, também o milho começou a levar muito tempo para ficar maduro.

Os dois filhos gêmeos, estando ainda na barriga, aos seis meses começaram a se comunicar com a mãe. *Kuarahy* é o irmão mais velho e *Jasy* é o irmão mais novo. Logo, a mãe começou a pedir ajuda para encontrar novamente o pai, o choro pelo marido a fez cometer o que os Kaiowá denominam de *mbora'u*, resultado do desaparecimento do esposo.

Então, a mãe falou para os filhos a guiarem no caminho para encontrar o marido. Indo no caminho, *Jasy* pediu para ela catar uma flor muito bonita, mandou catar um monte, mas o marimbondo picou a mãe, mesmo assim, o filho continuou pedindo. Com a flor não cabendo mais na mão da mãe, os marimbondos continuaram picando a gestante e ela ficou brava com o filho. Por isso, *Jasy* ficou chateado com a mãe e a guiou até a comunidade do *Jaguarete*.

Ao se deparar com a comunidade, ela foi devorada pelos *jaguarete*, porém não conseguiram devorar os filhos. Então, colocaram na panela de água fervente para cozinhá-los, mas, em alguns instantes, a panela ficou seca, sem poder cozinhar. Já que isto aconteceu, pegaram os dois e os colocaram na fogueira para assar e o fogo se apagou em instante. Não podendo cozinhar e nem assar, pegaram machado para matar e não conseguiram matar.

Não conseguindo matar, então, os adotaram. Eles sofriram muito na infância, os *Jaguarete* davam trabalho duro para eles desde crianças, principalmente pediam para eles ir caçar e trazer comida para os avós e avôs do *Jaguarete*, como também para toda a comunidade. Os *Jaguarete* não os deixavam entrar no fundo da mata, pois lá iriam encontrar uma ave muito sábia nas palavras e poderia contar o que aconteceu com a mãe biológica de *Jasy* e *Kuarahy*.

Certo dia, eles desobedeceram os *jaguarete* e foram na profundidade da mata. Indo na beira do rio, eles foram chamados por este pássaro, que logo contou a eles que a mãe do *Jaguarete* não era a mãe biológica deles, e que foram elas que mataram a mãe biológica.

Já sabendo o que aconteceu com a mãe biológica, desde então começaram a trazer carne ruim para dar dor de barriga nos *jaguarete*, entretanto eles tinham remédio.

Pensando em se vingar, *Kaurahy* e *Jasy* lembraram de uma fruta que tem no outro lado do rio, trouxeram para os *Jaguarete*. Os avós do *jaguarete* gostaram muito, pediram para que todos os parentes fossem buscar.

Todos foram atrás da guavira, *Kaurahy* e *Jasy* foram mostrar o caminho. *Jasy*, com arco e flecha, utilizou para fazer ponte e atravessarem. Os dois passaram primeiro, depois vindo atrás os *jaguarete*. Até a beira, o rio não era largo, mas quando o *Jaguarete* subiu, começou a se alargar; eles vinham em fileira, a última foi a que estava gestante, mas o rio já estava enorme. Logo, os *Jaguarete* começaram a se preocupar e correram para chegar na beira, ao chegar no meio, *Jasy* tirou a ponte e eles caíram todos no rio, mas a *Jaguarete* gestante caiu na beira e conseguiu se salvar. Aqueles que caíram no meio do rio se transformaram nos seres aquáticos e a que estava gestante ficou como descendente da onça. (Paulino VALIENTE; Fidelia Aquino VALIENTE, 2017).

Segundo meus pais, nesta época os animais tinham características humanas, podiam falar, tinham uma organização social semelhante aos humanos, cada um tinha o seu próprio *tekoha* – lugar onde se vive de acordo com um modo específico de ser. A narrativa acima mostra o *tekoha* do *Jaguarete*, cuja família é descrita contendo o *Jaguarete Jarýi* (avó e avô), *jaguarete sy* (mãe), *tuva* (pai), *memby* (filhos) e os tios, formando uma comunidade de *jaguarete*. O *jaguarete* é a onça pintada, animal que nominava esse coletivo, e cada coletivo adotava um nome, que era estendido a todos os membros da parentela (PEREIRA, 1999). Nesse caso, tratava-se de um *tekoha* formado exclusivamente por onças, que viviam de acordo com seu modo próprio de ser, na forma como era praticada no tempo mítico – *ymaguare*.

No prefácio do livro “Guarani e Kaiowá: Modos de Existir e produzir territórios”, organizado por Antônio Augusto Rossoto Ioris, Levi Marques Pereira e Jones Dari Goettert, é narrada e descrita a origem do tempo-espço pelo *Ñanderu* Atanásio/Ataná Teixeira. Na passagem da destruição do mundo feita pelo próprio *Ñande Ru*, ele mostra que a própria ancestralidade divina do ser humano foi se transformando em outros seres. Dependendo da conduta do *Pa'i* e do *Chiru*, os que possuem grande habilidade de transformá-los em outro ser acabam transformando-os na condição do que hoje conhecemos como animais.

No caso do exemplo da narrativa do Ataná, quando ocorreu o dilúvio, o *Chiru Guyra Pepoti* se transformou em ave e voava ao redor do coqueiro (Ataná TEIXEIRA, 2021, p. 14). Ocorreu, também, após a destruição do mundo pelo apagar do sol.

[...] Pa'i Tani começou a andar e transformar os seres em outros seres. Durante essa visita, muitos animais e plantas estranhavam e falavam e se comportavam mal diante dele. A maioria considerava que ele seria um monstro ou assombração, por isso tratavam-no mal. Assim foram transformados durante o seu contato. Alguns homens foram transformados em árvores e animais, também conforme a fala de cada um. (Ataná TEIXEIRA, 2021, p. 17)

Após essas transformações, todos os animais transformados – macacos, quatis etc. – queriam rezar de novo, mas a reza não saiu mais como antes. No entanto, eles ainda rezam. Esses animais transformados foram orientados sobre como seria o seu jeito, como eles serviriam ao homem (e aos outros “animais”), o lugar de cada um. Os princípios também subiram, foram lá para cima; aqui ficaram só seus seres. A origem está lá em cima; aqui estão seus parentes. (Ataná TEIXEIRA, 2021, p. 18)

Os princípios a que o *Ñanderu* Ataná se refere são os *Jára* e estes são os *Ypy* de outros seres. Entretanto, há a diferença entre o *Jára* e o *Ypy*, isto podemos perceber na narrativa acima, pois se os *Jaguarete ypy* se transformaram em seres aquáticos, quando caíram no rio, o *Jára* deles não é o *Jaguarete* e sim *Kaja'a* – que é a divindade aquática e dos seres aquáticos (que muitos traduzem como sereia).

No dia 09 de março de 2022, como estávamos trabalhando sobre “o *ypy kaiowá*”, na Escola Municipal Mbo'erenda Ypyendy, trouxemos o rezador Emiliano na oficina para falar sobre isto. Na versão da trajetória de *Pa'ikuara* e *Jasy*, narrada pelo *Ñanderu* Emiliano, os *ypy* de animais possuíam as características humanas. O *ypy* de *jaicha* – paca - foi a avó dos *Jaguarete*, que se transformou em *jaicha* – paca - quando caiu no *monde* – espécie de arapuca do *Pa'ikuara* e *Jasy*. Os *Jaguarete* que caíram no rio se transformaram em *ypóra*, os seres que hoje habitam a água.

FIGURA 03: *Ñomongueta Ñanderu Emiliano ndive* – Conversa com o rezador Emiliano



Imagem produzida pelo pesquisador, durante a visita à casa do rezador Emiliano, em 08 de maio de 2022.

Pereira (2004), em sua pesquisa, demonstra que os animais têm sua forma exterior do corpo, enquanto o interior é o ser social, e cada animal tem um *tuvicha*, ou, como o autor coloca em sua tese, como “*so’o jára*”, o seu líder, o seu dono. BENITES e PEREIRA (2019) denominam de *Teko Jára* como aquele que cuida do grupo, articula a sua relação social e política, tanto com o seu coletivo, quanto com outros seres.

Na versão narrada pelo *Ñanderu* Emiliano, ocorreu a origem dos não indígenas: o *ava tanimbu* deu origem aos brancos, e o *kamba* deu origem ao negro. Ele conta que quando *Pa’ikuara* foi pego pelo *aña*, para não o matar, disse que tinha duas irmãs: “*Tanimbugui ojapo kuña tanimbu ha araityguy ojapo kuña kamba*” – “Das cinzas do fogo fez a mulher branca e do *araity* fez uma mulher negra”. A *Ñandesy* Floriza, entretanto, explica que o branco veio das cinzas do fogo, produzido pelo próprio *Ñanderuvusu*, enquanto que o negro foi produzido da casca de coqueiro. Ataná Teixeira também traz a sua versão da origem do branco, cunhado de *Pa’i Tani*, que morreu e foi ressuscitado pelo sogro e sua pele ficou branca. A intenção neste parágrafo é demonstrar versões diferentes dos Kaiowá sobre a origem do ser humano e de outros seres.

Voltando à trajetória de *Kuarahy* e *Jasy*, eles vieram de outro *tekoha* e, chegando na comunidade do *Jaguarete*, eles se transformaram em *guachos* - adotivos, pois vieram para esta comunidade sem laços consanguíneos, sem laços parentais e muito menos de

aliança. Pelo contrário, eles já chegaram entrando em conflito com o *Jaguarete*, por causa da morte de sua mãe e, conseqüentemente, os inimigos tentavam comê-los. Entretanto, não conseguindo devorar *Kuarahy* e *Jasy*, as onças os adotaram.

Na narrativa de Ataná Teixeira, o mundo humano já passou por destruição com dilúvio, com queima da terra e pelo apagão do sol. No dilúvio, na queima da terra e no apagão do sol, os que sobreviveram foram chamados de *Ñande Ryke'y*, e são os *Chiru* ou *Pa'i* – xamãs, rezadores. A maioria do *Pa'i* foi transformada em animais, plantas e árvores. Os que procuram caminho em direção ao *Ñande Ruvusu* subiram no patamar onde Ele se encontra e, depois disso, é que veio a geração de *Pa'ikuara* e *Jasy*. No entendimento dos meus pais, estes *ypy* são a ancestralidade do ser *Kaiowá* (humano), como também a origem de todos os outros *ypy*. Mas há outras narrativas com versões diversificadas que contam a origem destes *ypy*.

Outro significado de *ypy* é a família restrita, com base na consanguinidade, que forma o *che ypykuera* – núcleo restrito de parentes, dos quais a pessoa se sente especialmente próxima. *Ypyky kuera* indica a proximidade e a intimidade da pessoa com o coletivo, ou seja, a relação dos pais com filhos, a relação dos irmãos entre si, com avós, avôs, com os tios, com as tias (PEREIRA, 2004). *Ypy* é quem está próximo e quem compartilha intimidade.

Quando *Kuarahy* e *Jasy* foram adotados pelo *Jaguarete ypy*, mesmo havendo muitas diferenças entre eles, consideravam que estavam com o *ypy*, por isso, mesmo sendo maltratados, traziam alimentos de caça e contribuía com o sustento da família do *jaguarete*.

Desde os tempos primordiais, ou *Jasuka*, os *Ñande Ryke'y* – os *ypy kuéra* mais antigos foram transformando os seres em outros seres e, até hoje, os *Kaiowá* concebem a relação do mundo humano com os demais. Caso maltrate certos animais, insetos ou até árvores, possivelmente, na próxima vinda a este patamar, poderá vir como animal, inseto ou árvore. Os meus pais sempre nos alertaram de não maltratar os animais, senão virá novamente a este mundo como um ser animal.

Trazer esta concepção de origem do *ypy* é importante para compreendermos a construção da parentela entre os *Kaiowá*, pois, na lógica dos indígenas, o ser humano não se pode colocar no centro de tudo, de se considerar especial entre os outros seres. O *jepota* demonstra a possibilidade de os outros seres fazerem reviravolta no mundo dos humanos. Esta questão será mais bem discutida no tópico mais à frente.

## 2.5 – Possibilidades de pensar o limite do termo *tekoha* na situação de reserva

O *tekoha* é o espaço onde os Kaiowá produzem o modo de ser, onde constroem a sua coletividade conforme a sua lógica de visão e mundo, onde tem *ogajekutu* – casa tradicional kaiowá, *ypy* - família, *kokue* – roça para o plantio, além disso compõe mata delimitada por eles para a prática de caça e coleta de frutos nativos (MELIÁ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008).

Pereira (2016) ressalta que o *tekoha* é a humanização do espaço pelo Kaiowá. Em meio às matas, o *te'yi* kaiowá limpa para fazer *oka* – pátio, e depois constrói a *ogajekutu*, com os recursos disponíveis no lugar, como *kapi'i* – palha, madeiras boas e resistentes para *forkõ* e forquilha. Também, perto possui o *kokue*, com plantação de mandioca, milho, batata-doce, melancia, dentre outros. Para que seja favorável à plantação, os Kaiowá preferem construir seu *tekoha* em região onde o solo é diversificado, que seja apropriado para o cultivo de milho, base da culinária kaiowá, e que fica em regiões perto de rios ou nascentes.

A Reserva, criada pelo órgão indigenista SPI, propicia espaço territorial inadequado, inapropriado e controverso à lógica territorial do Kaiowá; por esta razão vai contra a organização social do povo, gerando impacto e produzindo problemas contínuos e aprofundando conflitos territoriais, parentais e sociais.

Para produção sustentável e resolução de problemas, os Kaiowá procuram um espaço que ofereça recursos naturais indispensáveis para a produção da vida social e suficiente para a constituição do *Tekoha*. O ideal de um “bom *Tekoha*” se situa no lugar onde os Guarani denominam de *Yvy Marãe'ỹ* (MELIÀ, SJ. 1990). Entretanto, não podemos exagerar e considerar o *tekoha* como perfeição do modo de ser Kaiowá, mas é o espaço que contempla elementos que visam à produção e reprodução constante da vida social, com referencial neste ideal de perfeição do mundo, que é a réplica do *tekoha* das divindades.

Vale ressaltar que a Constituição Federal do Brasil, de 1988, garante a “terra tradicional” aos indígenas, no artigo 231. Com a promulgação da lei maior, em 5 de outubro de 1988, o Estado Brasileiro iria demarcar todas as terras indígenas em 5 anos, entretanto, até o momento ainda não atenderam todas as demandas reivindicadas pelos Kaiowá e Guarani. A característica geográfica da reserva não atende aos critérios de “terra

tradicional”, garantida no artigo da Carta Magna, muito menos da lógica de *tekoha* do Kaiowá.

Segundo Melià (1990), o Guarani procura construir a sociedade, de forma a se aproximar da *yvy marae’y* (terra sem males). Mas o espaço se deteriora, os recursos abundantes têm limite e seus habitantes necessitam de mobilidade constante para não serem atingidos por catástrofes e malefícios do mundo – *marã* (mal), como terra que não oferece mais fertilidade para a roça, matas que não contemplam mais os animais de caça – *mymba*, brigas e conflitos contínuos entre os *te’yí* e catástrofe ambiental provocada pelo esgotamento de recursos naturais. Tudo isto está ligado ao fim do mundo para os Kaiowá, o fim do *tekoha*.

O *te’yí* é a categoria que explica a construção do coletivo kaiowá, ela é a unidade sociológica que abrange outras categorias, como elementos essenciais para compor uma coletividade Kaiowá e Guarani. Os antropólogos não indígenas e indígenas denominam esta categoria de coletividade, com o termo “parentela”, em Português.

Cada *te’yí* têm o seu *tekoha*, espaço onde os Kaiowá produzem o *ava reko*, produzem coletividade, segundo o seu próprio modo de ser, composto por *ogajekutu* – casa tradicional kaiowá, *yvy* - família, *kokue* – roça para o plantio; além de matas delimitadas pelos Kaiowá, para a prática de caça e coletas de frutos nativos (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008). A reserva impossibilita este tipo de espaço, por ser diminuto e produzir, continuamente, atrito e desentendimento entre os diversos *te’yí*.

Portanto, os Kaiowá constroem a sua coletividade com o que é possível na situação de reserva, reajustando sua relação com os diversos *te’yí*, cuja situação não havia anteriormente. Por exemplo, a minha parentela se construiu com aliança matrimonial do *te’yí* Valiente com o *te’yí* Rodrigues. Minha mãe herdou o sobrenome paterno Aquino, mas cresceu com os Rodrigues, isto fez com que parte do lote de terra dos Rodrigues fosse negociada com a parentela Valiente, para se radicar na Reserva, com espaço suficiente para alguns *te’yí* usufruírem do lugar, entretanto, não foi pela lógica do *tekoha* antigo, pois, em muitas regiões, faltam rio, terra boa para plantação e matas.

Com o passar do tempo, na região do Sertãozinho (onde se radicavam os *te’yí* dos Rodrigues e Valiente), começaram a se radicar outros *te’yí*, trazidos à força pelos fazendeiros e FUNAI, começando a superlotar a região. Com o crescimento populacional da RI de Amambai, principalmente nas décadas de 1980 a 1990, várias parentelas começaram a ocupar cada vez mais o espaço da Reserva. Nesta superocupação, os *te’yí*

“espertos” e que detêm recursos econômicos, ao verem a vinda de outros para ocupar a Reserva, começaram a utilizar a lógica de propriedade dos não indígenas, e começaram a se apossar da terra e a arrendar, e não permitiam que ninguém viesse morar no local onde eles consideravam seus lotes. Assim também, mesmo os que vinham de fora e eram mais “espertos” marcaram seus lotes em tal local e já delimitaram um lote bem grande para o seu *te'yi*. Por isto há desigualdade de recursos, e a posse de terra é bem desigual na Reserva.

O questionamento neste tópico gira em torno de: “Quais os limites de usar o termo *tekoha*?”; “É possível pensar o *tekoha* dentro da reserva?”; “O que caracteriza o *tekoha* pensado por cada *te'yi* kaiowá?” “Como o meu *te'yi* pensa o seu *tekoha*”? “É possível a minha parentela pensar o *tekoha* no limite territorial imposto pela reserva?”

A meu ver não há resposta única para o questionamento, pois cada *te'yi* kaiowá tem sua maneira de pensar (*teko laja*). Se considerarmos a lógica do *tekoha* antigo, há grandes limites de pensá-lo na reserva, pois o espaço e o acesso aos recursos, tais como disponíveis no *tekoha* antigo, são indisponíveis na reserva, como por exemplo, os rios, as matas e os animais. A reserva contempla recursos escassos de riachos, com peixes quase inexistentes, matas reduzidas a algumas árvores ao redor das casas e, principalmente, no espaço onde há maior aglomerado de pessoas, os animais silvestres (*mymba*) também são quase inexistentes, exceto os animais domésticos (*rymba*), as aves e os insetos.

Além disso, como demonstrado na literatura dos Guarani antigos, o *tekoha* antigo estava em contínua construção e reconstrução; por isto, mesmo no tempo antigo, pode ser possível que o *tekoha* fosse repensado continuamente, pelos diversos *te'yi* antigos, pois o modo de ser de cada coletivo familiar não era tudo pronto e acabado, mas colocavam, no centro de referência, o *tekoha* produzido no passado e, por isto, em constante reconstrução.

Por outro lado, se pensar o termo *tekoha* em seu significado etimológico em kaiowá, *teko* (modo de ser) e *ha* (espaço e tempo), é possível pensar um modo de ser produzido no espaço da reserva, no tempo atual. Partindo desta perspectiva, este *tekoha* da reserva é o que produz constantemente o ser “diferente” dos não indígenas (*ava tanimbu*). Mesmo que o pensamento indígena seja mais atingido pelo *tanimbu reko*, não chega ao pensamento de que “não é mais indígena”, pois o *teko* (modo de ser) que ele produz não se adequa ao espaço do muro de concreto que rodeia a casa. Entretanto, isso pode, realmente, impedi-lo de se referenciar do passado e olhar para frente, continuando a produzir o seu *teko* (modo de ser) na lógica do *tekoha* dos Kaiowá.

Muitos Kaiowa conseguem refletir sobre a diferença entre o modo de vida dos não indígenas e dos indígenas. Os não indígenas, que moram na cidade, trabalham diariamente para comprar, com dinheiro, a sua alimentação, maioria industrializada e transgênica, pagam por sua saúde, por frasco de remédio do hospital, compram materiais escolares para o filho estudar, ou os que têm renda suficiente pagam escola particular, e o lazer de férias com a família é impossível de ser realizada sem o dinheiro. Por outro lado, para muitos *te'yi kaiowá*, o *Tekoha* continua sendo o ideal de espaço para produzir o bem viver, pois é onde se produz uma alimentação saudável, isento de produtos transgênicos, onde a natureza (rio, árvores, vento, plantas, animais, ar e água) oferece qualidade de vida e de saúde - *tesãi* - e onde a educação parte da boa relação com a natureza e com os *jára* – divindades. Tudo isto é pensado e repassado pelos mais experientes do *te'yi*, o *Ñamoĩ* e a *Jaryi*, como algo insubstituível.

## **2.6– *Jepota* – A desconstrução do *te'yi kaiowá* e a possibilidade de administrá-lo**

*Jepota* é a categoria que compreende as formas de um encantamento (BENITES, 2021) que uma parentela kaiowá ou outras parentelas constroem com a finalidade de desconstruir outro coletivo. Além disso, o *jepota* é construído não apenas pelo coletivo humano, como também pelos seres habitantes de vários patamares da cosmologia kaiowá (PEREIRA, 2004).

As narrativas kaiowá explicam que o *jepota*, tanto realizado pelos humanos, quanto pelos não humanos, traz o efeito de construir e desconstruir um *te'yi*. O *Ñanderuvusu*, na segunda geração, tinha uma filha que se encantou pelo *ava tanimbu*, pois o encanto do coletivo do *ava tanimbu* foi muito forte, e deixou o seu *te'yi*, para se integrar ao outro. Hoje em dia, na reserva, vemos muitas mulheres que se casam com um não indígena. Segundo meu pai, “é mais fácil uma mulher indígena ser atingida pelo encanto do não indígena, do que o homem indígena se encantar pela mulher não indígena”, mas isto não descarta a possibilidade de o homem kaiowá ser atingido pelo encanto do mundo não indígena. Pode ser que haja outra explicação para isso, mas na Reserva de Amambai é mais explícito este fato.

O *jára* (dono, divindade ou deus) do encanto é denominado de *Pa'i Tambeju*. Os *te'yi kaiowá* possuem relação muito próxima com este *jára*, pois é ele que fortalece as parentelas contra os encantos vindos de outros, como também tem forte encanto para

lançar sobre os outros. O *jepota* é algo inevitável aos homens e mulheres, pois os mundos, na lógica kaiowá, produzem o encanto, que tem por finalidade capturar os seres existentes em cada um. Na nossa crença, é possível que um humano, após a sua morte, retorne ao patamar do mundo humano como outro ser, principalmente quando maltratava os outros seres. Minha mãe disse que isto acontece para que este humano passe pela mesma situação que o outro ser passou.

Caso alguém seja capturado por outro mundo, também pode haver reviravolta da vítima do *jepota*, como por exemplo, um homem, ao preparar armadilha, coloca a isca para a presa, na forma do encanto para ela ser capturada; entretanto, se o caçador não pedir licença para o *Mymba Jára* – Dono dos Animais - a possibilidade deste *jára* lançar *jepota* no caçador é grande, e, quando isto ocorre, o homem pode ter azar, pode sofrer acidente na mata, ou ser surpreendido pelos outros predadores da mata, etc.

Nos dias atuais, no caso de muitos indígenas serem capturados pelo *jepota* do modo de ser branco, no futuro próximo há possibilidade de reviravolta, tal como ocorreu comigo, quando fui reencantado pelo mundo indígena, ao entrar na Universidade, começando a questionar minha vivência e o pensamento que produzi na reserva, revalorizando os saberes Kaiowá e os rezadores (*Ñanderu* e *Ñandesy*). Entretanto, isto não seria possível se o espaço da Universidade não fosse conquistado pela luta incansável dos indígenas e seus aliados não indígenas, há duas décadas.

Na narrativa antiga sobre o *Jepota*, havia a parentela de um *Ñanderu* – Cacique, cuja filha passou pela fase do *kuña taĩ*. Ao passear perto do rio, encontrou o *mborevi* - anta - e se encantou com ela, mas o *jepota* fez com que ela olhasse para o animal e o visse como homem. Cada vez que a mãe fazia *chicha ratykue* – bebida indígena, ela levava consigo perto do rio e alimentava o *mborevi*, pois ela o via como um parente semelhante aos seus, cumprimentando a sogra, o sogro e os cunhados. Toda vez que visitava a parentela da anta, ela desaparecia e ninguém da sua família sabia aonde ia. Ao voltar, os irmãos, com curiosidade, perguntavam onde ela se encontrava e a irmã respondia que foi ao encontro do namorado. Certo dia, os irmãos foram atrás dela para ver quem era o pretendente da irmã e viram que era a anta. Quando estavam se acariciando novamente, os irmãos cercaram o *mborevi* e o mataram. Consequentemente, ela começou a chorar, pois via seu namorado morto pelo pai e pelos irmãos.

Depois, em algumas fases da lua, ela chegava em casa faceira, pois havia encontrado alguém que era muito elegante e bonito -“*Che atopa che irürã iporãve jevy*

*pendehegui*”, falou aos irmãos. Então desconfiados, começaram a investigá-la novamente e descobriram que foi a vez do *guasu* - veado - fazer o *jepota* nela, mas desta vez fizeram *ñuhã* para capturá-la. Ao voltar do passeio, não encontrou o seu namorado, e logo viu o pai e os irmãos preparando carne para o almoço. Ela exclamou: “*Che irũ jeyma pejuka, nda’ape ijaokue oĩ!*” - “Vocês mataram de novo o meu namorado, aqui está a roupa dele”, falou, apontando para a pele do veado. Nesta condição, continuou com o estado de luto pela morte do outro namorado.

Passados alguns dias, ela começou a trazer um namorado que era forte e bruto, vestindo roupa colorida de amarelo e preto. Pelo olho dos irmãos era o *jaguarete* – onça, pois toda vez que ia encontrá-lo, na volta trazia carne, e falou para os pais que era a caça do namorado. Novamente os irmãos armaram o *ñuhã* para o *jaguarete* e o mataram. Ela entrou num estado de tristeza muito grande, que ninguém conseguia mais confortar. Neste momento, os pais tentaram fazer o *ñembo’e* – reza, entretanto, ela recusou, não deixando ninguém entrar no quarto onde ela dormia e também não saía mais de lá. Nesta situação, ela estava se encantando por outro ser, o *yvyja* – cobra-cega. Toda vez que os pais entravam para reavivá-la e lhe dar ânimo, ela colocava uma cesta feita de taquara em cima do *yvyja*. E toda vez que ela estava sozinha no quarto, alimentava a cobra; mas, da mesma forma, foi descoberta pela família e resultou na morte do *yvyja*.

Com o estado de *ñemyrõ* provocado pela situação dela com o seu *te’yi* e o *jepota* que a atingiu, ela foi ao rio para lavar roupas. Enquanto estava lavando, o rio começou a se alargar, pois o *kaja’a*<sup>5</sup> havia se aproximado e começou a lançar *jepota* nela. Os familiares correram para ver o que estava acontecendo no rio, entretanto, chegaram tarde e a viram sendo levada ao *ára* do *kaja’a* – mundo semelhante ao humano, e ela nem sequer mostrou resistência para evitar a água, sendo, conseqüentemente, levada pelo *jepota*.

Os pais, desesperados pelo ocorrido, foram perto do rio começando a fazer o *ñembo’e* - reza - para o *Kaja’a*, pedindo para verem a filha pela última vez. Depois de uns três dias, *yjára* atendeu o pedido deles e os levaram para o *ára* dele. No mundo do *Kaja’a* viram que o espaço era semelhante ao *yvy* – terra, tendo casa, pátio, roça, floresta e riacho, e, vendo o riacho pequeno, eles avistaram, embaixo da água, o mundo humano.

Ao entrar no *ára* do *Kaja’a*, pelos olhos o viram como pessoa e, ao ir à casa dele (casa do *yjára*), viram novamente a filha, fazendo o trabalho doméstico. A filha, ao ver os pais chegarem, cumprimentou-os e lhes convidou para comer *pira ka’ẽ* - peixe assado -

---

<sup>5</sup> *Kaja’a* é uma espécie de sereia que, para os Kaiowá, representa a Divindade da água – *yjára*.

acompanhado de *jety mbichy* - batata doce assada. Os pais dela se esforçaram para não demonstrar o sentimento por ela, principalmente pela situação de felicidade que ela sentia neste *ára*, inverso ao estado em que ela se encontrava no *ára* dos humanos. Os pais, ao voltar, choraram muito, pois não haveria mais a possibilidade de ver a filha novamente.

Schaden (1974), em sua obra “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, descreve a prescrição do casal quando a mulher dá à luz, e caso o homem a desrespeite, ele tende a ser vítima do *jepota*, dando o exemplo da narrativa dos informantes Ñandeva do Bananal:

Sobre o perigo do odjepota do pai há, entre os Ñandeva, o mito de um homem que, desrespeitando as observâncias, vai para o mato, onde encontra um *tadjátsú* (queixada) em forma de mulher bonita, ao qual acompanha e que o leva para o meio das queixadas. Ele fica vivendo no meio das queixadas, tomando-os por gente. É história análoga à do *djepota* da anta, que se refere ao resguardo da jovem menstruada. (SCHADEN, 1974, p. 84)

Também é possível ocorrer o *jepota* em jovem, na fase de puberdade, não somente os animais se tornam *jepota*, mas também objetos e seres sobrenaturais, como *mba'ekuatia*, *ate'yja*, *pytũja*, *arapytejára*, *yvyrajára*, *ka'ajára*, dentre outros. O *mba'ekuatia*, quando faz o *jepota*, leva a pessoa ao seu *ára* – mundo, do mesmo jeito que faz o *kaja'a*: a pessoa desaparece e não será mais vista. O *ate'yja* faz a pessoa ficar lerda e preguiçosa, fica desobediente aos pais.

Os meus pais, desde criança, nos alertam para não sermos consumidos, literalmente, pelo *jepota*, pois há possibilidade de desequilibrar a parentela, motivo que levou muitas parentelas a se dispersar, hoje em dia, na Reserva, pois cada *te'yi* passa a ter dificuldade de reconhecer e seguir o caminho - *tape* - recomendado pelos *jekoha* – articuladores do coletivo. Também, por gerar atrito com os diversos *teko* – modo de ser - trazidos pelas parentelas, num espaço que impossibilita produzir o *tekoha*, na lógica kaiowá.

## 2.7– Ava jepota

O termo *ava* é uma autodenominação antiga entre os Kaiowá, quando se diz “*umĩ ava kuera oñembyaty oñomongueta haguã*”, que pode ser traduzido como “os indígenas estão se reunindo para debater”; neste sentido, “*ava*” é utilizado como indígena, entretanto,

ele é um termo que pode ser traduzido por pessoa, sujeito, homem, ou mesmo, humano MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG (1976). Estes autores, também, em sua etnografia, ressaltam o *ava* como termo de autodenominação dos Caaguá (Kaiowá do período colonial).

Neste tópico utilizo o termo *ava* para me referir aos sujeitos kaiowá que fazem parte de certo *te'ýi*. Uma parentela forte e com prestígio para deter grande *jepota*, os demais a vêem como ideal para constituir e produzir aliança com elas, seja política ou matrimonial. Construir laços com os membros de um *te'ýi* forte é fortalecer o seu, podendo acessar os benefícios e os recursos que a parentela de prestígio possui. Além disso, o *te'ýi* passa a ser mais reconhecido, ganhando mais *status* entre os demais.

Anterior à Reserva, o *te'ýi* que possuía privilégio e *status* era o que demonstrasse a abundância de recursos para produção de reciprocidade com os demais. A abundância de recursos era produzida pelos membros, coletivamente. O *kokue guasu* - grande roça - possibilitava gerar o excedente para a realização de *jeroky guasu* – grande festa, sendo convidados todos os *te'ýi* ao alcance da parentela. Nesta festa é que se aproveitava para a construção de alianças entre os *te'ýi*.

O *jeroky guasu* ou *karu guasu* era acompanhado da bebida de *chicha* ou *kaguñ*, preparada pelo *te'ýi*, principalmente pelas moças, como também serviam as bebidas aos anfitriões da festa. Geralmente, neste momento, os *te'ýi* identificavam quais seriam os pretendentes para produzir alianças matrimoniais entre eles. O *guachire* era o momento em que os pretendentes se conheciam.

Na reserva tem alguns *te'ýi* fortes: são os que acumulam cargos de Capitão e os demais disponíveis, como de direção escolar, Professor, Agente Indígena de Saúde, Agente Indígena de Saneamento Básico, dirigentes da Igreja, enfermeiros indígenas, etc. Por isso, muitas pessoas os veem como lideranças e são aceitas para “representar” a Reserva, bem como o reconhecimento dentro e fora dela. Os *te'ýi* procuram construir aliança com os que possuem privilégio e *status* dentro e fora da reserva.

Quando um membro de uma parentela passa a ocupar o cargo de Capitão ou cargo de direção, os parentes, com uma relação recíproca com o *te'ýi*, através dele, passam a acessar todos os recursos e benefícios que vêm na reserva. Inclusive os que moram em outras reservas ou em outras comunidades, vendo o parente aliado ocupando um cargo, se transfere para esta reserva, para também receber o benefício distribuído ali. Como a distribuição é desigual, muitos *te'ýi* questionam a gestão da “liderança” dentro da reserva;

entretanto, ela constrói uma boa articulação com outros *te'ýi* fortes, para não ser barrado do cargo. Neste sentido, o *jepota* constrói o *te'ýi* kaiowá, com a finalidade de demonstrar o seu *teko katu* – “modo verdadeiro de ser kaiowá” -, encantando os demais e sendo reconhecido pelo seu prestígio.

Da mesma forma, o *Araguaju* (entardecer com o céu avermelhado) se apresenta no céu para encantar as pessoas com sua belíssima imagem, entretanto, esta beleza pode desconstruir o sujeito que é encantado por ela.

## 2.8– *Ava Tanimbu jepota*

Optei por utilizar o termo *ava tanimbu* para me referir aos brancos, porque é utilizado nas narrativas kaiowá sobre eles. Os Kaiowá também utilizam o termo *karai* e *mbaíry* para se referir aos não indígenas. *Karai* era a denominação da pessoa que recebia tratamento de respeito de outrem, geralmente os *Ñanderu* e as *Ñandesy* do *te'ýi*, que, antigamente, viajavam para visitar os anfitriões. *Mbaíry* é a própria denominação do *ypy* – ancestralidade do branco, *ava tanimbu*.

*Karai* se tornou um termo colonial, quando houve o reservamento. Pode ser que os *te'ýi* pioneiros da construção da reserva tenham dado o nome de *karai* aos *ava tanimbu*, como demonstração de respeito a eles e também aos brancos que viajavam bastante e visitavam cada comunidade. Com o tempo, isto se generalizou, tanto é que os Kaiowá mais velhos continuam se chamando de *karai*, demonstrando o tratamento de respeito uns com os outros.

Desde o “tempo de *ypy*”, o *te'ýi* do *Ñanderuvusu* também foi afetado pelo *ava tanimbu jepota*, especificamente com sua filha. Para capturá-la do seu coletivo dependia do poder de encanto de cada coletivo. Isto produz e dá continuidade ao vínculo na relação dela com sua parentela. No caso da filha do *Ñanderuvusu*, o *jepota* do *ava tanimbu* foi tão forte que cortou o laço dela com o seu *te'ýi*, tanto é que, em algum momento da narrativa, aprisionou o seu pai e, temendo ser descoberta por todos, ameaçou-o para que não contasse a ninguém.

Na Reserva de Amambai, analisando por este viés, conheço algumas mulheres indígenas que se casaram com o *ava tanimbu*, mas, mesmo assim, visitam a família e criam vínculo com sua parentela. Entretanto, mesmo dando continuidade em sua relação com o *te'ýi*, o mundo kaiowá se distancia cada vez mais das gerações que está produzindo. Por

esta razão, Armíria Hilton da Silva, moradora da TI Panambi – Lagoa Rica - e avó da minha esposa, Edilene Hilton, teme que isto aconteça com seus filhos.

Armíria alertou, em sua fala: *Ava omendarõ karaíre, imbora 'u itaita ha isyre* - “Se o indígena casar com o branco, está condenando a morte do seu pai e sua mãe”. Esta frase é sua crítica ao casamento entre indígena e branco, pois, como sabemos, o mundo *karaí* está dominando cada espaço em que vivemos hoje, e se tornou hegemônico em relação aos outros mundos. Portanto, a frase dela quer dizer que, quando alguém casa com branco, condena e coloca em esquecimento o mundo do qual o indígena provém.

Na Reserva tem muitos *ava tanimbu jepota* e, em cada espaço que pisamos nos deparamos com isso. A escola, a igreja, o posto de saúde, o sistema de capitania e outras formas de instituição, que não reconhecem o mundo kaiowá, são do “*ava tanimbu jepota*”, espaço onde o mundo *karaí* exclui o mundo kaiowá, o pensamento kaiowá, o modo de ser indígena, entre outros.

Para os *Ava*, o *ñembo 'e* - reza - é o elemento usado para lançar o encantamento, como também para se defender dos outros encantos que podem atingir o *te 'yi*. O *ava tanimbu jepota* também tem os elementos para lançar o seu encanto, como, por exemplo, o dinheiro. Entretanto, desde muito tempo, para os indígenas, esta novidade do mundo *karaí* foi inédita e exclusiva, principalmente aos que se aliavam com eles. Também não podemos dizer que todos os chamados “índios aliados” (PERRONE-MOISÉS, 2009) tenham esta visão de encanto do mundo *karaí*, pois há muitas formas de os indígenas criarem mecanismos para se relacionar com o modo de ser dos brancos.

O que diria um indígena que nunca viu um espelho ou uma bugiganga? Qual seria sua reação? Hoje, entre os Kaiowá já não são mais novidades os objetos que vêm do mundo dos brancos. Pode ser que haja outra forma de descrever ou refletir sobre o *ava tanimbu jepota*. Aqui descrevo e reflito como as pessoas da Reserva de Amambai utilizam alguns conceitos para se referirem ao encanto que domina o pensamento na Reserva.

O conceito de *plata pota* é utilizado para se referir às pessoas ambiciosas por dinheiro que, na situação do *jepota*, abdicam de tudo para ter o dinheiro, da mesma forma que o *Tupichua*<sup>6</sup> faz com a vítima do seu *jepota*. O *plata pota* vem de fora da reserva, pois

---

<sup>6</sup> Alguns consideram o *Tupichua* como *So 'o Ruvicha*, pois quando ele faz o seu *jepota* nas pessoas, a vítima não consegue viver sem carne, podendo até morrer se não consumi-la, da mesma forma que os animais carnívoros, os que comem carne não vivem sem esse alimento. Outros o consideram como uma parasita que, ao se apossar na pessoa, acaba devorando tudo que a pessoa come, de preferência a carne. O *Tupichua* invade a casa de quem têm muita carne em casa, pois ele vive

a cidade é o lugar impregnado deste *jepota*, que, na perspectiva kaiowá, contém também o seu *jára*, por isto lança um encanto forte.

*Plata* é um termo que não é do Kaiowá, mas o empréstimo da língua espanhola do termo “prata”, provavelmente porque as moedas eram produzidas de prata. Há outros termos que os Kaiowá utilizam para se referir ao dinheiro em espécie, quais sejam, *nicle* ou *pira pire*, sendo *nicle* um empréstimo derivado da palavra níquel; e *pira pire* é a comparação da moeda à escama do peixe. O termo *plata* é bastante utilizado na Reserva de Amambai. Destaco que há muitas palavras, empréstimo do Português ou do Espanhol, utilizadas na Reserva, e isto é preocupante, pois os termos kaiowá são substituídos por elas.

Refletir como os Kaiowá compreendem os mundos e quais as relações que cada um produz sobre o outro pode trazer outra forma de nos relacionarmos com o mundo em que vivemos. Se o modo de ser dos *ava tanimbu* tem seu domínio no tempo atual, neste patamar de terra – *yvy*, o *ava reko* kaiowá tende a caminhar cada vez mais para a ruína. De certo há diversos modos que os *ava tanimbu* produzem; entretanto, o lado exploratório e devoratório se sobrepõe aos demais, que, na lógica dos Kaiowá, quer dizer *Kara’i reko vai ojepota*”.

## 2.9- *Ñembo’e*: produzir e articular relação entre os *te’yi*

O *ñembo’e* é muito importante para o *te’yi*, pois é o meio pela qual se produz relação com os diversos *jára* de vários patamares da cosmologia kaiowá, como dizem os *Ñanderu* e *Ñandesy* que vieram na etapa presencial do curso Teko Arandu, como Jorge do Pirakuá, Lídio de Caarapó, Eduardo de Pirajuí, Emiliano de Amambai, dentre outros. A partir da explicação deles, pude compreender que o *ñembo’e* é semelhante ao telefone, onde os rezadores acionam e se comunicam com as divindades.

Há vários *ñembo’e*, específicos para certos rituais, como o ritual de *Mitã ñemongarai* – batismo de criança; para a produção da roça – *Jakaira ñemonguãheha*; do *Kunumi Pepy* – iniciação do menino; para *Kuña Jegua* – para acalmar a tempestade; para

---

deste alimento, igual ao *Jaguarete*. Entretanto, para evitá-lo, têm que colocar a garra do *tamanduá* na porta de casa, como também há a uma planta que os Kaiowá chamam de *moo’ã*, que produz um espinho, que é colocado na porta de casa. Alguns consideram o gato como animal que expulsa o *Tupichua*.

*mba'etirõ* - proteger de doença; para lançar encanto, etc. Cada um tem sua especificidade de reza com instrumentos, sejam acompanhados de dança ou não.

Segundo Melià, Grunberg&Grunber (1979, p. 244):

Como ya se ha visto, el ñembo'e se realiza de manera privilegiada en comunidad y con danza. Rezo y danza - ñembo'e y jerokey- están tan íntimamente ligados que se establece una verdadera sinonimia entre jerokey y ñembo'e (aunque no viceversa).

Os antigos *te'yi kaiowá* eram bem festivos, por esta razão o *ñembo'e* e o *jerokey* são parte dos rituais realizados, como por exemplo, o *Jerosy Puku* para a festividade da colheita do *Avati Morotĩ Jakairá* – milho branco, o *kotyhu* do *mitã ka'u* para perfuração do lábio inferior das crianças no *Kunumi Pepy*; além de *Pa'i Kuara Jerokey*, *Ke'y Mirĩ Jerokey*, *Mba'ēja Rusu Jerokey*, dentre outros rituais realizados em eventos dos Kaiowá. Hoje, o *guachiré* é frequente em eventos organizados pelos Kaiwoá e Guarani, no Cone Sul de Mato Grosso do Sul, cujo canto é seguido pela dança em círculo e de mãos dadas, que demonstra muito bem o modo de ser.

Dentro de la categoría de ñembo'e-jerokey entra sobre todo el saludo ritual con que un grupo se introduce a las grandes fiestas del mitã pepy y del avatikyry propiamente dicho. Son oraciones comunitarias, más o menos largas, con cantos menos estandarizados que el mborahéi puku, y por lo tanto más libres y personales. Lo hemos observado sobre todo en Ymorotĩ, lo cual no excluía influencias del "Brasil reko"; pero se dan también dentro del sistema de Yvypyte. (MELIÀ, GRUNBERG&GRUNBER, 1979, p. 244)

Do lado da região atual do Paraguai, os *Paĩ Tavyterã* continuam a organizar o ritual de *Kunumi Pepy*, que leva semanas para ser executado, pois necessitam de processos e etapas delicadas, que incluem a presença de *Ñanderu*, *Ñandesy*, *Yvyraijá*, os *te'yi* e os *mitã*, no qual cada um tem um papel para a produção do ser Kaiowá. Este ritual é feito com *ñembo'e*, orientações, ensinamentos, festas e até a celebração matrimonial das pessoas.

Compreendo o *Kunumi Pepy* como o estágio de ensino do Kaiowá para educar a nova geração e formar o ideal de ser Kaiowá. Os dois momentos cruciais neste ritual para a construção do ser Kaiowá, são a perfuração do lábio e o *Jeko Aku*. A perfuração do lábio é realizada após o adorno dos *mitã*, com *Jeguaka* – cocar kaiowá, *pochito* – roupa típica kaiowá, e *chiripá* – cinto kaiowá. O *Jeko Aku* é feito após a perfuração dos lábios, momento em que os *mitã* ficam de resguardo e seguem um cardápio especial, com alimentos e bebidas preparados pela mãe e pelas irmãs, sendo a carne excluída da alimentação.

O *ñembo'e* se classifica em *Guahu* e o *Kotyhu*. Melià, Grunberg&Grunber (1976) os descrevem como:

Guahu y kotyhu se distinguen por su entonación y ritmo, así como por el texto. Pero tanto guahu, como kotyhu son bailados en carros (a veces hombres con hombres, mujeres con mujeres, pero a veces se mezclan). Hay guahu jára y kotyhu jára, siendo considerados los guahu más difíciles que los kotyhu. Guahu y kotyhu son creados individualmente, generalmente en una etapa previa de inspiración personal [...] Hay guahu de diversos tipos: de hombres y de mujeres, y los guahu vai (de día: arapegua) y los guahuete (pyharepegua). Los primeros emplean palabras inteligibles; los segundos, "palabras" incomprensibles, cuyo sentido, como bien anota Cadogan (1962-65) "los mismos indios no pueden o no quieren explicar".

Los kotyhu son cantos breves, muy simples y muy delicados, de tema erótico, a veces humorísticos. (p. 243)

Do *Kotyhu* participam tanto os jovens, quanto os adultos, pois são cantos breves e bem compreensíveis e menos complexos. Geralmente os que puxam a roda cantam de forma a divertir e tornar eufóricas as pessoas que participam destes cantos engraçados, humorísticos e que produzem risadas nos integrantes. O *guahu* é mais complexo, por esta razão são exclusivos dos adultos, para realizar o ritual.

Com todas estas classificações de *ñembo'e*, segundo Melià, Grunber&Grunber (1979) o *te'yi* kaiowá é considerado religioso, pois forma a sua organização social sem dissociar da relação que tem com os *jára* em seus respectivos patamares. Os *jára*, por sua vez, contemplam os seres que habitam os patamares celestiais.

O *ñembo'e* é essencial para o *te'yi* produzir relação com os respectivos *jára*. O homem kaiowá, para entrar no *ka'aguy* – mata, antes deve fazer o *ñembo'e*, pedindo licença ao *Ka'aguy Jára* – dono da floresta - para entrar, e também deve fazer o *jehovasa*, para que o *jára* limpe o caminho e evite o encontro com animais, como *jaguarete*, de quem vai à caça - *omarikava*.

Se há *ñembo'e* para a proteção, para se comunicar com os *jára*, para curar, também têm *ñembo'e* que prejudica, traz doença e perigo para o *te'yi*. A reza que traz o malefício é denominada de *mohãy*. Na reserva de Amambai, as pessoas chamam de *jejapo vai*, ou seja, “fazer algo ruim na pessoa”; além disso, acontece quando há uma morte que ninguém consegue explicar, ou morte não natural, como acidente, ou *jejuvy* – enforcamento, ou por doença que ninguém conhece, dentre outras.

*Mohãy* também é denominado de *teko papa*, *mohã* ou *pajé vai* (AOKI, 2004). A acusação da prática de *mohãy* é geralmente sobre a outra parentela inimiga, ou mesmo,

quando há conflito entre um *te'yi* com outro, quando um lança acusação sobre o outro para enfraquecê-lo. Na Reserva acontecem muitas acusações sobre isto. Os *te'yi* produzem conflitos infundáveis uns com os outros, colocando mal-estar entre si. Como um *te'yi* é menos articulado, não tem como sair para outro local, como faziam os antigos Kaiowá para resolver o conflito, obrigando-se a permanecer, dando continuidade ao mal-estar entre eles.

Minha mãe, que conhece algumas técnicas de preparar remédios caseiros, é vista como suspeita de produzir *mohãy*, na Reserva, mesmo que as pessoas não tenham provas. Há muito preconceito de muitos *te'yi*, um sobre o outro. Ela disse que há quem produz *mohãy*, porém são poucos, e os *te'yi* não contam a ninguém para não serem descobertos. Quem conhece, dificilmente dá informações sobre o sujeito que pratica isto.

Apesar de haver poucas pessoas que praticam o *mohãy*, na reserva, são lançadas acusações para todo lado. Há várias *Ñandesy* e *Ñanderu* que sofrem ataques e acusações destas ações, principalmente pelos que dominam a Reserva e alguns seguidores de religiões pentecostais, fragilizando o *te'yi* que segue a organização social e o ensino próprios dos Kaiowá.

Para não serem acusadas de *mohãy*, as pessoas geralmente se convertem em evangélicos, assim podendo ser menos suspeitos, pois quem frequenta uma Igreja Pentecostal conta, diante de vários *te'yi*, com benção e bondade que recebem do Deus cristão. E, para isso, se esforçam em produzir bem sua imagem na Reserva. Outros evangélicos, no entanto, que são *te'yi* mais articulados, colocam doutrinas severas e ficam vigiando os que são menos articulados.

Os vigias são bem articulados, e se alguns evangélicos se esquivam das doutrinas propostas na Igreja passam a ser denominados de *crente gua'u*. Isso faz com que se coloquem na posição de menos prestígio, podendo até não se encaixar em várias congregações e também em pontos de certas congregações. Já os mais prestigiados, por articular bem a sua relação política e aliança com o sistema de capitania, não seguem o critério usado aos demais e, mesmo sendo chamados de *crente gua'u*, não cai o seu prestígio.

Voltando à discussão sobre o *mohãy*. Esta prática faz parte da categoria do *ñembo'e*, que perpassa pela ocultabilidade de sua ação e que somente se ouve falar nisto quando há uma acusação. Compreendo que o *Teko Jára*, detentor da reza para *mohãy*, produz relação com os *Jára* que dominam os patamares, com os que trazem malefícios para a *yvy* – terra, como, por exemplo, o *Pyty Mbory*, *Aña* e *Asyguá*, divindades que

provocam a desestabilização da vida humana. Os *Teko Jára* que detêm o *ñembo'e mohãy* não só trazem malefícios ao patamar da Terra, mas quem cria relação com eles também permite que lancem seu encanto, trazendo o mal na Terra.

Por outro lado, há o *ñembo'e* que produz a proteção e o bem-estar dos membros do *te'yi*, principalmente para produzir relação recíproca com os *Jára* de diversos patamares. No próximo tópico descrevo outra categoria de *ñembo'e*, que é o “*Araguaju*”.

## 2.10– *Araguaju*: o encanto de *Pa'i Tambeju*

*Araguaju* é a categoria do pensamento kaiowá que compreende o patamar do encanto, representado ou que se apresenta na imagem do arco-íris – *Jy'y*. O *jára* do *Araguaju* é o *Pa'i Tambeju*. Na narrativa contada pelo meu pai, ele é conhecido como *Psychãi*. O homem que detém o *ñembo'e* – reza do *Guyra pa'i* - e que conquistou a filha do *Ñanderu* – líder, do antigo *tekoha* kaiowá, ao derrotar o monstruoso *Tejujagua* – espécie de dragão - e que possui características de lagartixa e cão, fez o *jepota* na moça. A seguir, passo à narrativa da história que meu pai contou.

Meu pai contou que o *Psychãi* tinha uma extraordinária habilidade em reza do *Guyrapa'i* (arquinho). Por ele ser um excelente caçador, o seu arco-e-flecha era fatal na caça aos animais, mesmo a arma sendo pequena, pois, na ponta do arco ele fez o *ñembo'e*, que garantia o abate do animal, pois era certeiro, não importava a distância que o alvo estivesse. Ele era um homem habilidoso e um grande caçador, podia enfrentar animal feroz, como a onça ou outros, com sua força e habilidade. Tinha o ideal, para os Kaiowá, de ser *guapo*, entretanto, não tinha um ideal de aparência para as pessoas, ou seja, era feio.

A moça, que era a filha de um *Ñanderu* – líder do *tekoha* primordial dos Kaiowá, na fase do *kuña taĩ* (primeira menstruação), o *Tejujagua* fez o *jepota* sobre ela. Contudo, o pai a aprisionou para que não fosse levada pelo encanto e convocou vários homens para que enfrentassem o *Tejujagua*. Mas ninguém teve coragem de enfrentá-lo, pois o monstro era grande e saía da água para procurar a moça, podendo devorar os que encontrasse; além disso, a boca dele era repleta de fogo.

O *tekoharuvicha* primordial fez uma proposta aos homens: se alguém matar o *Tejujagua*, iria dar de recompensa o casamento com a filha, mas, mesmo assim, ninguém se dispôs a enfrentar o monstro. Quando *Psychãi* soube, foi ao encontro dele e se dispôs a enfrentar o monstro. Quando foi ao combate contra o *Tejujagua*, levou consigo a lança, na qual fez *ñembo'e* - reza - na ponta, que foi fatal ao penetrar na boca do monstro.

A esposa do *tekoharuvicha* não concordou com a ideia do marido, e vendo *Pychãĩ* derrotar o monstro, viu que não seria possível a filha ficar com ele, pois era feio e a noiva não iria gostar dele. Entretanto, *Pychãĩ*, por gostar muito da pretendente, produziu um *ñembo'e* para lançar um encanto sobre a moça, fazendo com que ela gostasse também dele. Este encanto é o *Araguaju*.

O *Araguaju* fez com que ela se apaixonasse por ele. A mãe ficou perplexa diante desta situação e ficou muito brava. A moça casou com o *Pychãĩ*, mas a mãe, inconformada com isto, por não aceitar o que ocorreu, ficou muito enfurecida e amaldiçoou a ambos a gerar filhos deformados e delinquentes e foram expulsos do *tekoha* da família.

Assim, a geração de *pychãĩ*, expulsa do *tekoha* pelos próprios avos, passou a viver isolada e começou a atormentar os demais, com o seu *teko vai* – modo ruim de ser. Com esta situação, o *Ñanderu* convocou a própria filha a reunir os seus filhos no *itakua* – espécie de caverna, onde foram queimados vivos para não praticar mais o *teko vai*.

Conforme o meu pai, hoje a sociedade que produz o *teko vai* vem da geração do *pychãĩ*. Apesar de ter sido extinta pelo fogo, na nossa sociedade ainda paira o seu *jepota*; como, por exemplo, alguns delinquentes que assaltam as pessoas, os que praticam o homicídio, os que maltratam as mulheres, os que estupram, etc. Entretanto, os malfeitores têm responsabilidade pelos seus atos, pois se deixam consumir e construir o *teko vai* em si, consequentemente se distanciando cada vez mais de produzir o *teko porã*. A punição para estes malfeitores é a rejeição do coletivo, assim como ocorreu com o *Jaguarete ava* (homem-onça) que, ao praticar incesto na parentela, foi expulso da comunidade e se distanciou cada vez mais na profundidade da mata, solitário e comendo alimento cru. Também há possibilidade de o malfeitor sofrer reviravolta, tornando-se vítima do *teko vai* que produziu.

Além disso, o mais perigoso é o efeito do *araguaju*, caso o encanto não for bem administrado, pois traz o *vy'ae'ȳ* para as pessoas. O *vy'ae'ȳ* é a situação de profunda tristeza que a pessoa sente, e a consequência disto é o suicídio, na maioria das vezes, o *jejuvy* – enforcamento. O conceito de *jejuvy* será discutido em outros tópicos, pois a situação de reserva produz o mesmo efeito entre os Kaiowá.

Geralmente, quando aparece o *araguaju* no céu, os Kaiowá fazem o *jehovasa* – ritual feito no começo do dia e no final de tarde, para pedir a proteção aos *Jára* e limpar o caminho dos perigos e doenças, pois, apesar da beleza da imagem que o *araguaju* apresenta, pode trazer encanto maléfico às pessoas. Até o sujeito que pediu ao *Pa'i*

*Tambeju* lançar o *Araguaju* tem que fazer o “*mboro ’y*”, porque também pode atingi-lo por ser tão perigoso.

### 2.11– A possibilidade de pensar a categoria *ára* para a construção da parentela – *te ’yi*

Na perspectiva kaiowá, o tempo e o espaço não se dissociam. Vale ressaltar que a categoria *ára* pode explicar a multiplicidade do mundo indígena, explicar o tempo e as estações do ano com suas características, como “*ara ro ’y*” (tempo frio), *ara rogue kúi* (tempo em que as folhas caem), *ara haku* (tempo do calor), *ara poty*” (tempo das flores). *Ára* também pode se referir a acontecimentos marcantes, como *arete* (feriado), festas do batismo de milho branco – *avati kyry*, do *kunumi pepy*, da *kuña koty*, etc. Além disso, pode explicar o tempo-espaço dos patamares de mundo existentes na cosmologia kaiowá.

O *tekoha* é o que possibilita pensar na forma com que os Kaiowá compreendem o tempo-espaço, pois o *te ’yi* se constrói em certo espaço e em certo momento ou situação. No momento atual, o *te ’yi* é construído em constante relação com o *ára* do *ava tanimbu*, conseqüentemente, o *ára* pode ser o produto da relação do *te ’yi* com o outro *tekoha*, com as situações que o transformam, com o evento que marca o momento produzido em certo tempo e espaço.

Em narrativas trazidas nos dados da minha pesquisa o *ára* é utilizado para explicar a relação dos *te ’yi* com outros mundos. Na trajetória de *Pa ’ikuara* e *Jasy*, os dois gêmeos foram produzindo o *oguata* (caminhar) e passaram por diversos *ára*, no espaço onde havia o *tekoha* do jaguarete, no *tekoha* do *guasu* (veado), dentre outros. Na narrativa sobre o *jepota* de animais com as moças que não passam pelo “*kuña koty*”, elas são levadas ao *ára* do *Kaja ’a*, passando a conviver no *tekoha* dele, semelhante ao mundo humano.

O que faz o *te ’yi* kaiowá compreender o *ára* é o *oguata* (caminhar) em diferentes espaços e tempos, pois, a partir disto, nossos *ypy Ñanderu* e *Ñandesy* produzem experiências e sabedoria para orientar as gerações mais novas para saber caminhar em diferentes patamares. O *Ñanderu*, para fazer uma passagem por certo *ára*, e se comunicar com o *jára* daquele patamar, produz relação de aliança e reciprocidade com ele. O *Ka ’aguy Jára*, por exemplo, pode ensinar ao anfitrião diversos saberes sobre as plantas medicinais, principalmente mostrando quais os tipos de árvores ou plantas podem servir para fazer remédios caseiros.

Ouvir a experiência e a sabedoria adquirida pelos *Ñanderu* e *Ñandesy* é essencial para produzir o *oguata*, pois quando produzimos trajetória possibilitamos criar uma relação de confiança com diversos *jára* que dominam certos *ára* – espaço ou mundo. Por exemplo: a Universidade é um espaço que pode criar possibilidade de muitos *jepota* – encanto, pois lá há conflito e produção de diversas ideias, pensamentos e reviravoltas, dependendo do investimento que o estudante indígena dá para si mesmo.

Antes de tudo, vale lembrar que os *Ñanderu* e *Ñandesy*, com sua reza – *ñembo'e* - e o movimento indígena, lutaram muito para conquistar a Universidade, espaço que foi dominado pelo *ava tanimbu reko* e que, historicamente, era exclusivo para uma minoria da sociedade brasileira. A conquista da Universidade pelos indígenas foi essencial para a entrada do *jepota* do *ava reko*, em meio ao conflito, à produção de pensamento e conhecimento diversificados.

Os rezadores destacam que a reza – *ñembo'e* - continua pairando no patamar da Universidade, para que os indígenas, que vão a este meio, produzam o *jepota* neles, com a finalidade de retornar o seu olhar para sua comunidade. Este *jepota* atinge também os não indígenas, que passam a se interessar e pesquisar a comunidade indígena, dando grande contribuição e força muito grande aos Kaiowá e Guarani.

Um exemplo da conquista da Universidade pelos indígenas é a Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu/UFGD, que passou a compor um dos cursos da FAIND – Faculdade Indígena. A FAIND, também contempla a Licenciatura da Educação do Campo – LEDUC, na qual, hoje, a maioria dos estudantes é indígena. As demandas indígenas continuam crescendo no espaço acadêmico, e a Universidade tem que se esforçar para atendê-los de forma específica e diferenciada, assim como as outras camadas sociais que lutam para que não sejam barradas neste espaço, pois o espaço acadêmico, por ser de disputa e embate entre ideias, é excludente.

Nos últimos anos, o governo anterior tentou acabar, de diversas formas, com a FAIND. De início, desconsiderou a eleição da comunidade acadêmica da UFGD, pois não deu posse ao reitor, candidato eleito pela maioria. Colocando uma intervenção na Universidade, dificultou o uso dos recursos para o funcionamento da Faculdade Indígena. Houve muitos protestos, manifestações, repúdio e os acadêmicos até ocuparam a reitoria da UFGD e resistiram, permanecendo até a saída da intervenção, quando foi nomeado para a reitoria o professor Jones Dari Goettert, que trabalha e apoia os indígenas e suas causas.

A Universidade pode ser considerada o patamar do mundo não indígena, por onde quem reza produz o seu *oguata*; da mesma forma, o rezador, com seu *ñembo 'e*, produz o caminhar, construindo a relação com os *jára* do espaço. Por isso, o acadêmico indígena tem que fazer a sua trajetória neste espaço, tendo vínculo com seu rezador, para que este possa fazer reza e fortalecer, no estudante indígena, o *jepota* do *ava reko*, caso contrário, será literalmente consumido pelos outros *jepota*.

Evitar ser consumido pelo “outro” *jepota* não quer dizer se transformar em inimigo dos que estão na Universidade, mas criar relação de reciprocidade e dialogar com outras ideias, outros pensamentos e outra forma de compreender o mundo, possibilitando a construção de sintonia e simetria nas diferentes formas com que se produz o *jepota* do seu pensamento, bem como, para que o seu pensamento como acadêmico indígena seja compreendido pelos demais.

Na ótica kaiowá há a possibilidade de pensar a Universidade como um *ára* – tempo e espaço - no qual o indígena viaja e produz relação com diversos mundos, inclusive possibilita articular sua forma de pensar sobre o seu modo de vida, fortalecendo o seu *tekoha* (como ocorreu comigo), da mesma forma que o rezador viaja em outros patamares do mundo, criando relação de aliança e reciprocidade com diversos *jára* – divindades, fazendo com que desconstrua e construa o seu *te 'yi*.

\*\*\*

Todos os rezadores, quando são questionados sobre a situação da *yvy* – terra - hoje respondem que o *ava tanimbu reko* está destruindo tudo. A maior parte das antigas Terras Indígenas do Cone Sul do MS está devastada pelas lavouras de soja e milho, ou por pastagens de bovino. A reserva é considerada como “lugar de índio”, propagada por toda parte, até mesmo entre os indígenas. Como exemplo, cito a retomada da área identificada pelos indígenas como *Guapo 'y Mirĩ Tujury*; os Kaiowá e Guaraní que se manifestaram contra foram os que trabalham nas fazendas, os que arrendam a terra para o plantio de soja, os que são funcionários do município, dirigentes de igrejas, etc.

Não pretendo, com estes exemplos, generalizar, pois nem todos que têm cargo ou função das que citei se posicionaram da mesma forma, alguns eram contra a reocupação, mas outros não. Por isto os rezadores tendem a desconfiar dos indígenas que fazem aliança com pessoas de fora da reserva, principalmente, com os grupos alinhados ao pensamento de conduzir os indígenas à velha ideia de “civilizar”, cujo conceito há muito já foi expurgado das normas civilizatórias.

Antigamente, cada *te'yi* kaiowá tinham *Ñanderu* e *Ñandesy*, responsáveis por deter grande sabedoria e principalmente por saber a reza – *ñembo'e* - para vários *jára* dos patamares da cosmologia kaiowá. Os *jára* são sujeitos de disputas e de conflitos gerados no patamar da Terra, e são mediados pelos *jára* de cada *te'yi*.

Para os Kaiowá, a mediação dos conflitos é possível desde que acompanhado pela reza – *ñembo'e*, pois, sem ela, o *jepota* do “outro” tende a prevalecer. A retomada da terra sempre é seguida de *ñembo'e*, para o *te'yi* avançar sobre a área que foi tomada pelo fazendeiro, pois, caso contrário, poderá ocorrer de novo a expulsão dos indígenas. Da mesma maneira, os indígenas que almejam ter uma escola diferenciada e autônoma, e entram em embate para a construção deste modelo de escola em sua comunidade, se não for acompanhado ou não fizer aliança com os rezadores – *Ñanderu* e *Ñandesy*, a escola irá funcionar da mesma forma que a escola da cidade, fortalecendo mais o *jepota* do *avatanimbu reko*.

Com tudo isto, o pesquisador indígena, sem o *Ñanderu* e *Ñandesy*, para a mediação dos conflitos, poderá perder muitas possibilidades de resolvê-los, em prol da sua comunidade. A reza *omboro'y* (para esfriar os ânimos) possibilita remediar a situação de conflito, seja ela de violência, de doenças e do caos provocados pelo atrito entre diversos *te'yi* na reserva, desde a disputa de terra entre indígenas e fazendeiros, ou do surto de certos tipos de doença, etc.

## CAPÍTULO 03 – POTENCIALIDADES E RISCOS DO *JEPOTA*

Neste capítulo mostro as potencialidades e os riscos que o *jepota* pode trazer aos *te'yi* kaiowá. Com a análise da situação dos Kaiowá na reserva, reflito sobre as categorias do pensamento kaiowá na construção e desconstrução das parentelas, trazendo os conceitos antigos e os que ainda estão sendo utilizados pelos Kaiowá na reserva.

Na medida em que os Kaiowá eram trazidos para a reserva, começavam a procurar estratégias para articular o seu *te'yi*, como também, através das relações com os outros, viam de que forma continuar mantendo seus rituais, para não produzir o *jepota vai* e não desarticular o seu *te'yi*, sabendo que a reserva trouxe dificuldade de acesso aos recursos naturais, de suma importância para os antigos rituais kaiowá.

Além disso, as dificuldades que a reserva propicia aos *te'yi* trazem riscos de produzir desequilíbrio na vida social dos Kaiowá. Assim sendo, apresento os conceitos de *haru*, *purusy'a*, *ñemyrõ*, dentre outros, para refletir a forma com que os Kaiowá procuram alternativas para diminuir os problemas sociais e territoriais que a reserva oferece a cada *te'yi*.

### 3.1 - *Ñemyrõ*

*Ñemyrõ* pode ser entendido de várias formas e pode haver diversas explicações entre os Kaiowá do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. É comum ouvirmos os Kaiowá mencionar este termo. Por exemplo, quando alguém se embreda, as pessoas geralmente falam: “*Upéa ko oñemyrõgui upeicha oiko*” - “esta pessoa está sem autoestima por estar numa situação difícil”. Parece ser algo simples de ser entendido, mas, na verdade, a compreensão da situação é bem complexa.

Meu pai explicou que o *ñemyrõ* não afeta apenas as pessoas, mas também, os animais, as plantas, as árvores, a terra e a água, e, geralmente, quando atingem os patamares mais altos, principalmente dos *jára*, acontece algo ruim que afeta todo mundo, como as doenças, as mudanças climáticas, entre outros fenômenos que estamos vivenciando hoje. As alterações do clima, de forma drástica, com períodos de calor intenso, chuvas aceleradas e muito frias, etc., são exemplos de *ñemyrõ*.

Ele disse que, como os não indígenas estão desrespeitando de forma exagerada os *Jára* - como, por exemplo, não pedir licença para cortar uma árvore, como também fazer desmatamento em grande proporção, sem necessidade, poluir os rios, fazendo muitos animais e insetos se extinguirem no patamar do *yvy* - terra -, os *Jára* ficam descontentes e lançam as doenças – *mba'asy*, trazem tempestades, que fazem estrago nas plantações, chuva intensa, alagando as cidades, frio intenso e prolongado, fora do habitual.

O vírus da covid-19, por exemplo, infectou milhões de pessoas não indígenas que, infelizmente, foram vitimadas, por causa de pequena parcela de pessoas arrogantes que só pensam em dinheiro, explorando os poucos recursos disponíveis no mundo. Meu pai acrescentou, em sua fala, que os indígenas foram os menos afetados, comparado aos *Ava Tanimbu*, mesmo tendo um número alto de infectados de covid nas aldeias.

Adiante vou apresentar os significados que podem se aproximar de *ñemyrõ*, para podermos entender melhor este conceito, mas pode haver outras fontes e dados que irei pesquisar para acrescentar às explicações sobre o termo.

A narrativa sobre a jornada de *Jasy* e *Pa'ikuara*, na versão contada por meus pais, Paulino Valiente e Fidelia Aquino, mostra que o *ñemyrõ* trouxe uma situação trágica, tanto para a mãe dos gêmeos, quanto para eles, como resultado de várias situações conflituosas e desentendimentos no *te'yi*.

A mãe de *Jasy* e *Pa'ikuara* deu advertência aos filhos de que, somente quando nascessem, eles iriam sentir e tocar a flor, mas a mãe pegou a flor, impulsivamente, até que foi picada pelo *káva*<sup>7</sup>, levando à briga entre os filhos e ela: “*Isy ndive oñembopochy imembykuera, upéagui ogueraha jaguarete rogaoto*” – “Os gêmeos brigaram com a mãe, o que fez com que eles a levassem para a comunidade das onças”.

Não só *Kuarahy* e *Jasy* tiveram o seu *ñemyrõ*, mas também o seu pai, quando sua mulher não acreditou na palavra dele, quando ele disse que a plantação ia ficar pronta em alguns dias, o que resultou na decisão do pai de sumir e abandonar a família. Na versão contada por meu primo, Liginho Rodrigues, a mãe dos gêmeos traiu o seu marido com o *mykurē ypy* (ancestralidade da espécie do gambá), e isso o levou a abandonar sua mulher, grávida dos gêmeos, desconfiando que os filhos não fossem dele; conseqüentemente, amaldiçoou o amante – *mykurē ypy* - da mulher, fazendo com que ninguém conseguisse se aproximar dele pelo seu cheiro. A narrativa mostra o modo de ser Kaiowá, em que o *ñemyrõ* vem desde o início do mundo.

---

<sup>7</sup> Em termo kaiowá é uma espécie de marimbondó.

Hoje em dia, quando acontece *Jasy Je'o* – eclipse lunar, é porque Jasy cai no *ñemyrõ*. Segundo meu pai, isso ocorre quando há muitos conflitos, violências e até a destruição das matas e animais, gerando o descontentamento e esgotando a paciência dos *jára* (deuses, divindades ou donos). Há outras explicações para isso. Mais difícil de acontecer é o *Kuarahy Je'o*, pois isso resultaria no fim do mundo, na cosmologia kaiowá, mas já ocorreu, quando a Terra ficou na escuridão e apareceram monstros que devoraram os homens, como o *guaruje* e *mbopi karu* (Ataná, 2021).

Armíria denomina o *Kuarahy je'o* de *Kuarahy menguã*. Em sua narrativa, esta foi a última destruição do mundo dos homens pelos *jára*, pois, naquele momento, havia conflitos continuamente entre os *te'yi*, desentendimentos e brigas, levando os *Pa'i* a lançarem o *mohã* - malefícios - uns aos outros. Com esta situação, *Pa'ikuara* apagou a sua luz e, com a escuridão, vieram os seres noturnos - *pyt̃ mbory* - e devoraram as pessoas na Terra. Desta destruição do mundo kaiowá, duas mulheres e dois homens conseguiram sobreviver, que Armíria denomina de *Ñande rembypy*. Ela explica que estes são os restos que sobreviveram ao apagão do sol e que deu continuidade à existência do ser Kaiowá, no patamar do mundo, *Yvy* – terra.

A vinda dos neocolonizadores e a criação das Reservas (1915-1928) é o outro fim do mundo para os Kaiowá. A expropriação do seu território e a remoção forçada para as reservas fez com que muitos não encontrassem caminhos para escapar da destruição do seu território e manter suas comunidades tradicionais. Na reserva, deparando-se novamente com conflitos contínuos, brigas, desentendimentos entre *te'yi* e problemas sociais infundáveis, muitos *te'yi* procuram estratégias e novas formas de lidar com os problemas que a reserva produz. No entanto, os *te'yi* resistem a toda forma de conflito que eles enfrentam no espaço diminuto da reserva.

No texto “O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos”, Pereira (2004) traz uma relevante discussão sobre os coletivos Kaiowá, pois este texto apresenta os problemas produzidos na Reserva, que traz um grande descompasso para a reorganização social dos Kaiowá. O tópico “O Solapamento do mundo” mostra a ruptura do mundo kaiowá, em que o modo tradicional é colocado em cheque e vários fatores levaram à transformação social dos Kaiowá em situação de reserva:

Os próprios Kaiowá são os emissários dessas transformações, mas os Kaiowá que desempenham esse papel ocupam a posição de exterioridade, são uma espécie de “outro”, porque “depois vem aquele lá” já com idéias diferentes, introduzindo a cachaça na dança, bebida que faz o rezador perder a força, enfraquecendo a reza e impedindo o livre trânsito com as divindades. A introdução da cachaça também leva a divisão do grupo, porque “aquele vem parece que afastando”, ou seja, já não se identificando plenamente com o modo de ser kaiowá – teko katu. (PEREIRA, 2004 p. 22)

Podemos dizer que o *ñemyrõ* pode trazer várias situações conflitantes, muitas vezes inesperadas. A ruptura do mundo kaiowá é um dos exemplos apresentados por Levi Pereira, nesta parte do seu texto, e parece que um dos fatores que agravaram violências e desequilíbrio da vida social dos Kaiowá é o consumo excessivo de bebida alcoólica. De fato, muitos jovens e adultos, se suicidaram consumindo cachaça. Entretanto, há outras questões maiores para levar uma pessoa kaiowá, na situação mais grave e complexa, que é a questão territorial.

De certo modo, Brand (1997) e Pereira (2004) já alertaram que a perda do território foi o que desorganizou a forma com que os Kaiowá e Guarani produzem o modo de ser. Partindo deste alerta, principalmente depois da destruição das matas e dos que nelas habitam, pelos que hoje conhecemos como “latifúndio”, atingiu de forma drástica o *tekoha* dos kaiowá.

Aqui utilizo o termo *ñemyrõ*, no sentido de estado de desequilíbrio da vida social dos Kaiowá ou, grosso modo, da desconstrução do *tekoha* kaiowá. Isto ocorre porque o encanto do mundo dos *ava tanimbu* é muito grande, e experimentar novidades entre os Kaiowá é, na maioria das vezes, bem-vinda. Entretanto, a experiência na Reserva não foi desta forma, pois o ajuntamento de vários *te'yi* neste espaço não foi pelo encanto, mas sim forçado, de forma violenta e contra a vontade dos Kaiowá.

As pessoas da reserva, questionando a reza e os rituais indígenas, colocam o mundo kaiowá em *ñemyrõ*, e a reserva, além de ser o espaço onde o mundo *karai* tem um encanto muito forte, é, ao mesmo tempo, o lugar onde se potencializa o *ñemyrõ*. O Ñanderu Emiliano diz que o mundo dos não indígenas está levando todos à ruína, mas, por outro lado, os rezadores estão fazendo o possível para frear a destruição da *yvy* – terra. A reza dos Ñanderu e Ñandesy é para todas as pessoas, incluindo até os não indígenas. Ñandesy Floriza também diz que a reza serve até para o não indígena continuar existindo, principalmente os que apoiam as causas indígenas, têm amor pela vida e pela existência humana, mesmo tendo que enfrentar a arrogância dos *ava tanimbu*.

### 3.2- Yvy Ñemyrõ

Desde muito tempo, os Guarani praticam a mobilidade, procurando a maneira de alcançar “*yvy mane’y ou yvy marã’e’y*” (MELIÀ, 1990). O espaço descrito na etnografia produzida pelo Melià contempla solos diversificados e, de preferência, para a produção de agricultura entre os Guarani, portanto, ocupar melhores terras está ligado ao seu modo de vida.

As evidências arqueológicas mostram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras pela bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai, e do sapé da Cordilheira. São terras especialmente aptas para o cultivo do milho, da mandioca, de vários tipos de feijão, abóboras, batata e amendoim. São terras nas quais a técnica agrícola de roçado permite uma produção altamente satisfatória. (MELIÀ, 1990, p. 33-34)

Segundo este autor, os Guarani sempre tiveram relação com o cuidado do solo, por isso sabiam da deterioração da terra e estavam em constante construção e reconstrução do seu modo de vida, mudando de um lugar para outro, para não desequilibrar a sua relação e não esgotar o solo. O bom solo para o cultivo é denominado de *yvy ju* ou *yvy aju*, onde nascem bem as plantações, com uma boa colheita.

O *yvy aju* é o elemento essencial que compõe um *tekoha*, e sem ela não há abundância de alimentos para a realização de vários eventos, geralmente composto pela grande festa - *karu guasu*. Antes da vinda das fazendas, os Kaiowá realizavam muitas festas por ter esta abundância. Além disso, há também o aspecto cosmológico que tem a ver com a boa produção da agricultura, que é o *ñembo’e* para o dono da produção, o *Jakaira*, demonstrando o respeito aos *jára*, como também para dar sinal de alerta da deterioração da terra, caso o solo chegue ao seu limite.

O sistema de economia colonial implantado nas terras Guarani destruiu boa parte dos solos pela monocultura. A monocultura, hoje, domina a região do Cone Sul de Mato Grosso do Sul, e os *tekoha* antigos foram devastados pela plantação intensiva de soja e milho, restando poucas matas, cercados de latifúndios, respirando e bebendo agrotóxico pelo vento e pela chuva. Plantas, árvores, insetos e animais não conseguem resistir a este espaço; conseqüentemente, muitas espécies de animais e de plantas foram extintas.

A esta forma de produzir relação com a terra os Kaiowá denominam de *yvy ñemyrõ*. É o espaço onde não há meio para a sobrevivência de certas espécies, onde não tem a possibilidade de nascerem certas plantas nativas e também onde não há abundância

na produção de uma agricultura sustentável. Segundo os rezadores, o *yvy ñemyrõ* irá vir quando não nascer mais as plantas e as crianças, e quando *yvy*, de tanto desgaste, não oferecerá mais a fertilidade para a produção.

Hoje, os Kaiowá que vivem na reserva sofrem constantemente pela falta de *yvy ju*, e são forçados a permanecer em um espaço onde não há a possibilidade de utilizar técnicas tradicionais de agricultura. Também não há espaço para que os *tekoha* antigos proporcionem as condições necessárias para eles viverem com qualidade de vida, e permanecem num solo onde, constantemente, têm de cuidar para não se deteriorar demasiadamente.

Há também outros problemas trazidos pela criação das fazendas, como as plantas nativas da África e da Índia, a braquiária e o colômbio, que foram espalhadas para criação de gado. Vemos estas plantas nativas ao redor de todas as comunidades kaiowá, sejam elas na reserva ou na retomada, sendo mais resistente que outras plantas, ocupando todos os espaços de outras plantas nativas, na maioria das vezes medicinais ou comestíveis.

No Estágio do Teko Arandu, fiz um passeio com os estudantes do Ensino Fundamental, da Escola Mbo'erenda Ypyendy, e eles observaram a paisagem da reserva e perceberam que a região é composta, em boa parte, por braquiária e colômbio. As áreas de roça, quando estão em recuperação, geralmente são infestadas destas plantas exóticas, principalmente braquiária, que, por sua vez, dificulta muito na hora de preparar a terra novamente, desgastando o solo e ficando difícil de limpar, caso fique muito tempo sem limpar. Poucas pessoas detêm o equipamento de tratores para limpar a roça, enquanto a maioria sofre com estas dificuldades (PEREIRA, 2022).

No próximo tópico irei focar mais nas categorias que envolvem a produção da pessoa kaiowá, desde a criança até a formação do sujeito kaiowá, o *purusy'a* e o *haru*, conceitos kaiowá que compreendem a consequente produção desorientada do ser kaiowá, fato frequente na reserva.

### **3.3 - Purusy'a**

Este termo *kaiowá - purusy'a* - é utilizado para indicar o casal que não segue a orientação feita pelos mais experientes do *te'yi*, principalmente no período de gestação da mulher. Na gravidez, tanto a mulher quanto o marido têm que restringir várias refeições do

seu cardápio. Se comerem alguns alimentos fora do cardápio, sofrerão consequências, inclusive o bebê, depois de nascer.

A mulher gestante terá dificuldade durante o parto, principalmente se comer peixe *ñundi'a* – bagre, carne de porco ou pode sofrer parto seco por comer ovo, e outros alimentos proibidos para que a gestação não seja complicada, tais como: ovo, tatu, nambu, peixe (exceto muçu), carne de porco do mato, carne de capivara, carne de pato selvagem, preá, carne de veado, carne de raia, e os alimentos industrializados têm de ser excluídos, como refrigerantes, carne de porco de granja, pão etc. Segundo a avó da minha esposa, Armíria Vieira, há certos remédios para que o *purusy'a* não venha a acontecer com a mulher grávida. Um exemplo é, caso a mulher comer ovo, para não sofrer parto seco, tem que ferver a casca, passar o caldo na barriga e beber um pouco. Decerto nenhuma de suas filhas passou por esta situação, pois todas seguiram as orientações dela.

Em bebê também ocorre o *purusy'a*: quando a mãe, durante a gestação, come certo tipo de peixe, como tilápia, curimba, pacu, traíra, dentre outros que não são recomendados durante a gravidez. A tilápia possui uma infecção na boca, semelhante às aftas. Caso este peixe for consumido na gestação, depois que o bebê nascer e no decorrer da infância, pode correr o risco de produzir aftas – *juru vai* - no lábio.

*Juru vai* é algo preocupante, pois, ao aparecer na boca ou no lábio do bebê, causa bastante incômodo no *mitã*, pela dor que ele sente, dificulta a alimentação boa, provoca dor de cabeça, dificultando o bem-estar e a saúde da criança. Há uma planta nativa da região de Amambai, que os Kaiowá chamam de *kamba akã*, cuja raiz é retirada e a casca tem de ser mastigada, sem engolir, mas manter na boca e depois cuspir. Tem também o *chikore*, *sangreazo* e banana, com que se faz o mesmo procedimento do *kamba akã*.

O *purusy'a* ocorre com as crianças, ao desrespeitar o cardápio recomendado pelos pais, e as consequências podem vir durante a fase de *karia'y* e *kuñataĩ* – adolescência. Para as moças, durante a fase de *kuñataĩ*, é proibido comer carne, pois isso pode provocar sangue menstrual abundante nela; além disso, pode correr o risco de a moça sofrer *tesapituka*<sup>8</sup> - ou *sapituka*, e também acontece quando ela não faz o resguardo – *kuña koty*, pois pode ser vítima do *jepota* de vários *teko jára*. A carne também é excluída da alimentação do *karia'y*, pois pode trazer a mesma consequência de *tesapituka*.

---

<sup>8</sup> *Tesapituka* é uma espécie de convulsão. A moça, em convulsão, imita um animal (quando come a carne de certos animais), como o porco e vaca, pois a carne destes animais não foi benzida pelo *Pa'ikuara*.

É recomendado ao *karia'y* e à *kuña taĩ* comer só peixe que tem carne diferente das outras que se chama *so'ó moroĩ* (carne branca) e outras *so'ó pytã* (carne vermelha). Os alimentos, como milho, batata-doce, abóbora, mandioca e outros legumes e frutas, são saudáveis para a saúde das pessoas kaiowá. Do milho se faz a bebida *kaguĩ*, acompanhada de *hu'i* - farinha de milho, ou *ara mirõ* - da mandioca.

As dificuldades e problemas que os Kaiowá enfrentam hoje, na fase do *karia'y* e *kuña taĩ* são resultados da desterritorialização do *tekoha* e da consequente impossibilidade de seguir as orientações dadas pelas pessoas mais experientes do seu *te'yi*.

O *purusy'a*, que hoje alguns bebês kaiowá sofrem é no umbigo – *ipuru'ã osẽ*: quando o pai pratica algo não recomendado, incha o umbigo da criança, incomodando e fazendo com que o bebê fique inquieto. E quando o umbigo do bebê ainda não está curado, os pais, muitas vezes, mexem com instrumentos que cortam, como a faca, facão, foice, e enxada, entre outros; caso isto ocorra, o umbigo passa a sangrar e dificulta a cicatrização.

A reserva dificulta bastante aos Kaiowá a manter esta forma de produzir pessoas. A educação com este viés passa a ser dividido com o ensino que se aprende na escola, fazendo com que a criança tenha dúvida sobre qual orientação seguir e, para dificultar ainda mais, ambos entram em contraste na formação do ser Kaiowá na reserva.

### 3.4– Haru

A avó da minha esposa, Armíria Hilton da Silva, tem muitas experiências e detém saberes kaiowá que articulam o seu *te'yi* com doze filhos - seis homens e seis mulheres, que mantêm laços parentais fortes com seus *ypy*. Uma das categorias que ela destaca para entender a desconstrução da parentela é o termo kaiowá *haru*.

No nascimento do bebê, quando se fala de *mitã haru*, associa-se à criança que sofre dificuldade de se produzir bem em certo coletivo, porque adoece fácil em qualquer situação, mesmo estando bem cuidada pelo seu *ypy*. Isto acontece quando ocorre o *ñemyrõ* da própria alma da criança, independente do gênero.

Pereira (2004) ressalta que, nas relações matrimoniais, se há desvio da norma social de certo *ypy*, durante o nascimento da criança, poderá trazer consequências perigosas. Não se recomenda ao casal sair do *jeiko aku* ou *teko aku*, momento de resguardo dos pais, para se proteger do *jepota* dos *jára*. O *mitã haru* é uma das consequências deste *jepota*.

Schaden (1974, p. 79-93) denomina este momento de “estado de crise”. Para ele, os termos *akú* ou *odjékóakú* (ortografia do autor) referem-se ao momento de resguardo e à forma de administrar o encantamento sexual, relacionado ao *jepota*. Nesta parte, o autor ressalta que o *jekoaku* (em grafia da região da reserva de Amambai) é o estado do pai durante o nascimento do filho ou filha. Entre os *Mbya*, a mãe fica neste estado, também a menina – *kuña taĩ*, na primeira menstruação, e o menino – *mitã pepy* ou *kunumi pepy*, durante a perfuração do lábio.

Na região da reserva de Amambai, o termo *ñeñongatu* é utilizado pelos Kaiowá para o momento do resguardo; entretanto, como não há mais a realização do *mitã pepy*, tal como ocorria em tempos anteriores à reserva, os meninos kaiowá passaram a seguir resguardo no momento do *karia'y* - na lógica dos não indígenas é na fase da puberdade - e as meninas continuam na primeira menstruação.

*Mitã Ñemyrõ* ocorre desde o momento da gravidez da mulher, quando o casal começa a criar conflito entre si, principalmente, quando brigam colocando o bebê no meio da discussão; isto afeta diretamente o seu desenvolvimento na fase da gestação até o nascimento. Para os Kaiowá, a palavra tem o poder de construir a alma das pessoas e tem também a força para destruir a alma: *ñe'ẽ porã* é o que constrói uma boa alma, do contrário, *ñe'ẽ vai* é o que desestimula a construção de uma boa alma.

Desde o início da gestação há o processo de construção da *ayvu*/alma da criança e isto afeta também o corpo da criança, a saúde – *tesãi*, a educação e o agir da criança. Além disso, constrói a relação da criança com seu *ypy* e *te'yí*. O bebê é atingido pelas palavras ruins, depois do parto da sua mãe, que foram lançadas pelos parentes ou não, que dificultam muito o desenvolvimento da criança.

As pessoas que soltam palavras ruins para atingir a criança são denominadas de *juru tata* – boca que solta fogo, metáfora utilizada pelos Kaiowá, pois são palavras que queimam, literalmente, a alma da criança. Por este motivo, o *jekoha* orienta os casais a tomarem cuidado para não criar conflito entre si e com outras pessoas, principalmente de outro *te'yí*, porque o sujeito que não faz parte da sua parentela tem mais *juru tata* do que um membro do coletivo.

Palavras ruins fazem o *mitã haru* sofrer depois de nascer, pois o seu umbigo demora a sarar. Quando minha filha, Luna, nasceu, Armíria - minha sogra - nos recomendou passar a taquara no cordão umbilical e cortar; e para curar, meus pais nos recomendaram a casca de uma árvore chamada *kupa'y*; em três dias, os remédios

recomendados pelo meu *te'yi* deram resultado. Entretanto, se a nossa residência fosse perto da família da minha esposa, a maior parte dos remédios seriam os que foram recomendados por ela.

A seguir, passo a tratar de uma categoria complexa e difícil de colocar em pauta entre os Kaiowá - a morte – cujo assunto tem que ser evitado entre os Kaiowá, pois pode correr o risco de produzir *mbora'u* – anunciar a morte. Por esta razão, não irei me aprofundar muito no assunto.

### 3.5– *Jejuvy*

Há vários casos de parentes que resultaram em morte, a maioria por consumir bebidas alcoólicas. Em 2005, quando eu tinha oito anos de idade, meu tio, conhecido como Kili, havia se enforcado em seu quarto, uma situação trágica, os familiares apontaram vários fatores para resultar em suicídio: alguns falaram que seriam problemas familiares, conflito entre parentes, outros, bebida alcoólica, que, infelizmente, decretou a tragédia. Mas algo muito frequente entre os Kaiowá, quando acontece o suicídio é a acusação de feitiçaria (*mohãy vai*), pois, para o nosso *te'yi*, a autodestruição de uma pessoa é causada do exterior, que vem do outro, e isso não pode ser considerado uma morte natural.

Ao perguntar para o meu pai o que seria uma morte natural, ele respondeu que, quando a pessoa morre de repente ou quando algo de ruim rouba a sua vida, não é considerada uma morte natural; o exemplo disso é o *jejuvy*, pois isto é resultado de algo que vem do exterior da pessoa. A reserva tem muitos casos de *jejuvy*.

Na região do Sertãozinho, perto da minha residência, um *karia'y* – adolescente - do *te'yi* de Rodrigues, suicidou-se bem no final do ano, em específico, na comemoração do Natal. Esse *te'yi* organizou uma *vy'a guasu* – festa, na casa da pessoa mais reconhecida do grupo. No final de tarde, todos beberam, exceto as crianças menores, e um dos jovens discutiu com os pais, gerando uma briga entre eles, e à noite ele desapareceu. Os familiares o procuraram e não acharam. A notícia correu até no site de “O Progresso”<sup>9</sup>, constando que ele vinha do jogo de futebol, retornou a casa no final de tarde, e depois saiu de novo com os amigos para beber.

---

<sup>9</sup> Disponível no link: < <https://www.progresso.com.br/noticia/amp/89860/mais-um-adolescente-indigena-comete-suicidio/> > acessado em 13/01/2023 pm.

De manhã bem cedo, encontraram-no em uma árvore, enforcado com o próprio cinto. Todos se assustaram e lamentaram a tragédia e a família entrou em desespero. Mas, de fato, é de se perguntar se só a discussão e briga com a família foi motivo para cometer tal ato? Ou a questão é mais complexa, se analisarmos o contexto em que se insere a situação dos Kaiowá na reserva?

A situação de reserva fragiliza o modo de ser do Kaiowá, principalmente atingindo os jovens, pois, mesmo em momentos onde os *te'yi* organizam a festa<sup>10</sup>, alguns membros estão em constante desequilíbrio da sua vida social dentro da reserva. Meu pai fala que os jovens de hoje não vivem mais como antes. Hoje eles passam a receber menos orientações dos pais, não praticam mais os antigos rituais que evitam o desequilíbrio da vida kaiowá, como, por exemplo, o *jehovasa*, que é essencial para a proteção da pessoa contra os malefícios e os problemas sociais que enfrentamos na reserva; não se faz mais o *ñemongarai*, para as crianças crescerem saudáveis e não serem vítimas do desequilíbrio durante a adolescência – *karia'y* e *kuña taĩ*.

Na Reserva, por dificuldade de seguirmos os rituais que os antigos Kaiowá faziam para ter uma vida saudável, facilmente a pessoa se torna *haru*, principalmente os jovens. Foti (2004) traz uma análise sobre os adolescentes kaiowá, em seu artigo, onde ele apresenta um importante argumento para entendermos a situação da juventude nas reservas. Uma das questões é a fase da adolescência na lógica ocidental para os indígenas.

Segundo Foti (2004), a fase da adolescência é uma novidade para os Kaiowá, pois passaram a ter uma dificuldade enorme para superar os desafios que enfrentam, principalmente na reserva. Meu pai fala que, hoje, os jovens, durante a passagem pelo *karia'y*, não seguem mais as orientações dos pais e avós e acabam enfrentando uma série de problemas, sem saber as soluções para minimizá-los, pelo menos. Uma das ações que vai contra as orientações é quando o adolescente, ou mesmo criança, sai à noite, pois no escuro andam os *pyt̄ mbory* (seres sobrenaturais).

Tanto o adolescente quanto a pessoa adulta, se saírem à noite, correm o risco de ser atingidos pelos *jepota* dos seres noturnos e pode trazer pensamento ruim, principalmente quando saem sem fazer o *ñembo'e* e *jehovasa*, que, geralmente, hoje em dia, não é mais realizado entre os *te'yi* kaiowá na Reserva. Sendo assim, o sujeito pode se tornar agressivo, violento e até mesmo se tornar vítima do *anguéry*.

---

<sup>10</sup> Antigamente a festa era feita principalmente da abundância de alimentos, como também os rituais de grande importância, que são o batismo de milho branco, *kunumi pepy*, etc. Hoje, na reserva, os *te'yi* organizam festas, como baile, torneio, comemoração de aniversário ou festa do final do ano.

O *anguéry* é o ser mais perigoso na crença kaiowá, pois é considerado o mais antissocial entre os seres. Por isso não podemos criar relação com ele, do contrário pode correr o risco de capturar a pessoa e torná-la um deles. A noite é o espaço onde ele domina e perambula para tentar criar relação com o *ayvu* - alma do outro - e torná-la *anguéry* também.

Quando a pessoa morre, conforme a crença kaiowá, a *ayvu* - alma - é orientada pelo seu *jára* a seguir o caminho que sai do patamar da Terra e vai ao patamar onde nasceu o seu *guyra* – alma. Isto ocorre quando ela morre naturalmente; entretanto, quando morre por acidente, por assassinato ou por suicídio (em específico *jejuvy*), este ciclo não ocorre, podendo o *guyra* perder o seu *ayvu*, e, sem achar o caminho, fica perambulando sem a possibilidade de criar relação com outros, podendo até matar a pessoa que tenta criar relação com ela.

*Anguéry* pode ser definido como a imagem da pessoa sem *rete* – casca ou corpo - e sem *ayvu* – alma ou voz. Mas, pelo ruído, pode tentar produzir relação com as pessoas, principalmente no escuro, onde há silêncio e onde não há ninguém por perto. Por isso, andar à noite pelas estradas é risco certo para as pessoas.

A noite é classificada em partes: *Ñasaindy*, *Jasy pytũ* e *Amenanso*. *Ñasaindy* é a claridade produzida pela lua durante a noite, que é menos perigosa, pois a luz da lua evita a escuridão total da Terra; o *Jasy pytũ* é a noite sem lua, e, sem a claridade lunar, os habitantes do *Pa'irei* podem caminhar no escuro, como também, o *anguéry* pode querer se aproveitar da pessoa que anda sozinha à noite; o *Amenanso* - empréstimo do castelhano, termo utilizado na Reserva, também denominado de *Pytũ Rataĩ*, pelos Kaiowá - é a noite acompanhada de chuva intensa, trovoadas, raios e relâmpagos. Por isso é a mais perigosa de todas.

A reserva é o espaço onde há aglomerados de *anguéry*, pois muitas pessoas morrem de acidente, de homicídio e de suicídio. Brand e Vietta (2001), em um artigo que trata sobre o suicídio, demonstram que a morte natural da pessoa faz a alma ir pelo caminho do *Teko Jára*, entretanto, pela quantidade de mortes não naturais, o *Teko Jára* não recebe mais estas almas. Conseqüentemente, o *anguéry* começa a atormentar muito as pessoas no patamar da Terra. Antigamente, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* se comunicavam com os *Jára* para que levassem os *anguéry* (fantasma) ao patamar do *Pa'irei*. Os *anguéry* vão para este patamar quando o *aratiri* – raio - do *jára* os atinge ao perambularem e atormentarem as pessoas no patamar da Terra. Hoje, entretanto, reduziu muito a quantidade de sábios que

sabem a reza para controlar estes fenômenos e, por isso, muitos *anguéry* não são enviados ao *Pa'irei*.

Os casos de *Jejuvy* se tornaram preocupantes entre os *te'yi* Kaiowá, a partir da perda do seu território e pelo reservamento, impossibilitando, na prática, a forma e a vida de acordo com a lógica dos indígenas. O ensino escolar, imposto na Reserva, atinge principalmente a geração dos jovens, afastando-os dos procedimentos tradicionais de proteção da pessoa.

## CAPÍTULO 04 – A EXPRESSÃO DO ENCATAMENTO NA TRAJETÓRIA DE UM CASAL

### 4.1 - Fídelia Aquino: sua infância e o *oguata* da parentela

O *te'yi* da minha mãe, Fídelia Aquino, antes da vinda à Reserva de Amambai, vivia entre a região do atual Aral Moreira, no *tekoha Guasuty* e *tekoha Tatarē*. Conversei com minha avó materna, hoje com 89 anos de idade, no dia 21 de abril de 2022, sobre seu nascimento. Seu nome é Narcisa Rodrigues, conhecida como *Machu*, no Sertãozinho. Ela nasceu em *Tatarē* e seu pai se chamava Feliciano Rodrigues.

Minha avó lembra que foi, com seu *te'yi*, ao *Guaivry* quando tinha 07 anos e ficaram um bom tempo por lá. Ela contou que, naquele tempo, a região deste *tekoha* era repleta de árvores de erva mate – *ka'aty*. Trabalhavam nos ervais desta região, passando muito tempo por lá. Não se lembra muito bem da sua idade quando engravidou e perdeu três vezes seus bebês, durante o parto. Isto fez com que ela e a parentela viessem para a RI Amambai, pois soube dos recursos disponíveis por lá e que poderia ajudá-la a não perder mais o bebê.

Quando vieram para a Reserva de Amambai, se radicaram na atual região do Sertãozinho. Começaram a procurar trabalho nas fazendas, principalmente nos ervais, na década de 1930, época em que a minha avó materna ainda era jovem. Muitos moradores da Reserva de Amambai conhecem estes *tekoha*, como também tiveram experiência na trajetória de vida da Reserva e como mão-de-obra da Cia Mate Laranjeira.

Naquela época não trabalhavam em troca de dinheiro, mas recebiam cesta de alimentos, como arroz, feijão, macarrão, trigo e charque, alguns recebiam roupas, utensílios, instrumentos para trabalhar, como facão, enxada e outros. Minha mãe conta que o *te'yi* dela ficou fascinado com o que recebiam em troca do trabalho, por isto o desejo deles de ir trabalhar nos ervais e de experimentar as novidades que vinham dos não indígenas.

Quando chegaram no Sertãozinho *ygua*, ficaram na cabeceira do rio, no lugar que identifiquei como *Hypyiha*, descrito no primeiro capítulo. Ao permanecer por lá, esparramaram-se: uns foram trabalhar nos ervais, outros nas fazendas e alguns ficaram criando relações com o pessoal da cidade.

Minha mãe cita duas regiões onde se radicaram os Kaiowá, perto da Reserva de Amambai, que é o *Vakaratingue* e *Jahape*. Ela disse que estes lugares eram *tekoha* kaiowá,

onde frequentemente circulavam vários *te'yi*, convidando uns aos outros para festejar, visitar outras parentelas, criar relações de alianças matrimoniais e também políticas, inclusive para quem as parentelas da Reserva de Amambai mandavam convite de vários eventos realizados na reserva. Entretanto, com a instalação das fazendas, as pessoas que lá viviam foram levadas para a Reserva. Isto se intensificou bastante no período da implantação da Colônia Agrícola de Dourados - CAND.

Enquanto não havia intensa instalação de fazendas e a investida do Serviço de Proteção ao Índio – SPI - para trazer os indígenas para a reserva, a parentela da minha mãe vivia praticando *oguata*, como forma de mobilidade que os Kaiowá faziam para produzir o *tekoha*. Diferente do que muitos chamam de nômade, a mobilidade do *oguata* fazia parte da própria organização do *te'yi* kaiowá, principalmente porque respeitavam o território, analisando se a condição ecológica da região seria propícia para a produção moderada da sociedade em relação à economia, contrária a produção exploratória, destrutiva e predatória, que é a característica da sociedade hegemônica que presenciamos hoje em dia.

*Oguata* é uma característica do modo de ser de um *te'yi* kaiowá. Por isso a parentela da minha mãe ficava um bom tempo em *Guasuty*, depois ia ao *tekoha Tatarē*, como também visitavam vários outros *tekoha*. A minha parentela veio para a Reserva de Amambai na década 1930, quando minha mãe ainda não tinha nascido. Minha avó materna conta que, mesmo na Reserva, não paravam de circular pelas regiões dos arredores, como o *Vakaratingue*.

Acima descrevi a trajetória do *te'yi* de minha mãe, desde a vinda do trabalho nos ervais, deixando o seu *tekoha Tatarē*, principalmente para se radicar na Reserva de Amambai. Esta experiência trouxe o encanto - *jepota* – com o modo de se relacionar com o que vinha dos não indígenas, passando a procurar trabalho em troca dos alimentos, de objetos e pertences dos não indígenas, experimentando muitas novidades neste *oguata*.

Passo, agora, a descrever a infância da minha mãe na Reserva de Amambai. A trajetória dela foi muito difícil, pois seus irmãos tiveram muita dificuldade de conviver com sua mãe biológica. A Reserva gerou um impacto muito negativo no *ypy* dela, que cresceu e se sustentou convivendo com parentes na região do Sertãozinho. Pelo relato da minha mãe, a todo momento, minha avó materna tentava deixá-la com alguém que pudesse sustentá-la.

Lembrou que, quando tinha cinco anos de idade, a minha avó materna entregou-a para uma pessoa que provinha do Paraguai e que morava na cidade de Amambai. Disse que

vivia bem com ela, se alimentava bem e dormia bem. Uma regra da paraguaia, que ela aprendeu e mantém até agora, é de não deixar nenhum grão de arroz ou resto de alimento no prato. Nisto ela era rigorosa.

*Che mandu'a cinco año kuera areko rõ nguare, che sy che me'ẽ akue peteĩ paraguajape, aiko porã upepe. Ha'u porã tembi'u, ake tupa porãme ha ave añembo'e ndahejai haguã ni peteĩ arró ku'i ha ñi tembi'u ku'ikue che pratope. Aiko porã jepe, so que ndavy'ai upepe, mba'eiko ndaha'ei che aikoha upepe, upeichaguila aheka jevy laja aha jevy haguã upegui, hóga opyta akue Amambai cidadepe. (Fidelia Aquino, 14 de janeiro de 2022).*

Quando eu tinha cinco anos de idade, minha mãe me deu para uma paraguaia para me adotar, ela cuidou bem de mim, vivi bem lá, comia bem, tinha uma boa roupa e dormia bem em uma cama confortável. Mas não me acostumava com os hábitos e o costume de lá, por este motivo procurei uma maneira de fugir de lá. Ela residia na cidade de Amambai mesmo. (Fidelia AQUINO, Traduzido em português, 14 de janeiro de 2022).

Seu irmão casou-se aos 14 anos de idade, e minha mãe e duas irmãs passaram muito tempo morando com ele. A rigorosa regra, influenciada pelo modo de ser paraguaio, influenciou bastante os Kaiowá da Reserva, inclusive a relação com eles vinha desde os trabalhos dos indígenas na Cia Mate Laranjeira. Minha mãe relata que minha avó manteve relação de companheirismo com um paraguaio e que influenciou bastante o *te'yi*, principalmente em relação aos maus tratos do homem para com a mulher.

Por conta da violência doméstica que minha avó sofria do paraguaio, conhecido como “*cabeludo*”, minha mãe se revoltou com a situação e não queria conviver com eles, preferiu viver no seu *te'yi*, trabalhando nas casas dos parentes e, em troca, recebia comida. Muitas vezes passava dias fazendo trabalhos domésticos.

Na época, a base principal da alimentação do *te'yi* da minha mãe, na região do Sertãozinho, era a mandioca e a batata-doce: de manhã comia-se batata-doce e, ao meio dia, geralmente era a mandioca, para acrescentar no prato, com carne comprada fora da reserva ou de caça, de peixe, entre outros. Caso não tivesse isso, comiam alimentos que produziam na roça. Tinha um tipo de feijão, típico dos Kaiowá, o *kumanda* ou *chaĩ*, que era produzido para consumo na região, porém poucas pessoas tinham a semente para a plantação, como também o milho, a melancia, as frutas e algumas verduras e legumes conhecidos pelos Kaiowá. Minha mãe falou que a maioria das pessoas comiam poucos alimentos que vinham da cidade ou dos que se conseguia nos trabalhos da fazenda. Hoje

em dia, o arroz e o feijão substituíram a batata-doce e a mandioca, na região do Sertão, principalmente pela via da cesta básica, mas ainda a mandioca e a batata-doce continuam sendo consumidas.

Na região do Sertãozinho havia poucos moradores e ainda tinha mata fechada, até podiam encontrar alguns animais para caçar, como tatu, nambu, preá, entre outros. Ainda era frequente o uso de *monde*, *ñuhã* e *mondepi* (armadilhas) perto de casa ou perto da roça. Na minha infância, meu pai ainda fazia essas arapucas, pois me lembro de algumas matas onde os animais podiam estar. Entretanto, hoje não se encontra mais estes espaços para os animais.

Minha mãe se casou aos doze anos de idade com meu pai, e as irmãs foram morar com ela. Não recebeu orientação nem conhecimentos sobre o *ñemenda*, mas escutava outras pessoas conversarem e observava as orientações dadas às outras crianças, no momento em que ela fazia o *tembiapo* – trabalho e, por não haver outras alternativas para viver, começou a ter responsabilidade de *tembireko* – esposa. *Rejejogua porãrõ itakuta oimera'ēva situação rehasa* – “Se se produzir bem no *jejogua*, irá se superar em qualquer situação.” (Fidelia Aquino). Ela disse que o *jejogua* é o ritual para produzir o bom modo de ser ou o bom *jepota*. Irei explicar mais a descrição e a reflexão sobre isso, adiante.

Minha mãe relata que ela passou a receber conselho sobre como se produzir, conforme o seu modo de ser, com o seu sogro, Bruno Valiente. Um dos ensinamentos foi sobre o *mondy'a*, ou, como alguns denominam, de *kuña taĩ*, *chamirĩ jegua*, *kuña koty* ou *kuña ñeñongatu*. Ele a aconselhou que, a cada período da menstruação, a moça ou a mulher reconstrói o seu modo de ser - *kuña reko*, e que o *jepota* retorna para atingi-la, dando-lhe maior possibilidade de se produzir no kaiowá *reko*.

A possibilidade é de uma Kaiowá reverter o *Jepota Vaí* – encanto repugnante -, como no caso de a moça ser desrespeitosa e não ser *guapa* (desobediente) com os pais, durante a fase da menstruação é possível que ela reverta este *teko* – modo de ser, com a ajuda dos pais, principalmente de sua mãe. Um homem da família pode aconselhar as moças, caso não haja uma mulher para dar orientações, como ocorreu com minha mãe, principalmente pela desterritorialização e o reservamento dos Kaiowá e Guarani.

*Kuña taĩ*, *chamirĩ jegua*, *kuña koty* ou *kuña ñeñongatu* são categorias essenciais para pensar a produção da mulher kaiowá, principalmente para a construção da sua relação com o seu *te'ýi*. Hoje, as *machu* de cada *te'ýi* continuam orientando as netas para passar por este processo, mesmo com poucos recursos para serem realizados.

*Mondy'a* é uma palavra formada por dois termos kaiowá – *mondy*, que quer dizer vestir, e *a*, que quer dizer fruta - mas, na junção destes termos, não juntam os seus significados, pois *mondy'a* é o processo que uma Kaiowá passa para produzir seu corpo conforme a *kuña kaiowá reko* – modo de ser da mulher kaiowá. Poderia ter um significado metafórico, como tantos outros usados pelos kaiowá, como “vestir” seu corpo com o modo de ser mulher; e fruta numa comparação com a mulher, que carrega as sementes produzindo nova vida.

Armíria da Silva Hilton me falou, em conversa informal, sobre os alimentos que uma menina kaiowá consome durante o *mondy'a*, quais sejam: *Hu'i* (farofa feita de milho branco), *chipa*, *chaĩ* (feijão kaiowá), *yrypē'i* misturado com *avati morotĩ* – milho branco, *jety* – batata-doce com *kağũ japere* – caldo de chicha. Ela diz que, durante este processo, exceto o peixe, a menina não pode comer carne, pois o *So'o Jara* pode produzir o seu *jepota* nela.

O *So'o Jara* é descrito por Pereira, em sua tese (2004), como o dono dos animais, geralmente é o líder do seu bando, que, principalmente, procura chamar a atenção para lançar o seu encanto sobre os que caçam ou os que são frágeis para serem capturados pelo seu encanto, roubando um componente de outro *te'yi*. Quando uma Kaiowá come a carne de um animal abatido, corre o risco de o *So'o Jara* lançar o encanto sobre ela. E isto as *Machu* e os *Ñamõi* de cada parentela temem que aconteça com as netas.

Quando uma *kuña kaiowá* come a carne de um animal, sem os devidos cuidados rituais, ela é atingida pelo *jepota* do *So'o Jara*, o resultado disto é que ela passa a ter o que os *Kaiowá* denominam de *tesapituka*, quando a mulher entra em transe, parecendo uma convulsão e passa a imitar o animal, de cuja carne consumiu. Na reserva, como passaram a consumir carne do porco, as meninas que não seguem a regra do *mondy'a*, passam a imitá-lo. O imitar do animal é denominado de *reo'ã*.

O *So'o Jára* também é conhecido como *Typichua*, mais perigoso do que os outros *so'o jára*. Ele é o *So'o Jaravusu*. A pessoa atingida pelo *jepota* deste *so'o jara* não vive sem carne na alimentação, até mesmo pode morrer se não comer. Algumas pessoas consideram o *typichua* como parasita, que produz a necessidade do corpo de se alimentar de carne em excesso.

Ainda não analisei a fundo o significado da categoria *kuña taĩ*, principalmente a origem do termo *taĩ*. Mas *chamirĩ jegua* é uma categoria utilizada por alguns *te'yi* do Sertãozinho. *Chamirĩ* é o termo antigo dos Kaiowá para dizer menina, e o *jegua* tem

relação com o enfeite, com modelar a vestimenta conforme o modo de ser kaiowá. O termo *jegua* também é utilizado no ritual de *kunumi pepy*, no *ñembo'e* “*kunumi ambojegua*” - “enfeitar o menino”.

No meu *te'yi* se utiliza bastante o termo *kuña koty* ou *kuña ñeñongatu*. As duas categorias não têm significados semelhantes, pois, na primeira, tem *koty*, que quer dizer quarto, e é utilizada para dar sentido ao processo onde a mulher passa por resguardo, geralmente confinada no quarto ou dentro de casa, principalmente, durante o período da menstruação da moça, momento em que ela pode ser facilmente atingida pelo *jepota*. Por esta razão é recomendado para ela não sair de casa, como também, mesmo dentro de casa, pode ser atingida pelo *jepota*, como do *ate'y* - jeito ocioso: e, para não acontecer isto, ela é acompanhada pela mãe, seguindo todas as orientações.

*Kuña ñeñongatu* é a outra categoria que descreve a produção do modo *kuña kaiowá reko*: *ngatu* provém do termo *katu*, que Pereira (2004) denomina de “jeito correto de ser kaiowá” - *teko katu*. Cada *te'yi* constrói o seu *kuña reko katu*, que é repassado no *Mondy'a*, *Kuña taĩ*, *Chamirĩ jegua*, *Kuña koty* e *Kuña ñeñogatu*.

As orientações que minha mãe recebeu do sogro fez com que ela produzisse o seu *teko katu*, mas também foi influenciada pelo *te'yi* dela, quando se agregava, na sua infância, às tias, aos tios, aos seus irmãos, dentre outros. O *kuña reko katu* é construído, não é algo dado, e administrar o *jepota* - encanto - é a forma de produzir *kuña reko*, que também faz parte da construção do *te'yi* kaiowá. A esta produção do modo de ser mulher kaiowá, a minha mãe denomina de *jejogua porã*.

#### **4.2 - Jejogua Porã – uma forma de administrar o encanto**

*Jejogua porã* é o ideal para se viver em um *te'yi*, pois é viver contribuindo com o coletivo e também retribuindo de bom grado. A pessoa *guapa* é o resultado de *jejogua porã*, pois este é o oposto de trabalhar por obrigação ou por necessidade; então, ser *guápo(a)* é praticar qualquer tipo de ação com boa vontade e harmoniosamente na parentela. Isto é o que se pratica no *teko porã* - jeito bom de ser. Minha mãe fala que o ideal de uma mulher kaiowá é casar com um homem *guapo* e o ideal de um homem kaiowá é casar com uma mulher *guapa*, para que ambos se ajudem harmoniosamente.

*Che ajejogua akue añembiapo kuaa haguã. Aha akue añembiapo aguelita rogare, Felipa rogare. Umi óga rupi che aiko añembiapo che mitã jave, ajoréi tembiporu, ao ha ave atypei oka ha óga, heta tembiapo ajapo ha*

*upeare che aconsegui che rembi'urã.* (Fidelia AQUINO, 2022, 14 de janeiro, ñe'ẽ kaiowá da região do Sertão)

Eu me produzi como boa pessoa trabalhando muito na minha infância. Trabalhei na casa de Aguelita, na casa da Felipa, entre outras casas. Nestas casas, lavava louça, roupas e varria o pátio e a casa. Também, fazia outros trabalhos domésticos e em troca conseguia comida. (Fidelia AQUINO, 2022, 14 de janeiro, tradução livre)

Antigamente, uma criança kaiowá vivia circulando entre as parentelas, se produzia convivendo com os pais e entre os parentes (com os avos, com os tios e com os primos). Uma criança podia conviver bastante com os avos ou com os tios, caso os pais estivessem impossibilitados de estar com a criança, passando até a chamar os avos de *sy* – mãe, ou *taita* – pai, da mesma forma se passasse a viver muito tempo com os tios (PEREIRA, 2004).

Na Reserva, esta prática passou a encontrar muitas dificuldades, primeiro porque, com o esparramo e com a vinda das parentelas kaiowá na Reserva, vieram fragmentadas e seu líder parental desmoralizado, sem o seu papel de liderança, principalmente pela intervenção da figura de capitão. Com a parentela fragmentada e a presença da escola na produção da criança kaiowá, o modo de ensino ocidental passa a ser exaltado, em detrimento do modo de educação praticado pelos Kaiowá.

Na lógica dos Kaiowá tradicionais, a circulação da criança entre os parentes ocorre de forma coletiva, cada um contribuindo para a produção da criança. Minha mãe produziu sua infância circulando no seu *te'ýi*; entretanto, a reserva trouxe outra maneira de a parentela reservada ver a criança kaiowá, principalmente por estar fragmentada. Sem condição econômica e social para cuidar da criança, gera muito descontentamento da própria parentela e a Reserva continua gerando este descontentamento. Não sentir alegria - *ndavy'ai*, é uma situação muito grave para o Kaiowá, pois a alegria é necessária para fixar a alma no corpo. Sem alegria, a alma fica mais sujeita a se desligar do corpo ou ser atacada por seres que o tempo todo estão à espreita, querendo capturá-la através do encantamento - *jepota*.

A prática do *teko joja* regia a relação dentro do *te'ýi*, como por exemplo, a caça do *mborevi* – anta, cuja distribuição da carne é uma das formas mais intensas de reciprocidade. O animal é abatido em uma caçada coletiva entre os Kaiowá e, para caçar a anta, não deve ser individual, tem que reunir pessoas do *te'ýi* para conseguir abatê-lo. Além disso, a carne é dividida entre os membros; caso não seja compartilhada, a crença é

que a pessoa que praticou o ato individualista não irá ter mais fartura e nem mesmo ser ajudado. E também a prática de convidar uma e outra pessoa na parentela é essencial na produção de relação boa entre si.

No meu *te'yi*, percebo bem esta prática. Quando tinha cinco anos de idade, lembro-me que os meus pais tinham uma boa relação com os membros da família do meu tio *Kili*, principalmente quando iam caçar e pescar. Quando traziam peixes da pesca, eles davam uma parte para meus pais. Da mesma forma, os meus pais, quando voltavam da pesca, separavam uma parte para cada parente e levavam para cada um, principalmente para os que estão mais próximos ou quem tinha uma boa relação com eles.

Minha mãe disse que, quando se faz isso, a pessoa se sente muito bem, ajudando uma à outra, dando e sendo retribuída. Esta prática é o que Mauss (1924) denomina de “reciprocidade”. A pessoa que recebe tem a satisfação de retribuir. Hoje, no Sertão, esta prática de reciprocidade é denominada de “*kumisa*”, cujo termo deriva do empréstimo da palavra “convidar”, em Português. Hoje em dia é frequente ouvirmos as palavras de empréstimo do Português ou Espanhol, como “*carro (kajro), bicicleta (visikreta), camiseta (kamisa), calça (kasõ)*”. Esta moda de falar pegando o empréstimo de outras línguas começa a substituir as palavras que são da língua Guarani, por isso os jovens não conhecem mais os termos antes utilizados muito bem, mas a maioria domina os dois termos.

A reserva oferece uma desigualdade de situações muito grande nos *te'yi*, pois entre os próprios membros há desentendimentos por causa disto: um membro realiza o procedimento de *kumisa* ao outro, mas este não tem a condição de *kumisa* da mesma maneira, pois nem consegue ter o seu sustento, por isto começa a desequilibrar a relação de reciprocidade em meio à própria parentela. Não ter como retribuir a dádiva é algo muito grave e desmoralizante para a pessoa. Se antes não tinha pessoas ricas, que acumulavam muito, também não tinha pessoas pobres, todos tinham algo para trocar, mas, na situação das reservas, a reciprocidade parece dar lugar à caridade ou a disputa entre parentes pobres e “ricos”.

Também, hoje, muitos Kaiowá procuram formas de se articular bem no *te'yi*, procurando ter muitos benefícios e prestígio no meio da sua parentela, apropriando-se do sistema dos não indígenas - *ava tanimbu* - para articular o seu *te'yi*. Por exemplo, na eleição para o cargo do “Capitão”, se um membro de certa parentela é eleito, este membro,

geralmente, consegue beneficiar de diversas formas a sua parentela, negligenciando os outros *te'ýi*.

O pastor, que dirige uma igreja, agrega membros de diversos *te'ýi* para fortalecer a sua parentela. Ele retribui para os membros da igreja fazendo concentrações, onde eles fazem o *karu guasu* - festa com comida para todos, inclusive convidando outras igrejas e outros pastores, para mostrar como a sua parentela produz reciprocidade e aliança com diversas parentelas.

Em uma parentela, quando as *Machu* e os *Ñamoĩ* recebem aposentadoria, eles compartilham o que compram com toda a parentela, muitas vezes fazendo um *karu guasu* na sua casa e convidando todos os seus filhos, filhas e netos/as. Hoje, esta forma de realizar o ajuntamento dos membros do *te'ýi* é a forma com que alguns coletivos Kaiowá demonstram o seu prestígio.

O *jejogua porã* é a maneira como o *te'ýi* se apresenta para os demais, principalmente nas festas, que continua sendo o espaço em que muitos Kaiowá procuram construir uma aliança matrimonial e política com outros *te'ýi*.

#### **4.3 - Paulino Valiente: a infância e o *oguata* da sua parentela**

A partir da memória do meu avô, Bruno Valiente, apresento, aqui, a descrição narrada por meu pai sobre a trajetória do meu *te'ýi* paterno. Quando meu pai ainda não havia nascido, e meu avô era criança, eles viviam esparramados por região do atual Cone Sul de Mato Grosso, principalmente na guerra entre os *ava tanimbu*, travada pela divisão de fronteira, guerra entre Paraguai e a Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Bolívia).

A ideia da minha parentela paterna era de encontrar refúgio desta guerra, e um dos refúgios era o *Guasuty*. A guerra deixou várias parentelas kaiowá esparramadas por este território, por esta razão, muitas pessoas se confundem e afirmam ter vindo ou dizem ser do Paraguai. Isso não é totalmente errado, uma vez que, antes da definição das fronteiras entre os países existentes, os Kaiowá e os Guarani tinham seu amplo território (Guarani Retã, 2017), que abrangia terras contínuas tanto no atual território do Brasil como no Paraguai. No documentário “Martírio”, filme sobre a luta dos Kaiowá e Guarani pela retomada de suas terras, Emilia Romero conta a passagem e a experiência dos seus avos na guerra. Por esta razão, viveram esparramados na mesma região do *Jukeri*, período que também impactou a mobilidade social e territorial dos Kaiowá e Guarani.

Meu pai conta que meu avô, Bruno Valiente, e seu *te'yi* também viviam na região do atual município de Aral Moreira, onde havia *tekoha* antigos nesta região, como o *Jaguaretekue*, *Chahã* e *Jukeri*. Nestas regiões, como também descrito na dissertação do Celuniel Valiente, a parentela do meu avô paterno se radicava. No mesmo período de 1930, eles realizavam muito *oguata*, através do convite de festas e das visitas às outras parentelas, principalmente para criar laços de alianças, numa mobilidade constante.

O *Jaguaretekue* era o nome da região onde ficava o território das onças. Segundo minha mãe Fidelia, o nome foi dado para esta região porque, quando vieram as fazendas, colocaram em extinção as onças que viviam aí. Muitos indígenas que trabalhavam na instalação de fazendas, caçavam as onças para facilitar a circulação de pessoas por lá.

Segundo o meu tio, Anastácio Valiente, havia uma vila construída nesta região, onde os viajantes não indígenas passavam e permaneciam para se hospedar e se abastecer. Como havia muitas onças, a vila era perigosa, e ele afirma que muitas pessoas foram devoradas por onças naquele local.

*Guasuty*, o mesmo *tekoha* onde o *te'yi* da minha mãe circulava, também era o local em que a parentela do meu avô paterno fazia *oguata*. A minha parentela paterna foi de *Gasuty* para a Reserva de Amambai, através do convite do Capitão, pois na época acontecia com frequência a grande festa. O documentário “Martírio” mostra como o *Jeroky Guasu* - grande festa - reunia muitos *te'yi* das regiões do Cone Sul de Mato Grosso e, no “dia seguinte, faziam a discussão política”, principalmente envolvendo lideranças de várias aldeias da região e tratando da questão de retomada de suas terras.

O avô permaneceu na Reserva de Amambai, pois soube que sua esposa estava grávida e teve que ficar por lá (VALIENTE, 2019, p. 67-75). Eles viram que, na região do atual Sertãozinho, era um lugar cheio de matas e um rio que fazia divisa com a fazenda, por isso era um bom lugar para eles ficarem, construir casa, fazer roça e era fácil para ir caçar e pescar. Fazendo uma análise da trajetória do meu *te'yi* materno, pode ser que minha parentela paterna veio antes da parentela de minha mãe. Mas há famílias extensas pioneiras mais antigas e elas reconhecem a minha parentela paterna como uma das mais antigas da Reserva de Amambai.

Na época de 1975, houve uma troca de Capitão (VALIENTE, PEREIRA, 2021, p. 62). Meu pai diz que o capitão anterior tinha uma boa relação com minha parentela paterna, por isto eles conseguiram se radicar na região do Sertãozinho, entretanto, o outro que lhe sucedeu era contra a permanência da minha parentela paterna nesta região. Meu pai

conta que o Capitão veio com seus capangas (polícia indígena) para incendiar a casa, a roça e todos os pertences, e nos expulsaram da Reserva.

Isto ocorreu por volta de 1975, depois que meu pai já tinha nascido (1968). Ao sair da Reserva, as fazendas já tinham se instalado em várias regiões, com isto, a parentela do meu avô foi para o atual Rancho Lima que, naquele tempo, a fazenda era conhecida como “Arcebide”, e lá trabalharam em serviços gerais. Depois saíram de lá e foram para a Fazenda “Ouro Verde”, conhecida como “Chandiko”. Nestas regiões estavam localizadas as comunidades tradicionais conhecidas como *Jaguaretekue*, *Charrã* e *Jukeri*.

Segundo Omar (2009), “ouro verde” é o nome da erva mate, pois ela passou a ser essencial para a economia do Brasil, produto de maior valor no continente americano. Por isso a Cia Mate Laranjeira pediu que o Estado Brasileiro concedesse a região do Cone Sul de Mato Grosso para a exploração da extração de erva mate e outros produtos agrícolas entre o Brasil, Paraguai e Argentina, na pós-Guerra do Paraguai até o período da criação da CAND e a extinção da Cia Mate Laranjeira, que vai de 1882 a 1943.

Meu pai conta que sua parentela foi levada à força, de novo, para a Reserva de Amambai, em 1985, período em que ocorreu o despejo de vários *tekoha* desta região, retratado pelo depoimento de Emilha Romero, no filme *Martírio*. Nesse período, os despejos foram numerosos, pois as discussões do processo constituinte passaram a colocar em pauta os direitos territoriais indígenas, gerando medo nos proprietários rurais, que trataram de remover as comunidades que ainda permaneciam em seus territórios de origem. Segundo ela, os despejos iniciaram nas décadas de 1940 e 1950, quando mataram muitas pessoas, idosos e até crianças, e os que sobraram foram transferidos para as reservas que estavam por perto. Mas muitas comunidades conseguiram voltar para os seus territórios, muitas vezes se associando aos proprietários, na condição de trabalhadores de fazenda.

Segundo Valiente e Pereira (2021), criou-se a ideia de que “lugar de índio é na Reserva”, por parte dos fazendeiros e agentes públicos, inclusive do próprio órgão indigenista oficial (SPI/FUNAI). Intensificou-se a remoção forçada e violenta de vários *te'yi kaiowá* de seus *tekoha*, prática corrente e considerada legal. Isto se intensificou principalmente após a década de 1970, tendo o ápice no período pré-constituinte. A partir deste momento, a reserva passou a aglomerar diversos *te'yi*, mas houve muita resistência dos Kaiowá em voltar no seu antigo *tekoha*, essa resistência continua até o momento atual, gerando conflitos e mortos.

O *te'yi* do meu avô, ao voltar para a Reserva, instalou-se novamente na região do Sertãozinho, mas, desta vez, já tinha outro *te'yi* na região, que era do Feliciano. Para poder se radicar em um pedaço de terra, deu dois porcos em troca da terra e começou a reconstruir a casa e a vida por esta região. Meu pai conta que a terra foi loteada e o meu avô ficou entre o *te'yi* de Feliciano Rodrigues e o *te'yi* de Fancali Franco.

Desde o ano de 1970, vários *te'yi* foram chegando na região de Amambai, como também em outras, deixando as reservas cada vez mais populosas. Hoje, as regiões estão com áreas de terra loteada, sendo os limites de cada uma, definida por arbusto, bananeira ou colônia. Entretanto, com o tempo, alguns *te'yi* passaram a utilizar cerca feita de arame e começaram a definir seus territórios na lógica dos *ava tanimbu*.

#### **4.4- A expressão do *jepota* na trajetória do casal**

O meu pai, nascido em 1968, e minha mãe, nascida em 1978, casaram-se por volta de 1990. Ela relatou, que naquele momento, a maioria, na Reserva, era menos escolarizada, por isso não se lembra bem da idade que tinha quando se casou com meu pai. Ela simulou a idade que casou com, aproximadamente, doze anos de idade e que meu pai já tinha uns vinte e dois anos.

A influência da escola no *te'yi* dos dois era menor, como também diferente da geração de antes, e circulava bastante pelos *tekoha* citados nos tópicos anteriores. Os *te'yi* do meu pai e da minha mãe, ao permanecer na Reserva, começaram a criar mais relação entre eles. Por isto houve o *ñemenda* – aliança matrimonial, um com o outro. Na ocasião, também houve o casamento entre a irmã casula do meu pai com o irmão mais velho da minha mãe.

Minha mãe faz parte do *te'yi* dos Rodrigues e Aquino, mas só herdou o nome do Aquino, que é do seu pai, Marcos Aquino. O irmão e as outras irmãs foram de outros genitores, pois a mãe, Narcisa Rodrigues, ficava trocando relações com vários homens e os filhos ficavam sob os cuidados do *te'yi*. Por isto minha mãe não recebia a orientação necessária do *te'yi* dela, e a avó cuidava de vários filhos, não podia mais cuidar bem dos netos e netas. Aos doze anos minha mãe se casou com meu pai sem ser orientada pelos responsáveis.

Do outro lado, meu pai também perdeu muito cedo sua mãe, Amélia Ocampo, pois, quando o marido, Bruno Valiente estava bêbado, ela pegou, sem querer, uma garrafa de veneno vazia e tomou água nela. Vivendo sem a mãe, aos sete anos passou a trabalhar

nas fazendas ao redor da Reserva e, também por isto, não tinha tempo para meu avô orientá-lo sobre como ser um bom homem kaiowá.

Minha mãe relata que meu pai se referenciava pelo modo patriarcal da família não indígena, por isto não a ajudava muito, principalmente depois que se converteu ao pentecostalismo. Toda vez que minha mãe queria opinar, ele contrariava e citava um versículo da Bíblia que dizia: “A mulher tem que ir na cabeça do homem”. Mas minha mãe fazia o possível para que seu marido não fosse muito patriarcal.

Por outro lado, meu avô paterno cuidava bem da minha mãe, ajudava bastante, e, sempre que meu pai não se agradava da sua relação com minha mãe, ele o advertia para ajudá-la. Meu pai passou a consumir bebida alcoólica depois que foi trabalhar no corte de cana-de-açúcar, onde ficava uns três meses ou mais fora e, ao retornar, saía à noite, bebia e voltava muito tarde. Por isso, era bem difícil a situação naquele momento.

Hoje é muito perigoso sair bêbado à noite na Reserva, pode ocorrer muitas coisas ruins, como briga, violência, assassinato ou mesmo acidente. Os que saem à noite vivem em bando, e são chamados de *malukos*, pois perambulam pelas estradas usando droga, e cada grupo domina uma região da Reserva. Alguns compreendem que isso é fruto do descontentamento dos *te'yi* na Reserva, principalmente os que estão em situação crítica e que vivem revoltados pela condição em que se encontram na Reserva.

No entanto, este argumento é contestado por algumas pessoas, pois há, também, grupos de “malucos” formados por filhos de alguns pastores, de alguns professores e de alguns *te'yi* de prestígio que detêm recursos na Reserva. Por isso cabe fazer uma análise mais profunda sobre tais grupos sociais que começaram a se constituir na Reserva nos primeiros anos da década de 2000. Aqui não pretendo focar nessa discussão, mas retornarei ao assunto em estudos posteriores.

Minha mãe preferia ter o marido crente do que bêbado, por isso incentivou-o a frequentar a Igreja. Ele acabou se convencendo e se reconciliando com ela, ficou bastante tempo na Igreja e até se tornou pastor. Aos poucos, meus pais começaram a frequentar escola também, mas tiveram muita dificuldade em permanecer.

Meus quatro irmãos e eu nascemos na década de 1990. Nesse período, minha mãe teve orientação do seu sogro e passou a tomar remédio caseiro e ficar de resguardo para não sofrer na gestação e no parto. Naquele tempo ainda havia, na região ao redor da Reserva, muitas plantas medicinais kaiowá, que hoje estão extintas pelo desmatamento provocado pelo latifúndio.

Naquele período, os bebês recém-nascidos sofriam muito de diarreia aguda, que os Kaiowá denominam de *kamburujere*, correspondente ao “coalho virado” na medicina popular, sendo que isto prejudicava bastante a saúde da criança. Minha mãe aprendeu a técnica xamânica para desvirar o “coalho” observando a *Aguelita, jari* do *te'yi* Rodrigues, pois, na infância, ela passou um bom tempo morando na casa dela. A partir da observação, ela dominou a técnica e começou a praticar quando teve seu primeiro bebê. Como é agente de saúde, essa técnica é muito útil nas visitas que realiza às casas. Esta técnica poucas pessoas dominam hoje em dia.

Logo que começou a praticar, as pessoas vinham à nossa casa, trazendo seus bebês para a minha mãe curá-los. Até hoje ela faz esta prática. Para realizar o procedimento, utiliza a erva *ka'arē* para massagear o corpo da criança, raiz da guachumba - *typycha hũ* – para fazer um xarope para a criança tomar. Mas ela sabe também de outras plantas medicinais. Vale destacar que, naquele momento, os *te'yi* kaiowá não iam com frequência ao posto de saúde da Reserva, e a dependência era menor porque ainda havia as plantas medicinais nas regiões da reserva ou ao redor.

Hoje, pela escassez dos remédios naturais e pela diminuição do número de pessoas que os conhecem, os *te'yi* recorrem mais aos remédios do posto de saúde. É muito importante que as gerações mais recentes se interessem pelos saberes kaiowá, pois, se continuarem encantados pelas coisas e práticas do *ava tanimbu*, irão esquecer as riquezas que podem proporcionar os saberes tradicionais para os *te'yi*.

A escola também era menos influente no meu *te'yi*, nas gerações anteriores. Meu pai estudou até a quarta série, e minha mãe foi mais insistente e terminou, recentemente, o Ensino Médio no EJA. Eles afirmam que, naquele tempo, ir até a quarta série significava muito para as pessoas na Reserva; entretanto, para minha geração, meus pais exigiram mais escolaridade.

Por isso a escola se tornou mais frequentada pelos componentes do meu *te'yi*, e nos incentivou para que fossemos mais além, fazendo o ensino superior. Meus pais se empenharam bastante para nos formar na escola e falaram para nos esforçar mais. Não tivemos muita dificuldade econômica, porque minha mãe conseguiu ocupar o cargo de Agente de Saúde Indígena, desde 2007.

O *te'yi* que se compõe de membros assalariados recorre mais ao *ava tanimbu jepota*, porque frequenta mais a cidade, se afasta mais da roça do modo kaiowá e utiliza mais os objetos, os alimentos industrializados e os remédios vindos do mundo urbano. A

cesta básica do governo é outro exemplo da entrada de alimentos industrializados na Reserva. Entretanto, não estou contra tudo isto, porque a Reserva é um espaço com escassez de recursos e sem alternativas aos *te'ýi*, pois, ao serem acomodados num espaço diminuto, há pouca possibilidade de prática do modo de ser kaiowá.

O *jepota* do *ava tanimbu reko* age como o *jepota* do fogo – *tata*, que, ao se encostar em algo ou alguém, o transforma em cinzas e o que resta é o deserto (desmatamento, extinção de várias espécies de animais, insetos e plantas). Quando este *jepota* atinge um *te'ýi*, seus componentes passam a arrendar terra, a atacar as *Ñandesy* e os *Ñanderu*, e também a defender os interesses do *ava tanimbu*, traindo seu próprio modo de ser. A Reserva é o território que potencializa o *jepota*; entretanto, os Kaiowá procuram outra forma de produzir o *teko*, diante do domínio do *jepota* do sistema do *ava tanimbu reko*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados discutidos ao longo da pesquisa permitiram apresentar algumas das categorias do pensamento kaiowá envolvidas na construção e desconstrução do *te'yi* kaiowá. Eles foram organizados e interpretados através de diálogos e conversas informais com meu irmão Celuniel Valiente, que também é antropólogo, com meu orientador e com alguns professores do PPGAnt/UFGD. O acesso aos dados se deu no convívio com meu *ypy* – família e parentes, com alguns *Ñanderu* e *Ñandesy*, como Emiliano, Floriza e Armíria. Assim, pude apresentar as categorias kaiowá, nos capítulos 2 e 3, em suas conexões com a produção dos coletivos. Nestes capítulos apresentei uma reflexão acerca dos problemas gerados na Reserva de Amambai, com a descrição desta realidade, pensando e refletindo como um Kaiowá residente neste espaço.

Uma das categorias centrais na análise foi o *jepota*, compreendida como elemento essencial para pensar a construção do *te'yi* kaiowá. Analisei o *jepota* como *encanto*, lançado por certo grupo parental para capturar membros de outra parentela. Mas como desenvolvi na análise, o *jepota* tem dois sentidos, ou pode atuar em dois movimentos. Por um lado ele pode reunir uma série de procedimentos realizados pelo guardião - *teko jára* - de um modo específico de ser, como estratégia para manter as pessoas unidas e coesas ao seu próprio coletivo (BENITES, PEREIRA, 2020). Por outro, pode agir como ação predatória, quando busca capturar membros de outros coletivos, dissociando-os de antigos guardiões, atuando, portanto, como uma força desarticuladora do *te'yi*, ação que pode estar na base da maioria dos problemas enfrentados na reserva, que seriam gerados pela fragmentação ou dispersão das parentelas. Os problemas enfrentados na reserva teriam sua gênese no desencantamento com as práticas agregadoras realizadas pelos articuladores da própria parentela e com o encantamento pelos procedimentos produzidos no modo de ser não indígena, que tem seu próprio guardião - *ava tanimbu jára*.

O *ypy* foi analisado como categoria que pode ser compreendida de forma mais sociológica, de criar laços de vínculos próximos, de pensar a articulação e conexões parentais, no grupo extenso denominado de *te'yi*. *Ypy* é também entendido como a ancestralidade e a origem do mundo kaiowá, dos primórdios dos *te'yi*, que produziram o modo de ser - *kaiowá reko*. A narrativa mais conhecida é a trajetória do *Pa'i Kuara* e *Jasy*, dois irmãos gêmeos que viajaram pelo mundo e instauraram os fundamentos dos *ypy* e foram produzindo o *teko* de cada um dos espaços e tempos - *ára*.

No capítulo 1 foquei nos Kaiowá antigos, do período colonial, como também nas formas que produziam relações com os não indígenas. Analisei as etnografias produzidas sobre os *Paĩ Tavyterã*, os significados no viés colonial e também dos indígenas sobre as categorias e conceitos construídos ou mais destacados no período colonial - o próprio termo *Paĩ Tavyterã* é distorcido por alguns pesquisadores, e descrevo o equívoco que os neocoloniais produziram sobre esta autodenominação dos indígenas.

No Capítulo 3 foram abordadas categorias que fazem parte da construção do ser kaiowá e que também fazem parte da construção do *te'yi* kaiowá, pois o Kaiowá é um sujeito coletivo, social e seu corpo não se constrói sem relações, assim como as ações do sujeito kaiowá afetam os demais membros da parentela, inclusive as crianças. Desde o início da gestação, os pais são orientados a respeitar e seguir as recomendações, conforme as diferentes formas de orientar o casal e os membros de cada *te'yi* kaiowá. As categorias *purusy'a* e *haru* são importantes para a pesquisa demonstrar a construção do *te'yi*, a partir dos aspectos sociais e cosmológicos, em que os *jára* e os elementos sobrenaturais são partes da produção de relação e de pessoas na perspectiva kaiowá.

No Capítulo 4 foi descrita a trajetória do *te'yi* do meu pai e da minha mãe. Refleti sobre o encantamento na trajetória dos dois, e também demonstrei como se radicaram na Reserva, desde a mobilidade de ambos em seus *tekoha*. Analisei as transformações socio-espaciais que afetaram a organização social da parentela e, principalmente, a vinda à Reserva de Amambai, bem como os encantamentos - *jepota* - produzidos pelos *te'yi* da minha mãe e do meu pai, ao longo de suas trajetórias.

As categorias *jepota*, *tekoha*, *te'yi*, *ypy* e outros demonstram a compreensão do mundo kaiowá e como os Kaiowá resistem à supremacia não indígena. Além disso, a narrativa trazida na dissertação mostra que os Kaiowá vieram resistindo ao *jepota* desde os tempos primordiais, conforme sua cosmologia. Uma pesquisa futura sobre o tema apresentado será muito relevante, pois poderá ampliar a discussão, análise e reflexão, para melhor compreender as categorias de construção da parentela kaiowá – *te'yi*.

Durante o reservamento foram produzidas categorias que não são kaiowá, como o *kumisá*, *voleo*, *plata*, etc. São termos que podem distorcer as categorias para compreender o mundo kaiowá. Esforcei-me em apresentar as categorias de pensamento kaiowá, de construção e desconstrução do *te'yi* kaiowá no contexto da Reserva. Entretanto, há muitas categorias próprias dos Kaiowá a serem pesquisadas, indicadas pelas variações dialetais entre as parentelas, que produzem riquezas variáveis de compreensão do mundo. A

dissertação tem por finalidade problematizar, questionar e trazer reflexão sobre a situação dos Kaiowá e Guarani no contexto atual, conseqüentemente possibilitando abrir um leque de discussão, com possibilidade de contribuir de entender e solucionar os problemas enfrentados pelos indígenas, assim como, trazer uma coompreensão de mundos a partir da perspectiva indígena.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AOKI, Celso. Paje vai – feitiço entre os Ava-Guarani e Paï Kaiowá no Mato Grosso do Sul. In: GRÜNBERG, Friedl Paz; GRÜNBERG, Georg (Ed.). **Los guaraníes: persecución y resistencia**. Quito: Abya-Yala, 2014. p. 209-49.

AQUINO, Elda Vasques. **Educação Escolar Indígena e os processos próprios de aprendizagens**: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade indígena de Amambai. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Campo Grande, Universidade Católica Dom Bosco, 2012.

BARRETO, João Paulo Lima. **WaiMahsã: peixes e humanos um ensaio de Antropologia indígena**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Manaus: UFA, 2013.

BATISTA, Enoque. Fazendo pesquisa com meu povo. **Tellus**, ano 6, nº 10, Campo Grande: UCDB, 2006.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Tellus**. Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, p. 195-226, jan. /abr. 2021.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BRAND, A. J. **O confinamento e seu impacto sobre os Paï-Kaiowá**. Dissertação (mestrado) Porto Alegre: PUC/RS, 1993.

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

BRAND, Antônio J; VIETTA, Katya. 2001. Visões Kaiowá sobre os suicídios. **Tellus**. Campo Grande/MS: UCDB, p. 113-137.

CARRION, Dirce e THOMAZINHO Gabriela (Orgs). **Pa'ikuara ha Jasy ñeypyrũ**. Projeto Teko Joja: Modo Harmonioso de Ser Guarani e Kaiowá, 2019.

CAVALCANTE, T. L. V. Lideranças indígenas e a luta pela terra como expansão da organização sociopolítica Guarani e Kaiowá. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 182-205, jan. /jun. 2015.

IORIS, Antônio Augusto Rossoto, PEREIRA, Levi Marques e GOETTERT, Jones Dari (orgs.). **Guarani e Kaiowá: Modos de existir e produzir territórios**; volume I, 1ª ed. Curitiba: Appris, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LESCANO, Claudemiro Pereira. **Tavyterã Reko Rokyta: Os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Dissertação de mestrado. PPGE.Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2016.

MELIÀ, B; SJ. Terra Sem Mal\*Economia e Profecia. Tradução de Roberto E. Zwetsoh. **Revista de Antropologia** (33). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.

MELIÀ, B; GRÜNBERG, G; GRUNBERG F. **Los Paĩ Tavyterã: Etnografía Guaraní del Paraguai Contemporáneo**. Assunção/PY: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción, 1976.

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

PEREIRA, L. M. Mobilidade, modalidades de assentamentos e formas organizacionais entre os Kaiowá e Guarani em MS. In: Dominique Tilkin Gallois; Valéria Macedo. (Org.). **Nas redes Guarani: saberes, traduções e transformações**. 1ed. São Paulo: Hedra, 2018, v. 1, p. 283-304.

PEREIRA, Levi Marques. 2022. “Implicações das transformações ambientais no manejo do fogo entre os Kaiowá: do uso do fogo como técnica de cultivo, abertura de clareiras e caminhos, ao descontrole dos incêndios colossais”. In: LADWIG, Nilzo Ivo e CAMPOS, Bitencourt Juliano (Orgs). **Planejamento e gestão territorial: arqueologia e direito ambiental**. Ponta Grossa - PR: Atena. Disponível: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/ebook/planejamento-e-gestao-territorial-arqueologia-e-direito-ambiental>

PEREIRA, Levi Marques. Mobilização e processo de territorialização entre os kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**, Vol. 1 n. 1- UFGD. Dourados/MS, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. **Transformando os deuses**. v. 2, p. 267-302, 2004.

ROSSATO, Veronice L. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul**. Será o letrado ainda um dos nossos?. Dissertação de Mestrado em Educação. Campo Grande: UCDB, 2002.

SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. 3ª. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SILVESTRE, Célia Maria Foster. **Entretempos: Experiências de vida entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho. Araraquara: UNESP, 2011.

TEIXEIRA, Atanás. Guarani e Kaiowá: O espaço-tempo das origens. Coletânea: **Guarani e Kaiowá: Modos de existir e produzir territórios**; volume I, 1ª ed. Curitiba: Appris, 2021.

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS**. Dissertação de Mestrado. PPGANT /UFGD, 2019.

VALIENTE, Celuniel Aquino; PEREIRA, Levi Marques. Reflexões sobre a escrita antropológica em pesquisas e textos colaborativos: a experiência com indígenas no PPGAnt/UFGD. In: **II Seminário Internacional Etnologia Guaran: redes de conhecimento e colaborações**. Dourados: UFGD, 2019.



## RELAÇÃO DAS PESSOAS ENTREVISTADAS



Armíria Vieira, *jari* do *te'yi* residente na Aldeia Panambi, Lagoa Rica, Douradina - MS. 2021



Fidelia Aquino, Reserva Amambai, Amambai - MS. 2023



Rezador Eminilio fazendo *jehovasa* na Escola Mbo'erenda Ypyendy. 2022



Paulino Valiente, Reserva Amambai,  
Amambai – MS. 2023

## GLOSSÁRIO

*Ára* – Tempo-espaço.

*Ára mirõ* – Farofa refinada de mandioca.

*Aguara* – Lobo.

*Aña* – Ser que produz malefício. É também o nome do personagem mítico na narrativa kaiowá.

*Anguéry* – Fantasma, alma penada, ser sobrenatural.

*Apyka' i* – Nome da Terra Indígena reivindicada pelos *Te' yí* kaiowá na região de Dourados. *Apyka* é a cadeira ou assento kaiowá utilizado no ritual, como *Kunumi Pepy*, e acompanha o *Chiru* no espaço da casa de reza.

*Ara ro'y* – Inverno, frio.

*Araguaju* – Arco-íris.

*Ate'ȳ* - Preguiçoso.

*Ava* – Homem, ser humano, pessoa Kaiowá.

*Ava reko* – Modo de ser indígena (kaiowá)

*Ava reko heta* – Multiplicidade de ser.

*Ava tanimbu* – Nome do não indígena na narrativa mitológica dos Kaiowá.

*Ayvu* – Alma, barulho, ruído.

*Che* – Eu, meu, minha.

*Chiripa* – Cinto.

*Chiru* – Ancestral divino dos Kaiowá.

*Forkõ* ou *horkõ* – Espécie de poste que sustenta a estrutura da casa.

*Guahẽ* - Chegada, começo ou início.

*Gua'u* – Falso.

*Guapo* – Trabalhador.

*Guapo'y* – Nome kaiowá da Reserva Indígena de Amambai; nome de árvore medicinal kaiowá.

*Guiri* – Pássaro mensageiro.

*Guyra* – Alma, pássaro.

*Guyrapa* – Flecha.

*Hu'i* – Farofa de Milho.

*Hu'y* – Lança, arco, sarabatana.

*Hypyiha* – Rio ou água profunda.

*Itakua* – Caverna, gruta.

*Itatin* – Nome dado aos primeiros descendentes dos Kaiowá, que quer dizer “ponta da pedra”.

*Jára* – Dono, líder, divindade, Deus.

*Jagua* – Cão, cachorro.

*Jagua Chai* – Leão.

*Jaguarete* – Onça-pintada, ser mítico kaiowá.

*Jahape* – Capim, sapé.

*Jaicha* – Paca.

*Jaiko* – Vamos viver.

*Jakaira* – Divindade da produção, dono do milho branco.

*Jakare* – Jacaré.

*Jari / Jarýi* – Avó.

*Jasy* – Lua, nome do personagem mítico, irmão mais novo de *Kuarahy*.

*Jasy Je'o* – Eclipse lunar.

*Jeguaka* – Cocar.

*Jehovasa* – Ritual de boas-vindas, benção, proteção e para limpar caminho da situação ruim.

*Jejuvy* – Enforcamento.

*Jekoaku* – Resguardo.

*Jepota* – Encanto.

*Jeroky* – Dança.

[K] *Caaguá* – provém do “Ka’aguy ygua”, habitante da mata, descendente dos Kaiowá, nomeado pelos colonos.

*Ka’aty* – Erval.

*Ka’ay* – Chimarrão.

*Kaguĩ* - Bebida fermentada de milho, batata-doce, cana e outros.

*Kaigue* – Lerdo.

*Kaiowá reko* – Modo de ser Kaiowá (cultura)

*Kamba* – Nome dado às pessoas pretas pelos Kaiowá e Guarani.

*Karai reko* – Modo de ser branco (cultura).

*Karia’y* – Adolescente ou jovem.

*Kuarahy* – Sol, nome do personagem mítico do irmão mais velho.

*Kuéra* – Plural.

*Kuimba’e* – Homem.

*Kuña* – Mulher.

*Kuña koty* – Rito de passagem da menina kaiowá.

*Kuña taĩ* - Adolescente, moça ou jovem.

*Kunumi pepy* – Rito de passagem do menino kaiowá.

*Kupa’y* – Árvore medicinal para o umbigo da criança.

*Kyha* – Rede.

*Kyre’y* - Ânimo.

*Lekucho* – Coruja.

*Marã* – Maldade.

*Mbarika* – Caça.

*Mbo’ehára* – Professor/a.

*Mbo’erenda* ou *Mbo’eroy* – Escola, ensino.

*Mbói* – Cobra.

*Mborevi* – Anta.

*Mboro’y* – Reza que acalma a situação crítica.

*Meguã* – Escuridão.

*Mohãy* – Espécie de feitiço ou encanto.

*Monde* – Arapuca.

*Mykurẽ* - Gambá.

*Mymba* – Animal doméstico.

*Ñamoĩ* - Avô, homem mais idoso.

*Ñande ryke`y* – Nosso irmão mais velho, nome dado ao Pa`ikuara.

*Ñe`ẽ Porã* – Palavra boa.

*Ñe`ẽ Vai* – Palavra ruim.

*Ñembo`e* – Reza kaiowá, pode se referir ao ensino.

*Ñemborari* – Habilidade de esquivar-se.

*Ñemenda* – Aliança matrimonial, casamento.

*Ñemongaraí* – Batismo kaiowá.

*Ñemyrõ* – Descontentamento, desequilíbrio da vida ou situação de instabilidade, desencanto.

*Ñomongueta* – Reunião, conversa, diálogo

*Ñuhã* – Arapuka kaiowá.

*Ñundi`a* – Bagre.

*Ogajekutu, óga pysy* ou *ogusu* – Casa tradicional kaiowá.

*Oka* – Pátio da casa.

*Okaru* – Almoçar.

*Okyta* – Lugar onde se dorme.

*Pa`irei* – Mundo subterrâneo.

*Pa`i* – Nome divino.

*Pãi* – Nome divino herdado pelos Kaiowá.

*Piri* – Semente da planta da qual se faz o *mbaraka* (chocalho).

*Psychãĩ* - Nome do personagem mítico do “Araguaju”.

*Rete* – Corpo.

*So`o Jára* – Divindade da Carne; divindade carnívora.

*Sy* – Mãe.

*Tape* – Caminho, trajeto.

*Tape po`i* – Trilho, trilha, trilheiro.

*Tata* – Fogo.

*Tatu hũ* – Tatu galinha.

*Teko Arandu* – Nome do Curso de Licenciatura Indígena para a formação dos professores.

Viver com sabedoria.

*Teko joja* – Relação de reciprocidade.

*Teko laja* – Modo de ser distinto de outros.

*Tekoha* – Espaço ou lugar específico, onde se produz o modo de ser kaiowá (cultura).

*Tekoharuvicha* – Chefe político de um tekoha.

*Te 'yi* – Parentela

*Ty* – Agrupamento, amontoado, grupo, coletivo.

*Tujury* – nome da Terra Indígena retomada na região de Amambai.

*Tuvicha* – Chefe político.

*Vy'ae 'ȳ* - Tristeza.

*Y* – Água.

*Ymaguare* – Tempo antigo.

*Ypóra* – Seres vivos que vivem na água.

*Ypy* – Família, princípio ou origem, proximidade.

*Ysununũ* – Trovoada.

*Yvy* – Terra, solo, patamar humano.

*Yvy aju* – Fertilidade do solo.

*Yvy marãe 'ȳ* - Terra sem mal.

*Yvyja* – Cobra-cega.

*Yvyra 'ija* – auxiliar do rezador, educador kaiowá.