

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG FACULDADE
DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAN**

JANAÍNA CARDOSO DE SOUZA FERREIRA

RECONSTRUINDO O *TEKOHA* GUAIVIRY

Belo Horizonte

2015

JANAÍNA CARDOSO DE SOUZA FERREIRA

RECONSTRUINDO O *TEKOHA* GUAIVIRY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia Social

Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte

2015

306

F383r Ferreira, Janaína Cardoso de Souza

2015 Reconstruindo o Tekoha Guaiviry [manuscrito] / Janaína
Cardoso de Souza Ferreira. - 2015.

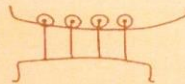
173 f.

Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

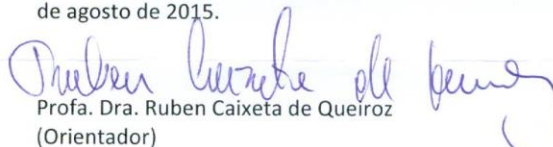
1. Antropologia – Teses. 2. Etnologia - Teses. 3. Índios –
Teses. 4. Acampamentos indígenas – Teses. I. Queiroz, Ruben
Caixeta de. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



PPGAN.UFMG

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de JANAÍNA CARDOSO DE SOUZA FERREIRA (Nº DE MATRÍCULA: 2013654728)

Aos 28 (vinte e oito) dias do mês de agosto de 2015 (dois mil e quinze), reuniu-se na sala F-3056 – 3º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“RECONSTRUINDO O TEKOKHA GUAIVIRY”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ruben Caixeta de Queiroz – orientador (PPGAN-FAFICH/UFMG); Karenina Vieira Andrade (PPGAN/UFMG) e Isabel Santana de Rose – (DAA-FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a mestranda Janaína Cardoso de Souza Ferreira para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 28 de agosto de 2015.


Profa. Dra. Ruben Caixeta de Queiroz
(Orientador)


Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade


Profa. Dra. Isabel Santana de Rose

*Aos Kaiowá de
Guaiviry: João,
Luana, Lóide,
Jhonn Nara,
Romildo,
Juliana, Daniel.*

Agradecimentos

Este trabalho é fruto de encontros inesperados que o tornaram possível. Sendo assim, seria justo agradecer àqueles que de alguma forma contribuíram para minha formação e desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de estudos, possibilitando que eu me dedicasse ao mestrado. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG. Ao Departamento de Antropologia Social e Arqueologia da UFMG e aos professores desse departamento que contribuíram para a minha formação.

E agradeço à Luciana de Oliveira, professora do departamento de Comunicação Social da UFMG, pelo incentivo para realização do trabalho de campo.

Agradeço aos colegas de mestrado pela companhia enriquecedora.

Agradeço aos familiares e aos amigos pelo apoio.

O encontro com Tônico Benites foi um daqueles felizes acasos, proporcionando-me mais clareza quanto à situação enfrentada pelos Kaiowá no Mato Grosso do Sul (MS). Agradeço-lhe pela generosidade e disposição que sempre teve com minhas dúvidas e anseios.

Agradeço ao orientador pela revisão deste trabalho.

À Isabel de Rose pela empatia, colaborações e comentários a respeito do projeto dessa dissertação.

Todavia, agradeço, principalmente, aos Kaiowá de Guaiviry. Este reconhecimento vem não apenas do fato de que esta pesquisa não teria sido possível sem eles; mas, pela paciência, pela companhia, pelas aventuras, pelas conversas aquecidas diante da fogueira durante as noites frias de julho de 2014.

Agradeço à Jhonn Nara que me fez companhia e me guiou pelos caminhos de Guaiviry. Agradeço à Juliana, à dona Lóide, à Tina, pelas conversas noturnas na casa de reza.

À Juliana por ter me ensinado a preparar a *chicha* de milho, e à Lóide por ter me mostrado e ensinado a preparar a *chipa guasu* (uma espécie de bolo de milho delicioso!). Enfim, esses momentos foram belos e raros, pois foram poucas as situações em que eu consegui fazer algo apreciado e elogiado pelos Kaiowá de Guaiviry.

Agradeço à Luana por todo o cuidado.

Agradeço ao Romildo Fernandes pela paciência de me receber e por responder às minhas inumeráveis dúvidas.

Ao João e ao Daniel pelas visitas à cidade, proporcionando-me uma perspectiva muito peculiar da maneira como os indígenas são percebidos pelos habitantes das cidades da

redondeza. João também me auxiliou na compreensão de temas levantados por Romildo e nas traduções do kaiowá antigo. Daniel me ajudou a entender um pouco melhor as ideias de Romildo.

Agradeço à receptividade das crianças, que fizeram com que os dias frios em Guaiviry estivessem repletos de gargalhadas e beleza.

RESUMO:

Esta dissertação discorre sobre a reconstrução de um território tradicional (*tekoha*) do povo kaiowá, no Mato Grosso do Sul, município de Aral Moreira: o *tekoha* Guaiviry. Trata-se de uma área de retomada indígena, reocupada pelos Kaiowá em novembro de 2011. Dado o período incipiente de reestruturação, percebe-se que tudo está ainda em processo de construção. Partimos do pressuposto de que as relações entre famílias compõem e estruturam Guaiviry. As relações de intimidade, mutualidade e confiança ocorrem dentro do fogo doméstico, ou seja, dentro da família nuclear. Porém, cabe a ressalva de que no conceito de fogo doméstico podem ser incluídos parentes consanguíneos, aliados e filhos adotivos. Percebemos que a figura do rezador é central tanto para a ocupação quanto para a estruturação e manutenção do *tekoha*. Os moradores de Guaiviry atribuem a resistência de Guaiviry e a permanência dos moradores nesse local ao poder do rezador principal: Romildo Fernandes. Porém, Guaiviry se diferencia em vários aspectos das reservas e dos paradigmas tradicionais encontrados entre os Kaiowá. Fernandes concebe como errônea a reza nas sementes ou no produto das colheitas. Sendo assim, ele não realiza alguns rituais tidos como tradicionais entre os Kaiowá, como o *avati kyry* (cerimônia do milho novo), nem *kunumi pepy* (cerimônia de perfuração dos lábios dos garotos). Para explicar essas ausências, Fernandes nos fornece explicações que apontam para o caráter nocivo de tais práticas para o bem-viver entre os Kaiowá. Seguindo essas pistas, procuramos entender quais são os elementos centrais para se ter uma vida boa entre os Kaiowá. De acordo com Romildo, a *chicha*, os cantos e danças do *guahu* e do *kotyhu*, a agricultura e as rezas longas das quintas-feiras são capazes de alcançar aquele objetivo. Sendo assim, lançamos algumas hipóteses de interpretação para tentar entender a configuração sócio-política e cosmológica de Guaiviry. Da mesma forma que a reestruturação de Guaiviry está em processo, acreditamos que nossas interpretações só podem ter um caráter provisório. Porém, ainda assim, nosso esforço parece válido na medida em que mostra um dos caminhos possíveis de se construir um *tekoha*. O que está em questão é a construção de um tipo de vida idealizado, sonhado, há gerações, desde a expulsão dos pais e avós da atual "liderança" daquele *tekoha*. Porém, esse processo é feito dentro da configuração social típica dos Kaiowá, segundo a qual, a intimidade e a mutualidade são facilmente encontradas no fogo doméstico, mas precisam ser forjadas na construção de uma totalidade chamada *tekoha* Guaiviry. A noção de totalidade é alcançada através de rituais, em torno do rezador, e na luta contra inimigos comuns.

Palavras-chaves: Guarani-Kaiowá, *Tekoha*, Guaiviry, Rezador, Território.

ABSTRACT

This paper is about a reconstruction of a *tekoha* kaiowá, in Mato Grosso do Sul, in the city of Aral Moreira: the *tekoha* Guaiviry. This is an area that was retaken by the Indians and it was reoccupied by the Kaiowá in November 2011. We realized that everything is still in a process of construction. We assumed that the relationship among families contribute and structure Guaiviry. The relationship of intimacy, mutuality and confidence among families happen by the domestic fire, in other words, inside the nuclear family. However, into the concept of domestic fire it might be included relatives by blood, friends and foster children. We noticed that the image of the praying man is central as much as for occupation, structuring and maintenance of *tekoha*. Guaiviry residents believe that their gains and permanence at this place of conflict is because of the praying man: Romildo Fernandes. Guaiviry is different in many aspects of the reserves and traditional paradigms found between the Kaiowá. Fernandes thinks it is wrong to pray in the seeds or in the products of the harvest. Thus, he doesn't make some rituals that are traditional between the Kaiowá such as the *avati kyry* (the fresh corn ceremony), neither *kunumi pepy* (the ceremony of boys' lips perforation). Fernandes explains that these rituals are dangerous for the good living between the Kaiowá. Following these tracks, we try to understand what are the main elements for having a good life between the Kaiowá. According to Romildo, the *chichas*, the songs and dances of *guahu* and *kotyhu*, the agriculture and the long prays of Thursdays are capable to achieve that goal. Thus, we introduced some hypothesis of interpretation to try to understand the socio-political and cosmological configuration of Guaiviry. The same way that Guaiviry reconstruction is in process, we believe that our interpretations can only be temporary. However, our effort seems to be valid as far as it shows us one of the possible ways to build a *tekoha*. What is in question is the construction of an idealized kind of life that was dreamed for generations, since their parents and grandparents were expelled of that *tekoha*. However, their process is made inside the social configuration that is typical of the Kaiowá and easily find in the intimacy and mutuality of the domestic fire, but they need to be forged in the construction of a totality called *tekoha* Guaiviry. This notion of totality is achieved through the rituals around the praying man in the fight against common enemies.

Key words: Guarani-Kaiowá, *Tekoha*, Guaiviry, Praying man, Territory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1- Imagem da distância entre a fazenda Nova Aurora e a cidade de Amambai (MS).....45
- Figura 2 - Mapa nativo de Guaiviry em formato de ferradura45
- Figura 3- Imagem da configuração espacial das casas em Guaiviry.....73
- Figura 4- Imagem do trajeto da Fazenda Nova Aurora até a cidade de Ponta Porã (MS).....81
- Figura 5 – Foto retirada por João da Casa de reza de Guaiviry.....149

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 2. RECUPERANDO O TEKOKHA..... | 19 |
| 2.1. O Processo de expulsão dos <i>tekoha</i> e a atuação do <i>Aty Guasu</i> para retomá-los..... | 19 |
| 2.2. Recuperando <i>tekoha</i> e rezas | 30 |
| 2.3. O Desejo de Dona Odília de retornar para Guaiviry..... | 38 |
| 2.4. A história de Guaiviry..... | 40 |
| 2.5. As tentativas de reocupação de Guaiviry..... | 41 |
| 2.6. Construindo o <i>Tekoha</i> de Guaiviry..... | 45 |
| 3. MITOLOGIA GUARANI E KAIOWÁ..... | 63 |
| 3.1. Quando os animais falavam e agiam como gente..... | 67 |
| 3.2. Mito do <i>Perurimã</i> ou Peru | 68 |
| 3.3. Mito de <i>Jasy</i> (Lua) e <i>Kuarahy</i> (Sol) (versão de Celina e Rosa) | 68 |
| 4. CONFIGURAÇÕES ESPACIAIS E ENTORNOS..... | 70 |
| 4.1. A configuração espacial: fogos familiares e caminhos..... | 70 |
| 4.2. O modelo divino..... | 74 |
| 4.3. O novo modo de se viver dos Guarani e Kaiowá <i>versus</i> a tradição? | 75 |
| 4.4. Agricultura e alimentação..... | 77 |
| 4.5. A Cidade e as <i>changas</i> | 81 |
| 4.6. Os mercados..... | 87 |
| 5. OS DONOS..... | 89 |
| 5.1. Os Donos..... | 89 |
| 5.2. O Lagarto..... | 92 |

| | |
|--|------------|
| 6. CANTOS E REZAS..... | 95 |
| 6.1. Os xamãs e o fim do mundo..... | 95 |
| 6.2. Rituais/cantos e rezas..... | 98 |
| 6.3. <i>Kotyhu</i> | 113 |
| | |
| 7. O MILHO..... | 115 |
| 7.1. Milho saboró (branco) e <i>Jakaira</i> | 116 |
| 7.2. <i>A chicha, o milho e as rezas</i> | 123 |
| | |
| 8. XAMANISMO..... | 125 |
| 8.1. Aprendizado do xamanismo..... | 125 |
| 8.2. A palavra entre os Guarani e Kaiowá..... | 128 |
| 8.3. O xamã/rezador..... | 131 |
| 8.4. A contradição entre os profetas e os líderes políticos..... | 137 |
| 8.5. Patamares (<i>yváy</i>) | 143 |
| 8.6. O canto/reza como via para atingir os patamares celestes..... | 146 |
| 8.7. Romildo Fernandes..... | 154 |
| 8.8. O símbolo da cruz..... | 157 |
| | |
| 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 159 |
| | |
| 10. GLOSSÁRIO..... | 165 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 169 |

1. INTRODUÇÃO:

Esta dissertação trata da reestruturação de um *tekoha*¹ kaiowá no Mato Grosso do Sul, próximo ao município de Aral Moreira: o *tekoha* Guaiviry. Nesse processo, a figura do rezador principal exerce uma importância primordial. Sendo assim, mostraremos, primeiramente, como o *tekoha* Guaiviry foi retomado de fazendeiros brancos da região.

Posteriormente, veremos como se configura o espaço social interno desse *tekoha*, as relações entre fogos domésticos e os caminhos que trilharam percursos mais frequentes entre casas distintas. Nessa investigação enfatizaremos a distinção realizada pelo rezador principal e sua parentela entre o modo correto/belo de se viver e outras formas de ação.

Mostraremos que versões diferentes de mitos kaiowá e guarani são usadas por diferentes parentelas. E essa distinção retoma e reforça a relação entre fogos domésticos próximos e distantes, parentes e não parentes.

Nesse sentido, perceberemos que a relação entre as famílias daquele *tekoha* não é sempre a de cooperação, de reciprocidade, como se espera que seja a relação entre familiares. Isso ocorre apesar de eles dizerem que em Guaiviry todos são parentes. Levi Pereira explorou em sua tese (2004) esse tipo de afirmação e seu significado.

Assim, até mesmo a atuação e apoio de um xamã, assim como a de uma liderança política, depende do apoio de sua parentela e aliados. Dessa forma, nem mesmo a dimensão religiosa escapa das relações entre famílias, de suas intrigas e alianças.

Porém, é através de um xamã² poderoso que se consegue sucesso nas reocupações dos *tekoha* e no seu levantar. Ele tem a função de zelar pelo bem-estar de todos os seres presentes

¹ “*Tekoha* é a forma como os Guarani denominam o lugar em que vivem segundo seus costumes [...]” (PEREIRA, 2004, pg. 23, nota 1).

² O termo xamã é muito utilizado na literatura guarani e kaiowá para se referir ao líder espiritual. Porém, a escolha do termo depende da área estudada e do pesquisador em questão, além do fator temporal. Sendo assim, alguns termos são usados pelos especialistas e depois abandonados nas pesquisas subsequentes. A designação *carai* já foi utilizada para se referir aos grandes xamãs (cf. CLASTRES, H, 1978: 34-39); porém, hoje, entre os Guarani e Kaiowá localizados no Mato Grosso do Sul, ela significa senhor ou branco. Sendo assim, alguns autores como Pereira (2004) utilizam o termo xamã e o distinguem conceitualmente de rezador. Distinção essa, conforme veremos, sustentada pelos próprios Kaiowá estudados por ele. Entretanto, em Guaiviry, conferir adiante, essa distinção não existe. Os nativos desse *tekoha* empregam a expressão rezador para se referir ao seu principal líder espiritual. Em Guaiviry, a única distinção feita, nesse sentido, é entre “rezador verdadeiro” e “rezador falso”. A designação de *ñanderu* (nosso pai) também é empregada por alguns indígenas em outros *tekoha*, tal como expresso por Mura (2006) para fazer menção ao líder espiritual. Disso

no *tekoha*, de impedir as catástrofes e o desmoronamento do mundo. Entretanto, os xamãs ameaçam pedir para que as divindades destruam o mundo se os brancos não lhes devolverem seus *tekoha* e continuarem agindo de forma violenta contra os indígenas. Portanto, nota-se que os xamãs estão totalmente inseridos na dimensão político-social.

O canto/reza do xamã é o responsável pelo equilíbrio do cosmos, das pessoas, das plantações, de todos os seres. Ele se comunica com as divindades através dos cantos. O xamã é também um agregador de parentelas. Ele consegue, através dos rituais, aproximar as pessoas e despertar-lhes sentimentos de solidariedade.

Pereira (2004) mostra que a vida cotidiana dos Kaiowá não se resume ao *tekoha*, mas ao seu fogo doméstico, formado por um casal e seus filhos. Este casal adquire importância e prestígio social na medida em que se tornam avô (*tamõĩ*) e avó (*jari*). E quanto mais gente ele ou ela consegue atrair para morar perto de si, maior é o seu prestígio.

Os integrantes de um *tekoha*, como dissemos acima, só se unem, ou se veem como totalidade, nos rituais em torno da figura de um xamã poderoso, e em conflitos contra um inimigo comum (PEREIRA, 2004). Este acaba sendo os fazendeiros ou brancos contrários à ocupação e à presença dos indígenas na região.

A vida dos Kaiowá de Guaiviry é marcada, como a dos moradores de outros *tekoha* e reservas do Mato Grosso do Sul (MS), pela relação com os entornos: as cidades, o Estado, os brancos.

As cidades são locais onde os Kaiowá ganham experiências que serão utilizadas quando se tornarem mais velhos e constituírem família. Para muitos Kaiowá, fazia parte dessas experiências arranjar empregos temporários, as *changas*, em troca de dinheiro ou mercadorias.

decorre a diferenciação feita por Mura (2006) entre *ñanderu* e *Ñande Ru*. Este último é a divindade primeira. Porém, foneticamente não há nenhuma distinção entre eles. Essa nota não tem por objetivo esmiuçar as distinções terminológicas e conceituais de xamã, *ñanderu*, rezador etc., apenas nos preocupamos em deixar o leitor ciente de que, em Guaiviry, a única distinção importante nesse sentido é, como dissemos, entre “rezador verdadeiro” e “rezador falso”. Veremos que, no plano da vida cotidiana, sequer a separação entre líder espiritual e político se verifica nesse *tekoha*.

Os irmãos de João³ (liderança indígena desse *tekoha*), assim como ele próprio, e vários moradores de Guaiviry já trabalharam no corte de cana-de-açúcar. Isso ocorreu no período em que viviam longe de seu *tekoha*, quando este já havia se transformado em fazendas de brancos. A realidade hoje, no *tekoha* de Guaiviry, é que a maioria das pessoas não desempenha mais essas *changas* externas, até pelo fato de os fazendeiros locais não os empregarem em suas fazendas. É preciso notar que não há usinas nas proximidades do *tekoha* Guaiviry.

Assim, escolher trabalhar nas *changas* externas implica sair do *tekoha* Guaiviry. E se várias pessoas tomarem a mesma atitude, logo perdem o espaço para os fazendeiros. Os Kaiowá sabem disso, e apesar de todas as dificuldades que passam em Guaiviry, eles não estão dispostos a voltarem para as reservas⁴, onde o tipo de vida não é considerado saudável e feliz.

Além das *changas*, designadas por nós de externas, há as *changas* internas, tal como descritas por Pereira (2004). Estas se resumem aos trabalhos temporários dentro da aldeia realizados por indígenas para outros nativos em troca de dinheiro ou mercadorias. Veremos que em Guaiviry esse tipo de *changa* também ocorre.

Romildo Fernandes, rezador principal de Guaiviry, tenta, ao reocupar Guaiviry, reconstruí-lo de acordo com o modo de vida, tido por ele, como específico dos Kaiowá, do *teko porã* (modo de ser correto/belo). Faz-se importante, então, compreender as especificidades que o rezador aplica ao canto/reza de quinta-feira, à ausência de rituais de reza nas sementes, na colheita, e a inexistência do *kunumi pepy* (ritual de perfuração do lábio inferior dos garotos).

Romildo considera que as rezas iniciais realizadas pelas divindades no momento da primeira semeadura e da colheita não precisam ser refeitas pelo xamã. O processo de rezar novamente nas sementes demonstraria para as divindades que os indígenas não querem trabalhar na terra, comprovando, portanto, que não precisam de terra para viver.

³ Nesse trabalho trocamos os nomes da liderança, de sua mulher e de seu tio (rezador de Guaiviry) para protegê-los de possíveis ataques locais promovidos pelos fazendeiros da região.

⁴ Muitos dos atuais moradores de Guaiviry já residiram na reserva de Amambai. Entretanto, é comum que eles tenham morado em várias reservas antes de voltarem para Guaiviry.

Assim, para Romildo, o motivo da ausência da festa do batismo do milho em Guaiviry não é a falta de milho no *tekoha*. Trata-se de uma escolha propositada do xamã, que atribui a esse tipo de ritual prejuízos para os Kaiowá e para a plantação.

Nesse sentido, nosso desafio é entender essas indicações de Romildo sobre a diferença entre o modo como muitos indígenas, e até “falsos rezadores” se comportam, e o modo correto de se viver, que agrada às divindades e, conseqüentemente, faz com que essas lhes distribuam suas bênçãos.

Seu discurso é marcado pela noção de tradição. Nesse sentido, Romildo afirma que a cruz não é típica da cultura kaiowá e que a bebida do branco não lhes convém, “pois a bebida de Kaiowá é a chicha”. Segundo ele, a música kaiowá é o *kotyhu*, o *guahu*, e não aquilo que os jovens gostam de ouvir nas emissoras de rádio.

Porém, como vimos acima, essa tradição se contrapõe ao legado defendido por outros xamãs (cf. JOÃO, 2011) a respeito da necessidade de certos rituais. Para Romildo, a reza longa de quinta-feira substitui a necessidade de qualquer outra reza empregada em outros rituais. Entretanto, até mesmo essa reza, praticada por Romildo, é diferente das registradas entre os Kaiowá (MONTARDO, 2009) de outros *tekoha*. Em Guaiviry, ela é realizada com todos os rezadores sentados. Isso é o contrário do relatado por Montardo sobre a reza que dona Odília, mãe de João (liderança de Guaiviry), realizava ao pôr do sol e que adentrava na madrugada (*ibidem*). O ritual coordenado por Dona Odília estava pautado na dança dos participantes (*ibidem*).

Na presente dissertação, tentamos entender essas especificidades, porém, sem buscar por verdades absolutas. Levantamos hipóteses e fizemos comparações com realidades descritas pela literatura sobre os Kaiowá e os Guarani. De fato, é necessário admitir que alguns trabalhos foram de suma importância nessa trilha pela compreensão.

A tese de Levi Pereira (2004) nos guiou ao longo deste trabalho, pois se aplicou muito bem em várias situações que encontramos em Guaiviry. Montardo (2009), ao realizar sua pesquisa sobre os cantos cotidianos praticados por dona Odília e seus parentes, foi de suma importância para a nossa compreensão acerca da reza/canto. Através de sua obra, pudemos tomar contato com o xamanismo desenvolvido por dona Odília em Amambai e comparar com

o que hoje é praticado em Guaiviry. Outras obras como a tese de Mura (2006) e o trabalho de Chamorro (2008) também contribuíram para essa pesquisa.

A obra de Chamorro (2008) foi importante para a compreensão da abrangência da palavra na cosmologia guarani e kaiowá. Ela também nos possibilitou a reflexão sobre a atuação dos profetas guarani, quando aponta que eles nunca foram nem estão fora do social e do âmbito da política. Essa questão nos leva a pensar na relevância da atuação dos xamãs atualmente nesses domínios.

Então, talvez seja hora de repensarmos as teorias de Hélène Clastres (1978) e Pierre Clastres (2003) sobre a tensão entre as forças religiosas e as forças políticas entre os Guarani. Nesse sentido, o trabalho de Chamorro (2008) nos oferece embasamento para pensar no contexto atual do xamanismo em Guaiviry.

Tudo nos leva a pensar que essas teorias do casal Clastres são ineficazes para entender as tentativas de reconstrução do *tekoha* Guaiviry. Tal reflexão também é confirmada pelo desejo declarado de muitos dos xamãs e líderes familiares que frequentam os *Aty Guasu*⁵, em luta pela retomada de seus antigos *tekoha*.

O que muitos desses indígenas desejam é reconstruir um modo correto de se viver, um *teko porã*, uma vida boa e bela, onde os mais velhos e os rezadores/xamãs tenham prestígio e atuação como no passado.

A questão da liderança política jovem deve ser repensada, segundo os Kaiowá, para não contrariar o seu princípio de organização social que é pautado numa hierarquia geracional. Assim, se os jovens são fluentes na língua portuguesa, sendo capazes de se comunicar perfeitamente com os brancos, isso não pode significar que os velhos não sabem nada, e que devam ser ignorados, como alguns Kaiowá afirmaram para Pereira (2004) durante sua pesquisa. As participações dos líderes de parentelas e dos xamãs nos *Aty Guasu* apontam para a revalorização dos xamãs e dos mais velhos entre os Guarani e os Kaiowá.

Os profetas guarani do passado não eram contrários às regras do social, mas ao modo de vida pregado pelos cristãos que visava destruir o modo de vida guarani tradicional. Este era

⁵ Os *Aty Guasu* são grandes assembleias guarani e kaiowá que vem ocorrendo no Mato Grosso do Sul desde o final de 1970. Eles se tornaram espaços para o compartilhamento de problemas enfrentados por estes povos e é também um mecanismo de organização para retomadas de terras indígenas tradicionais nesse estado (cf. mais detalhes adiante).

baseado na poliginia, na vida livre na selva e na dança ritual (MELIÀ, 1988 *apud* CHAMORRO, 2008:98). Os profetas guarani do passado e os atuais nunca estiveram desenraizados do social, assim como os xamãs não estão, nem nunca estiveram, alienados do contexto político-social.

A tese de Tunico Benites (2014) foi bastante empregada em nosso trabalho. Através dela, pudemos compreender melhor o papel dos xamãs na luta pelos *tekoha* e na sua reestruturação.

Sem dúvida, cada capítulo ou mesmo cada tópico de capítulo de nossa dissertação poderia originar uma pesquisa específica. Porém, não é esse o nosso propósito. A ideia é utilizar uma parte da literatura disponível para tentar entender um pouco do que se passa na reconstituição/construção do *tekoha* Guaiviry.

E como esse processo é recente, tendo os Kaiowá conseguido permanecer em Guaiviry a partir do mês de novembro de 2011, tudo ainda está em processo de elaboração. Sendo assim, é justo que em alguns momentos o leitor se pergunte se as coisas são como são por que os Kaiowá querem que assim o seja, ou por que ainda não deu tempo para se organizarem de outra forma. E, quanto a isso, só o futuro poderá nos fornecer respostas.

Gostaria de deixar claro que não sou falante da língua guarani, nem do “kaiowá antigo” falado pelo rezador Romildo. Portanto, durante a pesquisa, contei com a tradução de João e de outros moradores de Guaiviry, além de recorrer aos conhecimentos de Tunico Benites para os casos nos quais a dúvida ainda permanecia.

E foi também através do fogo doméstico de João, ou seja, de sua família nuclear e de agregados que compartilham do mesmo fogo e intimidade, que eu me inseri em Guaiviry, comendo de sua comida, partilhando de seu pátio familiar etc. Sendo assim, gostaríamos que o leitor ficasse ciente das limitações em minha pesquisa. Porém, algumas delas não poderiam ser de outra forma: se não fôssemos inseridos no fogo doméstico de João talvez a pesquisa tomasse outros rumos, mas sempre seria referenciada a um fogo doméstico. Entre os Kaiowá, é assim que as coisas parecem funcionar, há uma lógica própria segundo a qual toda a rede de relações é traçada através de um fogo doméstico, e é a partir dele que se confere existência social aos seres (PEREIRA, 2004).

É preciso admitir e lidar com a questão do curto período de meu trabalho de campo em Guaiviry. Porém, meu contato com os Kaiowá de Guaiviry se deu há mais tempo. Em 2012 participei do Festival de Inverno da UFMG, para o qual alguns Kaiowá foram convidados, dentre eles, um integrante de Guaiviry. A partir daquele momento, comecei a estabelecer contato e informações do contexto de luta dos Kaiowá desse *tekoha*. Posteriormente, em dezembro de 2012, os reencontrei num evento também promovido pela UFMG em Belo Horizonte. Em 2013, nos encontramos novamente no Festival de Inverno da UFMG. E, no primeiro semestre de 2014, participei do curso que eles, juntamente com o departamento de Comunicação da UFMG, promoveram nessa mesma instituição. E, finalmente, em julho de 2014, realizei um trabalho de campo de três semanas em Guaiviry no Mato Grosso do Sul.

Desta forma, espero que este trabalho aponte para a direção em que o *tekoha* Guaiviry está sendo construído, e que a ausência de uma série de informações seja um estímulo para continuarmos essa investigação, não apenas sobre Guaiviry, mas também sobre outros acampamentos kaiowá, outros *tekoha* em construção no Mato Grosso do Sul. Afinal, boa parte da literatura disponível hoje sobre os Kaiowá contempla apenas as áreas de reservas indígenas⁶.

Posteriormente, esperamos que fique mais claro para o leitor o fato de que os acampamentos são encarados pelos indígenas como uma forma de resistência e luta pela retomada de suas terras tradicionais. Atualmente, essas terras são ocupadas por fazendas. Sendo assim, no Mato Grosso do Sul, há tanto indígenas que jamais aceitaram viver nas reservas, tendo se refugiado em fundos de fazendas (cf. BENITES, 2014), quanto aqueles que foram convencidos a viver nas reservas, onde, supostamente, teriam acesso à saúde, à proteção etc. Alguns daqueles indígenas foram expulsos, por volta de 1970, dos fundos de fazendas e permaneceram nas adjacências de seus *tekoha*, optando por viverem próximos a rodovias ao invés de se deslocarem para as reservas. Verifica-se também pela literatura disponível (BENITES, 2014 e LUTTI, 2009) que muitos indígenas viveram nas reservas por algum tempo, mudando-se posteriormente para os arredores de seus *tekoha* de origem.

⁶ Um dos poucos trabalhos sobre áreas reocupadas por Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul é a dissertação de Aline Lutti (2009) sobre acampamentos e ocupações guarani e kaiowá no município de Dourados, Mato Grosso do Sul; além, é claro, da tese de doutorado de Tonico Benites (2014).

2. RECUPERANDO O *TEKOHA*

O objetivo deste capítulo é entender como ocorre o processo de retomada de *tekoha* guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul. Daí, então, passaremos para a história específica da retomada de Guaiviry. E, por fim, faremos uma descrição geral desse *tekoha* hoje, mostrando a sua atual configuração sócio espacial.

2.1 O Processo de expulsão dos *tekoha* e a atuação do *Aty Guasu* para retomá-los

Neste tópico faremos uma breve contextualização histórica do processo de expulsão dos Guarani e dos Kaiowá de seus *tekoha* no atual estado do Mato Grosso do Sul. A ênfase será dada ao trabalho de Antonio Brand (1997) e à tese de Tônico Benites (2014). O primeiro fornece o contexto histórico, enquanto o trabalho de Benites (2014) apresenta casos específicos de retomada de *tekoha* e da atuação do *Aty Guasu* e dos rezadores naquela região.⁷

Vários pesquisadores relataram sobre as oito reservas indígenas criadas no Mato Grosso do Sul entre 1915 e 1928 (MURA 2006, THOMAS DE ALMEIDA 1991, BRAND 1997, BENITES 2014). Elas são: Dourados, Caarapó, Pirajuí, Sessoró, Porto Lindo, Taquapiri, Limão Verde e Amambai. Essas reservas foram estabelecidas com o tamanho de até 3600ha. Porém, a maioria delas ainda sofreu reduções. O intuito era liberar as terras em que os indígenas viviam para que elas pudessem ser livremente ocupadas pelos brancos (BRAND, 1997). Vejamos, a seguir, um pouco do histórico que ajuda a compreender o contexto da formação das reservas.

De acordo com Brand, “a Guerra do Paraguai, em 1864, alterou o isolamento de parte importante da atual região da Grande Dourados” [Mato Grosso do Sul] (BRAND, 1997: 59). Após o fim da Guerra, em 1870, foi enviada uma comissão para delimitar os limites do território brasileiro na região ocupada pelos Guarani e Kaiowá, entre o rio Apa e o Salto de Setes Quedas em Guairá. Os trabalhos terminaram em 1874 e o responsável por essa comissão foi Thomás Larangeiras.

⁷ Esperamos que esta discussão ajude a preparar o leitor para a compreensão do caso específico de retomada do *tekoha* Guaiviry.

Larangeiras percebeu a quantidade de erva-mate nativa, assim como a abundante mão de obra na região, e se interessou pela exploração dessa erva. Em 1882, ele conseguiu o arrendamento da erva-mate nativa, porém, a colheita da erva pelos nativos estava impedida pelo Decreto n.8799 de 9 de dezembro de 1882. Essa cláusula foi retirada na renovação do contrato em 1893 (BRAND, 1997: 71). Em 1915, o arrendamento foi renovado [Lei n.725, 24 de setembro]. Entretanto, segundo Brand, “a mesma lei liberou a venda de até dois lotes de 3600 hectares (ha) a terceiros, e com isto, já extinguiu o seu monopólio” (BRAND, 1997: 86). O monopólio da *Cia Matte Larangeiras* foi quebrado; porém, seu domínio permaneceu até 1943 quando Vargas “criou o Território Federal de Ponta Porã e anulou os direitos da Companhia” (*ibidem*: 87).

De acordo com Brand (1997), apesar da exploração de mão de obra indígena, aquela Companhia não estava interessada nas terras dos indígenas. A fim de explorar a erva-mate foram utilizadas mão de obra paraguaia e indígena. Esta última se fazia necessária, pois vários caciques impediam a entrada de estranhos em suas aldeias.

Entre as décadas de 1950 até 1970, ocorreu o “esparramento”, quando famílias indígenas foram separadas para o trabalho na abertura de fazendas (BRAND, 1997). Nas décadas de 1960-1970, a mão de obra indígena foi empregada para o roçado de pastos e plantio de pastagens exóticas (BRAND, 1997). Em 1980, essa mão de obra foi utilizada no plantio e colheita da cana de açúcar em usinas de álcool (*ibidem*). Com o fim do desmatamento, a maioria das famílias indígenas que ainda permanecia nos fundos de fazendas foi expulsa⁸.

O governo de Getúlio Vargas criou a Colônia Nacional Agrícola de Dourados (CNAD) em 1943. A previsão era de que ela ocupasse 300.000 hectares (ha.); mas, em seguida, encontrou-se um excedente nessas terras de 109.000ha. Posteriormente, o estado do Mato Grosso reduziu as terras da Colônia para 267.000ha (BRAND, 1997: 75). As terras usadas para esse projeto foram tidas como devolutas; não se fazia nenhuma menção à presença de indígenas nessa área (BRAND, 1997).

Brand, através de conversas com os indígenas Guarani e Kaiowá, principalmente com os mais velhos, recuperando suas memórias, descobriu que a CNAD cortou roças e aldeias

⁸ Na tese de Tonico Benites (2014) são relatadas, de forma detalhada, alguns casos de expulsões de indígenas dos fundos de fazendas no Mato Grosso do Sul.

indígenas para realizar o loteamento de terras (*ibidem*: 76). Entretanto, alguns grupos indígenas resistiram à retirada, como foi o caso da aldeia de Panambizinho, “[...] confinada em dois lotes de 30ha, e a aldeia de Panambi, em outros 360ha” (*ibidem*: 86).

O processo de retomada, pelos indígenas, de terras no Mato Grosso do Sul teria começado no final da década de 1970. A figura do *ñanderu* (líder espiritual) assumiu um// papel crucial nesse processo (BENITES, 2014: 25-26). Os Kaiowá passaram a entender que o *Aty Guasu* deveria ser coordenado pelos *ñanderu* e pelos líderes políticos (*mburuvicha*⁹) das famílias extensas (BENITES, 2014: 27).

As famílias expulsas de suas terras no século XX começaram a participar dos *jeroky*, rituais religiosos, no *Aty Guasu*. De acordo com Benites (2014:30), “[...] nestes espaços são socializados nomes, experiências e a localização de *tekoha* antigos que foram involuntariamente abandonados e que se pretende recuperar”. As lideranças de famílias extensas, seus familiares e apoiadores, buscam apoio junto às outras lideranças nos *Aty Guasu* (BENITES, 2014).

Para Benites (2014), é um equívoco se referir às reservas indígenas como confinamento (BRAND, 1997), já que os indígenas jamais deixaram de circular pelo território dos Guarani e Kaiowá, “[...] fazendo inclusive visitas e rituais até mesmo nas fazendas” (BENITES: 2014, pg. 32, nota 7).

Porém, vale lembrar que Brand (1997) utilizou tal expressão para marcar toda a violência envolvida no processo de transferência dos índios para as reservas, incluindo as táticas de atração utilizadas por órgãos oficiais, como o SPI, posteriormente, pela FUNAI. Além disso, havia a intervenção das missões, de fazendeiros e novos moradores brancos na região, para removê-los de seus *tekoha* e mantê-los nas reservas. Tanto as missões religiosas, ONGs, quanto as instituições federais, como o SPI, explicitavam para os índios que eles apenas teriam acesso aos medicamentos se fossem aldeados, ou seja, se residissem nas reservas.

Durante a primeira metade da década de 1980, os Kaiowá começaram a se reunir em grandes assembleias: os *Aty Guasu* (BENITES, 2014). Durante essas reuniões, os líderes de

⁹ Este termo é mencionado inclusive no trabalho de Hélène Clastres sobre a Terra sem Mal (1978). Hoje, o emprego do termo “cacique” para se referir aos líderes políticos é muito comum no Mato Grosso do Sul.

famílias extensas formavam alianças para retomarem suas terras. E essa condição comum contribuiu para criar entre eles uma espécie de identidade.

Benites ressalta a necessidade dos rituais religiosos, *jeroky*, para o sucesso na luta de retomada do território indígena. Eles são executados pelas famílias extensas e pelos *ñanderu* (xamãs/rezadores) (BENITES, 2014:38).

Como já disse, o envolvimento dos líderes espirituais (realizando sínteses das decisões e expectativas de famílias extensas inteiras) na realização de grandes rituais religiosos – *jeroky guasu* – foi fundamental nesse processo [de retomada das terras indígenas]. Além disso, é importante lembrar que a base fundamental da organização política se dá a partir da articulação de famílias extensas aliadas (ou que passaram a se aliar), justamente para recuperar esses territórios (MURA 2006 e BENITES 2009 *apud* BENITES, 2014: 38).

Um fato interessante relatado por Benites (2014) é que, através do *Aty Guasu*, tanto a etnicidade indígena quanto a coesão entre as parentelas são reforçadas. Essas reuniões se valem de um número cada vez maior de *ñanderu* que realizam *jeroky* “(rituais religiosos, com cantos e rezas para proteção)” e fortalecem os Kaiowá e os Guarani com a ajuda dos *jara* (donos) [cf. mais detalhes no capítulo 5] e das divindades (*ibidem*).

Assim, os Kaiowá e Guarani foram ao longo do século XX expulsos de suas terras, e houve a tentativa por parte do Estado de confiná-los em reservas que não ultrapassam 3600ha. Entretanto, eles conseguiram se organizar e se unir para retomar os seus territórios. Para tanto, os indígenas precisaram criar e/ou refazer alianças entre famílias que não mantinham mais contato ou foram separadas. No novo contexto, essas famílias se encontraram e fizeram disso um modo de manter seu *ñande reko* [nosso modo de ser indígena] (BENITES, 2014: 39). Esses grupos passam a ver na retomada de terras um modo de recuperar seu *ñande reko*, de voltar a praticar as rezas, que em muitas reservas (PEREIRA, 2004) foram abandonadas pelos Kaiowá e Guarani.

Tal retomada de terras e do *ñande reko* veio restabelecer o respeito dado aos xamãs e às pessoas maduras (*tamõï* ou *jari*) nos *tekoha*. Ao longo do tempo, muitos jovens, falantes da língua portuguesa, assumiram papéis de liderança nas reservas. Esses indivíduos chegavam, frequentemente, a desprezar o conhecimento e a importância dos mais velhos e também dos rezadores. Porém, como mostra Benites (2014), todo o processo de retomada dos territórios

kaiowá envolve os xamãs/rezadores e os cabeças de parentela. Desse modo, é preciso dizer que sem eles o processo torna-se inviável.

Conforme já dissemos, em meados de 1970 começaram as primeiras reuniões dos Guarani e dos Kaiowá. Elas eram chamadas de reuniões dos cabeçantes de roças grandes (*Kokue Guasu*) e foram articuladas através do Projeto Kaiowá Ñandeva (cf. mais detalhes em Benites, 2014: 203-206). Posteriormente, essas reuniões deram lugar aos *Aty Guasu*. Eles foram criados como forma de fazer frente às expulsões violentas que estavam ocorrendo e como tentativa de pensar estratégias para reocupar suas terras. Benites afirma que “o objetivo foi e é o de fazer frente ao processo sistemático da expulsão e dispersão (*sarambi*) forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional” (BENITES, 2014: 42). Ele também afirma que “é desses *Aty Guasu* que partiram em meados de 1970 as primeiras reivindicações de demarcações de terras tradicionais *tekoha*, além de denúncias e sugestões sobre possíveis soluções para os problemas variados dos Guarani e dos Kaiowá [...]” (BENITES, 2014: 42).

Como dissemos acima, algumas instituições governamentais e não governamentais se envolveram na retirada dos Guarani e Kaiowá de seus *tekoha*. A FUNAI e os missionários prometiam proteção contra os brancos, remédios, escola, se os indígenas abandonassem seu *tekoha* e fossem para as reservas. Esse foi o caso da missão alemã *Deutchs Indiaaner Pioner Mission* que se instalou próximo a Pirajuy em 1968 (BENITES, 2014: 57). Nesse sentido, segundo Benites, o “governo Federal (FUNAI e INCRA), agentes religiosos, colonos que ocuparão os lotes do Incra, proprietários de terras que abrirão fazendas nos anos subsequentes, todos objetivavam a mudança dos índios a Pirajuy” (BENITES, 2014: 58).

Benites (2014) relata que os indígenas não encontraram espaço suficiente nas reservas para plantarem suas roças e abandonaram alguns rituais, como o da roça nova. No contexto da reserva, os novos moradores se submetiam à liderança política de outras famílias. Deve-se levar em consideração, o fato de que muitos deles faziam parte de famílias que ocupavam a posição de *mburuvicha* no seu *tekoha* de origem.

Esse antropólogo (2014) mostra também como o processo de organização para a retomada de uma terra indígena pode levar décadas para se concretizar. A retomada destas áreas envolve não apenas uma longa organização e articulação, mas, em muitos casos, várias tentativas até que se estabeleçam no *tekoha*. Há uma forte reação contrária a esse movimento

por parte dos fazendeiros locais. Eles recorrem a ações judiciais de reintegração de posse, alguns fazendeiros apelam para meios ilícitos, utilizando jagunços e pistoleiros para expulsar os indígenas. Disso decorre a necessidade da presença e da atuação dos rezadores durante todo o processo retomada de terras dos Kaiowá (BENITES, 2014). A forte atuação dos rezadores é uma medida imprescindível para o sucesso da retomada.

Como exemplo dessa violência podemos citar o caso de Potrero Guasu (BENITES, 2014). Em 1997, foi publicada a extensão de terra de Potrero Guasu, identificada e delimitada pela FUNAI. Segundo Benites, “assim, os indígenas reocupantes do *tekoha* Potrero Guasu passaram a morar definitivamente na área (com extensão de 264 hectares) já reocupada em abril de 1998” (*ibidem*:138). A ordem de despejo extrajudicial e expulsão violenta dos indígenas ocorreu na noite de 18 de janeiro de 2000. Eles foram jogados às margens da reserva de Pirajui. O cenário do despejo envolveu casas incendiadas, mulheres violentadas, crianças ameaçadas, torturas (BENITES, 2014).

No dia seguinte ao despejo, as famílias voltaram para Potrero Guasu (relato do indígena Silviano Pires *apud* BENITES, 2014: 141). Quando retornaram, e se depararam com as casas destruídas, começaram a organizar o *jeroky takua* (ritual religioso) e a reconstruir a casa de reza (*oga jerokyha*).

Naquele momento dolorido, mais importante foi que no seio do ritual superamos os sustos e a aflição causada pelo ataque e violência dos fazendeiros. No seio do ritual somamos bastante a nossa coragem e a força determinante de lutar pela continuidade da posse de nosso *tekoha* Potrero Guasu (FÉLIX PIRES, em *tekoha* Potrero Guasu, outubro de 2011 *apud* BENITES, 2014: 142-43).

A realização do ritual religioso (*jeroky*), após o ataque, visava pedir a intervenção das divindades (*ñandejara*) para superar aquele estado violento, “quente”, e assegurar a permanência dos indígenas naquele local (BENITES, 2014: 143).

Em 13 de abril de 2000, o Ministério da Justiça declarou e reconheceu Potrero Guasu como Terra Indígena, dispondo de 4025ha (publicado no Diário Oficial, Portaria n.298). Porém, no mesmo mês, os fazendeiros recorreram e conseguiram revogar a Portaria n.298.

Esse é um dos muitos exemplos que mostram a importância da dimensão “religiosa”, de acordo com Benites (2014), durante o processo de reocupação dos *tekoha* entre os Guarani

e os Kaiowá. Dessa forma, serve também como reafirmação da centralidade dessa esfera em suas vidas o ocorrido no *tekoha Ypo'i*: durante a primeira tentativa de reocupação de *Ypo'i*, a primeira coisa que os indígenas fizeram foi construir um altar de reza (*yvyrai tataindy'i*). E na manhã seguinte, realizaram um *jeroky* em torno do altar (BENITES, 2014). Do mesmo modo, em Guaiviry, João nos contou que a primeira coisa que seu pai fez ao retornar a Guaiviry, tentando retomar o seu *tekoha*, foi construir um altar de reza. Sintetizando, Benites afirma que

Em todas as terras reocupadas é imediatamente construído um altar sagrado (*Yvyra'i Marangatu*) pelos rezadores (Guarani e Kaiowá), onde são realizados com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty*), sendo também um espaço de recepção de visitantes – indígenas e não indígenas (autoridades e apoiadores) (BENITES, 2014: 198).

Para os Guarani e Kaiowá, os rituais religiosos são indissociáveis da luta pela retomada das terras indígenas tradicionais. Assim, os *Aty Guasu* também contam com vários rituais, fortalecendo os indígenas em suas batalhas.

Os *Aty Guasu* são realizados em reservas, em Terras Indígenas demarcadas através da luta dos Guarani e dos Kaiowá, e em áreas reocupadas ainda em conflito com os fazendeiros locais (BENITES, 2014: 200). Neste último caso, a ideia é dar visibilidade e apoio às retomadas, demonstrando que “eles são os legítimos reocupantes dos seus *tekoha* tradicionais” (*ibidem*). Foi seguindo esse modelo que os Kaiowá de Guaiviry realizaram sua primeira *Aty Guasu*. Tratava-se de tentar apoiar a retomada desse *tekoha* e de reagir à ação truculenta efetuada pelos jagunços dos fazendeiros que mataram e sequestraram o corpo de Nísio Gomes (liderança de Guaiviry).

De acordo com João Gomes, filho de Nísio, o *tekoha* Guaiviry foi atacado a mando de fazendeiros da região no dia 18 de novembro de 2011. Às seis horas da manhã, o *ñanderu* Nísio Gomes foi assassinado. Segundo os Kaiowá de Guaiviry, ele foi morto e levado pelos funcionários dos fazendeiros. O seu corpo nunca foi encontrado [cf. tópicos 2.4 e 2.5 desta dissertação].

Nesse contexto, no dia 20 de novembro houve *Aty Guasu* e *jeroky* em Guaiviry. Segundo Benites, “o objetivo principal era que os *ñanderu* e *ñandesy*¹⁰ se comunicassem com a alma (*ayvu*) do *ñanderu* Nísio através dos rituais” (BENITES: 2014: 184).

Após uma noite de reza, às duas horas da manhã, um xamã contou ter recebido mensagens de Nísio e de seu avô e avó de origem (*ñaneramoï ypy*). De acordo com ele, “[...]a alma (*ayvu*) do Nísio respondeu sim, ele confirmou que realmente já voltou forçado ao seu lugar de origem, ele já se encontra no pátio brilhante (*okaju rendy pe*) com nossos avô e avó de origem (*ñaneramoï ypy*)” (ÑANDERU VALDEMIR, no *jeroky* em Guaiviry, novembro de 2011, *apud* BENITES, 2014: 184). Ele também teria contado os fatos ocorridos, e já havia pedido para que os *ñaneramoï ypy* tomassem as devidas providências. “Pediram [os *ñaneramoï ypy*] para os (as) filhos (as), parentes e juntamente com as demais lideranças para continuar a sua luta pelos *tekoha*” (*ibidem*).

Dessa forma, os Kaiowá e os Guarani presentes em Guaiviry já sabiam que Nísio estava de fato morto. Na época, houve forte especulação, promovida especialmente pelos fazendeiros da região, de que Nísio estaria vivo no Paraguai. Em Guaiviry, alguns Kaiowá me disseram que pelas rezas sabiam que o corpo de Nísio havia sido enterrado próximo àquele *tekoha*.

É importante discorrer um pouco mais sobre os *Aty Guasu*, já que eles são de extrema importância para os Guarani e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, principalmente para aqueles que ainda não conseguiram usufruir de suas terras tradicionais e estão atualmente em situação de conflito com os fazendeiros. Outro motivo para voltarmos a esse tema é que não é possível entender a reconstrução de Guaiviry sem conhecer minimamente os *Aty Guasu*. Sendo assim, eles não são o nosso objeto de estudo, mas é preciso entendê-los um pouco mais, se quisermos compreender o que está atualmente ocorrendo em Guaiviry¹¹.

¹⁰ *Ñandesy* significa “nossa mãe”. Esse termo é utilizado para se referir às mulheres que são xamãs.

¹¹ Optamos por não construir um capítulo ou seção para tratar dos *Aty Guasu*. A ideia é que eles jorrem por essa dissertação assim como estão cotidianamente imiscuídos na vida dos Kaiowá de Guaiviry. A mesma coisa poderia ser dita sobre a influência do rezador principal, Romildo Fernandes, nesse *tekoha*. Tanto os *Aty Guasu* quanto o rezador são de suma importância para retomar e manter um *tekoha* ainda não demarcado e devidamente ocupado. É preciso lembrar que os Kaiowá de Guaiviry ocupam apenas um pequeno pedaço de uma fazenda no Mato Grosso do Sul (cf. detalhes no tópico 2.6). Porém, minha dissertação foi construída tendo a atuação do rezador principal como pilar de reconstrução de Guaiviry. Tal pressuposição foi constantemente

De uma maneira geral, num *Aty Guasu* se fazem presentes *ñandesy*, *ñanderu*, lideranças políticas, crianças, mulheres, jovens, agentes do governo (MPF, FUNAI, FUNASA etc.). Trata-se de um local de discussões políticas com esses membros do Estado, mas também de rezas e entretenimento, paqueras e possíveis arranjos de casamento, de aprendizado moral com os mais velhos, de alegria, de cura dos doentes através de xamãs poderosos presentes na reunião, de rememorar as lideranças mortas na luta pela terra (BENITES, 2014: 181-83).

Durante os *Aty Guasu*, as lideranças mais velhas ensinam para os jovens sobre a bravura de seus antepassados guerreiros que lutaram para defender seus territórios e seu modo de vida. Dessa forma, os jovens devem ter orgulho de serem Guarani e Kaiowá e manter-se na luta (BENITES, 2014: 187). Benites afirma que “nos discursos dos idosos indígenas, os integrantes do *Aty Guasu* são famílias que precisam defender e manter o modo de ser e viver indígena, praticando diversos rituais religiosos e profanos para se proteger e para se alegrar” (*ibidem*). É importante, portanto, ressaltar que os *Aty Guasu* são percebidos pelos Kaiowá como imprescindíveis para a manifestação e manutenção do *ñande reko* (nosso modo de ser indígena).

Importa destacar que os *Aty Guasu* realizados em meados dos anos 1980 e durante os anos 1990 são entendidos pelas lideranças dos *tekoha* reocupados como um movimento fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena de ser) associado à recuperação dos territórios tradicionais (BENITES, 2014: 191).

Segundo Benites, os indígenas percebem uma mudança na força do *Aty Guasu*, desde o final de 1979, devido à presença de vários *ñanderu* e da segurança dada pelos seus *jára* (BENITES, 2014:190). Ele afirma que “os *jeroky* (rituais religiosos) guarani e kaiowá são claramente uma forma de resistir e de lutar reiteradamente pela recuperação da terra” (BENITES, 2014:192). O conselho dos *ñanderu*, de suma importância para retomada das terras indígenas, ocorre durante o *jeroky*. Após meados da década de 1980, os fazendeiros passaram a expulsar as famílias indígenas que viviam nos antigos *tekoha*, agora localizados

reforçada pelos nativos desse *tekoha*. No entanto, ela poderia ser posta sob suspeita, dado o fato de eu ter tido maior contato com os familiares e apoiadores de Romildo e, conseqüentemente, com João Gomes, sobrinho de Romildo e liderança indígena em Guaiviry. Porém, a primazia do rezador nesse processo também é enfatizada por outros autores, conforme veremos adiante (cf. PEREIRA, 2004; CHAMORRO, 2008; MONTARDO, 2009; BENITES, 2014).

dentro das fazendas. A partir de 1985, “[...] após a demarcação dos *tekoha* Jaguapiré e Paraguasu”, os fazendeiros ficaram receosos de que houvesse demarcação de terras para os indígenas onde estes estivessem presentes (BENITES, 2014: 195). Benites lembra também que os índios ditos “de fazenda”, como no caso dos de Jaguapiré, não eram atendidos pela Funai, pois estavam fora das reservas (*ibidem*: 195).

Nesse contexto, o *jeroky guasu* (canto/reza longo) é visto pelos índios como uma forma de se protegerem da violência dos fazendeiros; por isso, ele é praticado antes da retomada de terras indígenas.

A realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos nossos irmãos invisíveis (*ñande ryke’y*) do cosmo e dos guardiões das terras (*tekoha jára kuera*). Assim, cotidianamente os integrantes das famílias se sentem protegidos pela presença de seus parentes invisíveis (divindades) nos locais reocupados em que passam a viver. Já a proteção dos seres invisíveis dos *yvaga* (patamares celestes) evocada através da ação dos líderes espirituais é vista pelas pessoas como uma técnica de luta ou guerra para ter êxito nos processos de enfrentamento com jagunços de fazendas, principalmente no momento de reocupação dos *tekoha* (BENITES, 2014: 196).

É através da reza que os *ñanderu* concebem que seja possível a comunicação com os *jára* e os seres invisíveis que habitam os patamares celestes.

As lideranças do *Aty Guasu* passaram a ser ouvidas pelos órgãos do Estado brasileiro a partir de 1990 (BENITES, 2014: 200). Elas realizam viagens a Brasília, onde tentam audiências com autoridades, como por exemplo, com o presidente da Funai. Nessas viagens também vão os *ñanderu* “[...] que antes da audiência realizam rituais religiosos (*jeroky*) no interior dos gabinetes das autoridades, tendo por objetivo cobrar e pressionar a demarcação dos *tekoha*” (BENITES, 2014: 201). Assim, através das rezas, os indígenas e, principalmente, os *ñanderu*, conseguem o apoio das divindades Guarani e Kaiowá para a retomada das terras indígenas tradicionais. Vemos, portanto, como a dimensão religiosa não se dissocia da política nesse caso.

Entretanto, apesar da importância atual dos *Aty Guasu* no processo de retomada de terras indígenas tradicionais, esse não foi o motivo de seu surgimento. De acordo com Rubem Thomas de Almeida, no primeiro *Aty Guasu*, realizado em novembro de 1978 em Takuapiry, não se tratou de demandas por terra ou de demarcação. Os assuntos em pauta eram: as roças, o

plantio, a colheita, a chuva; havia também a demanda por trilhadeiras para cada reserva (THOMAS DE ALMEIDA *apud* BENITES, 2014: 204-05).

No segundo encontro ocorrido em Pirajuy no ano de 1979, o indígena Pancho Romero contou que o fazendeiro queria expulsar todas as famílias do *tekoha* Yvykuarusu. Essa foi a primeira vez que o tema das terras entrou nas discussões do *Aty Guasu*. Daí em diante, as questões de demarcação e lutas pelas terras se tornaram centrais nessas reuniões.

Porém, apesar de sua forte atuação em prol da retomada de terras indígenas e em defesa dos Guarani e Kaiowá diante da truculência dos fazendeiros do Mato Grosso do Sul, o *Aty Guasu* permaneceu durante décadas na invisibilidade diante da mídia sul mato-grossense. De acordo com Benites (2014), no decorrer de 1970, nenhuma informação acerca da luta dos Guarani e dos Kaiowá por suas terras entrava no noticiário do Mato Grosso do Sul. A partir de meados da década de 1980 até 2000, os jornais passaram a relatar sua luta de forma tendenciosa (*ibidem*). A partir dos anos 2000, eles reportam apenas casos de violência e suicídio nas reservas indígenas (*ibidem*). Porém, para fazer frente a tal situação, em 2011, algumas lideranças Guarani e Kaiowá criaram um endereço eletrônico do *Aty Guasu* no *facebook*, denunciando violências e relatando os problemas que enfrentam (BENITES, 2014: 237).

A primeira nota pública divulgada pela Comissão do *Aty Guasu* no *facebook*, em 21 de dezembro de 2011, foi para “contestar o relatório investigativo da Polícia Federal (PF) que apurou o assassinato do rezador Nísio Gomes” (BENITES, 2014: 238). Nesse relatório, que foi divulgado através da Comunicação Social da Polícia Federal no Mato Grosso do Sul, no dia 21/12/2011, relatou-se que não havia provas de que o Cacique Nísio estivesse morto (BENITES, 2014: 239). Atualmente, o processo que apura os possíveis culpados da morte de Nísio Gomes encontra-se em andamento. Sabe-se que seu assassinato foi orquestrado por um consórcio realizado por fazendeiros locais para expulsar os indígenas. Os fazendeiros teriam “[...] montado um consórcio para contratar uma empresa de segurança privada de Dourados, Mato Grosso Sul, para expulsar os índios do acampamento”¹².

Um total de 23 pessoas, entre elas, fazendeiros, seguranças e um advogado, foram indiciados por suspeita de participação no crime.

¹² Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1135486-indios-invadem-fazenda-e-sao-atacados-por-pistoleiros-diz-cimi.shtml>>. Data de acesso: 10 de janeiro de 2015.

Entre os suspeitos, 18 foram implicados em crimes como homicídio qualificado, ocultação de cadáver, fraude processual e corrupção de testemunhas. Os nomes não foram divulgados porque o caso está sob sigilo de justiça (*ibidem*).

2.2. Recuperando *tekoha* e rezas

Neste tópico, o nosso interesse é esboçar para o leitor a importância dos *ñanderu* ou xamãs¹³ na recuperação dos *tekoha* e a necessidade de se realizar cantos, rezas, que haviam deixado de serem praticados nas reservas, para a retomada dos antigos *tekoha*.

Deve-se estar atento para o fato de que nem todo rezador, ou xamã, tem a mesma potência de “levantar” os seres. Para tanto, passaremos rapidamente por uma das diferenciações apresentadas entre eles.

Entre os Kaiowá e os Guarani, os rezadores ou xamãs são os mediadores entre os vários seres do cosmos e permitem aos indígenas alcançar e manter uma vida boa/bela (*teko porã*). Como afirma Pereira (2004: 54), “retomar o território ocupado pelos antepassados é entendido como condição para as comunidades atuais recuperarem a mesma proximidade com as divindades que os xamãs supõem que as antigas comunidades aí radicadas mantinham”. O centro da terra (*Yvy Pyte*) é tido como sendo localizado no Paraguai em Cerro Guasu. Ir até essa região tem caráter de formação para um xamã iniciante. Nesse local, teriam surgido os primeiros Kaiowá, e foi onde os deuses realizaram atos extraordinários, responsáveis pelos “princípios que organizam a formação social kaiowá atual” (PEREIRA, 2004: 356). Em Cerro Guasu estariam os xamãs mais poderosos, capazes de serem atendidos pelas divindades ao pedirem pela destruição da terra (*ibidem*).

Segundo Pereira (2004), um homem, pertencente ao grupo que reivindicava a demarcação de Guyraroká, havia se iniciado no xamanismo por seu pai e sogro, ambos grandes xamãs. Ele resolveu aprofundar seus conhecimentos e ir até o Paraguai aprender com os rezadores antigos, pois acreditava que nas reservas os rezadores não rezavam mais. Tal homem atribuiu à presença de Pereira, para realizar o processo de estudo da área indígena para a demarcação, como resultado daquela viagem – aprendizado. Segundo Pereira (2004:

¹³ Durante toda a dissertação não faremos distinção entre rezador e xamã. O motivo de nossa opção deve-se ao fato de que em Guaiviry, nosso local de pesquisa, essa diferenciação não existe. Nesse *tekoha*, a distinção relevante é entre “rezador verdadeiro” *versus* “rezador falso”. Porém, quando essa distinção for importante (cf. PEREIRA, 2004), alertaremos o leitor. Para todos os outros casos, tomamos xamã e rezador como sinônimos. Em Guaiviry, os Kaiowá utilizavam o termo “rezador” para se referirem ao líder espiritual.

359), “na compreensão dos Kaiowá, a recuperação das rezas é uma condição primeira e necessária para o retorno à terra, só quando ouvir as rezas é que poderão recuperar as terras de onde foram expulsos”.

Para os Kaiowá, ter direito à posse e ao uso da terra não culmina no direito à sua propriedade. A fim de tentar entender essa diferença, Pereira fornece como exemplo um diálogo entre Elício Toriba (líder, *hi'u*, e xamã, pertencente à principal parentela da reserva de Sukuri'y) e um fazendeiro ocupante de terras guarani.

O fazendeiro questionou Toriba: “por que vocês índios estão querendo esta terra, não sabem que esta terra é minha?”, ao que Toriba contestou: “a terra não é sua, é de Deus”, o fazendeiro disse então: “mas eu comprei, paguei por ela, tenho escritura, plantei o pasto e crio o gado nela”. Toriba disse então: “sim, o gado e o capim podem ser seus, você tem direito a eles, mas a terra não, a terra você não fez, como pode dizer que é sua?”, o fazendeiro finalizou a conversa: “não vou perder tempo discutindo com índio” (PEREIRA, 2004: 359).

Os Kaiowá desejam reocupar seu *tekoha* e restabelecer as condições e relações necessárias para permanecerem nesse lugar. Isso inclui restabelecer relações com os diversos *jára*, da caça, da agricultura, e retomar o bom (belo) modo de vida: o *teko porã* (PEREIRA, 2004: 360). E, de acordo com suas convicções, eles apenas conseguirão êxito se tiverem um xamã forte, poderoso, que reze frequentemente e estabeleça contato com os diversos seres e divindades do cosmos. Como aponta Pereira, “sem essa recomposição do campo relacional, a posse da terra nua não parece fazer muito sentido” (*ibidem*).

O *teko porã* é uma categoria-chave no âmbito dessa dissertação, já que os Guarani e os Kaiowá o veem como uma situação ideal de vida, e buscam alcançá-lo na vida terrena. Vejamos então seu significado.

O *teko porã* ou as regras do bom viver kaiowá se constitui enquanto edifício conceitual normativo e representa a situação ideal de vida, em que se atingiria o coeficiente ótimo de estabilidade nas relações sociais em geral. Implica também, na saciedade física com abundância de comida considerada boa e estabilidade conjugal, infletindo na disponibilidade e qualidade de recursos presentes no espaço. Comida e sexo dizem respeito à vida no fogo doméstico, e este é mais um argumento para reforçar sua importância dentro da estrutura social, como espaço de realização da felicidade no círculo de convivialidade próxima (PEREIRA, 2004: 293).

Na retomada da terra tradicional, que é tida como bendita, o xamã “levanta” o *tekoha*. Esse ato reproduz a ação de *Ñanderuvusu* sobre a Terra originária *Yvy Pyte*. Na verdade,

esclarece-nos Pereira (2004), o xamã é o responsável por “levantar” e manter de pé as pessoas e tudo ao seu redor. Sendo assim, ele possui o poder criador, assim como a divindade no início de tudo.

O deus criador *Ñanderuvusu* ergueu o mundo sobre os paus cruzados, instaurando o princípio ordenador do cosmos, eternizado no movimento de levantar. Este ato inicial continua na ação xamânica, se propagando pelos diversos campos da existência: pessoas, comunidades, animais, plantas, etc. dependem desse levantamento para acederem à existência (PEREIRA, 2004: 360).

Conforme vimos, de acordo com Pereira (2004), os Kaiowá fazem a distinção entre os xamãs verdadeiros e os falsos (*cacique ngua'u*). E dentro do primeiro tipo ainda há os que estão no processo de aprendizado: os rezadores.

Na compreensão dos Kaiowá atuais, existem três categorias de pessoas envolvidas com o que denominam de “tradição”: a) o cacique verdadeiro [*rechakara*], extremamente raro hoje em dia; b) o rezador, conhecedor parcial de modalidades de rezas e de sua aplicabilidade; c) o burlador, denominado de *cacique ngua'u* (PEREIRA, 2004: 363).

O cacique verdadeiro é atualmente mais conhecido como xamã. Como vimos, todo *tekoha* deve contar com seu próprio xamã. A sua força se reflete no tipo de vida que os indígenas terão.

Em Guaiviry, Romildo se autoproclama verdadeiro rezador. Ao longo desse trabalho procuraremos ver o que isso pode significar. Porém, não há na fala de Romildo e de seus apoiadores nenhuma menção de que ele estaria ainda na fase de aprendizado, tal como propõe a classificação de Pereira (2004). De qualquer forma, permanece muito marcado que ele está se diferenciando dos falsos rezadores, a terceira categoria acima apontada por Pereira (*ibidem*). Ao que parece, estes são aqueles que não seguem o modo correto de ser kaiowá, que se entregam à bebida e ao modo de ser dos brancos (*karai reko*), se esquecendo dos valores apontados pelas divindades, expressos no *teko porã*. Pereira (2004) ainda relata que vários xamãs reclamam de aprendizes que não completam os estágios do aprendizado no xamanismo, e passam a se autodenominarem xamãs sem terem sido devidamente acompanhados por um mestre: um xamã já reconhecido e experimentado.

O *cacique ngua'u* não é feiticeiro, ele é apenas um enganador, sendo “mais motivo de chacota que de repúdio” (PEREIRA, 2004: 363). O feiticeiro sabe muito, mas usa este conhecimento para atos nefastos. “Reconhece-se um feiticeiro principalmente pelo seu comportamento esquivo e solitário” (PEREIRA, 2004: 364). Tanto ele como o xamã verdadeiro conhecem os “[...] princípios que regem o funcionamento do cosmos e conhecendo essa lógica pode mobilizá-la para atuar em favor das pessoas e da formação social” (PEREIRA, 2004: 364).

O xamã precisa praticar as rezas constantemente, aprender as histórias antigas e também passar por mudanças psicossomáticas, alterando seus sentidos para que possa ser capaz de tudo ver, “[...] para transportar-se para outros espaços que permitam outros olhares, a partir de outros pontos de vistas” (PEREIRA, 2004: 364).

Vários autores já relataram a importância da vida definida como “religiosa” entre os Guarani e os Kaiowá. Alguns dentre eles, como Schaden (1974), consideram que a ênfase dada pelos Guarani ao aspecto religioso se deve ao contato com os brancos.

Pereira considera que “[...] tudo de importante que acontece na vida social dessa formação social [kaiowá] diz respeito ao xamã, daí ele ser provocado a atuar nos momentos de crise” (PEREIRA, 2004: 365). E, segundo este antropólogo, o contato com os brancos e com o Estado inaugura crises sem precedentes, e o desafio do xamã é buscar tanto entender o que está acontecendo como encontrar soluções para os problemas decorrentes dessa relação (*ibidem*).

Porém, é muito difícil atingir este último objetivo. Logo, o sistema autóctone de xamanismo cai em descrédito, e o pentecostalismo se torna uma alternativa. Este último, apesar de ter aumentado bastante a partir de 1980 entre os Guarani e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, enfrenta os mesmos problemas de descrédito que o xamanismo verdadeiro. Como argumenta Pereira, “a figura do pastor pentecostal está associada à do xamã verdadeiro, ele promete resolver todos os problemas, e a não confirmação dessa promessa implica no seu abandono” (PEREIRA, 2004: 366). Dessa forma, as parentelas se convertem e desconvertem ao pentecostalismo.

Com a perda das terras indígenas e confinamento dos Kaiowá e dos Guarani no Mato Grosso do Sul, no início do século XX, alterou-se inclusive a possibilidade de andanças dos

xamãs. Essas movimentações eram importantes na formação de novos aprendizes por onde passavam, aumentando seu prestígio. As viagens também proporcionavam o apaziguamento através de bons conselhos, já que brigas e disputas não eram (e não são) bem vistas pelos xamãs kaiowá. Além disso, para eles, esses distanciamentos do local no qual residiam, proporcionados pelas viagens que efetuavam, era também uma forma de “[...] fugir do desgaste da convivência contínua com um núcleo permanente de co-residentes” (PEREIRA, 2004: 366).

Dessa forma, a atitude do xamã tende a ser apaziguadora, fazendo uso da boa palavra: sua fala é pautada pelo aconselhamento e não pela coerção ou imposição. Segundo Pereira, “o xamã procura sempre incentivar as pessoas ao comportamento moderado, condição inseparável da boa conduta” (PEREIRA, 2004: 368).

Quando a pessoa kaiowá está feliz e saudável, ela tende a ser mais sociável. A alegria moderada torna a alma mais presa ao corpo. Ao contrário da tristeza que leva o indivíduo ao isolamento. Este é um estado perigoso, pois atrai o *anguery*, a alma animal do Guarani e do Kaiowá. O prolongamento desse estado leva a alma divina (*ayvu*) a se distanciar, “[...] predispondo a pessoa ao ato extremo de suicídio” (PEREIRA, 2004: 369).

Para os Kaiowá, “em condições consideradas normais, o corpo, (*tetê*) dos indivíduos adultos possui dois distintos tipos de alma: a corporal e a espiritual” (MURA, 2006: 255). De acordo com Mura, a primeira delas “começa a se formar quando o ser humano alcança a maioridade, se expressando através da sombra (*ã*)” (*ibidem*). E quando o indivíduo morre, ela se solta do corpo e se transforma no *anguê* ou *anguery*. A alma espiritual, de origem divina, é a alma-palavra. Ela recebe diferentes nomes em decorrência de seus atributos: “*ayvu e ñe’ê*, cujo significado é ‘palavra’ e ‘linguagem’ (cf. MELIÀ et al. 1976: 248), e *guyra*, que significa ‘pássaro’” (*ibidem*: 256). Para Mura, no último caso há uma “identificação metafórica e metonímica da alma espiritual com uma ou mais aves”, enfatizando o fato de que elas podem voar e se desprender do corpo. Nesse caso, há também duas possibilidades: a alma pode ser composta de uma ou várias aves, e em ambos os casos, pode ocorrer o afastamento da ave do corpo, causando prejuízos para o indivíduo.

No caso do emprego dos termos *ayvu* e *ñe’ê*, “é destacada a importância da pessoa como parte de uma rede mais ampla de relações, determinadas através do ato comunicativo

(verbal e do canto)” (*ibidem*)¹⁴. Segundo Chamorro (2008: 58), *ayvu* e *ñe’ẽ* “podem ser traduzidos tanto como ‘palavra’ como por ‘alma’, com o mesmo significado de ‘minha palavra sou eu’ ou ‘minha alma sou eu’”. A palavra é alma, parte da porção divina, mas ela não é uma parte do ser, ela é o ser. No que se refere ao *anguery*, os Kaiowá e os Guarani desejam que ele se afaste dos vivos, pois pode conduzi-los ao suicídio. E, segundo os nativos, o *anguery* possui uma dimensão estética e aromática: ele fede e tem aspecto repugnante (PEREIRA, 2004: 369), sendo o oposto das divindades e dos patamares celestes. Estes são, segundo os xamãs entrevistados por Pereira (2004: 369), caracterizados pelo “[...] brilho, repleto de luz amena e impregnado pelo aroma agradável [...]”.

É dever do xamã criar situações que favoreçam “[...] a interação e efervescência na vida social, objetivando a convivialidade e a moderação dos sentimentos” (PEREIRA, 2004: 369). Ele deve manter um certo estado de ânimo que afaste a tristeza. Porém, interagir envolve sempre algum tipo de risco. Segundo Pereira, para os Kaiowá, “olhar é relacionar-se, com todos os riscos e vantagens que isso pode desencadear” (PEREIRA, 2004: 370). E o ato de ver está relacionado ao conhecer, isto é válido tanto para a relação com os *jára*, como com relação às divindades.

Da mesma forma, é válido também para o que os Guarani e os Kaiowá veem nos sonhos e nas cidades. Olhar fixamente nos olhos de alguém é entrar em sua intimidade, “[...] atitude característica do feiticeiro, que quer encontrar uma janela de acesso para prejudicar sua vítima” (PEREIRA, 2004: 370, nota 71). Este autor aponta que, “por outro lado, vemos o que somos, o feiticeiro só enxerga maldade porque isso está em consonância com sua disposição interna, enquanto o xamã direciona sua visão para coisas boas e belas” (PEREIRA, 2004: 370). Vejamos então se qualquer xamã é capaz de ver, ouvir e compartilhar coisas boas e belas, ou seja, se todos possuem a mesma capacidade de comunicação com as divindades.

Como vimos anteriormente, os Kaiowá fazem distinção entre xamãs. O *rechakare*¹⁵ “[...] teve contato direto com as divindades e fala a partir da vivência de suas experiências diretas [...]”, mas há outros que falam de “[...] acontecimentos na terceira pessoa focalizando o sujeito indefinido ou definido apenas por referências genéricas, como ‘os xamãs ou

¹⁴ Outros autores tratam da distinção semântica entre *ayvu* e *ñe’ẽ*, demonstrando inclusive uma inversão de seu significado ao tratar de grupos Guarani diferentes (cf. NIMUENDAJU, 1987: 17; CADOGAN, 1959: 186-187).

¹⁵ Para esse tipo de xamã são utilizadas duas grafias diferentes na tese de Pereira (2004): *rechakare* (cf. pg 371:2004) e *rechakara* (cf. pg 363: 2004); não existe diferença semântica entre eles.

antepassados dizem” (PEREIRA, 2004: 370-71). Estes não falam diretamente com os deuses, e são chamados de “cacique simples” ou rezadores (PEREIRA, 2004: 371).

A dificuldade relatada pelos Kaiowá em encontrar um *rechakare* pode ser explicada, parcialmente, “[...] pelo caráter fraccionista que permeia a estrutura política e do qual a prática xamânica nunca se desvencilha totalmente” (PEREIRA, 2004: 371). Assim, “[...] os membros de uma parentela distinta da do xamã estão sempre propensos a colocar sua atividade sob suspeita, por maior que seja sua reputação” (*ibidem*). Quanto mais distantes social e fisicamente na reserva, maior a desconfiança com relação ao xamã. A desconfiança só desaparece quando ele morre, daí passa “[...] a ser lembrado como um autêntico xamã, capaz de feitos extraordinários, por um círculo crescente de parentelas” (PEREIRA, 2004: 371-72).

Pode-se dizer que é através do xamã que os mitos e narrativas do tempo dos antepassados (*yma guare*) chegam aos Kaiowá e agem como “instrumentos cognitivos que instruem e orientam a prática social [...]” (PEREIRA, 2004: 372). Porém, eles também atuam sobre as emoções das pessoas, levando-as a agirem em “conformidade com o comportamento instituído desde a primeira fundação da formação social kaiowá” (*ibidem*).

Nesse sentido, a prática xamânica kaiowá e guarani está fortemente ligada à palavra. Pereira (2004) argumenta que o xamanismo kaiowá está estreitamente vinculado à palavra. Assim, o xamã é aquele que atualiza “o comportamento dos antepassados nas narrativas e práticas rituais”. Ele profere uma palavra inspirada na tradição (PEREIRA, 2004: 372). Segundo esse autor, “o xamã interpreta situações sociais a partir de parâmetros e princípios do modo correto de se viver – *teko katu, yma guare*” (*ibidem*). Para tanto, ele faz uso das “[...] boas palavras ou palavras bonitas – *ñe’e porã* – como dizem em guarani” (*ibidem*), relacionando-se com os diversos donos e divindades.

Assim, o xamã é capaz de “[...]despertar e levantar seres sociais” (*ibidem*: 373). Vemos ainda que “[...] dispor de um xamã significa contar com ‘alguém que cuida’ [...]” (PEREIRA, 2004: 373). Caso o xamã deixe de cuidar, ele vira jaguar ou feiticeiro. Se o xamã chegar a um desses estados, é preciso livrar-se dele, expulsando-o ou matando-o.

Entre os Guarani e os Kaiowá, a condição inata de todos os seres, tanto humanos quanto não humanos, é “pré-individual”, mergulhados num estado de indistinção e latência. Essa condição só muda na medida em que há algum tipo de xamã que os despertem e os

levantem (PEREIRA, 2004). Isso ocorre com as plantas selvagens, através de seu *jára*; ou com as crianças através da revelação de seu nome por um xamã kaiowá ou guarani. O ser desperto assume intencionalidade, existência, e um lugar no universo.

Levantar é assumir uma atitude, uma intenção de movimento, de transformação, de inclusão e interação com o sistema. É o gesto necessário à introdução do ser no universo relacional, como condição para existir a partir da imersão no campo da comunicação. O ser desperto assume uma posição em relação ao cosmos, isto caracteriza sua existência (PEREIRA, 2004: 375).

O ato de levantar tem duas direções: o alto, em direção aos patamares celestes, e o leste, “[...] de onde emanam as forças de vida” (*ibidem*: 374). E é onde está o futuro [*post mortem*] dos Kaiowá (*ibidem*).

Conforme Pereira (2004: 375-76), há três categorias de seres na cosmologia kaiowá:

- a) os seres que ainda não foram despertados, espécie de pré-seres ou seres potenciais,
- b) os seres despertados, sobre os quais incidiu a ação xamânica, e c) os xamãs que um dia foram despertados, mas lograram eles próprios se transformarem em “levantadores”, passando, então, a despertar outros seres.

Contudo, não basta que o xamã levante, ou seja, que desperte um ser; esse processo deve continuar perpetuamente, senão ele sucumbe “às forças cósmicas degenerativas que inelutavelmente atuam sobre todos os seres” (PEREIRA, 2004: 377). Assim, o xamã deve não apenas promover a vida, mas segurá-la (*ibidem*). O xamã deve realizar várias rezas para manter a ordem social e cósmica:

- reza para garantir a fertilidade da semente;
- reza quando ela germina para que levante bem – *opuã porã*;
- reza para que as pragas não a destruam;
- reza para que os frutos colhidos possam ser transformados em alimentos próprios ao consumo humano;
- reza para descobrir o nome da criança, cujo crescimento é acompanhado de uma série de outros cuidados rituais que auxiliam no seu desenvolvimento saudável;
- reza quando realiza os rituais coletivos (*chichas*, perfuração dos lábios dos meninos, batismo do milho e reuniões de aconselhamento, cuja função é, em suma, levantar e manter a comunidade (PEREIRA, 2004: 376).

No mundo kaiowá, até mesmo um *tekoha* precisa ser levantado e a presença de um xamã poderoso se faz necessária. O *tekoha* não é “[...] uma totalidade social encompasada por um sistema moral – religioso que conduziria à essência, ou núcleo central da cultura”. Ele

também não é algo que preexista aos indivíduos. Na verdade, não há nada de permanente na formação social kaiowá, e para mantê-la faz-se necessária uma criação constante efetuada pelos xamãs, imitando o ato criador das divindades. “Quando se refere ao *tekoha*, a pergunta que faz sentido para o Kaiowá é quem o levantou, quem e como o está levantando” (PEREIRA, 2004: 385).

Ainda de acordo com Pereira (2004: 377), o mundo kaiowá está dividido em três categorias básicas: a primeira é composta pelas divindades, antepassados remotos, heróis míticos e pelos Kaiowá falecidos; a segunda se refere à formação social atual, de acordo com o kaiowá *reko* [o modo de ser kaiowá]; a terceira é “composta pelos xamãs, responsáveis pela comunicação entre as duas categorias acima esboçadas”. Tal qual se verifica entre outros povos indígenas, há também vários seres sociais que exercem a posição de sujeitos no cosmos kaiowá, já que são dotados de intencionalidade. Eles são capazes de se comunicar através da linguagem xamânica (PEREIRA, 2004: 383). Os diversos tipos de *jára* são alguns desses seres.

Por fim, cabe lembrar que, sob a perspectiva dos Kaiowá, o *ñande reko* (o modo de ser kaiowá/indígena) se diferencia e se opõe ao *karai reko* (o modo de ser do branco). O branco representa uma ameaça de destruição a tudo que os Kaiowá e seus xamãs vêm se esforçando por construir cotidianamente, e que é inspirado nos deuses e antepassados.

2.3 O Desejo de Dona Odúlia de retornar para Guaiviry

Neste item contaremos um pouco da trajetória de expulsão de dona Odúlia do *tekoha* Guaiviry. Poderemos, assim, suprir algumas lacunas deixadas por nosso trabalho de campo acerca das andanças da família de João, filho de dona Odúlia, depois da sua expulsão de Guaiviry. Através do trabalho de Montardo (2009), torna-se possível conhecer a trajetória de dona Odúlia desde sua expulsão, juntamente com outros indígenas, do *tekoha* Guaiviry. Tais dados serão completados posteriormente, em outro tópico, com o retorno da família de Odúlia ao seu *tekoha* de origem.

Quando estivemos em campo, em julho de 2014, João havia nos dito que seus pais foram expulsos da região e acabaram morando na reserva de Amambai. Nesse local, não usufruíam de uma vida boa, e desejavam voltar para Guaiviry.

Sabemos que dona Odília foi uma xamã importante, sendo conhecida até mesmo fora da reserva de Amambai. De acordo com Montardo (2009), ela era frequentemente procurada por pessoas de fora da reserva para realizar curas xamânicas: fato que demonstra sua reputação e prestígio como rezadora. Ela participou ativamente de vários *Aty Guasu*, onde Montardo a conheceu e teve contato com seu discurso inflamado pelo retorno a Guaiviry (*ibidem*).

Dona Odília relatou para Montardo (2009) como era a vida de fartura em Guaiviry durante a sua infância.

Passou sua infância no *tekoha* (“aldeia”) Guawyry, (“mulher idosa”), numa vida que, de acordo com suas lembranças era de muita fartura. O pai saía para pescar e voltava com vinte peixes, saía para caçar e voltava sempre com carne. Lembra das viagens que faziam em família para ir a festas em outras aldeias. Nos relatos sobre o tempo em que lá vivia, dona Odília conta ter visto o *avati Kyry* (ritual do milho): “cocho de chicha, os meninos de dez anos buscavam lenha e as meninas faziam a chicha”. Dona Odília relata que, ao ir para a roça com as mulheres e seus *minaku* (cesto de palha típico kaiowá), não sabia o que ia acontecer, mas que, ao voltarem, andavam vagarosamente e tocando o *mbaraka*. “Era o *avati Kyry* que estava começando”, conclui ela (MONTARDO, 2009: 42).

Dona Odília tinha 52 anos quando foi entrevistada por Montardo, contou-lhe que saiu aos onze anos de idade com sua família do *tekoha* Guawyry¹⁶ “[...] em decorrência das mortes que lá ocorreram, imputadas à feitiçaria, e foi viver na fazenda Recreio, que ficava nas proximidades, trabalhando no desmatamento” (MONTARDO, 2009: 42).

Porém, eles também tiveram que sair daquela fazenda. Como afirma Montardo, lá “tinham mandioca, milho e uma criação de cento e vinte porcos; no entanto, deixaram tudo isso após sofrerem violência física vinda da parte do fazendeiro como pressão para se retirarem do local” (MONTARDO, 2009: 42-43). De acordo com dona Odília, seu pais e

¹⁶ Esta é a grafia utilizada por Montardo (2009) para se referir ao *tekoha* originário de dona Odília e sua família. Nesta dissertação optamos, na maior parte do tempo, pela grafia que nos foi ensinada pelos Kaiowá de Guaiviry quando estiveram na UFMG em 2014. Porém, cabe lembrar que foneticamente há uma diferença enorme entre as duas grafias, o “y” em guarani é a sexta vogal, que em nada lembra a pronúncia do “i”. Provavelmente, a grafia utilizada por Montardo (2009) é a mais correta, e os Kaiowá daquele *tekoha* apenas ensinaram aos alunos da UFMG, assim como aos brancos em geral, uma forma fonética simplificada para que fossemos capazes de pronunciar-la.

outros indígenas foram mantidos presos e amarrados por cinco dias para saírem da fazenda (MONTARDO, 2009: 43). Dona Odília foi morar em Amambaí e, posteriormente, acabou morando com seu pai.

Nesta época estava começando a reserva Amambai. Foram dois *yvyra'ija kuéra* [subordinados, mensageiros] um branco e um índio, na fazenda Recreio reclamar contra o tratamento que os índios estavam tendo, e trouxeram todos para a área Amambai. Ela conta que seus tios maternos morreram de tristeza e o seu pai foi trabalhar em outra fazenda, a Guaíra, onde viviam cerca de duzentos índios. Nessa ocasião ela já tinha dois filhos. Havia casado com treze anos e “não sabia de nada”. Vivia muito só e o marido, quando bebia, queria bater nela. Foi então que o pai convidou-a para morar com ele (MONTARDO, 2009: 43).

Ela viveu com seu pai na fazenda por sete anos. Porém, Odília se mudou de lá movida pela busca de tratamento para o sarampo que acometia seus dois filhos. Ela foi para Jakarey (Porto Lindo), em Iguatemi (MS), e ali ficou por 27 anos (*ibidem*).

Dona Odília foi casada por vinte anos e teve seis filhos em seu primeiro casamento. O seu marido bebia e era ruim quando estava bêbado (MONTARDO, 2009). Ele a visitava uma vez por ano e a cada vez lhe fazia um filho. Ela se separou, e após dois anos contraiu novo casamento, que resultou em mais quatro filhos. Segundo Montardo, “quando o caçula tinha dois anos, ela começou a ‘rezar’, ou seja, a iniciar-se no xamanismo” (MONTARDO, 2009: 43).

2.4 A história de Guaiviry

A história contada pelos Kaiowá de Guaiviry faz referência aos antepassados que ali habitaram, mas é atualizada no cotidiano e projetada para um futuro. Neste, os filhos e demais familiares poderão usufruir de espaço suficiente para todos os parentes viverem a uma boa distância uns dos outros. A esperança dos Kaiowá de Guaiviry é que possam viver naquele *tekoha* sem medo de ameaças de fazendeiros e sem serem vigiados pelos brancos. Porém, eles também querem usufruir dos benefícios conquistados por algumas reservas, tais como: posto de saúde, escola para todos os habitantes interessados em estudar, luz elétrica, água encanada etc.

O atual líder de Guaiviry, João Gomes, nos contou a história que ouviu de seus familiares sobre o modo como os indígenas viviam naquele *tekoha* e sobre como foram

expulsos da região. *Guãiviry* seria uma velha que foi levada pela enxurrada. *Guãivi*: velha, e *ry*, pode ser tanto um tipo de rio que corre, quanto uma enxurrada. Assim, o nome do acampamento está vinculado à “história de uma velha que foi levada pela chuva”.

De acordo com sua narrativa, a primeira expulsão dos Kaiowá ocorreu por volta de 1905 quando os brancos trouxeram o gado e a charrete. O governo de Getúlio Vargas teria vendido as terras dos índios. Entre 1940 e 1960, os indígenas foram expulsos de suas terras. No caso específico de Guaiviry, a expulsão ocorreu por volta de 1952. A mãe e o pai de João, D. Odúlia e Sr. Nísio Gomes foram expulsos da região mais ou menos na mesma época. Nísio se refugiou na reserva de Amambaí, tendo depois morado também na reserva de Porto Lindo. Dona Odúlia teria feito o mesmo trajeto, contraindo matrimônio aos 12 anos em Amambaí com Ambrósio. A história de reocupação de parte do território está fortemente ligada ao personagem Nísio Gomes, por isso é preciso recuperar sua história de vida e também a de seus familiares.

2.5 As tentativas de reocupação de Guaiviry

As tentativas de reocupação de Guaiviry foram relatadas por João Gomes, inclusive a que envolve a morte de seu pai. É interessante notar que João não estava presente durante esse acontecimento, mas nos apresenta tantos detalhes que só podemos inferir que essa história tenha sido contada e recontada inúmeras vezes em Guaiviry, inclusive no processo judicial em andamento que visa punir os assassinos de Nísio Gomes.

De acordo com a narrativa de João, em 2004, Odúlia Mendes e Nísio Gomes tentaram retomar aquele *tekoha*. Eles ficaram um “pouco atrás” do local onde estão atualmente. Tomando o rio que corre no fundo da fazenda como referência, verificamos que eles ficaram a oeste daquele local¹⁷. Segundo João, os Kaiowá foram expulsos pelos fazendeiros e pela

¹⁷É preciso lembrar ao leitor que o acampamento no qual os indígenas estão hoje não possui a dimensão da área que pertencia antigamente, antes da expulsão promovida pelo Estado e pelos fazendeiros, aos Kaiowá. E que as fronteiras estabelecidas entre os indígenas eram relacionais e não impostas por um Estado-nação. A Terra Indígena Guaiviry está em fase de estudo pelo órgão indigenista, e o relatório resultante de tal estudo foi concluído por Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, porém, ainda não foi publicado pela Funai. Em 12 de novembro de 2007, o Ministério Público estabeleceu um termo de ajustamento de conduta (TAC) com a Funai, obrigando-a a realizar relatórios de identificação e demarcação de terras que deveriam ter sido entregues em 30 de julho de 2009. Mas esses relatórios sequer foram elaborados. O termo estabelecia que a Funai “deveria ter encaminhado ao Ministro da Justiça, até 19 de abril de 2010, os procedimentos referentes à demarcação de

Funai: “eles não tinham ordem judicial, policial. Falaram que era perigoso de ficarem lá”. Os indígenas foram levados por caçambas, contratadas pelos fazendeiros, “mas a Funai estava presente!”. A área reocupada estava localizada dentro da Fazenda Ouro Verde. Segundo João, os donos da fazenda entraram em contato com a Funai, e esta ajudou na remoção dos indígenas. Eles seriam aproximadamente 30 pessoas, basicamente a família de dona Odúlia e Nísio. Sendo expulsos, voltaram em 2004 para os “barracos” onde moravam em Amambai.

Em julho de 2006, houve nova tentativa de reocupação. Dessa vez eram quinze Kaiowá que se instalaram em Nova Aurora: uma fazenda que tinha trinta hectares e cujo dono morava em Brasília. Os Kaiowá vieram de bicicleta de Amambai para Nova Aurora, entraram por dentro da mata e ficaram escondidos ali por três dias. Segundo João, novamente, “a Funai chegou de carro e levou todos [os indígenas] para Amambai”.

No dia 1º de novembro de 2011, durante a noite, houve a terceira tentativa de reocupação da terra pelos Kaiowá. Este foi um momento muito marcante na história dessa reocupação e, a seguir, faço uma descrição detalhada e cronológica dos acontecimentos. De acordo com João, seu pai e algumas outras pessoas montaram barracos de lona perto do rio, no mesmo local de 2006. Entre os adultos estavam presentes Nísio, Valmir Cabreira, Peito Lescano, Mariano¹⁸, Celina da Silva, Crescência (mulher de Valmir) e Cibelina. Esta voltou para Amambai antes do ataque dos fazendeiros. O filho de Valmir, com cinco anos na época, também estava presente. Após três dias de ocupação, o arrendatário da Fazenda Nova Aurora descobriu os indígenas em sua terra devido à fumaça do fogo, utilizado para cozinhar.

Valmir, genro de Odúlia, teria se encontrado com o arrendatário e disse-lhe que havia sessenta indígenas acampados na fazenda. Ao que parece, do dia primeiro ao dia 5 de novembro, restaram apenas três adultos no acampamento. Os outros indígenas teriam voltado para Amambai. No dia 5 de novembro, Mariano foi até à Fazenda Águas Blanca conversar com o fazendeiro. Mariano teria lhe dito que só havia três adultos no acampamento, contando com ele. No dia 6 de novembro, o arrendatário apareceu procurando por Nísio. Os Kaiowá ficaram escondidos na mata. No dia 7 de novembro, apareceu a Funai e o arrendatário, ambos

terras indígenas” no Mato Grosso do Sul (JUSBRASIL). Foi através deste TAC, que os Kaiowá conseguiram, em novembro de 2013, o direito de ocupar 130 metros da Fazenda Nova Aurora.

¹⁸ O nome desse indígena foi alterado nessa dissertação. Os nomes dos indígenas envolvidos nesse caso foram alterados, pois ainda estão em processo de investigação acerca do assassinato do cacique Nísio Gomes, em 18 de novembro de 2011 no Mato Grosso do Sul.

dizendo que o prefeito (de Aral Moreira, município ao qual pertence aquela área) estava presente.

O fazendeiro veio para tentar negociar a saída dos Kaiowá para *Guasuti* (localizado em Aral Moreira) ou para convencê-los de partir para outro lugar que quisessem em troca de dinheiro. Nísio e Valmir, os dois adultos presentes, não saíram da mata, permanecendo escondidos. No dia 8 de novembro, entre 8-9 horas da manhã, o arrendatário Luciano Antônio disse para os Kaiowá saírem; caso contrário, ele voltaria com os pistoleiros. À tarde, a Funai, acompanhada pela Polícia Federal, trouxe cestas básicas. Logo depois, ambas foram embora.

No dia 9 de novembro, Ronildo Rafael e Eduardo Ramos, ambos Guarani, vieram acompanhando o fazendeiro para falar com os Kaiowá de Guaiviry. Os dois Guarani estavam armados. Segundo João, “o fazendeiro ficou lá em cima, e os dois indígenas desceram com armas na mão trazendo recado dos fazendeiros”, falando para os Kaiowá saírem. Eles foram embora por volta das 15 horas. Nesse mesmo dia, no portão da Fazenda Nova Aurora, acamparam de 20 a 30 pistoleiros, que davam tiros para o alto.

No dia 10 de novembro, Diogo (Kaiowá, liderança no *Guasuti*) veio contar quantos indígenas havia na área reocupada. Ele disse que em *Guasuti* tinha espaço para todos e perguntou se queriam dinheiro. No dia 11 de novembro, Diogo voltou acompanhado de dois indígenas [João não especificou sobre a etnia destes últimos]. Eles foram à Fazenda Querência relatar quem estava na reocupação e informar quantos indígenas estavam na área.

No dia 12 de novembro, Mariano voltou para Amambaí. Antes disso contou para o fazendeiro da Fazenda Querência quantos indígenas haviam ficado. No dia 14 de novembro, os pistoleiros vieram de carro atirando para o alto. Os Kaiowá estavam perto do rio. Até então, os pistoleiros não haviam entrado na área onde os indígenas estavam realmente acampados.

No dia 15 de novembro, Diogo trouxe novo recado dos fazendeiros. No dia 16 de novembro, chegou a “caravana do *Aty Guasu*”, contando com aproximadamente quarenta pessoas. O ônibus no qual vieram ficou parado na estrada, eles entraram a pé. De acordo com João, o “fazendeiro rebocou o ônibus com o motorista para São Luiz. Depois, na saída, [os Kaiowá] tiveram que encontrar o ônibus”. Eles ligaram para vários locais até que o

localizaram. O ônibus voltou, mas, segundo João, sem freio e “o pessoal do *Aty Guasu* foi embora”.

No dia 17 de novembro, vieram de Amambaí: Mariano Guarcia (Guarani), Rúbio Andrade (Guarani), Feliciano Arnaldo (Guarani, primo de Mariano Guarcia), Peirano Rogério (Guarani). Eles trouxeram o recado do fazendeiro: “se você não sair, você é quem sabe!”. O Rúbio teria, de acordo com João, dito: “se você não sair amanhã bem cedinho, vamos trazer reforço”.

No dia 18 de novembro, durante a manhã, houve o ataque dos pistoleiros. Eles atiraram e as pessoas correram. Mas Nísio foi atingido e capturado. Segundo João, oito pessoas teriam saído dos carros, havia também oito carros, e “em cima das Hilux e S10 havia mais pistoleiros”. Eles atingiram Nísio, e o colocaram no carro. Depois disso, eles partiram com Nísio, e este jamais foi encontrado. João relatou também que na época surgiram vários boatos de que seu pai estaria vivo no Paraguai. Porém, havia uma quantidade de sangue considerável no local onde ele foi atingido, e João considera que Nísio teria saído já sem vida de Guaiviry.

Após a morte de Nísio, no dia 20 de novembro, Mariano voltou para Guaiviry. Segundo João, ele teria morado ali daquele dia até 2012, quando a comunidade o expulsou porque descobriram que “ele entregou o Nísio”.

A família de João e a de Mariano não se entendiam, pois ambos queriam ser líderes em Guaiviry. Mariano acabou saindo e levando sua família junto. De acordo com João, a irmã da esposa de Mariano, a mãe dela e o esposo, ficaram em Guaiviry. Ele afirmou que “o povo do Mariano era Guarani e Kaiowá. Agora ficaram só os Kaiowá”.

Os fazendeiros deixaram de ameaçá-los após o acordo entre a Funai e o MPF (Ministério Público Federal) assinado em novembro de 2013 [cf. nota 17]. Não obstante, cabe lembrar que os indígenas de Guaiviry não se sentem completamente seguros na região, eles constantemente nos diziam: “estamos numa área de conflito”. E, segundo João, sempre tem algum Kaiowá que faz a ronda nas proximidades da entrada da fazenda. Esse tipo de vigilante tem a função de avisar “quando entra algum carro” ou pessoa desconhecida.

2.6 Construindo o Tekoha de Guaiviry

O acampamento de Guaiviry, situado no município de Aral Moreira (MS), está localizado, atualmente, nos fundos da fazenda Nova Aurora. Optamos por mostrar, através do *google maps*, a sua localização. Lembramos ao leitor que a porção de terra que ocupam é uma pequena parte do *tekoha* Guaiviry. No mapa aparece a distância em relação à cidade de Amambai (MS). Esta cidade, juntamente com Ponta Porã, é o local para onde os moradores de Guaiviry se deslocam a fim de ir até à Funai, fazer compras ou simplesmente passear. E além disso, a reserva de Amambai localiza-se nos limites da cidade de mesmo nome, trata-se de uma região onde vários moradores de Guaiviry viveram e ainda mantêm parentes.



Figura 1: Imagem da distância entre a fazenda Nova Aurora e a cidade de Amabai (MS). Fonte: *googlemaps*.

A antiga porteira da fazenda Nova Aurora dava acesso direto a BR386, mas já não é utilizada pelo fazendeiro ou brancos, apenas pelos indígenas, devido ao acordo anteriormente mencionado (cf. nota 17). A área indígena foi delimitada por cercas de arame farpado. Os Kaiowá ficaram com o rio, ou parte dele, e 130 m de mata ciliar. A área que ocupam, atualmente, conta com uma mina de água cristalina, rios de águas claras, e terra de cor acobreada. Essa área corresponderia ao formato de uma ferradura de acordo com os nativos.



Figura 2: Mapa nativo de Guaiviry em formato de ferradura

A disposição das casas, em Guaiviry, segue o modelo guarani e kaiowá. Isso significa que há um afastamento entre as casas. Segundo vários moradores de Guaiviry, um dos motivos pelos quais muitos Kaiowá não retornaram ainda para esse *tekoha*, se deve ao fato de que ali há pouco espaço físico para estabelecerem uma vida boa. De acordo com os Kaiowá e os Guarani, é preciso manter uma boa distância espacial entre fogos familiares distintos. No plano ideal, encontraríamos apenas uma família extensa em cada *tekoha*.

Porém, na prática há famílias distintas convivendo num mesmo *tekoha*. Disso decorre que uma família, ou fogo doméstico, como prefere Pereira (2004), mantém perto de si os seus parentes mais próximos, filhos, netos. Há uma relação de intimidade e de máxima solidariedade entre eles. Nesse sentido, a rede de solidariedade é mais forte no interior de um fogo familiar, diminuindo à medida que se afasta dele. O fogo doméstico tem como núcleo central um casal “em torno do qual se reúnem os filhos e agregados” (PEREIRA, 2004: 54). Essa conjugalidade se funda e é mantenedora do fogo doméstico: unidade mínima fundamental dos Kaiowá.

O fogo doméstico é importante para a manutenção de regras de convivência, de afetividade, é o lar onde se sentem bem e onde há reciprocidade. Em uma bela passagem, Pereira (2004) afirma que esse é o lugar onde cozinham, tomam “chima” [chimarrão] e se aquecem do frio. Mesmo quando ele se dissolve por separação ou dissensão, automaticamente se passa a fazer parte de um outro fogo doméstico.

A “separação do casal implica a dissolução do fogo e a dispersão de seus integrantes por outros fogos relacionados” (*ibidem*). Por isso, a estabilidade do casal se faz necessária para a manutenção do fogo doméstico e para a formação de unidades maiores, inclusive no âmbito da política. Afinal, um homem solteiro é visto como frágil, volúvel, descompromissado com a ordem pública. Assim, um líder político solteiro ou divorciado não possui prestígio, daí a necessidade de ele se casar pela primeira vez ou novamente para adquirir ou recuperar seu prestígio (PEREIRA: 2004).

Segundo Pereira (2004: 101-102), a “proximidade espacial potencializa os laços de parentesco”. Porém, apesar de a co-residência ser importante na definição de parentela, o fator determinante é o político, ou seja, está em reconhecer a posição de liderança do cabeça de parentela.

O visitante que passa algum tempo entre os Kaiowá necessariamente será incorporado a algum fogo familiar. Dessa maneira, e apenas assim, “[...] adquire a condição de ator social” (PEREIRA, 2004: 54), pois “o fogo é o ponto focal a partir do qual o indivíduo se insere nas redes sociais” (*ibidem*).

Como ocorre entre outros Kaiowá, os visitantes brancos em Guaiviry normalmente ficam hospedados na casa de reza. Porém, em Guaiviry, tanto eu como a professora Luciana de Oliveira (UFMG) fomos acolhidas pela família de João, comíamos a comida preparada por sua esposa, Luana Almeida, frequentávamos o pátio de sua família e desfrutávamos das conversas acompanhadas de tererê e de muita descontração. Obviamente, no cotidiano, eles falavam guarani, portanto, como eu não sou falante dessa língua, nem sempre tinha muita noção do que diziam. Porém, era perceptível que eu estava, de certa forma, sob os cuidados daquela família; havia uma preocupação em providenciar uma companhia para que eu não dormisse sozinha e também ganhei uma espécie de assistente de pesquisa, que me conduziria pelos caminhos de Guaiviry para conversar com as pessoas. Enfim, certamente essas e outras medidas são formas de manter algum tipo de controle em relação a um estranho, mas também de auxiliá-lo e inclui-lo num determinado fogo doméstico.

Certamente, a disposição das pessoas em falar com uma antropóloga que nunca haviam visto passava pelo fato de eu ter sido acolhida por um fogo doméstico. Isso não significava a ausência de dúvidas a respeito das motivações da pesquisa ou mesmo em relação a que tipo de pessoa seria aquela *kuña karai* (mulher branca). Porém, de alguma forma, indicava que João e seus familiares ficariam encarregados de me mostrar o que eu poderia fazer. O fato de eu já ter conhecido João, seu tio Romildo e Valmir Cabreira, certamente ainda não me transformavam em alguém que de fato conheciam.

A própria pesquisa que realizei, sem nenhuma dúvida, não deixa de ser limitada, como qualquer pesquisa, por eu ter sido acolhida por aquela família e não por outra. Assim, até mesmo as discordâncias em relação ao Romildo, tido como “tio” por João e sua parentela, foram percebidas por mim de maneira indireta e sutil.

As relações que estabeleci com certas famílias, que não eram tão próximas da parentela de João, foram mais distantes. Da mesma forma, as informações que pude obter dessas relações foram parcimoniosas. Entretanto, mesmo assim, pude perceber que cada família realmente tem seu próprio *teko*, sua própria visão de como entender o mundo e as

coisas, sua individualidade. Nem todos que vivem em Guairiviry comungam das mesmas ideias do “tio Romildo” e, conseqüentemente, da família de João.

Em resumo, o fogo doméstico é “a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política” (PEREIRA, 2004: 51). Ele implica na comensalidade, intimidade, confiança, segurança. É em volta do fogo doméstico que se reúne uma família no processo de aquecimento do frio, de tomar chimarrão ao amanhecer etc. Para Pereira (2004: 51), o pertencimento a um fogo¹⁹ é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá, isto é, qualquer pessoa precisa estar associada a um fogo doméstico. Quando um indivíduo rompe com seu fogo doméstico, ele precisa se associar a outro. E mesmo um visitante que passa algum tempo na aldeia, precisa ser inserido em algum fogo doméstico; é a partir dele que o indivíduo se torna um ator social e se “insere nas redes sociais” (PEREIRA, 2004: 54).

A conduta dos indivíduos está voltada para o próprio fogo e seus componentes, ou para pessoas que fazem parte de fogos relacionados. A parentela e o *tekoha* só importam “nos momentos de ameaças externas ou sobrenaturais ou quando são realizados os grandes ajustamentos políticos ou rituais religiosos [...]” (PEREIRA, 2004: 56).

A família extensa, denominada de *te'yi*, é a base mais ampla da organização social kaiowá (MURA, 2006). É a partir dela que se estabelecem relações com os outros grupos interétnicos ou intercomunitários, relações políticas, e até redes de relações econômicas.

A família extensa kaiowá tem funcionado, no tempo e no espaço, como um módulo com características de autonomia relativa a partir do qual os indígenas constroem formas de agregação mais ampliadas, caracterizando relações políticas comunitárias, intercomunitárias e interétnicas, delineando uma tradição de conhecimento que objetiva legitimar a própria organização social, discriminando-a perante outras. Ela é também quadro de referência para os indivíduos no desenvolvimento das atividades econômicas e técnicas (MURA, 2006: 111).

As famílias extensas sempre procuravam locais para residir próximas a cursos d'água ou nascentes (MURA, 2006: 111), por onde as pessoas mantinham contato e se visitavam através dos caminhos (*tape po'i*). Tal circulação possibilitava também as andanças (*oguata*)

¹⁹ A mulher é de suma importância no fogo doméstico, possui o papel de alimentar e agregar os membros da família (PEREIRA, 2004).

(*ibidem*). Os caminhos expressam relações entre famílias e mantém os aliados próximos espacialmente. Esse modelo espacio-relacional foi criado e inspirado pelas divindades.

Nas narrações sobre o espaço-tempo das origens, as divindades do panteão indígena percorrem caminhos que os levam de residência em residência e, através disto, fundam as instituições para a humanidade, bem como as relações com os outros elementos do Universo [...] (MURA, 2006: 111).

A família extensa kaiowá está apoiada no avô (*tamõĩ*), na avó (*jari*) ou em ambos. Eles são o suporte (*jekoha*) do grupo macro-familiar (MURA, 2006: 136), sendo também os responsáveis pela “educação moral, religiosa e prática das crianças” (MURA, 2006: 140). A família extensa é central “na organização social, política e tecno-econômica dos Kaiowá” (MURA, 2006: 140). Mura também afirma que, “por sua vez, o *tamõĩ* e a *jari* relacionam-se com a Terra (*Yvy*), ‘apoiando-se’ em um lugar escolhido como de própria jurisdição, onde se pode desenvolver plenamente seu modo de ser (*teko*)” (MURA, 2006: 136). Cada família extensa, apesar de ser Kaiowá, tem o seu próprio modo de ser.

Atualmente, os Kaiowá são cognatos e de residência bilocal. A tendência dos líderes de parentela é manter perto de si o maior número possível de filhos de ambos os sexos, preferencialmente, as filhas. É evidente que a quantidade de parentes que um líder familiar consegue manter, depende de seu prestígio. Um *tamõĩ* pode ser capaz de atrair os filhos e as filhas de seus vários casamentos²⁰ para morar próximo dele, assim como suas ex-esposas, com as quais manteria relações através dos filhos em comum (MURA, 2006: 146-47). Não obstante, o suporte da família também pode ser uma mulher, uma *jari guasu* (bisavó), que atrai seus consanguíneos.

As famílias extensas são a base da organização social entre os Kaiowá, mas não dão margem a “nada que corresponda a grupos corporados, linhagens, clãs, *sib*, grupos de unificação ou mesmo à comunidade aldeã unificada e coesa” (PEREIRA, 2004: 59). Dessa forma, os rituais representam um modo de organização que ultrapassa o âmbito dos fogos domésticos, e até mesmo o das famílias extensas. Os rituais sempre serviram para agregar diversas parentelas; e no passado serviam para atrair pessoas de fora do *tekoha*,

²⁰ Segundo Mura (2006), os Kaiowá foram, no passado, poligâmicos e, nos dias de hoje, ainda é possível manter as vantagens daquele tipo de aliança através de múltiplos casamentos ao longo da vida.

possibilitando, inclusive, arranjos matrimoniais. Hoje, veremos adiante, que as reuniões do *Aty Guasu* desempenham esses papéis.

Em virtude de seu papel central na manutenção do equilíbrio cósmico, os rituais são fundamentais para a formação e manutenção das relações sociais e econômicas. Era justamente por ocasião das cerimônias religiosas, às quais frequentemente se seguiam danças profanas (*guachire*), que os indivíduos provenientes de vários lugares podiam travar conhecimentos e solidificar alianças, dando lugar a uniões matrimoniais e alianças entre grupos (MURA, 2006: 112).

A relação entre o poder religioso e o político era ainda mais forte no passado entre os Guarani. O *tekoaruvicha*²¹ (“aquele que fomenta o *teko*, a autoridade religiosa máxima entre os Kaiowá”) detinha o poder religioso e político num passado distante. Hoje atua decisivamente nos processos de retomada de terras no Mato Grosso do Sul, mas nem todo *tekoha* tem, atualmente, um *tekoaruvicha* (MURA, 2006: 119). Em Guaiviry quem exerce esse papel é Romildo Fernandes. Ele não é apenas um rezador, mas também atua como conselheiro nas tomadas de decisões de João, tido como o cacique ou líder político de Guaiviry (cf. o tópico 8.7).

Em um *tekoha*, apesar da máxima nativa de “somos todos parentes”, a conduta não é sempre de reciprocidade e equanimidade.

A conduta econômica entre os Kaiowá não se pauta por uma reciprocidade generalizada, como nos sugeriria uma leitura acrítica da bibliografia. Na verdade, combina a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximos e entre os quais existe um alto grau de solidariedade, com unidades sociológicas maiores e mais abrangentes (PEREIRA, 2004: 49).

Em Guaiviry, como em outros *tekoha* kaiowá no Mato Grosso do Sul, não é verdadeira a ideia de que tudo precisa ser dividido em igualdade entre todos os habitantes. A solidariedade, a reciprocidade, a amabilidade, estão centradas no fogo doméstico: aqui, conforme vimos, é o local onde as pessoas passam a maior parte do tempo e o ponto a partir do qual orientam suas ações.

²¹ O *Tekoaruvicha* é a autoridade que promove o *teko*, o modo de ser kaiowá. Ele seria o que Romildo expressa afirmando ser um “verdadeiro rezador”, ou o que Pereira (2004) enunciava, seguindo os Kaiowá por ele estudados, como *rechakara*. Não se trata de qualquer rezador ou xamã, mas daquele que se comunica diretamente com as divindades. E além disso, também é um cabeça de parentela e *tamõ* prestigiado. E, como tal, ele não pode deixar de ter influência política, de agir nas tomadas de decisões do grupo, ultrapassando o âmbito de sua família extensa ou o ampliando para incluir todos os moradores de um *tekoha*.

Já a parentela e o *tekoha* funcionam como “porta de entrada para a alteridade” (PEREIRA, 2004: 56). Como vimos, tais esferas são acionadas pelas pessoas somente quando estão diante de “ameaças externas ou sobrenaturais”, ou necessidades de ajustamentos políticos ou rituais religiosos (PEREIRA, 2004: 56).

Quando conhecemos João em 2014 na UFMG, ele dizia: “lá [no *tekoha* Guaiviry] somos todos parentes”. De acordo com Pereira (2004), esse tipo de frase se refere ao fato de se esperar que todos se tratem como se fossem parentes. Entretanto, percebemos em nossa estadia no acampamento, que a afirmação do parentesco é, como há muito se sabia, relacional. Assim, por exemplo, se outrora um par de cunhados, doador-receptor de mulheres, se tratava como irmãos, após uma série de desentendimentos me diziam: “fulano é marido da minha irmã”, reafirmando a afinidade e o estranhamento entre eles. Afinal, de um parente não se espera ação equivalente àquela do “fulano”. Isso quer dizer que a proximidade ou distância entre indivíduos é circunstancial.

No exemplo aqui mencionado, depois do distanciamento, os cunhados começaram a se reaproximar novamente devido à necessidade de lutar contra inimigos comuns: os fazendeiros da região. Os Kaiowá usam a noção de “caminho” como metáfora para as escolhas que empreendem na vida, para se referir às relações que estabelecem. Os caminhos que levam a vários outros fogos, às estradas etc., são pensados a partir da própria casa e do fogo doméstico; é a partir deste que é traçada a relação com a parentela, *te'yi*, e com o *tekoha* (PEREIRA, 2004: 69). Nesse sentido, os Guarani²² e os Kaiowá falam de caminhos para todas as escolhas que tomam.

A metáfora do caminho refere-se, além do já citado *oguata* migratório dos Guarani, também aos caminhos que percorrem no seu cotidiano na própria aldeia para buscar água, para ir à roça e para fazer visitas. Os Guarani usam a imagem do caminho para falar de todas as escolhas que fazem (MONTARDO, 2009: 224).

O caminhar é um recurso para a alegria, quando há disputas deve-se buscar um outro caminho:

²² O livro de Montardo (2009) segue de perto os ensinamentos de cantos/rezas da mãe de João, dona Odúlia. Montardo emprega frequentemente a nomenclatura Guarani para se referir a eles, embora João e seus familiares me afirmassem que eram Kaiowá e não Guarani. Entretanto, a menção aos caminhos e ao *oguata* não é exclusividade dos Kaiowá, sendo empregados também pelos Guarani (cf. Pissolato 2006).

O estado de alegria (*vy'a*) é condição para a realização de qualquer tarefa. Não se executa nenhuma atividade sem satisfação. Muitas vezes fui inquirida: “*Revy'a Ko'ape?* Você está alegre aqui?” Se não estivesse, pressenti, deveria ir embora. É o que faz o indivíduo Guarani quando acorda meio triste: convida o companheiro ou companheira para caminhar, passear, viajar, ouvir outros sons e procurar ficar alegre (MONTARDO, 2009: 224).

De maneira similar, quando cheguei em Guaiviry fui recebida com um canto *guahu*, no qual as crianças cantavam para que eu não me sentisse triste e solitária durante minha permanência naquele *tekoha*. Os cantos e rituais cumprem a função de aproximar as pessoas e criar sentimentos agradáveis, de alegria e acolhimento. Porém, é dever do rezador evitar que sentimentos de tristeza e melancolia (*teko asy*) façam parte do cotidiano dos indígenas. Esses sentimentos afloram quando eles pensam na morte (MONTARDO, 2009: 225).²³

É possível notar que os Kaiowá sentem saudades de seus mortos, lembrando-se de seus feitos, principalmente quando aqueles foram “guerreiros²⁴” na luta pela recuperação de seus *tekoha*. Esse é o caso de Nísio, pai de João, que se tornou uma figura de forte apelo emocional para os Kaiowá de Guaiviry, sobretudo, após ter sido assassinado pelos fazendeiros locais durante uma tentativa de retomada de Guaiviry em 2011. Porém, se Nísio se tornou uma espécie de “herói”, um exemplo de guerreiro kaiowá a ser seguido, deve-se ter um certo afastamento daqueles que já morreram. Assim, por exemplo, Tônico Benites, Kaiowá de Jaguapiré, havia nos dito que sentia muita falta de seu pai, já falecido, porém tratava-se de uma situação delicada (comunicação pessoal).

Sobre esse tipo de comportamento, um episódio que vivenciamos em Guaiviry me marcou bastante. Em um dos poucos dias de sol no mês de julho de 2014, Luciana de Oliveira realizou uma exposição dentro da casa de reza com “os bordados pela paz”. Vários desses bordados, não sei dizer se todos, haviam sido confeccionados pelos Kaiowá com trechos de relatos sobre os assassinatos de indígenas no Mato Grosso do Sul ou sobre grandes lideranças guarani e kaiowá já falecidas. O nome das pessoas mortas estava nos bordados.

²³ A forma de lidar com os mortos é algo que mereceria, sem nenhuma dúvida, um estudo detalhado. Neste trabalho não faremos isso, apenas refletiremos sobre alguns acontecimentos em Guaiviry que me fizeram pensar na relação delicada dos Kaiowá com os seus mortos.

²⁴ Entre os indígenas residentes no Mato Grosso do Sul, a concepção de que eles precisam lutar por suas terras e direitos é muito forte. É bastante comum ouvir os Guarani e os Kaiowá se autoproclamarem “guerreiros”. Porém, as armas que eles utilizam são rezas poderosas, através das quais conseguem o auxílio das divindades.

João, ao ver as mulheres bordando, indagou Luciana sobre a motivação da feitura daqueles bordados. E ela lhe respondeu que era para lembrarem daqueles que haviam morrido, obviamente figuras importantes na luta pelas terras indígenas no Mato Grosso do Sul. E ele, com um sorriso no canto da boca, disse que a lembrança também era muito triste.

Esse episódio me fez pensar quão difícil é a relação dos vivos com os mortos. Pois, por um lado, eles são lembrados pelos familiares como “guerreiros”, e isso é motivo de orgulho. Por outro lado, os mortos devem ser deixados em paz, e a lembrança deve de alguma forma ser controlada, domesticada. Caso contrário, o que ela produz é a tristeza, e há sempre o risco de se atrair o *anguéry* (a alma animal) do morto, resultando na morte de parentes próximos do falecido.²⁵

Entre os Kaiowá, a morte de uma líder de parentela importante também pode ocasionar o abandono de um *tekoha*. De acordo com Montardo (2009: 226), “o sentimento de tristeza é o que se busca afastar nos rituais e, para tanto, os xamãs contam com a ajuda dos *yvyra'ija kuéra* (‘donos da vara’). Não apenas nos rituais, mas na vida cotidiana também há esta preocupação”. A alegria e a descontração são facilmente encontradas no fogo doméstico, mas precisam ser forjadas quando envolvem a parentela ou os outros moradores de um *tekoha*. Nem todos são parentes em Guaiviry ou sempre se tratam como tal. Porém, um Kaiowá espera de seu parente próximo que tenha atitudes de reciprocidade, de afetividade. Há todo um ambiente de descontração nos pátios dos fogos domésticos.

Não obstante, há também um jogo de suspeitas e de fofocas entre parentelas que não são próximas, da qual o antropólogo gostaria muito de ser excluído. Mas do qual acaba sendo, às vezes, inserido como parcela integrante dos *Karai* (brancos) e de seu modo de ser, ou seja, de alguém que não é parente de ninguém naquele *tekoha* e que, conseqüente, precisa ser mantido a uma boa distância.

As suspeitas e fofocas acerca do comportamento de um Kaiowá podem resultar em conflitos, rompimento de parentelas e até mortes. O medo de feitiço é, certamente, um dos fatores que motivaram os Kaiowá e os Guarani, ao longo de sua história, a abandonarem seus

²⁵ É digno de nota lembrarmos dos Apapocúva descritos por Nimuendaju (1987). Segundo ele, “O Guarani tem muito mais medo dos mortos do que da morte” (NIMUENDAJU, 1987:35). O moribundo não quer adiar sua morte, mas deseja que ela ocorra o mais rápido possível pois conhece o destino de sua alma (*ibidem*: 36).

antigos lares para se unirem junto a outra parentela, ou mesmo para iniciar o seu próprio *tekoha*. Porém, essas mudanças já não são mais tão fáceis de serem realizadas. Não há espaço para que isso seja feito, e no caso dos Kaiowá residentes no Mato Grosso do Sul, as reservas estão superpovoadas, além de uma série de outros problemas como: barulho, falta de espaço entre as famílias, crimes, conflitos. Diante de tudo isso, muitos indígenas preferem viver à beira de rodovias a permanecer naquele local.

Nas reservas, aldeias e acampamentos, a presença de agentes externos - seja do estado (como a Funai e a Secretaria Especial de Saúde Indígena: Sesai), seja de ONGs ou entidades religiosas (os brancos em geral) - deve sempre ser negociada e, de certa forma, colocada à prova.

Assim, os indígenas podem se fazer “de bobo”, como sugere Mura (2006), ou evitar os brancos quando e onde acreditam que estão em desvantagem. Exemplo desse último caso é o de alguns indígenas de Guaiviry que não gostam de ir para a cidade de Amambai (MS), pois sentem que estão sendo vigiados por fazendeiros locais e temem por sua segurança, ou sentem-se discriminados pelo simples fato de serem indígenas.

Entretanto, isso não impede que esses ou outros agentes externos àquela comunidade possam ser solicitados pelos conflitantes para dirimir uma contenda. De fato, nem é preciso ser estruturalista para admitir que o externo e o interno, assim como o parente e o não parente, são categorias relacionais²⁶. Sendo assim, alguém que é Kaiowá pode se ver como elemento externo a uma contenda entre os Kaiowá, sobretudo quando ele não é daquele *tekoha*; isso também pode acontecer dependendo da posição em que a pessoa se coloque frente aos parentes.

²⁶ Sobre o parentesco é possível consultar mais detalhes em Lévi-Strauss (2012: 88), no qual ele deixa claro que no estruturalismo até mesmo as categorias de endogamia e exogamia são definidas em um sistema de relações, não podendo jamais serem estabelecidas isoladamente. Ainda sobre a definição de quem é parente ou não entre os Kaiowá, Pereira (2014) chama a atenção para a ideologia da consanguinidade interna, que faz com que todos que vivam próximos espacialmente, inclusive todos de um *tekoha*, sejam tidos como parentes. Quando não é possível identificar o parentesco de um indivíduo, é-lhe atribuído um parentesco distante. Todos que são co-residentes e participam de uma mesma unidade política devem, idealmente, ser parentes (PEREIRA, 2004: 80). Os Kaiowá não afirmam a distinção entre consanguíneos e afins. Entretanto, a “explicação para a dificuldade de convivência entre parentes é sempre atribuída à interferência de fatores externos ao campo da consanguinidade” (*ibidem*: 78). Isso significa que todos os problemas internos de convivência são atribuídos aos afins, seja através de feitiçaria promovida pelos cunhados(as) ou de brigas provocadas por eles. Dessa forma, Pereira afirma que, para os Kaiowá “o não-parente residindo na parentela é portador de potencial desagregador, e a comunidade mantém sobre o seu comportamento uma vigilância velada, mas constante” (PEREIRA, 2004: 79).

Nesse sentido, cabe citar o exemplo de Tônico Benites (Kaiowá de Jaguapiré) que já atuou como conselheiro numa situação de desentendimento entre João e Mariano em Guaiviry. Lembramos que a família de Mariano não vivia em harmonia com a de João, pois ambos eram percebidos como lideranças entre seus parentes. Esse desentendimento foi acirrado pela falta de compreensão do modo de vida dos Guarani e dos Kaiowá pela Funai²⁷. A partir da interpretação de que havia apenas um único líder indígena em cada *tekoha*, a Funai distribuía as cestas básicas apenas para João, pois este era tido como cacique de Guaiviry. Assim, ele ficaria responsável pela entrega de cestas e outros recursos para todos os habitantes desse *tekoha*. E, obviamente, Mariano não aceitava tal situação, pois ele tinha de receber os recursos das mãos de João e de seus parentes. A sábia sugestão de Benites foi para que a Funai entregasse cestas para ambos distribuírem aos seus respectivos familiares, o que, obviamente, não parecia fazer sentido para os funcionários da Funai, acostumados com a figura do cacique, que embora tenha um papel marcado no âmbito externo, não funciona da mesma maneira internamente.

Benites, durante uma conversa acerca dos conflitos entre famílias envolvendo a liderança ou o cacique nas reservas, me dizia que essa era uma categoria externa. Cabe ressaltar que Antonio Brand (1997) já alertava para o problema de se cristalizar uma liderança a partir de agentes externos e, conseqüentemente, da distribuição de recursos e cargos a partir dessa posição. Segundo esse pesquisador, tais recursos seriam redistribuídos pelo "líder" para seus parentes mais próximos e aliados, o que acabaria por gerar conflitos com outras parentelas. Ou seja, quando um Kaiowá assume a liderança, ele acaba tendo o compromisso moral de distribuir recursos e cargos entre seus parentes próximos. Assim, nas reservas, quando um grupo deseja substituir uma liderança é para colocar um parente no lugar do estranho de posto (PEREIRA, 2004).

No caso de Guaiviry, não há muitos recursos, provenientes do município, para serem distribuídos. O acampamento ainda não conta com todo o suporte fornecido às áreas conhecidas como reservas indígenas. Assim, não há postos de saúde, água encanada, luz elétrica. O município de Aral Moreira contratou dois professores, comprou carteiras, cadeiras e, atualmente, fornece a merenda para a escola de Guaiviry que funciona na casa de reza desse

²⁷ Outro ponto interessante dessa disputa está no fato de João e sua família afirmarem, atualmente, que Mariano não possui relações de parentesco com eles. Sendo assim, confirmam a ideia expressa na nota anterior, de que os não parentes são os causadores de conflitos internos. Além disso, João nos disse que Mariano é Guarani, ou seja, não é Kaiowá; e que após sua partida ficaram apenas os Kaiowá naquele *tekoha*.

tekoha. Embora Guaiiviry seja visitado por médicos e enfermeiras uma vez por semana, não há indígenas empregados como agentes de saúde. João tem conseguido junto a algumas instituições, como a Funai, alguns recursos como o fornecimento de sementes e também obteve emprestado de amigos um trator para utilizar em sua roça por alguns dias.

A vida entre parentes, idealmente, envolve a cooperação e a solidariedade. Como afirma Pereira, “residir em um mesmo local e participar de uma mesma unidade política são, por excelência, as formas de afirmação do parentesco, quem é parente deve viver junto e cooperar, quem vive junto e coopera deve ser parente” (PEREIRA, 2004: 80). Pereira relata que os Kaiowá “evitam estabelecer a distinção entre consanguíneos e aliados no interior da parentela” (PEREIRA, 2004: 80). Essa distinção só ocorre no caso de querelas entre fogos domésticos. Assim, “saber que é parente implica na externalização do reconhecimento de pertencimento a uma única categoria de pessoas, contra qualquer evidência genealógica” (PEREIRA, 2004: 80).

A parentela combina em sua estruturação diversos vetores de aproximação com a finalidade de cimentar relações e formar grupos: 1) parentesco cognático; 2) alianças matrimoniais; 3) alianças políticas, baseadas em amizade, redes de apoio mútuo e relações de compadrio; 4) participação em uma mesma comunidade religiosa, seja ela organizada pelo xamã, no modelo tradicional, seja organizada pelo pastor pentecostal kaiowá, que ocupa no modelo de organização social o mesmo papel estrutural do xamã. Todos estes valores são acionados a partir da figura central do cabeça de parentela (PEREIRA, 2004: 91).

As pessoas podem fazer parte de outras parentelas ao longo da vida, seja por adoção, separação, casamento fora da parentela, alianças políticas. Quando se muda de um *tekoha* para outro, pode-se estar buscando uma vida mais harmônica e feliz. Conforme Pereira, “entre os Kaiowá a mudança de localidade é, na maioria dos casos, um recurso para fugir de conflitos e buscar compor relações políticas mais harmônicas” (PEREIRA, 2004: 93).

Para Pereira (2004), os Kaiowá podem usar termos vocativos de parentesco para enfatizar uma proximidade com alguém. No entanto, eles normalmente “utilizam como vocativos os nomes pessoais, a maioria em português” (*ibidem*). Os Kaiowá utilizam termos de parentesco apenas em três situações. Na primeira, quando desejam “enfatizar a proximidade com a pessoa de referência porque ela desempenha papéis de elevado *status*”. No segundo caso, quando “a ênfase na proximidade genealógica e política torna menos provável o desfecho de um conflito eminente, no interior da parentela ou entre parentelas

aliadas”. E terceiro, quando se trata de pessoas da mesma parentela, mas ou são parentes distantes ou não têm “vínculos genealógicos identificados de maneira segura”, sendo necessário criar “lembrança de proximidade genealógica mesmo longínqua ou fictícia” (PEREIRA, 2004: 95).

No caso de Guaiviry, o fato de várias pessoas relacionadas à família de João chamarem o rezador de “tio” parece englobar as três situações. Evidentemente Romildo possui prestígio e *status* em Guaiviry. Logo, ao chamá-lo de “tio”, o enunciador evidencia a sua relação com ele. Segundo, ao que parece, Romildo acaba exercendo uma posição agregadora da parentela, não apenas por ser um *tamõi* respeitado, casado, mas, principalmente, por seus poderes espirituais. Sendo assim, as disputas na parentela, que estão em vários momentos latentes, são amenizadas para se enfatizar que constituem um grupo coeso em torno do “tio Romildo”. Terceiro, segundo João, Romildo é irmão do pai de seu pai. Assim, chamando-o de tio, se recupera essa relação de parentesco que poderia se tornar distante ou inexistente. As pessoas ligadas à família de João, ao designá-lo como “tio”, se sentem confortadas, asseguradas e, de certa forma, unidas em torno de sua figura.

Dizer que alguém é seu parente, significa reconhecer “um grau determinado de proximidade social”. Assim, há “fatores sociais, políticos, econômicos e rituais, típicos daqueles que acontecem entre parentes” (PEREIRA, 2004:111). Por outro lado, viver entre parentes tem um peso, o de estar “permanentemente sob a vigília dos parentes” (PEREIRA, 2004: 113). Antigamente isso era amenizado com as expedições de caça, pesca e coleta.

Dentro do sistema de parentesco e organização social dos Kaiowá, a figura do *hi'u* (cabeça de parentela) (PEREIRA, 2004) ou *tamõi* (avô) são centrais. Para Pereira (2004), ambos os termos possuem o mesmo significado, a única diferença é que ele prefere utilizar a primeira denominação, enquanto Thomaz de Almeida emprega a última. De fato, os cabeças de parentela são pessoas consideradas maduras, casadas e com netos entre os Kaiowá.

O trabalho de Pereira (2004) é particularmente interessante na medida em que nos permite estabelecer paralelos entre os Kaiowá e outros povos indígenas. A forma como ele apresenta os dados nos faz crer que há de fato uma semelhança entre a flexibilidade do *te'yi* (parentela) entre os Kaiowá em relação à apresentada por Rivière (2001) sobre a Guiana. Sendo assim, o que define o parentesco é a presença de uma liderança política e/ou religiosa

capaz de atrair pessoas, transformando-as dessa forma em co-residentes e, conseqüentemente, dentro da lógica de consanguinização, em parentes.

O *te'yi* é uma instituição semelhante aos grupos fluidos centrados no poder político do líder e na sua capacidade de manter unidos os consanguíneos, os afins e os aliados, tal como foi descrito para as formações sociais da Guiana (PEREIRA, 2004: 99). A associação entre chefe político e religioso é constante também nas reservas. O chefe precisa manter o grupo coeso, “e isto exige a produção de um discurso capaz de apaziguar e demover os conflitos e atritos que permanentemente afluem na convivência cotidiana” (PEREIRA, 2004: 100). E esse discurso é mais eficaz quando agrega elementos religiosos (*ibidem*).

Os indígenas que são colocados em “posição de representantes legais da comunidade” estão diante de um dilema: ser fiel à parentela ou à equanimidade burocrática do Estado, que afirma que tudo deve ser distribuído igualmente. Entretanto, é esperado de um Kaiowá que ele favoreça os seus parentes próximos, inclusive em prejuízo de outros Kaiowá (PEREIRA, 2004).

Portanto, para desfrutar de uma vida tranquila num *tekoha*, faz-se necessária a presença de figuras agregadoras que sejam capazes de pronunciar um discurso apaziguador. A boa palavra é aquela que permite uma vida harmoniosa, sem conflitos. O chefe político deve proferi-las. Assim como o xamã que utiliza palavras para aplinar “seu caminho, convocando espíritos e divindades a agirem a seu favor e a favor daqueles para os quais convoca o auxílio das forças celestes” (PEREIRA, 2004: 100). Em suma, tanto o “chefe” quanto o “xamã” devem proferir discursos apaziguadores.

O xamã usa, através de rezas específicas para o dono de cada animal, boas palavras. Aquele deve pedir licença para acalmar os donos que são ciosos de suas criaturas. Da mesma forma, essa é a maneira como as boas palavras funcionam entre outros interlocutores, elas sempre cumprem “a função de apaziguar” (PEREIRA, 2004: 101).

Independentemente da esfera onde ela [a boa palavra] é proferida deve produzir a união, instituir a sociabilidade, desde a conversa íntima entre marido e mulher, filhos e agregados no fogo doméstico, passando pela conversa do cabeça de parentela com os fogos que reconhecem sua liderança, até a relação do xamã com os seres situados em outras esferas do cosmos. A palavra produz a parentela, é proferindo palavras boas – *ñe'e porã* – que o cabeça levanta o grupo (*ibidem*).

Um *hi'u* e/ou uma *ha'i* (uma mulher cabeça de parentela) devem ser capazes de dar conselhos que possibilitem uma boa convivência entre as pessoas. Para tanto, precisa ter um comportamento condizente com os valores defendidos em seu discurso.

Quando os ânimos se exaltam e a desconfiança, a raiva e o medo de feitiçaria se instauram, a opção é se mudar para outro *tekoha* ou fundar um novo *tekoha*. Da mesma forma, caminhar e se mudar é a solução quando o indígena não está feliz onde vive.

As chegadas e partidas são eventos comuns na vida dos Kaiowá, e os novos moradores são absorvidos entre os parentes. É esse fluxo que mantém a oxigenação da máquina social (PEREIRA, 2004: 107), “eliminando focos de atrito” e atraindo outros fogos com os quais novas relações serão estabelecidas (*ibidem*). Os fatores políticos alteram a composição das parentelas. Isso porque a entrada ou saída de fogos modifica a composição da parentela. E tanto casamentos quanto adoções, assim como separações e conflitos acarretam essas mudanças.

Nesse sentido, Pereira argumenta que “assim, a afirmação frequentemente ouvida nas áreas Kaiowá de que ‘aqui todos somos parentes’, pode ser entendida como uma metáfora que informa que ‘aqui todos somos humanos’, onde se comportar como humano é comportar-se como parente entre parentes” (PEREIRA, 2004: 110). O parentesco se vale da igualdade, da indistinção social (*ibidem*: 124).

Segundo Pereira (2004), o elemento capaz de reunir todos os indígenas de um *tekoha* a agirem naquele momento com solidariedade, como parentes, está nos rituais e nas rezas promovidos ou fomentados pelo rezador; além de aparecer nos momentos de ameaças políticas ou sobrenaturais. Vejamos então, segundo os especialistas, qual é o conceito de *tekoha* e suas implicações.

Uma apuração teórica realizada por Pereira (2004) foi mostrar que o conceito de *tekoha* empregado até então pelos especialistas pode conter algum resquício de uma naturalização, já denunciada por Leach (1996 [1954]), identificando um povo a um território e a uma cultura. Assim, não seria correto afirmar como Noelli (1993) que sem “*tekoha* não há *teko*”. Na verdade, sem *teko* é que não há *tekoha*.

Noelli retomava os trabalhos de Melià e *al.* [casal Grünberg] que definiam o *tekoha* como um lugar onde o modo de ser guarani e kaiowá se realiza²⁸ (PEREIRA, 2004: 211). Assim, a realização de um modo de ser estaria ligada a um território específico. Entretanto, segundo Pereira (2004), no caso dos Kaiowá, seria mais apropriado afirmar que sem o modo de ser (*teko*) kaiowá não há *tekoha*. Isso porque, na visão desse antropólogo (2004), são as relações entre as parentelas e seu entorno que constituem um território como propício de ser habitado pelos Kaiowá. E, a partir daí, poderão viver do modo que lhes for mais conveniente naquele local.

Ao propor essa inversão, Pereira argumenta que “a tentativa é descaracterizá-lo [o *tekoha*] como espaço apenas físico, propondo como substitutivo pensar redes de alianças supralocais, articulando um número variável de parentelas a partir de princípios estruturantes” (PEREIRA, 2004: 211). Entretanto, de nenhuma forma Pereira desconsidera a importância de os Kaiowá obterem os territórios que reivindicam, não é absolutamente disso que se trata. As formulações então correntes nos estudos guarani e kaiowá enfatizam que a “realização do modo de ser é diretamente dependente do espaço físico onde se realiza” (*ibidem*: 211).

Inegavelmente, o modo de ser não pode se realizar sem o espaço físico, como atesta a luta desesperada dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul para reaver parte de seu território de ocupação tradicional, mas os dados da presente tese conduzem ao sentido inverso da frase ‘sem *teko* não há *tekoha*’, ou seja, a construção do espaço humanizado depende da contração de relações societárias características do modo de ser kaiowá (*ibidem*).

A formação de um *tekoha* é composta pela “reunião e cooperação entre várias parentelas – *te’yi* – aliadas ou aparentadas” (PEREIRA, 2004). Leach (1996 [1954]) criticou a ideia de que uma sociedade seria um povo num território com uma determinada cultura. Essa crítica foi retomada por Pereira (2004) ao conceber o *tekoha* como uma “rede de relações político-religiosas” dinâmica, composta pelas redes de parentelas que a compõem e que são também mutáveis.

O *teko* é o “sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social [...]”. O sufixo nominador *ha* “indica a ação que se realiza”. No “sentido duro” de *tekoha*, esse seria o “lugar (território) onde uma comunidade kaiowá (grupo social composto de diversas

²⁸ Nos trabalhos de outros especialistas em Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, como Antonio Brand (1997), esta definição, já tida como clássica, se mantém.

parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural (cultura)” (PEREIRA, 2004: 116). Entretanto, pensando dessa forma se cai no vício apontado por Leach (1996). A proposta de Pereira, por outro lado, é entender o *tekoha* como uma “rede de relações político-religiosas, comportando grande dinamismo em termos do número e da forma de articulação das parentelas que entram na sua composição, tendendo a assumir uma configuração flexível e variada em termos populacionais” (PEREIRA, 2004: 116).

Segundo Pereira, o *tekoha* tem “fronteiras geográficas e ecológicas relativamente instáveis” e as redes de relações nas quais os sujeitos se inserem estão sempre abertas ao adensamento, e de fato, é o que se espera que ocorra para que o indivíduo seja incorporado ao grupo (PEREIRA, 2004: 117).

Como vimos anteriormente, há vários motivos para se mudar (cf. PEREIRA, 2004: 123), mas impera “a busca de uma atmosfera mais saudável”, pois os conflitos geram inclusive uma desarmonia social e cósmica. Entre os mecanismos que podem provocar a desarmonia social estão: doenças, mortes, acusações de feitiçaria, conflitos políticos, separação de casais, desentendimentos entre os integrantes do fogo familiar etc. (PEREIRA, 2004: 123).

Pereira enumera vários problemas nas reservas indígenas do Mato Grosso do Sul: a pouca disponibilidade de terras, a destruição ambiental tornando indisponíveis terras para o cultivo, o grande número de parentelas presentes nas reservas, inviabilizando o estabelecimento de alianças (PEREIRA, 2004: 127-28). Somado a isso, a vida nas reservas também é apontada pelos indígenas de Guaiviry, e por muitos outros que lutam pela retomada de seus *tekoha*, como sendo uma situação na qual não é possível exercer o *teko porã*.

O *teko porã* é o modo correto, justo e belo de se viver (PEREIRA, 2004: 129). Ele serve como preceito para o agir, e é possível encontrá-lo em sua forma máxima entre membros de um mesmo fogo familiar. Em suma, ele se resume na ideia de que “viver bem é viver de maneira bela” (*ibidem*). É preciso dar visibilidade para as coisas belas e boas. Disso decorre o descontentamento de muitos indígenas em relação à imprensa que apenas noticia casos de suicídio e de violência nas reservas.

As terras indígenas tradicionais remetem, de acordo com os Guarani e Kaiowá situados no Mato Grosso do Sul, à possibilidade de viver um *teko porã*; afinal, nas suas

histórias e nas de seus pais e avós, era naquela terra que os indígenas viviam felizes e saudáveis. Sem dúvida, Pereira (2004) tem razão ao dizer que são as relações e o modo de vida que constroem o lugar, o *tekoha*. Mas, o retorno ao *tekoha* carrega um valor emocional de esperança em voltar para um lugar que foi escolhido pelos seus antepassados para viver, ou seja, para um local de certa forma sacralizado por tantas rezas/cantos e aprendizados.

Sair de seu *tekoha* é se colocar em risco. Quando precisam viajar, os Kaiowá têm que preparar as coisas antes. E quanto mais longe, mais precisam deixar tudo esclarecido a respeito das providências a serem tomadas. E esses preparativos aumentam na proporcionalidade da importância do indivíduo na sociedade (PEREIRA, 2004). Sair do *tekoha* é se expor aos inimigos, não há como prever aquilo que podem encontrar, sendo preciso se preparar para possíveis ameaças. No caso dos Guarani e dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul, eu arriscaria dizer que essas não são apenas espirituais, mas também morais e físicas, dada a forma como eles são ostensivamente discriminados por uma parte da população branca local, e também ameaçados por alguns fazendeiros.

Para formações sociais mais amplas, que ultrapassem o fogo doméstico, é necessária a presença do xamã “para provocar, estimular, e impelir as pessoas a abrirem mão de sua confortável posição de exclusividade no fogo e abraçarem a aventura da ampliação dos horizontes da convivência social” (PEREIRA, 2004: 136). Mais do que a proximidade geográfica, o que sedimenta as relações entre as parentelas num *tekoha* é seguir “o estilo de reza praticado por um religioso” (PEREIRA, 2004: 140).

Desse modo, a atuação do xamã em qualquer *tekoha* é essencial para que a vida seja possível. “Promover as condições para a criança, a planta, a parentela e o *tekoha* se levantarem é reconhecido como atividade essencialmente religiosa” (PEREIRA, 2004: 135). Os Kaiowá afirmam que antigamente havia líderes que levantavam um *tekoha*, mas que hoje isso não acontece.

A relação entre o núcleo exclusivista e a abertura são duas forças constantes na vida dos Kaiowá. É apenas durante as festas e rituais que o princípio *pavêm* se sobrepõe ao princípio de exclusividade *ore* (PEREIRA, 2004: 143). O primeiro é marcado pela abertura para a diferença, e é o que possibilita a formação do *tekoha*. Já o último é o princípio da exclusividade do fogo familiar, da mutualidade, da confiança.

O *tekoha pavêm* tenta “suprimir a afinidade”, pois ela pressupõe “distanciamento social e espacial causadores de embaraços e conflitos” (PEREIRA, 2004: 158). A unificação se dá pelo reconhecimento de uma liderança religiosa que deve tratar todas as parentelas como parentes próximos, como se fossem todos consanguíneos. Assim, Pereira afirma que “no *tekoha pavêm* devem sempre se juntar para cantar, dançar e afastar de vez a afinidade e a política” (PEREIRA, 2004: 158). Ele também argumenta que os princípios *ore* e *pavêm* compõem tanto a morfologia social quanto a cósmica (PEREIRA, 2004:158-59). Muitas lideranças indígenas afirmam que é “duro ser uma liderança”, reclamam das cobranças e insatisfações das várias parentelas que compõem o *tekoha*. Essa dificuldade estaria relacionada com a desconfiança dos Kaiowá no que se refere ao estabelecimento do poder político, e de sua possível centralização²⁹.

Entretanto, os Kaiowá não são avessos à atividade política, tanto é assim que essa atividade experimenta uma certa efervescência entre eles (PEREIRA, 2004). Porém, eles são vigilantes a fim de impedir que uma liderança acabe dirigindo “estruturas políticas amplas” e se consolidando “[...] nas posições de mando” (PEREIRA, 2004).

De acordo com os próprios Kaiowá, é difícil “alguém reunir as condições suficientes para levantar um grupo, e quando acontece é de forma insuficiente, daí o problema estar colocado na própria superação da formação social terrena” (PEREIRA, 2004: 162). Como vimos, os Kaiowá acreditam que antigamente existiam líderes capazes de levantar *tekoha*, inclusive do ponto de vista religioso. Porém, hoje, isso não acontece mais! Essa visão pessimista sobre os novos levantadores de *tekoha* está ligada ao modelo de perfeição dos heróis míticos dos Kaiowá de tempos originários, ou da comparação com um passado visto de maneira idealizada.

3. MITOLOGIA GUARANI E KAIOWÁ

Nesse capítulo, o objetivo é descrever dois mitos que nos foram contados em Guaviry. O mito de Sol e Lua é tido como um clássico entre os Guarani. Ele aparece em praticamente toda a literatura sobre os Guarani, podendo ser encontrado inclusive na obra de

²⁹ Clastres (2013:229-30) afirmava que a sociedade dos antigos Tupi-Guarani possibilitou o surgimento dos profetas para impedir a ascensão dos chefes, do UM, do Estado, da centralização do poder (cf. mais detalhes no tópico 8.4).

Nimuendaju a respeito dos Apapocúva (NIMUENDAJU, 1987). Ali, ele já aparece de maneira diferenciada: os dois heróis não são irmãos, que dirá gêmeos! Veremos, então, como alguns moradores de Guaiviry entendem ou reprovam esses mitos. E também narraremos o mito de *Perurimã* contado por Romildo, considerado nesse trabalho como uma variante do mito de Sol e Lua (cf. detalhes adiante).

Antes de tudo, é preciso esclarecer alguns pontos sobre a forma como se deu a minha apreensão da mitologia indígena em Guaiviry. Quando cheguei nesse *tekoha*, eu cultivava a expectativa de encontrar ávidos narradores da mitologia nativa. Sendo assim, esperava poder me deleitar com uma série de variantes de mitos sobre o milho e a *chicha* (bebida fermentada, geralmente feita de milho, mas ela também pode ser produzida a partir da mandioca, do coquinho etc.), já que esses eram, inicialmente, meus objetos de pesquisa naquele *tekoha*. Eu acreditava que, em vários fogos domésticos, encontraria pessoas maduras (*tamõi e jari*) capazes de me contar tais histórias.

No entanto, quando cheguei em Guaiviry, percebi que, mesmo entre as pessoas maduras, não era algo trivial o conhecimento da mitologia guarani e kaiowá. Ao buscar, então, por esses especialistas, recebi a indicação de poucos nomes para tal tarefa. Ao procurá-los, fui bem recebida, mas as narrativas se mostraram mais curtas do que eu imaginava, às vezes não passando de poucas linhas de caderno.

Para tentar obter mais informações, eu procurei o rezador principal, Romildo Fernandes. Ele me disse que todas as narrativas que eu havia colhido em Guaiviry eram falsas, desde as que relatavam sobre o surgimento do milho até aquela sobre a história do Sol e da Lua. Porém, Romildo me contou uma história, desta vez a verdadeira, segundo ele, sobre o surgimento dos animais, substituindo, portanto, o mito do Sol e da Lua; mas mantendo, parcialmente, a mesma função. Disso decorre eu ter considerado o mito contado por Romildo como uma variante da narrativa sobre o Sol e a Lua.

Porém, mais uma vez, a narrativa que obtive se mostrou bastante curta, embora contada com bastante empolgação por Romildo. De fato, possivelmente, se eu fosse falante de kaiowá antigo, como ele, teria conseguido mais detalhes. Quando eu lhe perguntei sobre o surgimento do milho, ele disse que o milho, assim como as outras plantas e a Terra haviam sido criados conjuntamente, descartando todas as outras narrativas que eu escutei em Guaiviry

(cf. adiante). E, apesar de ter-lhe contado as outras versões obtidas nesse *tekoha*, e indagar por mais detalhes em sua narrativa, não obtive êxito.

Em outro encontro, quando falávamos sobre a atuação de *Jakaira*, o dono da roça, no cuidado com a terra, ele mencionou os seus vizinhos fazendeiros que tentavam acabar com os indígenas. E, nesse momento, me contou a história de certos brancos que se tornaram favoráveis aos indígenas depois de mortos. Agora, segundo ele, aqueles trabalhavam chefiando os indígenas “lá em cima” para *Ñande Ru* (nosso pai/divindade). Nesse lugar, que ele denominava *Chiruju* (*chiru*: vara, e *ju*: brilho amarelado/alaranjado), Francisco Solano López, Marechal Rondon, Anchieta e Pedro I chefiavam todos os indígenas. Essa história será contada em outra oportunidade, pois não está diretamente relacionada com os mitos de transformações dos animais.

Ao que me parece, Romildo transmitia duas mensagens principais através de suas curtas narrativas míticas. Primeiramente, ele mostrava a maneira como os indígenas deveriam agir. Para entender um pouco melhor o caso de Guaiviry, vejamos o que Pereira tem a dizer a respeito da mitologia kaiowá. Segundo esse antropólogo, a concepção apresentada pelos Kaiowá acerca da mitologia se parece com aquela apresentada por Viveiros de Castro acerca dos Yawalapíti. Sendo assim, os mitos “não são ‘apenas o repertório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos, ele (o mito) orienta e justifica constantemente o presente ... o mito existe como referência temporal, mas acima de tudo, conceitual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 69 *apud* PEREIRA, 2004: 106).

De acordo com Pereira, o mito é, para os Kaiowá, um referencial teórico para a ação. E o cabeça de parentela (*hi'u*) deve seguir o exemplo dos antepassados, expresso nos mitos, para ser um guia para a ação dos outros Kaiowá. O *hi'u* deve dar bom exemplo, a fim de que se torne um polo aglutinador de pessoas. Ele inicia a ação, convoca os familiares. Dessa forma, Pereira afirma que “no microcosmo de seu fogo ou de sua parentela, o *hi'u* é um criador” (PEREIRA, 2004: 106).

Sendo assim, pensamos que antes de ser o rezador principal de Guaiviry, ele é um *hi'u*. E conforme veremos adiante (cf. mais detalhes sobre ele no item 8.7), Romildo se preocupa em dar um bom exemplo para os outros moradores de Guaiviry. Assim, diríamos que a primeira função que ressalta dos trechos de mitos contados por ele é, justamente, a de estabelecer o modo correto de vida dos Kaiowá. Isso ficou muito claro quando ele nos contou

a respeito da necessidade de os indígenas terem roça, participarem da reza, praticarem danças e cantos (cf. capítulo 6 e 7).

A outra mensagem transmitida por Romildo, através dos mitos, é um recado direto para os brancos. Trata-se de avisá-los sobre o perigo que correm quando se posicionam contra os índios (cf. mais detalhes no item 5.1 a respeito dos donos dos Kaiowá). Claramente, nessas circunstâncias, ele parecia ver em mim uma *Karai* (branca) que transmitiria o recado/ameaça para os seus pares. É interessante notar que a primeira frase narrada por Romildo no mito do *Perurimã* atribui ao branco a ruptura de comunicação entre os seres; doravante, haveria humanos e animais que não se entenderiam. E, da mesma forma, foram os *karai* que trouxeram a guerra. É quase como dizer que tudo que é negativo e prejudicial aos indígenas vem de fora: dos não índios, dos Guarani, ou ainda, restringindo mais o olhar, de uma outra família kaiowá.

Romildo parece querer afirmar que ser um Kaiowá implica em ter suas próprias histórias, narrativas míticas, possuir um modo de ser específico. Obviamente, enquanto rezador principal, a concepção do que é esse modo de ser tipicamente kaiowá, tradicional, é determinada por ele. Porém, isso não implica que será seguido ou compartilhado por todos. Isso explica por que o mito do *Perurimã* é considerado por Romildo e seus aliados como verdadeiro em contraposição ao do Sol e da Lua. Em última instância, ele legitima aquela versão a partir de seu prestígio, mas tanto sua versão quanto o próprio Romildo não são unanimidades em Guaiviry.

Nesse sentido, dona Celina, que não possui laços de parentesco ou qualquer tipo de proximidade com João e, conseqüentemente, com Romildo, nos apresenta a versão do Sol e da Lua. Portanto, não é possível dizer que Romildo não tenha narrativas para nos contar. Ao que parece, ele não acreditava que aquelas que eu lhe apresentei, colhidas em Guaiviry, fossem narrativas verdadeiramente kaiowá. Para Romildo e seus familiares, há uma enorme diferença entre os Kaiowá e os Guarani (Ñandeva). Embora Romildo fizesse essa distinção, inclusive linguística entre o guarani e o kaiowá antigo, não tenho condições de afirmar que em Guaiviry não existam, atualmente, Guarani (Ñandeva). E mantenho tal afirmação ainda que João tenha afirmado que depois da saída de Mariano e de sua família (tidos como Ñandeva) de Guaiviry restaram apenas Kaiowá. A minha dúvida, que surge durante essa escrita, se baseia na minha visita a algumas famílias de Guaiviry. Eu sempre perguntava se os

pais das pessoas com as quais estava conversando eram Kaiowá, mas a resposta nem sempre era afirmativa, e, às vezes, os próprios indígenas se perguntavam uns aos outros sobre essa questão.

Enfim, espero deixar clara a minha dificuldade na coleta de narrativas míticas e o seu baixo rendimento em Guaiviry. É importante perceber a marcação do diferencial de veracidade que Romildo quer estabelecer no que concerne às suas versões míticas em relação a todas as outras, ainda que essas sejam provenientes de Guarani (Ñandeva) ou até mesmo de Kaiowá. Ao que me parece, ele busca, junto com sua parentela, construir esse *tekoha* baseado numa tradição, num *teko porã*, bastante específico, que eles chamam de Kaiowá verdadeiro. E, mesmo entre outras parentelas de Guaiviry, há narrativas e modos de vida com os quais ele não concorda. E é justamente por esse motivo que resolvi contar os mitos abaixo, apesar de sua pouca extensão ou profundidade, para mostrar que são mais do que variantes de um mesmo mito, trata-se de perspectivas distintas de diferentes famílias sobre possíveis modos de vida indígena.

3.1 Quando os animais falavam e agiam como gente

Em Guaiviry, encontramos uma discordância entre seus moradores acerca da veracidade do mito do Sol e da Lua. Conforme já dissemos, nossa hipótese de trabalho é a de que essa discrepância envolva o prestígio e a diferenciação do modo de vida pretendida pelo rezador principal: Romildo Fernandes.

Suspeitamos que com esses dois mitos, que nos parecem variações de um mesmo mito, seja possível começarmos a desvelar as tensões sociopolíticas existentes em Guaiviry. Assim, o mito apoiado e defendido como verdadeiro por Romildo (o do *Perurimã*) e por aqueles que o denominam de “tio Romildo” se contrapõe ao mito do Sol e da Lua, considerado por aqueles como falso e oriundo de outra família. No âmbito das configurações sociopolíticas, as duas “famílias extensas” não são exatamente aliadas, o que se expressa em versões diferenciadas de um mito.

3.2 Mito do *Perurimã* ou do Peru

Segundo Romildo, antigamente os animais falavam e agiam como gente. Foi o *karai* que trouxe a guerra e fez com que os animais parassem de falar com os humanos.

Perurimã [ou Peru] era como *Ñanderu*, era ele quem mandava para todos os animais.

Foi porque os *Karai* chegaram que os animais trocaram de roupa, mas eles continuam falando e nós não os entendemos.

- *O Surucu'a fez uma arma!*

- *Por que?*

A outra respondeu:

- *Foi porque vieram muitos inimigos!*

Então o Perurimã bateu na cabeça dela e ela se transformou em animal.

*Naquele momento não existia **ava** nem **karai**.*

(Entrevista concedida por Romildo para me apresentar a verdadeira história sobre o surgimento dos animais).

Indagamos-lhe por que essas transformações haviam ocorrido. Ele disse que os seres transformados teriam feito coisas erradas, mas não sabia do que se tratava.

Para Daniel (professor kaiowá de Guaiviry), o *Perurimã*, do qual seu tio falara, seria irmão gêmeo de *Tvyrimã*³⁰. Esse ser distorcia a história e as regras criadas pelo irmão, e ambos teriam surgido do *jasuka*. Daniel defende a hipótese de que o mito do Sol e da Lua teria sido inspirado nessa história. A diferença é que a última era verdadeira, enquanto o primeiro seria falso.

3.3 Mito de *Jasy* (Lua) e de *Kuarahy* (Sol) (versão de Celina e Rosa)

Dona Celina começa o mito pela gravidez da mãe dos gêmeos. No sexto mês de gravidez, os gêmeos, ainda no ventre da mãe, conversam com ela. Eles pedem que ela lhes dê uma flor branca que havia no caminho.

A mãe disse:

- *Como vocês me pedem esta flor, só quando estiverem fora da barriga! Eles ficaram bravos e a levaram para o caminho da onça*³¹.

A onça abriu a barriga da mãe e os colocou numa caixa. A onça fêmea falou para o macho:

- *Deixe-os crescer para serem nossos animais de estimação!*

A onça colocou Jasy e Kuarahy em cima do fogo para assar, mas eles o apagaram. Eles foram colocados na água fervente, entretanto, congelaram a água.

³⁰ Tentamos descobrir com outros Kaiowá se conheciam a história de *Tavyrimã*, mas a resposta foi negativa.

³¹ Em várias versões desse mito, a mãe é picada por uma vespa e se zanga com a criança que lhe pediu a flor.

– *Deixe que cresçam para serem nossos animais de estimação. Eles cresceram dia a dia. Depois começaram a matar borboleta, mosca, pernilongo. E depois começaram a matar passarinho. Em uma vez matam vários passarinhos. De manhã bem cedo, eles saíram para caçar passarinho. Foram no mato, mas trouxeram poucos passarinhos. Na casa, a onça fêmea perguntou:*
 – *Por que trouxeram poucos passarinhos?*
 – *Porque não conseguimos!*
 – *Que isso!*
Jasy: – *Porque o vento estava muito forte!*
 – *De certo vocês seguiram o canto do passarinho!*
 – *Não, não! Não fomos em nenhum lugar!*
Eles foram novamente e não estava ventando muito forte. Eles voltaram trazendo guavira no bolso. Durante a volta, eles conversaram como fariam para enganar a onça. Daí o jacu falou para eles:
 – *Vocês estão procurando por aqueles que comeram sua mãe?*
Eles ficaram quietos.
 [O pássaro teria contado para as crianças que as onças comeram sua mãe].
Então eles falaram com a onça:
 – *Amanhã a gente vai de novo!*
A onça veio encontrá-los na ponte, então os irmãos atiraram a flecha. A onça que se salvou estava grávida. Por isso aqueles que vivem por aqui são onça de verdade, pois aquela se salvou.
A onça que caiu na água se transformou em todos os bichos que moram dentro da água. [Os irmãos foram os responsáveis por essas transformações]. Eles fizeram o pássaro iojau e continuaram andando.
Jasy e Kuarahy falaram:
 – *Vamos ver aquele fruto maduro, vamos comê-lo. Eles falaram isso para o iojau. Iojau era gente!*
 – *Vamos, respondeu Iojau.*
 – *Quem vai subir para a gente?*
Então eles subiram, e falaram para os que ficaram embaixo:
 – *Os que caírem vocês peguem e coloquem na bolsa!*
Daí jogaram os frutos naqueles que estavam lá embaixo. E quando os frutos caíram na cabeça deles, eles se transformaram em pássaros.
Assim, o pássaro ñaingué acompanha o sol, porém, dormindo. Quando o sol nasce, ele já fala!
Jasy e Kuarahy falaram para as outras pessoas:
 [Transformação do veado]
 – *Lá no fundo da roça há muitos feijões de corda verdinhos, prontos, que estão nascendo!*
A pessoa que vai virar veado pegou uma bolsa. Jasy se escondeu, não foi com ela. Kuarahy foi avisar o homem para vir colher o feijão de corda. Mas Jasy já estava escondido.
O homem estava indo colher [o feijão], mas Jasy veio e o assustou. Então ele correu e virou veado.
Daí já estavam moços.
 [Transformação do ñanduguasu/Ema]
Jasy e Kuarahy trouxeram na mão uma fruta e falaram para as outras pessoas:
 – *Esse fruto aqui é muito gostoso e tem muito lá no fundo do mato.*
Jasy e Kuarahy correram para se esconder perto da fruta. As pessoas correram até lá! Quando chegaram, os dois assustaram-nas e elas saíram correndo e já viraram ema.
 [Transformação do Jacu]
Jasy e Kuarahy foram caminhando para ouvir kotyhu e guahu.
Jasy falou para Kuarahy:
 – *Vamos chegar lá!*
Eles foram e quando chegaram todos estavam dançando kotyhu. Uma pessoa trouxe cauim para os dois. Por duas vezes lhes trouxeram cauim, e eles beberam. Eles,

*então, dançaram. Jasy e Kuarahy estavam em frente ao kotyhu. Foram pegar os dois para dançar. Estavam dançando, então Jasy e Kuarahy assustaram-nos: – ra...ra...ra!
E saíram voando! Viraram jacu.
Então eles foram andando até chegar ao céu. Eles não têm preguiça, por isso iluminam até hoje!*
(Entrevista concedida por Celina em Guaiviry).

Após terminar o mito, Celina³² nos explicou que *Jasy* é o caçula. Os irmãos teriam resolvido de comum acordo que *Jasy* iluminaria de noite e *Kuarahy* o faria durante o dia. De acordo com Celina, o pai deles é o trovão. Ela afirmou que o pai [dos gêmeos] teria deixado a mulher grávida na terra “para que o pai abandone a mãe na terra e as crianças façam a mãe sofrer. E isso acontece até hoje!” E ainda, segundo Celina, os gêmeos foram os responsáveis pelas transformações que resultaram em todos os animais existentes na terra.

Como vimos, ambas as versões dos mitos discorrem acerca da transformação dos animais. Porém, elas são defendidas por famílias extensas divergentes no plano político/social. Nenhuma das partes envolvidas aceita a outra versão como igualmente verdadeira. Romildo ensina para seus aliados e familiares que a versão do Sol e da Lua é uma mentira. Sendo assim, apesar de Romildo ser o rezador principal e não possuir concorrentes no momento, isso não significa que suas concepções e seu modo de experimentar a vida seja aceito e implementado por todos em Guaiviry. As tensões latentes sempre existem, principalmente entre os não parentes.

4. CONFIGURAÇÕES ESPACIAIS E ENTORNOS

4.1 A configuração espacial: fogos familiares e caminhos

A disposição das casas nesse acampamento, apesar da pequena extensão territorial atual, pode nos fornecer informações sobre o prestígio dos habitantes envolvidos e de seu grau de interação social. Evidentemente, dada a situação de acampamento, trata-se de um indício prematuro, sendo, provavelmente, um indicativo mais fraco do que os analisados por Pereira (2004) nas reservas, mas nos auxiliará na compreensão da vida dos kaiowá em Guaiviry.

Conforme já vimos, as casas ou fogos domésticos possuem caminhos que levam a outros fogos, esses são de parentes próximos ou de aliados, que se visitam, trocam presentes,

³² Celina é filha de Dona Rosa e moravam próximas uma da outra em Guaiviry. Em 2015, eu soube, através de Luciana de Oliveira, que ambas deixaram Guaiviry.

mantêm relações matrimoniais e alianças políticas. As famílias de maior prestígio se localizam próximas da sede, onde estão, no caso das reservas, o posto de saúde, a escola etc. (*ibidem*).

Segundo a análise de Pereira (2004: 215), a rede de caminhos, tanto em relação à quantidade quanto ao estado de conservação, é “um bom indicador do *status* social da família e do seu grau de interação social”. Nesses caminhos parentelas amigas se visitam e interagem, propiciando a circulação de presentes e o estabelecimento de alianças políticas e matrimoniais.

Esse antropólogo argumenta que nas reservas “existe a tendência de concentrar os serviços, como Posto da Funai, Posto de saúde, escolas, etc., em um único local” (PEREIRA, 2004: 217). Isso cria um centro e uma periferia. A família de maior prestígio tende a morar próxima à sede, ou tenta deslocá-la para perto de si. Essa atitude possibilita uma maior influência dessas famílias nas decisões tomadas naquelas instituições (*ibidem*). A casa e os caminhos possuem significados opostos, embora complementares. Enquanto a primeira é o espaço da intimidade, da reciprocidade, o caminho é o espaço da abertura para relação com outras famílias, “do exercício do político” (PEREIRA, 2004: 218).

De um lado, os caminhos públicos são os que dão acesso à escola, à sede administrativa, à igreja, à *opy* (casa de reza), à rodovia. Por outro lado, é falta de educação bisbilhotar o pátio das casas quando não se é parente ou íntimo da família (PEREIRA, 2004: 219).

As divindades e heróis míticos também abriram seus caminhos. “Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais” (PEREIRA, 2004: 220). *Nanderuvusu*, ao abandonar a terra, abriu um caminho para o céu, que será acessado pelos xamãs durante as rezas. É também esse caminho que *Jasy* e *Kuarahy* percorreram em busca de seu pai (*ibidem*). “Cada divindade tem seu próprio caminho” (*ibidem*). Os diversos patamares celestes horizontais e verticais têm vários caminhos percorridos tanto por divindades, quanto por xamãs e almas. O caminho que o xamã faz durante a reza/canto pode ser identificado, já que ele traça na música o caminho que está seguindo. (PEREIRA, 2004: 220-21).

Em Guaiviry, se considerarmos o mapa desse acampamento descrito acima, a escola se localiza na cercanias da casa de João. Na realidade, João e seus familiares se instalaram nessa

posição devido à proximidade do rio, e apenas posteriormente, a *Ogapysy* (*pysy*: mãe-origem, *oga, oy*: casa, é a casa de reza) foi construída. Assim, a escola, que se instalou na *Ogapysy*, faz uso do espaço da casa de reza, embora também seja empregada para múltiplos fins, como, por exemplo, abrigo para os visitantes. Acima da *Ogapysy* há uma área coberta onde as reuniões com os moradores do *tekoha* são realizadas.

Quando há alguma reunião sobre qualquer assunto que afete em geral a todos, eles se reúnem nessa área coberta. A Sesai atende nas proximidades da *Ogapysy* e, às vezes, utiliza inclusive o seu espaço interno. Os visitantes brancos, até onde sabemos, se alojam nela. E a reza é, sempre que possível, realizada todas as quintas-feiras ao pôr do sol na *Ogapysy*. A reza/canto longo conta com a participação de Romildo e de alguns membros de sua parentela [cf. detalhes no item 8.6].

Se localizamos a casa de reza a leste, levando em consideração a entrada da fazenda, estamos de costas para o rio, e a oeste está a casa de João. Ao lado desta, localiza-se o depósito, onde ele guarda coisas de diversos tipos, até vasilhas de cozinha, ferramentas, etc. À sua frente, se encontra a cozinha da família de João, onde fica o fogo, e diante do qual se reúnem para tomar “chima” [chimarrão] e para se aquecer do frio. É ali que Jhonn Nara, sobrinha de João, ou Luana, cozinham. A casa de Jhonn Nara se localiza após a cozinha. Essa jovem era criada por dona Odúlia, mãe de João. Porém, quando Odúlia faleceu, João levou Jhon Nara e o irmão dela para morarem com ele.

Poucos passos à frente da casa de Jhonn Nara, encontra-se a cozinha de Tina, tia de João. E com mais, aproximadamente, três passos, chegamos à casa do sobrinho de Tina. Seguindo um pouco a noroeste, mais cinco passos a partir daquela casa, encontra-se a casa de Tina, onde ela mora com seu filho de aproximadamente dez anos. Continuando a noroeste, e um pouco mais distante, está a casa do “Tio Romildo” e de seus familiares. A casa de Dona Celina, presente no mapa indicado por Valmir, fica ao norte da casa de Romildo.

Com o intuito de facilitar a vida do leitor, eu fiz um pequeno mapa da disposição espacial das casas. Esse esboço não contempla todos os moradores de Guaiviry, apenas aqueles com os quais tive maior contato e que fazem parte dos dados levantados nessa dissertação. Há também algumas lacunas espaciais no que concerne às fossas e às roças de cada família apresentada aqui. Devo admitir que não sei a localização precisa dos banheiros e roças de cada família em Guaiviry.

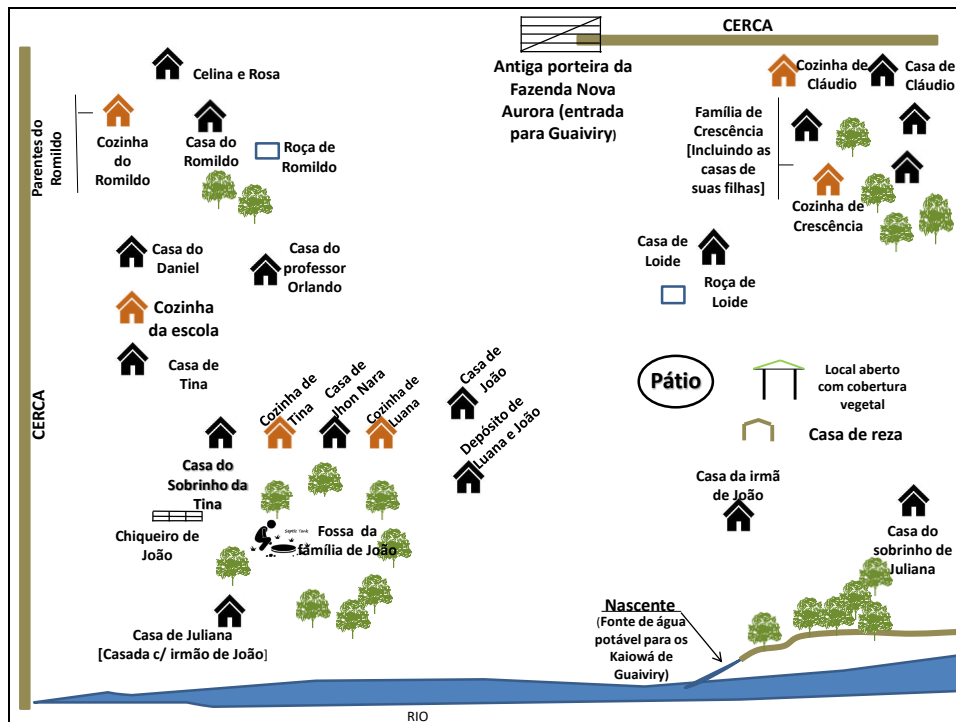


Figura 3: Imagem da configuração espacial das casas em Guaiviry

O pouco que percebemos é que realmente os familiares mais próximos se visitam com mais frequência. Embora seja evidente que o pátio da casa de Romildo seja frequentado, com regularidade variável, por moradores provenientes de todos os pontos cardeais de Guaiviry.

A irmã do João, Crescência Flores, e os filhos de seus dois casamentos anteriores moravam ao sul da casa de João, bem próximos do rio. Entretanto, com a saída do Mariano e de sua família, Crescência e seus filhos se mudaram para onde aqueles residiam, em direção ao sudeste. O motivo da troca de residência, segundo Valmir, marido da Crescência, seria a proximidade da rodovia, o que facilita a captação do sinal de telefone celular através de uma antena portátil.

Todavia, o importante é pensar que essa “malha” de caminhos é dinâmica e cada novo habitante requer a ampliação da rede já existente, “ligando a nova morada a outras já existentes, principalmente àquelas nas quais residem famílias com vínculos de maior proximidade e aos espaços públicos de sociabilidade [...]” (PEREIRA, 2004: 216).

Isso é tão notável que, durante as conversas noturnas, algumas mulheres me contaram sobre a existência de um homem que lhes causa suspeitas de cunho moral. Porém, não sabiam

ou queriam precisar o local de sua residência: “ah é lá em cima ...”. E esse homem não seria parente de ninguém residente em Guaiviry, o que obviamente o torna um suspeito do que quer que seja. Ele teria vindo da reserva de Amambai.

Em Guaiviry, assim como ocorre em muitos *tekoha* kaiowá e guarani, as crianças, quando chegam aproximadamente aos treze anos de idade, passam a morar em sua própria casa. Ela se localiza próxima à casa dos pais e/ou familiares. Como ainda são solteiros, os jovens não possuem um fogo de cozinha, portanto, dependem dos outros para o seu sustento.

Portanto, fica claro pelo exemplo de Guaiviry que os parentes de uma família geralmente moram perto uns dos outros. E constatamos, como apontava Pereira (2004), que quanto maior o prestígio e a capacidade de atração de um *tamõĩ*, mais os membros de uma família extensa tendem a permanecer próximos.

Não sabemos se a localização das casas e os caminhos podem realmente fornecer indicativos relevantes sobre o prestígio de alguém no caso de Guaiviry. Entretanto, há lugares que são preferidos para se morar em detrimento de outros. Segundo João, os parentes que ficaram em Amambai, e depois quiserem residir em Guaiviry, vão acabar tendo que morar longe do rio que circunda o acampamento. Já os que chegaram antes e passam por todas as precariedades até agora são aqueles que puderam escolher onde morar; sendo assim, os outros não vão ter do que reclamar.

4.2 O modelo divino

Tudo que acontece na terra é, em certa medida, um modelo imperfeito do que se passa com os deuses. Assim, o xamã poderoso é aquele que consegue levantar um *tekoha* e todos os seres, recriá-los constantemente tal como *Ñanderuvusu* fez no início de tudo. De acordo com esse modelo, um pai pode abandonar seus filhos³³, e os patamares celestes são dispostos por caminhos onde os parentes mais próximos vivem perto, o que é imitado nos caminhos de *tekoha* terrenos.

³³ Na verdade, como explica Mura (2006), esse exemplo, assim como o da dissolução de laços matrimoniais não é bem visto pelos Kaiowá, que o atribuem à atualidade. Entretanto, há autores que fizeram pesquisas anteriores nessa área, e confirmam que em 1940 esses fatos já aconteciam, como Galvão (1996 *apud* Mura, 2006, nota 186, pg. 315). Assim, segundo Mura, a divindade inspiradora para a ação dos Kaiowá está baseada no modelo atual das divindades, em que elas já não brigam, nem desfazem laços matrimoniais.

Os Kaiowá fazem, de acordo com Mura (2006), uma distinção entre o espaço-tempo das origens (*Ára Ypy*) e o espaço-tempo atual (*Ára Ypyrã*). No primeiro tudo seria equilibrado, enquanto no segundo há diferenças hierárquicas e iniquidades entre os seres do Cosmo (MURA, 2006: 205).

A atenção dos Kaiowá está voltada para o devir divindade, daí a justificativa para Pereira (2004) tê-los comparado com os Araweté, tal como interpretados por Viveiros de Castro (1986). O bem-estar de qualquer espécie se explica pela sua relação com o seu dono. E o bem-estar dos homens depende das relações que os xamãs mantêm com vários donos (da caça, da pesca, das plantas etc.).

[...] a atenção dos homens, principalmente dos xamãs, está voltada para os patamares celestes e seus habitantes. *Ñandejara* (literalmente, ‘nosso senhor ou dono’) é o termo genérico com o qual se referem às divindades que em tempos primordiais abandonaram os homens a uma existência imperfeita na terra, recolhendo-se nos patamares celestes. Todo esforço humano está voltado para superar sua condição atual, seguindo o caminho traçado pelos ancestrais míticos. O objetivo é atingir o último patamar do céu, onde ficava a morada de *Ñanderuvusu*, a divindade primeira, pai de *Kuarahy*, o herói civilizador (PEREIRA, 2004: 234).

A vida na terra seria um estado transitório (PEREIRA, 2004) que apenas pode ser vivenciado e superado através das ações dos xamãs. No entanto, esses não são todos iguais. Há aqueles, como seu Romildo (rezador do *tekoha* Guaiviry), que já nascem com o “dom”, e outros que necessitam de um longo aprendizado para se tornarem xamãs. Estes últimos somente alcançam o poder de se comunicar com as divindades quando atingem a maturidade. O processo de aprendizagem, na maioria dos casos, é interrompido durante a fase adulta e retomado na maturidade, em torno dos quarenta anos de idade (cf. mais detalhes no tópico 8.1).

E como vimos anteriormente, a relação com os caminhos, a localização dos parentes que moram perto e se visitam, imitam o modelo divino.

4.3 O novo modo de se viver dos Guarani e dos Kaiowá versus a tradição?

A distinção entre o novo/moderno e o antigo/tradicional não parece ser coisa da atualidade, nem pode ser atribuída ao contato. Existem indícios de que entre os Tupi, os velhos, desde os primeiros momentos da colonização, reclamavam do “comportamento dos

jovens, abertos às mudanças e propensos a abandonar o caminho ou o exemplo dos antepassados” (PEREIRA, 2004: 327).

Entre os Guarani e os Kaiowá, o comportamento tido como extravagante do jovem é tolerado pelos adultos e mais velhos como uma fase de experiências. Entretanto, agir dessa forma depois de casado e com filhos é inadmissível.

Vejamos qual é o quadro geral das reservas guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul para que possamos entender o papel dos mais velhos nesse contexto. Posteriormente, veremos qual é a função dos mais velhos e da tradição em Guaiviry.

O quadro geral das reservas pode ser resumido da seguinte forma: há pouco prestígio dos líderes de parentela (*tamõi* e/ou *jari*), a área disponível para o cultivo é pequena ou inexistente, muitas pessoas trabalham fora da aldeia em serviços assalariados, e essas sofrem pressões para ajudar os parentes; há uma restrição de festas, reuniões e rituais nas quais se afirmariam lideranças políticas e religiosas, e faltam grandes líderes, o que resulta em perda de força da parentela. Como não há líderes de parentela fortes, as famílias mudam frequentemente de uma reserva para outra em busca de melhores condições de vida e proteção (PEREIRA, 2004; MURA, 2006).

Em muitas reservas, os xamãs e lideranças de parentelas estão sendo desconsiderados pelas lideranças mais jovens que falam português. Estas acabam sendo escolhidas pelas instituições dos brancos para implementar projetos e mesmo representar a coletividade. Mesmo quando as lideranças mais velhas são convocadas, o modelo é inadequado: os mais velhos são convocados pelas lideranças mais jovens para fazer parte de programas, o que não está em conformidade com a hierarquia geracional dos Guarani e dos Kaiowá (PEREIRA, 2004).

Em Guaiviry, por outro lado, há forte ênfase na necessidade de respeito aos mais velhos. E no plano político, João sempre dá a entender que o rezador Romildo não ocupa uma posição de coadjuvante, mas participa ativamente de tudo que envolve o *tekoha* Guaiviry.

De acordo com certos xamãs entrevistados por Pereira (2004), a presença de violência nas reservas está associada à ausência de rezadores. Estes são impedidos de rezarem nas reservas e isso faz com que “as pessoas se dispersam [dispersem] e se tornem potencialmente agressivas” (PEREIRA, 2004: 350).

Tudo indica que a contraposição entre um modo novo e um modo antigo (tradicional) de viver dos Kaiowá é anterior à formação das reservas e, portanto, à realidade específica que os Kaiowá e os Guarani tiveram de enfrentar. É mais um modo de conhecer e de se relacionar com o passado, além de ser uma fala ritualizada. De qualquer forma, “reflete antes, a insatisfação com a formação social histórica sempre marcada pelo signo da imperfeição” (PEREIRA, 2004: 352).

Esse tipo de retórica é muito recorrente na fala do rezador Romildo e de seus parentes. Eles afirmam que Romildo enfatiza o modo tradicional, verdadeiro, de vida dos Kaiowá. Isso tem implicações inclusive na forma de se comunicar: segundo Romildo, ele utiliza a língua kaiowá antiga para se expressar. Dentro dessa lógica, esse rezador defende a proposição de que os Kaiowá não devem ouvir as músicas que tocam na rádio, nem devem ingerir bebidas alcóolicas. Há, segundo ele, a música própria dos Kaiowá, assim como a bebida de Kaiowá: a *chicha*.

Em suma, tudo isso remete ao modo de vida verdadeiro, tradicional, dos Kaiowá, pregado por Romildo Fernandes em Guaiviry.

4.4 Agricultura e alimentação

Mura (2006) relata que as plantações dos Kaiowá não são monoculturas. Há vários tipos de plantas alimentares cultivados por eles: “milho, mandioca, arroz, feijão, batata doce, cará, abóbora, cana de açúcar, banana...” (MURA, 2006: 401). Ele afirma ainda que a “mandioca é cultivada durante todo o ano” (*ibidem*).

Entretanto, hoje, poucas famílias conseguem se manter através desse tipo de agricultura: a quantidade e variedades produzidas são pequenas (MURA, 2006: 402). E outras atividades acabam substituindo, em grande medida, a agricultura no sustento da família. Muitos indígenas acabam trabalhando fora nas *changas* e não têm como se dedicar à agricultura.

Mura argumenta que, “apesar disso, deve-se tomar em consideração o fato de que a agricultura é para os Kaiowá mais que uma mera atividade tecno-econômica. Sua prática está intimamente ligada ao modo correto de ser destes índios (o *teko porã*)” (MURA, 2006: 402).

A importância da agricultura para os Guarani e os Kaiowá também pode ser atestada pela configuração de seu calendário anual. Este é marcado por várias festividades associadas ao tempo da produção agrícola. Dessa forma, o tempo das festas/rituais acaba sendo o responsável pelo estabelecimento do ritmo cotidiano da vida.

Alguns Kaiowá tentam produzir, ao menos a mandioca, mesmo nas situações mais adversas. O milho branco, que já foi importante na dieta deles, passa a ter uma função simbólica: é usado na cerimônia do *avati kyry* (batismo do milho). E em função disso, continua a ser produzido e a ter suas sementes trocadas entre algumas famílias (MURA, 2006: 403).

Em Guaiviry, a agricultura não é praticada por todas as famílias. Muitas delas não possuem roça, nem mesmo plantam ramos de mandioca. E, segundo João, as roças que existem são bem pequenas, pois não há espaço suficiente.

O solo não necessita de cal, pois é produtivo. Tanto os homens quanto as mulheres cuidam das roças. Porém, de acordo com João, há apenas dezesseis famílias que realmente plantam. É verdade que algumas famílias contam com aposentadorias e todas recebem cestas básicas duas vezes por mês da Funai, embora dependendo do tamanho da família e, principalmente, no caso das que possuem várias crianças, isso não seja suficiente para a sua despesa mensal.

A maior parte dos alimentos que fazem parte da dieta dos Kaiowá desse acampamento, assim como ocorre nas reservas, não provêm da produção interna oriunda das roças. A maior parte é adquirida através das cestas básicas, ou compradas nos mercados de cidades próximas. Porém, cabe dizer que alguns alimentos já estão sendo retirados das roças e compõem o cardápio diário de algumas famílias, como a mandioca e a batata doce. Além disso, algumas famílias criam galinhas e porcos para o consumo.

A cesta básica distribuída pela Funai é proveniente do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. A composição dessas cestas é a mesma destinada aos outros grupos em estado de caráter emergencial. Elas são compostas de oito tipos de produtos, que no centro-oeste são: 10 quilos (kg) de arroz, 2 kg de açúcar, 3 kg de feijão, 2 kg de farinha de trigo, 1 kg de macarrão, 2 latas de óleo de soja, 1 kg de leite em pó e 1 kg de fubá.

Em Guaiviry as roças são compostas por ramas de mandioca³⁴, batata doce e milho. Eles também plantam abóboras para trocar ou para alimentar os porcos. E o tipo de milho varia entre o branco e o amarelo, embora alguns tenham sementes de outras espécies que esperam plantar algum dia. Alguns Kaiowá experimentam plantar feijão, arroz e melancia. Entretanto, no período em que os visitamos não era época de plantio, e se colhia basicamente mandioca, batata doce e abóbora.

Alguns Kaiowá de Guaiviry diziam que a abóbora era enjoativa, não conseguiam comê-la diariamente. Na verdade, nas três semanas que passei em Guaiviry me alimentando da comida de Luana, ela jamais preparou a abóbora local. A única vez que comi abóbora foi quando comprei uma antes de ir para Guaiviry. João se interessou em levá-la, pois ela era de uma espécie diferente das que ele tinha em Guaiviry. Dessa forma, percebe-se seu interesse em manter uma roça e ampliar a variedade de espécies cultivadas.

A batata doce também é cultivada por algumas famílias em Guaiviry; embora seja considerada por muitos moradores como um alimento enjoativo. Ainda assim, eles a consumiam no café da manhã quando não havia outra opção. Alguns adultos me diziam que quando não tinham nada para comer de manhã, eles só tomavam chimarrão ou tererê (erva mate com água gelada ou em temperatura ambiente), e davam batata doce para as crianças.

A abóbora é utilizada como moeda de troca entre os indígenas de Guaiviry e o “macateiro”. O “macateiro” é um vendedor ambulante que circula pelo acampamento uma vez por semana, “se não chover”, de acordo com os indígenas. Ele traz em sua caminhonete ou caminhão mexericas e “pucheiro”, e, em troca, recebe abóboras e alimentos não perecíveis como: arroz, açúcar, feijão, leite em pó, óleo. O “macateiro” também aceita dinheiro, embora essa não seja a moeda mais utilizada nessa situação.

Algumas pessoas adquirem “pucheiro” (uma carne bovina barata e muito consumida pelos Kaiowá do Mato Grosso do Sul) fiado e pagam quando recebem a bolsa família ou algum benefício a que tenham direito. Sem dúvida, o “pucheiro” era a mercadoria mais desejada proveniente do “macateiro”. Não sou capaz de dizer se o pucheiro do Mato Grosso do Sul é o mesmo que o consumido no Rio Grande do Sul. Os indígenas me explicaram que era uma carne com muito osso e gordura, e visivelmente tinha mais gordura do que qualquer

³⁴ A mandioca é um alimento muito apreciado pelos Kaiowá e faz parte, quando disponível, do cardápio diário dos membros desse *tekoha*.

outra coisa. João dizia, “você não conhece, porque vocês não comem isso lá”. Na verdade, o “pucheiro” parece mais com o que chamamos no sudeste de retalhos de carne.

Para complementar a dieta, algumas famílias criam galinhas. Entretanto, o prato preferido envolve a carne bovina. Há inclusive uma circulação de carne entre parentes. Algumas famílias recebem, às vezes, um pedaço de carne de um parente ou amigo próximo. A carne recebida deve ser, em algum momento, retribuída. É comum se recorrer a um parente próximo quando falta algum alimento, como: arroz, feijão, açúcar.

Entre os Kaiowá de Guaiviry, a acumulação de carne ou de alimentos perecíveis não é possível, já que não dispõem de energia elétrica e, conseqüentemente, de geladeiras. A carne é armazenada por, no máximo, dois dias. E, mesmo nas aldeias ou reservas em que isso seja possível, a lógica continua sendo a de não acumular alimento.

A estocagem de comida apenas é justificada, entre os Kaiowá e os Guarani, quando se destina à troca. De acordo com Mura (2006), os Kaiowá não estocam comida, apenas sementes e ramas de mandiocas para o plantio (MURA, 2006: 429). O autor encontrou apenas um caso no qual sacos de arroz eram estocados, mas isso ocorria apenas para que fossem, em seguida, trocados.

Há uma hierarquia na forma de distribuição da carne, devendo ser compartilhada primeiramente com o pai ou com o sogro. Essa regra era empregada no resultado da caça ou pesca, porém foi estendida ao consumo de animais provenientes da domesticação, da troca, ou daquele adquirido no mercado (MURA, 2006: 429).

De acordo com Pereira (2004), essa prática ficou muito clara quando sugeriu a Tônico Benites (Kaiowá de Jaguapiré) que, ao invés de comprar um refrigerador, comprasse um freezer, pois assim poderia guardar mais carne e por mais tempo. Porém, este lhe advertiu, que isso não seria possível, pois toda a carne deveria ser distribuída com seus parentes próximos, inclusive com seus sogros.

Em Guaiviry raramente se encontra alguma caça ou se pesca. A carne e o peixe que consomem são comprados no mercado. O “macateiro” vende ou troca retalhos de carne, pucheiro, para os Kaiowá de Guaiviry. Quem está com pouco dinheiro adquire o pucheiro. Mesmo nesses casos, é bastante comum a distribuição de carne com parentes próximos, que deve ser retribuída posteriormente.

4.5 A cidade e as *changas*

De acordo com Mura (2006: 408), “todos os municípios com terras indígenas em seu interior ou nas proximidades têm seus centros urbanos transformados em alvos privilegiados dos Kaiowá para o provisionamento de alimentos e objetos materiais”.

Os moradores de Guaiviry recorrem, principalmente, a duas cidades: Amambai e Ponta Porã (MS). Saindo de Guaiviry em direção à cidade de Ponta Porã, encontramos um pequeno distrito paraguaio (*Sanga Puitã*), pertencente ao município de Ponta Porã, no qual é possível fazer compras em um pequeno mercado e açougue. Amambai fica a 46,1km da fazenda Nova Aurora, retomada, parcialmente, pelos Kaiowá do *tekoha* Guaiviry (cf. mapa na imagem 1, item 2.6). Já Ponta Porã fica a 104km desse acampamento.

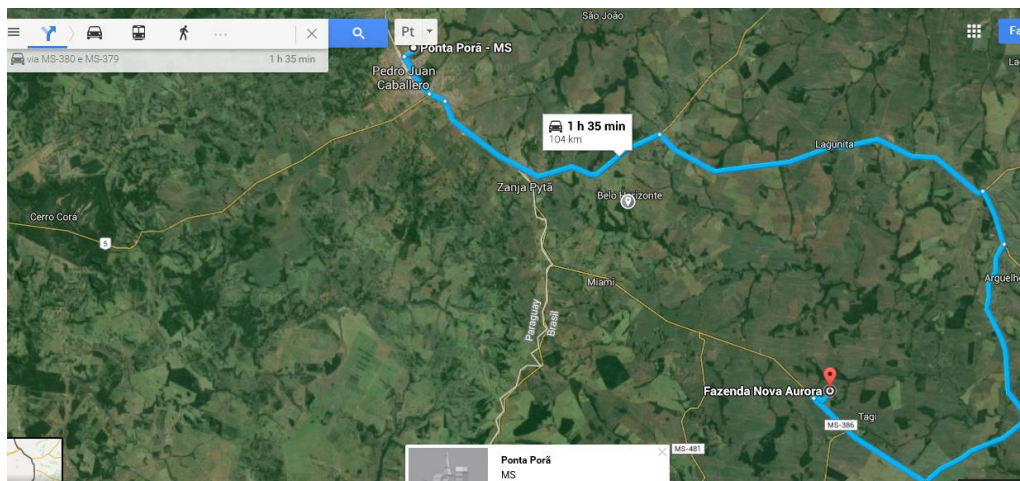


Figura 4: Imagem do trajeto da Fazenda Nova Aurora até a cidade de Ponta Porã (MS). Fonte: *google maps*

Grande parte da população de Guaiviry compra todo tipo de mantimentos em Amambai, poucos optam por Ponta Porã. Porém, Ponta Porã está bem próxima do Paraguai, e os Kaiowá afirmam que nesse país tudo é mais barato do que no lado brasileiro. O preço da passagem e a distância de Guaiviry até Ponta Porã são maiores do que os envolvidos para chegar até Amambai. Por outro lado, Amambai é onde os jovens kaiowá de Guaiviry realizam diversos tipos de cursos, compram roupas, sapatos e comida.

Mura (2006: 415) também cita os trabalhos assalariados dentro das reservas como importantes fontes de renda, seja trabalhando para a Funai, em cargos como o de tratorista ou chefe de posto, ou como agentes de saúde da Sesai; seja trabalhando para os municípios nas escolas como professores, merendeiros, vigias de escola.

Contudo, em Guaiviry, ainda há poucas pessoas empregadas internamente, embora a pressão dos Kaiowá para que isso aconteça seja grande. Atualmente, no acampamento, há apenas dois professores indígenas contratados para a escola indígena. A prefeitura ainda não liberou verba para a contratação de uma merendeira. Tina, a tia de João, atua como voluntária em tal atividade, já que o município se recusa a contratar alguém para o cargo. E também não há nenhum indígena trabalhando para a Funai ou para a Sesai em Guaiviry.

Mura (2006: 415) também enfatiza a importância dos benefícios sociais recebidos pelos indígenas como o bolsa família, o auxílio maternidade, a aposentadoria por idade. Em Guaiviry, esses auxílios compõem grande parte da renda de cada família.

Segundo Mura (2006), um fenômeno inédito, até então, foi o aparecimento da *changa* interna. Indígenas que se dedicavam quase exclusivamente a atividades assalariadas ou pessoas idosas aposentadas contratam “mão-de-obra geralmente fora da unidade doméstica, mas dentro da comunidade política local, para o desenvolvimento de trabalhos pontuais nas roças, coletas de materiais no mato e no campo (madeira e sapé) e/ou [para] construir habitações” (MURA, 2006: 416). De acordo com Pereira (2004: 72), é comum entre os Kaiowá “parentes próximos trabalhem na preparação da roça do professor (a), capitão, chefe de posto, enfermeiro (a), tratorista, motorista, etc., recebendo por isso um pagamento em dinheiro ou em produto”.

Em Guaiviry, os trabalhos temporários, *changas*, não são significativos. Os adultos com os quais conversei não os exercem atualmente. Porém, dentre eles, a maioria dos que possuem mais de trinta anos já realizou algum trabalho desse tipo, sendo o mais comum o de cortador de cana de açúcar para usinas de álcool no Mato Grosso do Sul.

João trabalhou para a *Usina Infinity Agrícola* de 2002 até 2011, e de 1997 até 2002 cortou cana para as Usinas *Debrasa*, *Santa Olinda* (município de Sidrolândia), e *Santa Helena* (município de Nova Andradina). Segundo ele, esses trabalhos eram temporários e duravam em média setenta dias.

Cláudio e Teófilo Flores³⁵, irmãos maternos de João, trabalharam em usinas desde a adolescência. Cláudio começou a trabalhar em Usinas aos treze anos de idade, quando ainda morava em Amambai. Ele conseguiu ter o direito à carteira de trabalho assinada aos 28 anos

³⁵ Teófilo, ao contrário de Cláudio, não reside atualmente em Guaiviry.

de idade. Foi então, o primeiro momento em que também obtive o direito a equipamentos de segurança para a realização do serviço. Devido a problemas de saúde, abandonou definitivamente tais trabalhos. Seu irmão: Teófilo, começou a trabalhar em Usinas aos dezesseis anos, e até hoje, aos 46 anos de idade, continua exercendo essa atividade.

Vejamos quais são os tipos de *changas* internas em Guaiviry. Nesse *tekoha*, por exemplo, o professor Daniel paga uma jovem para lavar suas roupas. João também fazia parte desse sistema de *changas* internas. Durante minha estadia em Guaiviry, presenciei um rapaz perguntando a João se ele não queria lhe contratar para a limpeza de sua roça. João havia lhe dito que só poderia contratá-lo para o serviço após voltar de Belo Horizonte (quando ele participaria do Festival de Inverno de 2014 da UFMG), pois naquele momento não tinha dinheiro. A sobrinha de João dizia que ele era preguiçoso, não gostava de capinar, apesar de realizá-lo quando necessário, e jocosamente atribuía a isso o seu peso.

Porém, ao que me parece, João é visto pelos outros moradores como alguém que consegue recursos financeiros junto aos brancos, pois ele participa de alguns eventos e cursos. E sua mulher, Luana, além de ter acesso ao bolsa família, como tantas outras mulheres de Guaiviry, se destaca por seu espírito empreendedor. Ela investe parte de seu dinheiro na compra de roupas íntimas e de cosméticos que são revendidos para outros moradores de Guaiviry.

Sendo assim, ao que me parece, a título de hipótese, diria que o “peso” que João sente como líder indígena está não apenas em lidar com o branco para tratar de assuntos referentes aos Kaiowá de seu *tekoha*, mas é também o de distribuir o que, talvez de alguma maneira, seja visto como excesso em relação ao que os outros Kaiowá de Guaiviry possuem: dinheiro ou benefícios.

Obviamente essa distribuição visa inicialmente o fogo doméstico, se expandindo para os familiares mais próximos e depois para os outros moradores de Guaiviry; trata-se de uma reciprocidade entre parentes que envolve também a circulação de alimentos. Durante nossa estadia, João emprestou mais de uma vez arroz para seus parentes³⁶. E quando alguém precisa ir à cidade, porém não tem dinheiro, também o procura, na esperança de que ele possa lhe

³⁶ Porém, como dissemos anteriormente, o mês de julho de 2014 foi, segundo os Kaiowá, atípico. Nesse mês, a Funai não distribuiu nenhuma cesta básica para os indígenas.

ajudar. Assim, João recebe mais demandas, pois geralmente agrega mais recursos. E isso reflete a lógica guarani e kaiowá de não acumular, conforme mencionamos anteriormente.

Da mesma forma é evidente que parte do peso de liderar está em certa desconfiança dos Kaiowá e dos Guarani com relação à centralização de poder. Nesse caso eu diria que tal desconfiança se estende aos recursos e ao prestígio.

Assim, parece razoável pensar que João prefira contratar pessoas para trabalhar em sua roça, que não é grande, ao invés de ele mesmo realizar a tarefa. João afirmava que não tinha tempo, afinal em alguns momentos do ano precisava se ausentar. Isso ocorria nos momentos de manifestações junto aos órgãos públicos, inclusive em Brasília, ou na UFMG em Belo Horizonte, quando naquele ano participou junto com seu tio Romildo, e com Valmir (marido de sua irmã) de um curso na UFMG para os alunos dessa instituição, ou ainda devido às assembleias do *Aty Guasu*. Porém, ainda diria que isso não é tudo.

O “peso” de ser uma liderança e de representar o seu *tekoha* frente aos brancos também está em distribuir os “excessos” advindos dessa posição. Os “excessos” podem ser entendidos nesse caso como a acumulação de recursos. Esses são, justamente, provenientes de sua participação enquanto liderança indígena em eventos, cursos, palestras, festivais. E todos os recursos, sejam financeiros ou de outro tipo, devem ser rapidamente distribuídos, pois está em jogo o prestígio e o respeito do cacique em relação aos seus parentes. Dessa forma, podemos voltar a pensar na situação do líder indígena de Guaiviry. João não é um *tamõi*, porém, apesar da pouca idade, ele é respeitado pelos outros moradores desse *tekoha*. E como toda liderança eficaz, aprendeu a se comunicar com os brancos, a tentar entendê-los. Tal eficácia só se torna possível quando ele entra no jogo dos brancos, e passa a negociar com eles. Mas, durante tais interações, a liderança só mantém o seu prestígio frente aos outros Kaiowá, se ele não deixa de agir como um deles.

A situação de João é ainda mais delicada, sendo seu fardo mais pesado, quando comparamos os seus recursos em relação aos disponíveis em outros fogos de Guaiviry. Caso ele segure demais os recursos que consegue, certamente será visto como um *karai*, no sentido de querer acumular, seja comida, dinheiro, ou qualquer outro tipo de recurso. É preciso fazer as coisas e o dinheiro circularem em Guaiviry, e João entra nesse jogo.

Dessa forma, é em decorrência dessa lógica da distribuição, beneficiando, prioritariamente, os parentes próximos e aliados, que podemos entender por que João não costuma trabalhar em sua própria roça. Isso poderia, inclusive, ser visto como um ato sovina. É preciso lembrar que João sempre afirmava em Belo Horizonte que em Guaiviry “todos são parentes”. E essa afirmação pode ser entendida como significando que todos devem se tratar como se fossem parentes; isso é o esperado. E de parentes se espera a reciprocidade e não o conflito.

Como argumenta Mura (2006: 464), “conseguir um acúmulo de capital em termos de riquezas materiais implica em ter que sofrer as pressões dos parentes para que estas riquezas sejam redistribuídas”. Sendo assim, casos de extraordinário “êxito econômico” são “atribuídos ao abandono das normas que orientam a vida social kaiowá – *ava reko*” (PEREIRA, 2004: 179). Para conseguir tal feito, o indivíduo teve de abandonar a economia da reciprocidade, colocando seus próprios interesses acima de todos os outros. Quando isso acontece, o seu grupo tentará fazer com que ele distribua a riqueza acumulada. Porém, se nenhum mecanismo surtir efeito, ele poderá ser acusado de feitiçaria ou ser vítima de feitiço, “e, em ambos os casos, dificilmente escapará da ruína econômica” (PEREIRA, 2004: 179).

Todavia, o que distingue um parente próximo de um distante, a reciprocidade do conflito, são linhas finas que devem ser tecidas e reforçadas cotidianamente. Todos em Guaiviry agem com um forte sentido de dono, de propriedade, sobre coisas e animais, mas esperam ajuda dos parentes nos momentos de necessidade. E, obviamente, aquele parente próximo que vai morar mais longe e deixa de fazer parte das festas, da comensalidade, das trocas, da luta, pode, ao longo do tempo, ir sendo posto na categoria de parente distante, ou mesmo na categoria de alguém em quem não se confia.

Essa reciprocidade entre parentes próximos e aliados, como vimos acima, pode se expressar através de pequenos trabalhos temporários oferecidos pelos indígenas para parentes, aliados, ou para habitantes de um mesmo *tekoha*. Tentando entender esses pequenos trabalhos internos entre os Guarani e os Kaiowá, Mura (2006) sugere uma redefinição do conceito de *changa* proposto por Melià.

Para Melià, a *changa* seria o trabalho exterior com patrões brancos em troca de dinheiro ou mercadoria (MELIÀ et al. 1976:214 *apud* MURA, 2006: 416). Assim, de acordo com os Grünberg e Melià, a *changa* é “...el ‘trabajo ajeno’ con patrones mbaíry [‘brancos’]

por plata o mercancias” (MELIÀ et al. 1976: 214 *apud* MURA 2006: 416). Para Mura (2006), os dois equívocos de tal definição estão na questão espacial e étnica. A primeira tem como consequência que as atividades técnico-econômicas não podem ser desenvolvidas dentro da aldeia, e a segunda que o contratante precisa ser branco, ou seja, contratante e contratado devem ser de etnias diferentes (MURA, 2006). Esta é uma realidade que não se verifica nas reservas ou *tekoha* no Mato Grosso do Sul. Logo, o conceito de Melià não é suficiente para dar conta da realidade atual da *changa* (*ibidem*).

De acordo com Mura (2006), o conceito de *changa* deve focar o trabalho temporário, diferenciando-o do trabalho assalariado. Além de deixar claro a separação entre o contratante e o contratado, quem presta o serviço não permanece com o produto de seu trabalho, que é trocado por dinheiro ou mercadoria. Sendo assim, na definição de Mura, a *changa* é “... um trabalho temporário, cujo produto será destinado a quem o encomendou, o changeador recebendo em troca dinheiro ou mercadoria” (MURA, 2006: 416). Mura (2006) esclarece que a *changa* não envolve apenas a troca de um serviço temporário por dinheiro, podendo aquele ser pago através de mercadorias. Partindo dessa definição, podemos fornecer mais alguns exemplos de *changa* interna em Guaiviry.

Uma das mulheres de Guaiviry³⁷ pagou em ramos de mandioca para que outra bordasse um texto numa toalhinha. Tal toalha fazia parte do projeto “Bordados pela paz”, e deveria ser entregue à professora Luciana (UFMG) em poucos dias. Porém, cabe a ressalva de que a contratante, posteriormente, bordou as laterais da toalha. Nesse episódio, pensamos que a contratante quisesse aliar o benefício de não ter que bordar a toalha, já que isso levaria algum tempo, como ela mesma nos disse, com o desejo de ajudar sua vizinha.

Lembramos ao leitor que no período em que estivemos em campo, a Funai não enviou nenhuma cesta para as famílias em Guaiviry, e havia uma reclamação geral dos moradores desse *tekoha* de que já começava a faltar comida. Assim, a contratante pode ter realizado a troca de mandiocas pelo bordado também para que a vizinha tivesse um complemento em sua alimentação. Como vimos, nem todos possuem roça em Guaiviry, e a mandioca cozida é um alimento consumido diariamente pelos Kaiowá. Nossa hipótese também se pauta no fato de a contratante ter feito questão de realizar o bordado lateral da toalha, junto ao grupo de

³⁷ Eu utilizo esse caso como exemplo de *changa* interna. Porém, não mencionarei o nome da contratante dos serviços de bordadeira, pois, certamente, ela desaprovava tal revelação.

mulheres que estava bordando as outras toalhas para o projeto “Bordados pela paz”, ao invés de ter incluído tal tarefa no “contrato de troca”. De qualquer forma, permanece a relação de *changa* interna entre essas duas mulheres.

De acordo com Mura, é pouco provável que o “contato” tenha alterado a organização do *te’yi* (família extensa), sendo que anteriormente os Kaiowá teriam um sentido de propriedade coletiva, como afirma Schaden (1994 *apud* MURA 2006:423) e Susnik (1979-80,1982 *apud* MURA 2006:423), em contraposição à ênfase atual de propriedade individual. Para Mura (2004), a atual relação dos Kaiowá com a propriedade individual afasta a possibilidade de que no passado, anteriormente à colonização, eles tenham apresentado uma apropriação coletiva das coisas.

Dessa forma, Mura afirma que “as razões que me levam a levantar essas suspeitas é a constatação empírica da existência de uma grande exacerbação dada atualmente pelos Kaiowá exatamente ao oposto, isto é, à propriedade individual” (MURA, 2006: 423). Atualmente, pondera Mura, “todos os objetos (*mba’è*), animais domésticos (*rymba*) e até frações das roças têm proprietários individuais, com exceção da terra” (MURA, 2006: 424). A “terra não é propriedade de ninguém”, embora também não se trate de “propriedade comunal”. Seu único dono é *Ñande Ryke’y Pa’i Kuara* (MURA, 2006: 425). “Foi ela entregue aos Kaiowá para que estes possam dela retirar seu sustento, porém com a incumbência de ter que com ela se relacionar, segundo as normas do *teko porã* (o correto modo de ser)” (MURA, 2006: 425). Veremos mais detalhes sobre a apropriação individual de animais e coisas pelos Kaiowá no próximo capítulo. Assim, Mura concebe que tanto Schaden quanto Susnik se equivocaram ao colocar no contato com o branco a causa do surgimento da individuação da propriedade.

4.6 Os mercados

Segundo Mura (2006), os Kaiowá compram em alguns pequenos mercados nas cidades, e a relação que estabelecem com os comerciantes é bastante peculiar. Aqueles veem os comerciantes como patrões, agindo de maneira subalterna e se “fazendo de bobo”, para tentar obter a maior vantagem possível numa situação em que estão em posição social e política desfavorável.

De acordo com esse antropólogo, a relação entre eles é de crédito e, para que o comerciante tenha a certeza do pagamento, ele fica com os cartões de aposentadoria dos clientes. Para os Kaiowá, manter essa dívida durável é desejável, pois eles obtêm dos “patrões” serviços que vão além da venda de mercadorias: “transportar objetos do ‘cliente’ ou uma sua eventual mudança, receber telefonemas e recados, ler e interpretar cartas e/ou documentos etc., além, obviamente, do transporte das mercadorias adquiridas até a residência do comprador” (MURA, 2006: 432).

No caso dos moradores de Guaiviry, não percebi que ocorra a retenção do cartão de aposentadoria de nenhum Kaiowá nos mercadinhos de Amambai. Porém, é verdade que esses pequenos mercados vendem mais caro do que os mercados de Ponta Porã. E os indígenas têm consciência de que estão pagando mais caro.

Andando pela cidade de Amambai, que fica muito próxima da reserva de mesmo nome, percebe-se uma grande circulação de indígenas pelas ruas. Eles formam, parcialmente graças ao bolsa família e às aposentadorias, uma grande parte dos consumidores da cidade. Porém, muitos deles se sentem discriminados pelos *karai* (brancos).

O mercado denominado Modelo que conheci em Amambai possui preços um pouco mais elevados do que os encontrados nos supermercados de Ponta Porã. Porém, ele oferece, mediante agendamento, entrega a domicílio, e se houver vaga, leva os clientes junto com suas compras até suas casas. Além disso, o filho do dono do mercado e seus funcionários carregam os celulares dos clientes que solicitam esse “favor”.

O mais impressionante é que durante as horas que passamos (eu e a sobrinha de João) próximos a esse mercado, esperando que nosso celular fosse recarregado, só vimos indígenas entrando e saindo desse estabelecimento. Os únicos *karai* presentes no recinto eram os funcionários do mercado. Sem dúvida, atender a essa clientela deve ter se tornado um negócio bastante lucrativo para o proprietário do Mercado Modelo. Em Guaiviry nos disseram que esse era o único mercado que fazia entrega, e inclusive era possível fazer o pedido por telefone, desde que a compra fosse superior a R\$ 100,00.

Nesse *tekoha*, o único morador que tem automóvel, parente de Romildo, prefere fazer as compras para a família de carro. Outra possibilidade é combinar o transporte com o professor indígena Orlando. Ele mora com a mulher fora do *tekoha* Guaiviry, porém, reside

durante alguns dias da semana em Guaiviry por causa das aulas que leciona na *Ogapysy*. É possível tentar agendar com o professor Orlando, mediante pagamento de gasolina e de sua disponibilidade, o transporte em seu carro para fazer compras na cidade.

Os outros moradores fazem as compras em Amambai e trazem as mercadorias de ônibus de viagem, o único disponível para a região. Então eles descem do ônibus na BR 386 e suas famílias já aguardam na antiga porteira da fazenda Nova Aurora para ajudar no transporte dos produtos. Chegar com pacotes em Guaiviry implica ser esperado pelas crianças e mulheres da família, que ajudam no transporte das mercadorias e especulam sobre o conteúdo dos embrulhos.

5. OS DONOS

Neste capítulo, a intenção é apresentar a categoria de dono entre os Kaiowá. Para compreendê-la, é preciso desvelar a relação de necessidade e dependência dos seres humanos e, em sentido mais amplo, de todos os seres, com seus respectivos donos.

5.1 Os donos

Os Kaiowá não realizam uma apropriação coletiva do mundo. Entenda-se por isso que todas as coisas, animais, seres, possuem um dono (*járy* ou *jara*). Cada roça tem um dono, uma família, a qual pertence. As criações de animais também possuem donos, sendo que em vários casos elas pertencem às crianças. Cada cozinha, objeto, possui um *járy* entre os Kaiowá. Nesse sentido, segundo Mura (2006: 159), para os Kaiowá “não existem lugares que não estejam sob a jurisdição de uma determinada família, ou de um espírito dono/guardião (*járy*), ou ainda de uma divindade”. Como dissemos anteriormente, as crianças são, geralmente, donos de animais domesticados e são responsáveis pelo seu bem-estar. Porém, as almas desses animais são provenientes de patamares específicos onde estavam associadas com seus espíritos-donos. O mesmo não ocorre com os animais destinados a serem comidos pelos *Ava* [gente]; aqueles possuem como espírito–dono o *so’o járy*.

Cada uma daquelas que classificaríamos como espécies de animais constitui uma categoria em si. Assim, existem tantos *yváy* [patamares celestes] quantos são estas categorias – de onde procedem as almas destes “animais” –, e a cada uma delas estará associado um espírito-dono. Existe, porém, uma exceção que define uma categoria, cuja classificação diverge da lógica Lineana (de Lineu), constituída por aqueles seres que nas origens foram destinados a serem comidos pelos *Ava*; estes

são reunidos em um único grupo, cujo dono é *so'ojáry* – literalmente, o dono da carne de caça. Existe também uma categoria geral para indicar todos os “animais”: *mymba*. Mas ocorre que ela não permite que estes seres sejam agrupados entre si, como no caso da nossa classificação em um “reino animal”. De fato, *mymba* (ou *timba*) significa simplesmente “animais de alguém”, isto é, que esses seres pertencem a seu *járy*, de modo que não é possível referir-se a eles de modo abstrato como “os *mymba*” (MURA, 2006: 236).

Caminhos, lugares, seres vivos e inanimados têm proprietários, donos. Há uma hierarquização do cosmo atual onde todos os seus elementos “possuem donos”. E esse modelo também serve para a forma como os Kaiowá experimentam a vida na terra, nas maneiras como se organizam socialmente (MURA, 2006: 235). Dentro de um *tekoha*, cada família também é dona de certos caminhos, banheiro, cozinha etc. Em Guaiviry, cada família tem seu próprio banheiro, sua própria cozinha, e, embora eu não tenha percebido que haja uma exclusividade de certos trechos do rio para lavar roupa e tomar banho, parece que as famílias possuem uma preferência em se banhar em algumas áreas do rio em detrimento de outras partes.

Nesse *tekoha*, as roças existentes são bem cuidadas, tanto homens como mulheres se ocupam de tal tarefa. Pode-se afirmar que as crianças sempre possuem algum animal, “este é o galo é de x”, “o gato é de y”, “o macaco é de z”, “o porco é de x também”. O fato de as aves e o porco terem dono não significa que não irão para a mesa. Porém, nesses casos o que se enfatiza é a responsabilidade de o dono zelar por suas criaturas. Assim, as crianças que possuem porcos, galinhas, cachorros, etc., devem cuidar da alimentação e bem-estar de seus bichos. Assim também o fazem os donos dos Kaiowá.

Nenhum dono aceita que os seres sob os seus cuidados sejam desrespeitados, maltratados, sendo zelosos e ciumentos em relação a eles. Assim, aquele que comete abusos na caça terá que enfrentar a ira do dono da caça, aqueles que não se dedicam à roça sofrerão as consequências da fúria de *Jakaira*, o dono da roça etc.

Da mesma forma, o dono dos Kaiowá se revolta com as maldades feitas contra os Kaiowá. Estas incluem assassinatos, discriminação, e estão, frequentemente, vinculadas ao espólio de suas terras. A vingança do dono dos Kaiowá, nomeado às vezes como *Ñande Ru*, outras como *Ñanderuvusu*, se expressa nas mortes de brancos, inclusive através de doenças fatais como o câncer; ou através de acidentes de automóveis, avião etc. A responsabilidade e a carga incumbidas ao xamã ou rezador são de extrema importância para manter esse mundo e tudo que há nele em equilíbrio. O xamã deve ser capaz de se comunicar com vários donos

espirituais para que as pessoas possam sobreviver nesse mundo. Além disso, ele deve ser capaz de acalmá-los. Caso o xamã fracasse nessa negociação, o resultado pode ser a destruição do mundo.

A terra pertence a um *jara*, *Ka'aguy*. Portanto, se o agricultor quer cultivar uma porção de terra deve pedir-lhe permissão, e caso deixe de plantar, o *Ka'aguy* retoma a sua lavoura: a floresta (PEREIRA, 2004: 195).

Os Kaiowá mais ligados à tradição não correlacionam a extinção das matas com “o desmatamento em grande escala, a introdução de gramíneas, o desaparecimento de animais e o descontrole do fogo” (PEREIRA, 2004: 195). Segundo eles, a raiz do problema está “na imposição do modo de vida do branco – *karai reko* – e o abandono por parte dos Kaiowá do modo característico de ser – *ava reko*” (PEREIRA, 2004: 195-96).

Os Kaiowá demonstram sua inadaptação à vida na terra quando precisam pedir favores para os *jara* a fim de sobreviverem na terra. Dessa forma, os *jara* precisam liberar os seres que estão sob sua proteção para que possam ser consumidos pelos homens. A relação com os programas sociais desenvolvidos pelos brancos também é entendida nesse sentido. Para os Kaiowá, os agentes de tais programas são os “*plata jara*” (donos do dinheiro). Assim, eles são, como todos os outros donos, fontes inesgotáveis de recursos. Os *plata jara* são fontes inesgotáveis de recursos financeiros, donos das mercadorias. Disso decorre o fato de os Kaiowá e os Guarani acreditarem que aqueles sempre dispõem de recursos financeiros.

A lógica da inesgotabilidade de recursos provenientes do *jára*, ou sob os seus cuidados, explica, segundo Pereira, o fracasso de projetos sociais implementados por órgão federais e ONGs nas reservas Kaiowá, durante os anos de 1970, para “o incremento da produção agrícola” (*ibidem*: 265). Os Kaiowá seriam de tal modo inadaptados à vida na Terra que dependem da generosidade dos *jára*. Sendo assim, não se preocupam em produzir em larga escala ou com a escassez de animais, plantas etc., pois os *jára* são os responsáveis pela disponibilidade desses seres ou recursos. Esse seria um dos motivos pelos quais os programas sociais não conseguiram êxito entre os Kaiowá (PEREIRA, 2004: 267, nota 19).

O *jára* dono da caça “é um xamã com roupagem animal” (PEREIRA, 2004: 284). Ele levanta e cuida dos animais, agindo de modo agressivo para defender os seres que estão sob seus cuidados; mas tal *jára* pode ser apaziguado pelo xamã Kaiowá.

Segundo Pereira (2004: 268), os Kaiowá explicam a ausência da caça como resultado da incapacidade dos xamãs de se comunicarem com os *jára* (*so' o jara*): a reza deixou de ter o mesmo efeito. A culpa de toda a escassez é dos xamãs ou rezadores, pois eles se tornaram incapazes de estabelecerem relações com os *jára* e de obterem os seus recursos. Por isso, os Kaiowá acreditam que ao retomarem suas terras, suas rezas, seu *nãnde reko*, e escolherem um xamã poderoso para orientá-los, retomarão o contato com todos os *jára* e, conseqüentemente, não haverá mais problemas de escassez, dificuldades, doenças etc.

Segundo Pereira, “de seu próprio ponto de vista eles [os animais] têm *tekoha*” e vida social específica (PEREIRA, 2004: 276)³⁸. A prova de que eles possuem vida social está na organização empreendida pelos seus *jara*, “incumbido[s] de regular os processos reprodutivos, comportamentais e organizacionais da espécie” (*ibidem*).

Em suma, todo *jára* é um xamã, pois ele possui capacidade de comunicação interespecífica. Porém, diferentemente dos Kaiowá, eles estão completamente adaptados à vida na Terra. Para esses indígenas, a marca da inadaptação é a eterna dependência dos donos-espíritos. Sendo assim, a capacidade xamânica de alguns homens é a responsável pela sobrevivência dos seres humanos na Terra. “Através dela o homem adquire conhecimentos junto aos diversos *jara*, igualmente xamãs” (*ibidem*: 233). Do mesmo modo, é por meio do xamanismo “que o homem espera superar sua condição atual, recuperando o destino do qual se separou em tempos imemoriais” (*ibidem*).

5.2 O Lagarto

Neste tópico mostraremos que o lagarto aparece, em certa medida, como dono ou ancestral dos brancos. Isso explica, para os Kaiowá, a forma destruidora e egoísta com a qual os brancos agem no mundo, e inclusive a violência dos *karai* contra os indígenas.

A fumaça que sai do corpo após banhos gelados de madrugada, a neblina e a fumaça do charuto do xamã usada para a cura estão relacionadas às forças vitais, ao *Jasuka*, à névoa

³⁸ Nessa passagem é difícil não nos lembrar do perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro e por outros antropólogos. A menção não é arbitrária, já que Pereira relata ter sofrido forte influência do curso ministrado por Viveiros na USP, e também pela presença do texto sobre o perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996) na bibliografia de sua tese sobre os Kaiowá (PEREIRA, 2004: 402).

branca primeira, “princípio vivificante de todas as formas de vida que vieram a surgir em seu meio, pois tudo surge imerso na neblina” (PEREIRA, 2004: 307).

Assim, tomando banho gelado na segunda geada, os Kaiowá se mantinham livres de doenças. Os animais também tomam banho na geada, com exceção do lagarto (*teju*). Isso explica por que sua carne é “inapropriada para o consumo, podendo provocar doenças de pele, indisposição e preguiça. Somente os velhos podem comê-lo porque têm seus corpos e personalidades totalmente formados” (PEREIRA, 2004: 308).

Um certo lagarto, o *tejujagua*, possui a potência jaguar e, desse modo, faz parte dos seres jaguarizados, violentos por natureza³⁹. “O *tejujagua* é um lagarto negro, enorme ‘maior que um jacaré’, segundo os xamãs. É antropófago e dificilmente alguém escaparia de seu ataque, pois em sua boca traz um veneno que apodrece a carne no local da ferida” (PEREIRA, 2004: 284).

Em Guaiviry, Romildo nos disse que o Lagartão é o ancestral dos brancos. Esse rezador afirmou que os lagartos possuem um caráter ganancioso, egoísta, e, de certa forma, destruidor. Assim, o lagarto aparece nas histórias dos Kaiowá como causador de doenças, ser antropofágico e como ancestral dos brancos. Percebe-se que, em todos esses casos, ele encarna o modo de ser dos *karai*, completamente contrário ao *teko porã*.

O branco, através de seu *karai reko*, não é apenas uma ameaça ao *ñande reko*, e, portanto, aos Kaiowá; ele é também um inimigo das divindades, pois ameaça destruir tudo o que elas fizeram e que os xamãs lutam para manter e recriar (PEREIRA, 2004:388). O *ñande reko* (nosso modo de ser/indígena) é baseado no modelo divino e sustenta o sistema social kaiowá, o cosmos kaiowá. De acordo com Pereira, “isto ajuda a entender porque a reza para matar lagarta nas lavouras não deve ser proferida quando existem brancos por perto, pois isto provocaria sua morte, já que comungam com as lagartas a índole destrutiva” (PEREIRA, 2004: 388-89).

O *karai reko* faz parte do entorno com o qual os Kaiowá precisam lidar e que acaba influenciando no *ñande reko*, na sua *autodefinição* por processos de diferenciação (*ibidem*:

³⁹ Os animais que possuem o nome acrescido do adjetivo *jagua* “transformam-se em seres marcados pelo excesso de ferocidade, potencializando a predação a um nível insustentável, e são radicalmente incompatíveis com a convivência social” (PEREIRA, 2004: 283). Além disso, eles apresentam mudanças físicas que exteriorizam sua agressividade, como o surgimento de dentes de felinos, etc.

389). Disso decorre a importância da retomada de terras para a afirmação do *ñande reko*, representando “uma vitória do cosmos contra o caos, da auto referência do sistema contra a tentativa de desorganização provocada pelo entorno” (*ibidem*).

Segundo Chamorro (2008), vários grupos indígenas estabelecem uma diferença de origem entre eles e os brancos. Ela argumenta que “tendo-se apropriado do relato bíblico, alguns grupos indígenas afirmam que Eva tinha um irmão, que se tornou o progenitor de alguns humanos – descendentes colaterais de Eva e não de Adão” (CHAMORRO, 2008: 303). De acordo com a autora, Viveiros de Castro já teria apontado essa diferença original, pois caso fossemos iguais, seríamos irmãos e irmãs. Porém, o modelo ameríndio propõe a diferença, aquilo que nos torna necessários uns aos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 54 *apud* CHAMORRO, 2008: 304). Sendo assim, o modelo ameríndio não é o da irmandade, mas da afinidade, da relação entre primos cruzados.

Assim, percebe-se que os Kaiowá associam o lagarto ao branco devido ao comportamento semelhante de ambos, e apenas na medida em que tal comportamento se diferencia do modo de ser indígena (*ñande reko*). A ênfase do modelo nativo na distinção original entre brancos e indígenas tende a ser trabalhada pela mente do indígena de forma incessante. O resultado desse processo de inserção de assimetrias e diferenças é a produção de mais diferenças⁴⁰. Sendo assim, a distinção entre os Kaiowá e os *karai* está no início, no meio e no fim do trajeto de sua existência na Terra. Sobre esse último ponto, Romildo afirmava que as almas espirituais dos indígenas não perecem, nem mesmo com a morte. Elas retornam para o seu lugar de origem. Porém, Romildo não sabia nada sobre o que acontece com a alma dos brancos; apenas que elas não ficam juntas com as almas dos indígenas no *chiruju*⁴¹.

⁴⁰ Sobre a questão das assimetrias incessantes no pensamento ameríndio, conferir as *Mitológicas* de Lévi-Strauss (2004;2006;2010;2014) e o seu livro *História de Lince* (1993).

⁴¹ Nesse trabalho eu não desenvolvo o tema do destino das almas indígenas. O *chiruju* foi mencionado inúmeras vezes por Romildo durante nossas conversas no pátio de sua casa. O *chiru*, de acordo com os Kaiowá, é uma vara insígnia ou cruz, e o *ju* remete ao brilho amarelado, alaranjado, ou seja, o *chiruju* é um *chiru* que brilha na cor amarela (Tônico Benites, comunicação pessoal). Romildo define esse lugar como um lugar-destino para as almas indígenas, onde há *chichas* e festas o tempo todo. Daniel, professor indígena de Guaiviry, afirmava que se trata da terra sem males; porém, eu não estou certa disso. Portanto, preferi não desenvolver tal tema nessa dissertação.

6. CANTOS E REZAS

6.1 Os xamãs e o fim do mundo

Os xamãs se colocam como os responsáveis pelo destino social dos Kaiowá, pelo destino da Terra e do cosmos. Quando as divindades percebem que as relações sociais se degradaram, eles podem ordenar a destruição da Terra. Todavia, é o xamã quem decide “quando e como atacar” (PEREIRA, 2004: 170).

Durante a expansão agropastoril nos territórios tradicionais dos Guarani e Kaiowá, na segunda metade do século XX, os xamãs tiveram que escolher entre: destruir a terra, através de determinadas rezas, matando inocentes; ou permitir que os indígenas fossem prejudicados, poupando os inocentes (PEREIRA, 2004: 170). Os xamãs sentem as dores dos inocentes e por isso não partem para a destruição do mundo através das rezas.

O futuro, para os Kaiowá, é a tragédia, o fim do mundo. Então, torna-se necessária a interferência dos xamãs para não permitir que isso aconteça. Em conformidade com Pereira, “é por isso que o xamã não pode parar de rezar, isso equivaleria a deixar as coisas seguirem sua tendência intrínseca, inexoravelmente ligada ao caos” (PEREIRA, 2004: 304). Porém, de acordo com Melià, esse receio seria anterior à colonização europeia (MELIÀ, 1990: 41 *apud* PEREIRA, 2004: 304-05). E segundo Pereira, mesmo no contexto adverso das reservas hoje, esse temor permanece (PEREIRA, 2004: 305). Citando Melià, ele afirma que “a terra ‘está sustentada sobre um ponto de apoio que a qualquer momento pode cambalear e cair. Fragilidade e instabilidade ameaçam continuamente o universo guarani. A destruição está sempre no horizonte” (MELIÀ, 1990: 39 *apud* PEREIRA, 2004: 305).

A fim de exemplificar tal questão, Pereira relata sobre o interessante pedido feito pelos indígenas de Guyraroká. Eles queriam que ele incluísse em seu relatório de identificação desse *tekoha* a ameaça de iminente destruição do mundo se suas terras não fossem devolvidas pelos brancos.

Na visão dos Kaiowá, a terra é imperfeita e sujeita à deterioração e corrupção. Por isso, os cataclismos e a destruição são importantes para a sua renovação. Uma marca desses eventos são os morros. Eles foram os locais onde os indígenas se refugiaram, outrora, da destruição do mundo. Alguns *tekoha*, como o de Cerro Marangatu, já reivindicam no processo de identificação que eles sejam incluídos na área demarcada, pois os morros fazem parte da

cosmologia desses povos (PEREIRA, 2004: 316). Os morros também possuem donos, os *itajara*, que cuidam deles.

Embora a destruição do mundo tenha acontecido outrora, ela pode voltar a ocorrer. E a responsabilidade desses cataclismos é sempre do xamã. Quando algo não está em conformidade com o *ñande reko*, de alguma forma, é porque os xamãs não estão desempenhando corretamente o seu trabalho, tendo se afastado das divindades e donos-espíritos.

Dessa forma, Pereira relata que “[...] fofocas, adultérios, violência, etc., efetivamente acontecem em qualquer comunidade, mas o perigo é a propagação, descontrole e o comprometimento dos fundamentos da ordem cósmica” (PEREIRA, 2004: 320). Quando essa desarmonia se torna algo constante e se propaga, a solução é mudar de *tekoha*. Desse modo, os Kaiowá mostram que as atitudes das pessoas contaminam o mundo, e podem levar a um cataclismo.

A condição terrena, para os Guaraní e os Kaiowá, é a da imperfeição que condena os homens à sua destruição. A Terra já teria sido destruída anteriormente, o que voltaria a ocorrer novamente⁴².

Ru Ete, dizem os *mburuvicha*, sabe que os homens que povoaram a terra, imagens dos habitantes de *Yvy Tenonde* que agora povoam os paraísos voltarão como eles a cair em pecado, obrigando-se a ele a “descarregar sua ira” sobre ela e destruí-la como foi destruída *Yvy Tenonde*; por isso a consideram predestinada a uma existência efêmera (CADOGAN, 1959: 61).

Quando as coisas vão mal, a tendência é os Kaiowá agirem como *Ñanderuvusu* no mito de Sol e Lua, e abandonarem o local onde residem [cf. o mito no item 3.3]. Nesse mito, *Ñanderuvusu* abandona a roça, a mulher e os filhos que ela espera, e vai para o céu. O motivo do afastamento da divindade é a desconfiança de que o filho mais novo, *Jasy*, seria filho de *Mba'ekua*, uma divindade auxiliar.

Nesse mito, o filho mais velho, *Kuarahy*, ainda no ventre materno, indica o caminho certo para a mãe; enquanto o mais novo, revoltado pelo fato de sua progenitora ter lhe dado um tapa, a leva à casa das onças, onde ela é morta. Os filhos continuam o percurso da mãe em

⁴²Isso é verdade tanto para o caso dos Kaiowá, quanto para o dos Mbyá. Por esse motivo, utilizaremos a citação de Cadogan acerca dos Mbyá.

busca do caminho que leve ao pai. Eles deverão provar que são filhos de *Ñanderuvusu*. A atitude do criador é imitada pelos Kaiowá quando os indígenas, para evitarem brigas, deixam tudo para trás e caminham para outro *tekoha* (PEREIRA, 2004: 318-19). Assim, de acordo com Pereira, “as tensões e dificuldades no convívio são responsáveis pelo abandono do fogo, da parentela, da rede de alianças entre parentelas e, no limite, da terra” (PEREIRA, 2004: 319).

Esse afastamento é visto como uma recusa em “assumir compromissos sociais ou matrimoniais”, ou como uma ruptura com uma liderança política (*ibidem*). Em outra versão do mito de Sol e Lua, *Ñandesy* se recusa a ir colher, logo depois de *Ñanderuvusu* ter semeado, dizendo que os frutos ainda não estavam maduros. Durante a discussão, ela afirma que os filhos que carrega não são dele. Magoado, *Ñanderuvusu* abandona em silêncio a terra, deixando a família para trás. Ambas as versões desse mito marcam o modo imperfeito de vida na Terra, sendo que a plenitude é desfrutada apenas nos patamares celestes (*ibidem*). Mas, tal mito também mostra que *Ñanderuvusu* agiu como é o esperado de um Kaiowá ou de um Guarani, não brigou, nem discutiu; ele simplesmente partiu sem dizer sequer uma palavra. Dando sustentação a essa interpretação, cito Nimuendaju (1987).

Aí *Ñanderuvuçu* se revela um verdadeiro Guarani: não responde, e muito menos castiga diretamente a desobediência; mas quando *Ñandecy* afinal apanha seu cesto e vai à roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro (NIMUENDAJU, 1987: 49).

Atualmente, aquela atitude de *Ñanderuvusu* é um modelo para a ação dos Guarani e dos Kaiowá. E dessa forma, pode-se afirmar, como Pereira, que para esses indígenas, “é sempre menos mal mudar do que brigar” (PEREIRA, 2004: 318). E, como vimos, tal atitude é justificável, pois as consequências de conflitos prolongados podem ser extensíveis ao cosmos inteiro. Além disso, esse é também um dos motivos pelos quais a boa palavra, aquela que apazigua e aconselha, é tão importante entre os Kaiowá. E isso é ainda mais verdadeiro quando se trata de cabeças de parentelas e xamãs, pois ambos precisam sempre dar o exemplo: agindo em conformidade com o exemplo das divindades e dos heróis míticos.

6.2 Rituais/Cantos e Rezas

Neste tópico, o objetivo é mostrar a função dos cantos/rezas na vida dos Kaiowá. Os cantos são essenciais para a sustentação e o equilíbrio da Terra e de tudo que há nela. Os xamãs cantam e dançam, ao invés de falarem e andarem. Sendo assim, eles imitam os atos das divindades.

Além disso, nesse item será demonstrada a especificidade estabelecida pelo rezador Romildo no que concerne à rejeição de cantos/rezas concebidos como tradicionais entre os Guarani e os Kaiowá. Dentre os rituais excluídos pelo rezador principal de Guaiviry estão o *avati kyry* (ritual de batismo do milho e das plantas novas) e o *Kunumi pepy* (ritual de perfuração do lábio inferior dos garotos).

E, por fim, será mostrado um pouco sobre os cantos/danças profanos (*guachire*) em Guaiviry. Nesse ponto serão introduzidos rapidamente o canto de diversão chamado de *kotyhu* [cf. mais detalhes no item 6.3] e o *guhuhu*. Embora o último seja considerado pelos nativos como um lamento, um canto triste; podemos dizer que ambos produzem alegria naquele *tekoha*. Em outro capítulo discutiremos a reza (canto) praticada por Romildo Fernandes em Guaiviry.

A dança ritual e os cantos são, até hoje, “o modo privilegiado pelo qual os Guarani expressam sua religião” (CHAMORRO, 2008: 101). Segundo Chamorro, as danças-cantos foram usadas como forma de afirmação da identidade indígena e de resistência aos brancos, missionários (*ibidem*).

De acordo com Montardo, a música guarani envolve sempre uma dialogia, pois o canto nunca é daquele que o profere. Este apenas o recebeu, ou escutou nos sonhos, porém, não é o seu dono.

Tratar da composição na música Guarani aponta diretamente para a dialogia, pois os Guarani não se consideram donos dos cantos. Mesmo os cantos individuais, recebidos especialmente por cada um em sonhos, são obtidos por merecimento, como um presente; não são compostos pela pessoa. Esta apenas escuta a música como se já tivesse sido concebida, existindo em outro lugar (MONTARDO, 2009: 49).

Os cantos podem ser aprendidos pelos mestres durante a iniciação xamanística, através da natureza, do som da cachoeira e do canto dos pássaros (MONTARDO, 2009). Além disso, Montardo sustenta que a música nos mitos e ritos proporciona transformações, “ativação dos

atributos de resplandecência e radiância, deslocamentos e comunicação com divindades e seres espirituais” (MONTARDO, 2009: 273). No cotidiano, os rituais diários “trazem a presença e a interação aos corpos e, com isto, a alegria, a saúde e a beleza” (*ibidem*).

De acordo com Montardo, o termo *ñe’ẽ*⁴³ foi tradicionalmente traduzido como a palavra-alma, [cf. CHAMORRO, 2008; MURA: 2006]. Entretanto, segundo ela, esse termo também se refere à linguagem e, conseqüentemente, à música. Nesse sentido, o *ñe’ẽ* remete à dança e ao canto. Desse modo, essa pesquisadora mostra que a forma de comunicação dos Guarani com os deuses envolve tanto os cantos como a dança; e também que os cantos são formas típicas de diálogo entre as divindades. Assim, Montardo (2009: 277) afirma que “os deuses se comunicam cantando, e os Guarani vão ao seu encontro dançando”. Os rituais Guarani e Kaiowá, assim como ocorre com as suas composições musicais, têm um caráter dialógico (MONTARDO, 2009). Os deuses, os xamãs e os participantes falam e se escutam. Sendo assim, “todos falam e se deslocam nos dois sentidos, os Guarani vão daqui para ‘lá’; os deuses e seus mensageiros vêm de ‘lá’ para cá” (MONTARDO, 2009: 277).

Para Montardo (2009), o canto e a dança ritual são armas utilizadas pelos Guarani e pelos Kaiowá para superar as dificuldades da vida terrena e para que obtenham de volta seus *tekoha*. Essa antropóloga afirma que “mais especificamente, ao acompanhar o cotidiano da xamã, Odúlia Mendes, o que percebi foi uma guerreira que, com seu canto e seus instrumentos musicais, conduz persistentemente seu grupo na conquista de uma vida melhor” (MONTARDO, 2009: 278).

A vida de dona Odúlia é o canto e a dança. O *jeroky* (ritual coletivo) é a arma e o caminho com os quais e por meio dos quais ela luta pela sobrevivência e pela manutenção da sua saúde e da de seu grupo. O canto e a dança, além de necessários à sobrevivência, constituem aspectos centrais da cultura Guarani, que tem o sonho como um dos elementos mais importantes. Além disso, referem-se a uma prática encontrada em distintos momentos nos mitos de criação dos três subgrupos Guarani [...] (MONTARDO, 2009: 57).

As danças e os instrumentos musicais como o *mbaraka* [chocalho, no caso dos Kaiowá] e o *takuapu* [bastão de ritmo] são formas deixadas pelos ancestrais míticos para que os Guarani possam reencontrá-los; eles permitem a sobrevivência dos indígenas na Terra (MONTARDO, 2009: 58).

⁴³ O termo *ñe’ẽ* refere-se à palavra, à linguagem e à alma espiritual dos Guarani e dos Kaiowá.

Constata-se, de acordo com Montardo, que no caso dos Guarani, os cantos rituais não são uma reencenação da história e da origem da humanidade, “[...] mas em uma continuação, no sentido de que os participantes do ritual estão indo ao encontro dos seus ancestrais criadores, atuando e interferindo, junto a eles, na manutenção da vida na Terra” (MONTARDO, 2009: 58). Esse deslocamento em busca dos ancestrais criadores está fortemente marcado nos mitos dos Guarani e dos Kaiowá. Dessa forma, as danças e rezas são meios para a superação dos obstáculos que se interpõem entre os indígenas e os deuses. Montardo fornece vários exemplos disso [cf. MONTARDO, 2009: 58-63]. Cito uma versão do mito do dilúvio para apreendermos tais relações.

Para os primeiros que surgiram que seguiram a reza do *yvyra'ija* [ajudante de xamã] veio um *apyka*, “banco”, e eles neles partiram, restando apenas um homem e uma mulher. Os urubus bicavam e faziam cocô nas suas cabeças e eles cantavam para *Ñanderu* ter pena deles. Dois dias depois, eles enxergam o *apyka* que se encostava à palmeira (LADEIRA, 1992 *apud* MONTARDO, 2009: 61).

Nesse caso, constata Montardo (2009: 61), o canto é um tipo de lamento, e os heróis cantam para que seu pai tenha pena deles. Da mesma forma, a autora afirma que os cantos servem como meios de superação de obstáculos no cotidiano dos Guarani e dos Kaiowá. Dona Odúlia, mãe de João, forneceu um exemplo disso para Montardo. Essa Kaiowá afirmou ter recebido uma mensagem dos *yvyra'ija kuéra* [subordinados, mensageiros] na qual eles lhe disseram para que ela parasse de chorar e seguisse cantando com o *mbaraka*. Desse modo, Odúlia repete a ação dos gêmeos no mito, que consistia em agarrar o *mbaraka* e “seguir o caminho ao encontro do marido e pai que abandonou a mãe grávida dos gêmeos míticos” (MONTARDO, 2009: 62). Assim, ela segue o seu caminho se comunicando com as divindades e, conseqüentemente, superando contratempos.

Nesse sentido, Montardo explica que a benevolência dos deuses para com os indígenas se deve ao parentesco entre eles, mas, diríamos que tal relação é rememorada ou marcada através dos cantos e danças indígenas.

Considero que os Kaiowá ou *Pa'i Tavyterã* estão percorrendo este caminho repleto de obstáculos [como os colocados pelo pai dos gêmeos para os testarem], quando cantam e dançam no *jeroky*. Os Kaiowá, como afirmam Melià *et al* (1976), consideram-se descendentes do *Pa'i Kuara*, divino xamã do Sol, sendo que *Pa'i Kuara* é chamado por eles também de *Che ryke'y* ('meu irmão mais velho'). *Jasy* é

chamado de *Che Kyvy'i* ('meu irmão mais novo'). Como vimos nos relatos de dona Odília, o *Pa'i Kuara* a trata também como *Che reindy* ('minha irmã'). Estes dados apontam para uma genealogia dos deuses em relação aos homens na qual as gerações se alternam. Os Kaiowá são às vezes filhos e às vezes irmãos do *Pa'i Kuara*" (MONTARDO, 2009: 59).

Os cantos são frequentemente acompanhados de danças entre os Guarani e os Kaiowá. Em Guaiviry, conforme veremos adiante, isso não acontece com o canto/reza longo das quintas-feiras. De modo geral, as danças possuem o importante papel de tornar os corpos de seus executores leves entre os Guarani e os Kaiowá. Assim, Montardo afirma que "os *jeroky* são feitos durante o ano todo para tornar leve e terno o corpo⁴⁴, essa ternura tem a ver com a alegria[...]" (MONTARDO, 2009: 68). Por outro lado, a raiva (*ipochy*) "torna a pessoa quente e pesada" (*ibidem*).

Entre os Guarani e os Kaiowá, os cantos acompanhados, frequentemente, das danças, reiteram o modelo divino de relação entre as divindades e os xamãs. Nesse sentido, Montardo retoma a conclusão de Chamorro de que os deuses não falam, cantam e não andam, dançam!

As divindades com as quais os Guarani se comunicam também tocam, cantam e dançam, sendo sua linguagem a musical. Os *ñanderu* e *nandesy* (caciques e cacicas, como são denominados no Mato Grosso do Sul), xamãs homens e mulheres kaiowá, respectivamente, sempre que conversam, acabam cantando. Parece que há coisas que só são ditas 'em canto', inclusive, e principalmente, quando o xamã deseja expressar o ponto de vista dos deuses, os quais, como nota Chamorro, não andam, dançam, não falam, cantam (CHAMORRO, 1995: 66 *apud* MONTARDO, 2009: 68).

Vejamos, então, um pouco mais sobre os cantos entre os Guarani e os Kaiowá. Montardo (2009) encontrou relatos, nos escritos de Melià, sobre o *mborahéi puku*, canto longo, que durava de dez a onze horas. Durante esse tempo, os rezadores realizavam a ascensão para diversos patamares divinos. Isso se parece muito com a reza de dez horas que

⁴⁴ Para Nimuendaju, o objetivo de tornar o corpo leve se devia ao fato de alguns Guarani conceberem que o paraíso se encontraria no zênite. Desse modo, ingressando pelos portais celestes se chegaria a *Ñanderyqueý*. A leveza seria obtida através de jejum e muita dança. Ele explica que "até hoje os Guarani acreditam que o corpo pode se tornar leve pela dança [...]" (NIMUENDAJU, 1987: 97). A razão disso, segundo Nimuendaju, estaria numa exaustão do corpo depois de noites seguidas de danças, levando o indígena a desmaiar de exaustão lá pela quarta noite de danças; e todos concluíam que se tivesse continuado por mais algumas noites teria tornado seu corpo "tão leve que teria subido ao céu!" (*ibidem*: 98).

presenciei em Guaiviry, embora em nenhum momento os moradores desse acampamento tenham se referido a ela como *mborahéi puku*.

Mura (2006) afirma que o *mborahéi puku* (o canto longo) é fundamental para o *avati kyry*⁴⁵. Durante aquele canto, as orações não se repetem e seguem uma sequência. Elas se iniciam ao pôr do sol e vão até o amanhecer sem interrupção. De acordo com Mura (2006), esse ritual é incomum hoje em dia, pois poucos oficiantes são capazes de realizá-lo. A sua execução exige um xamã que seja capaz de memorizar a ordem correta de todos os cantos durante a cerimônia. Além disso, as plantações de milho branco (*avati moroti*) seriam insuficiente para realizar o ritual (MURA, 2006: 318)⁴⁶.

Em Guaiviry, eu não sei o nome nativo que dão ao ritual que se inicia ao pôr do sol e termina às quatro horas da manhã na casa de rezas, chamam-no apenas de “reza”. Como vimos, trata-se de uma reza/canto com duração de dez a onze horas ininterruptas. Porém, não há *avati kyry*, e a causa dessa ausência não é atribuída por Romildo e por sua parentela à ausência ou à baixa produção de milho branco (*avati moroti*).

Como vimos, os Kaiowá de Guaiviry denominam seus rituais realizados às quintas-feiras de “rezas”⁴⁷. Na verdade, argumenta Montardo, os cantos e as danças são traduzidos pelos indígenas como “rezas”. Dessa forma, ela afirma que “embora, ao traduzir para o português, os Guarani chamem seus rituais de ‘rezas’, em Guarani os termos utilizados são *porahéi, ñeengara ou jeroky*; os dois primeiros correspondem a ‘cantar’, o último a ‘dançar’” (MONTARDO, 2009: 216).

O canto e a dança fazem parte da maioria dos rituais dos Kaiowá e também dos Guarani (Ñandeva e Mbyá). Um dos rituais mais importantes entre os Kaiowá é o *jeroky puku*,

⁴⁵ O *avati kyry* (também grafado como *avatikyry*) é o “ritual de batismo do milho e das plantas novas” (MURA, 2006: 500).

⁴⁶ Segundo Mura (2006), a ausência desse ritual não pode ser explicada em função da baixa produção de milho branco entre os Kaiowá. Ele verificou que esse discurso está relacionado ao prestígio daquele que planta essa espécie de milho, e aos seus objetivos de se destacar em relação aos outros indígenas (cf. mais detalhes no item 7.1).

⁴⁷ Em Guaiviry, durante as entrevistas e no cotidiano, escutei várias vezes o termo *porahéi* e também *jeroky*. Ao indagar pela tradução, João me disse que significavam “reza” em português. Entendo que o significado de tais termos é aquele apontado acima por Montardo.

a cerimônia do batismo de milho. Segundo Izaque João⁴⁸ (2011:59), esse ritual “é cantado, rodando em volta de um *apyka* (banco) ou em volta de uma vasilha de *xixá*”. O ritual é um canto coletivo orquestrado por um rezador prestigiado. Durante toda a noite, cada xamã profere cantos com o objetivo de alcançar a morada de *Pa’i Kuara* (*ibidem*).

Para João (*ibidem*: 60), todo o planejamento da festa desse ritual envolve um perfeccionismo das técnicas de cultivo do *avati moroti*. Esse milho é considerado, pelos Kaiowá em geral, como “um produto agrícola frágil”, merecendo muitos cuidados. Sendo assim, o milho branco deve ser plantado longe de locais de grande circulação; além do fato de ele não poder ficar contíguo a regiões onde haja *anguéry*. Assim, segundo João, o *avati moroti* não pode ser plantado próximo de cemitérios, de morros e de açudes naturais.

De acordo com esse Kaiowá, o objetivo do *jerosy puku* é modificar as palavras do xamã para que ele seja capaz de se comunicar com as divindades. Dessa forma, os xamãs podem negociar e demandar uma vida melhor na terra para os Kaiowá.

Nesse sentido, João afirma que “a força do canto do *jerosy puku* exercita as palavras, as quais exaltam o tratamento de respeito, como se tivessem se comunicado com a linguagem do próprio *Jakaira*” (JOÃO, 2011: 14). Essa linguagem será absorvida pelo xamã ao tomar *chicha* (de milho branco), assim terá o caminho que leva à divindade *Jakaira* revelado, e poderá interagir com ele “dialogando e negociando diversas situações favoráveis ao mundo real” (JOÃO, 2011: 14-15). Assim, isso explica, segundo João (*ibidem*:60), a ansiedade dos Kaiowá para a chegada do dia da festa do *jerosy puku*. Ele argumenta que esse ritual permite, através da comunicação com as divindades, a “propagação do *teko joja* (vida fraterna) e do *teko marane’y* (vida sem maldade) na sociedade onde vivem (*ibidem*).

A fim de que a comunicação com as divindades seja possível, é preciso que o xamã se concentre bastante durante o canto, “exercitando a lógica da perfeição do *Jakaira* e de seu poder mágico”. O xamã vai, através do canto, alcançando as divindades residentes em diversos patamares. “A cada reinício do canto, após uma pausa, o xamã busca o lugar da próxima divindade em sua plenitude (*aryvusu, arapoty, xiru eixu jaty, xiru pa’ikuara...*), em que, cada palavra dita incorpora o *Jakaira*, de acordo com seu *jasuka* (germe da vida)”

⁴⁸ A pesquisa de Izaque João foi realizada entre os Kaiowá de três aldeias: Panambi, Panambizinho e Sucuri’y. Ele entrevistou xamãs de todas elas, e seu trabalho é sobre a origem e fundamentos do canto ritual *jerosy puku* nessas três aldeias. Além disso, é importante dizer que Izaque João é Kaiowá de Panambi.

(JOÃO, 2011: 15). Com o intuito de entender essa incorporação da palavra, recorreremos ao trabalho de Chamorro para elucidar o conceito de *jasuka*.

Os *Paĩ-Tavyterã* do Paraguai e os Kaiová do Brasil afirmam que *Jasuka* é uma chuva mansa, perpétua e clara, em permanente movimento, criadora e aperfeiçoadora dos seres e das coisas. O Ser Criador, as divindades e os xamãs precisam banhar-se nessa água original para se renovarem (CHAMORRO, 2008:126).

Os Kaiowá do Mato Grosso do Sul afirmavam para Chamorro (2008) que o *Jasuka* é um motor movido com *Kaguĩ* (bebida de milho).

O *kaguĩ* é o primeiro sumo de *Jasuka*. *Jasuka* é para nós o que o motor é para os brancos; com a diferença que *Jasuka* é natural, não é feito. Ele serve para nos dar vida e nos recompor. Algumas pessoas são refeitas a tal ponto por *Jasuka* que não morrem, ficam novas outra vez, como uma criança de lábio recém-perfurado. O *kaguĩ*, que é a expressão de *Jasuka*, é o nosso princípio, é ele que nos renova a todos (CHAMORRO, 1995, p. 99 *apud* CHAMORRO, 2008: 126).

Conforme vimos, João (2011: 15) afirma que durante o *jerocy puku* pode ser estabelecida uma comunicação com as divindades. Assim, pelo que foi dito acima tanto por Chamorro (2008) quanto por João (2011), acreditamos que quando aquela comunicação é bem-sucedida, o resultado é a renovação das pessoas, da vida, das relações dentro de um *tekoha*. Essa interpretação é ratificada através da expectativa dos Kaiowá, mencionada por João (*ibidem*: 60), de que o *jerocy puku* propague “o *teko joja* (vida fraterna) e o *teko marane’y* (vida sem maldade)”. Dessa forma, parece claro que os Kaiowá vêm no *jerocy puku* um modo de manter seu *ñande reko* e, conseqüentemente, de reafirmar relações de fraternidade⁴⁹.

Passemos agora para um outro ritual, citado por Montardo (2009), no qual há danças e cantos. Trata-se do *jeroky* que, como vimos, costuma ser traduzido pelos próprios nativos como “reza”. Vejamos então como eram os *jeroky* realizado na reserva de Amambai por dona Odúlia, mãe de João (Kaiowá de Guaiviry).

⁴⁹ Como vimos [cf. item 2.6], a afirmação do parentesco, da consanguinidade entre os Kaiowá, normalmente não ultrapassa o fogo doméstico, alcançando no máximo a parentela. Portanto, podemos dizer, como Pereira (2004), que aquela ênfase na consanguinidade e na mutualidade dentro de um *tekoha*, só ocorre em momentos específicos (PEREIRA, 2004); seja por ocasião de ameaças externas (de fazendeiros no Mato Grosso do Sul), ou pela realização de rituais que reúnam os indígenas em torno do xamã principal.

A duração do *jeroky* varia conforme o roteiro, começando ao escurecer com a execução do *mymby* (um aerofone do tipo de ocarina), pelo marido de dona Odúlia, que é seu *yvyra'ija* (“ajudante ritual”). Depois que o sol se põe totalmente, por volta das seis horas da tarde, começam os cantos e as danças, até às 23 ou 24 horas. Dona Odúlia reforça a informação de que, quando o grupo está forte, ela fica forte e tem repertório suficiente para se estender por mais tempo. O ideal é que o ritual se prolongue por toda noite e assista ao nascer do sol (MONTARDO, 2009: 72).

O *jeroky* era realizado às quintas-feiras; porém, posteriormente, passou para às sextas-feiras. Ele era iniciado com o pôr do sol, e se estendia até à madrugada. Todo o ritual ocorria na mais profunda escuridão. Para fins de pesquisa, Montardo pediu aos indígenas que o repetissem a luz do dia para que ela pudesse vê-lo.

Atualmente, tal cerimônia encontra um correlato em Guaiviry. É importante salientar que nesse *tekoha* vivem muitos descendentes de dona Odúlia, e que seu rezador principal é Romildo Fernandes, irmão do pai do pai de João. Segundo Montardo (2009), dona Odúlia teria se mudado para a reserva de Amambai com o objetivo de se tornar aprendiz desse rezador. Porém, quando ela chegou, ele já havia partido para o Paraguai. Dona Odúlia se tornou uma xamã reconhecida e procurada por indígenas de outros *tekoha*. Mas, atualmente, a “reza” de Guaiviry se diferencia um pouco da que era praticada por Odúlia na reserva de Amambai.

Em Guaiviry, a “reza” é praticada semanalmente as quintas-feiras, após o pôr do sol, por volta das dezoito horas e se estende até às quatro horas da manhã [cf. mais detalhes no item 8.7]. O ritual é praticado no interior da casa de reza na mais completa escuridão, sendo esse um requisito para que as divindades entrem na *ogapysy*. Normalmente, apenas João, Romildo e Daniel participam da cerimônia. Porém, diferentemente do que ocorria na cerimônia realizada por dona Odúlia, a reza de Guaiviry não é acompanhada de danças, não há *jeroky*. A reza que é um tipo de *mborahéi puku*, canto longo, tem duração de aproximadamente dez horas. Durante esse tempo, os rezadores cantam sem interrupção, e permanecem sempre sentados em cadeiras dispostas lateralmente umas em relação às outras. Vejamos, então, mais detalhes sobre essa cerimônia.

Eu presenciei a “reza” em Guaiviry numa quinta-feira de julho de 2014. O ritual durou dez horas seguidas. Durante o canto que fazia uso do *mbaraka*, e que indicava, segundo Daniel, uma ascensão aos patamares, rumo ao último deles, a concentração dos

participantes e ouvintes era essencial. Sendo assim, esperava-se que as pessoas se mantivessem acordadas e que não conversassem durante o ritual.

Porém, se o rezador ou algum de seus auxiliares dormissem, isso dificultaria a subida do grupo para os patamares celestes, pois os outros deveriam carregá-lo, de acordo com Daniel (professor kaiowá de Guaiviry)⁵⁰. É pedido aos ouvintes, que também podem participar da reza, que tenham um certo comportamento de comedimento em relação às palavras, ao sair e entrar na casa de reza. Segundo os Kaiowá de Guaiviry, se as pessoas ficarem saindo e entrando na casa de reza, durante o ritual, elas podem atrair doenças para si. Aquelas pessoas que desejam acompanhar o canto/reza podem fazê-lo, inclusive cantando e tocando o *mbaraka*. Porém, normalmente, apenas os rezadores participam da reza.

João afirmou que durante o ritual eram feitos pedidos às divindades. Caso houvesse algum problema específico, seria solicitada a intervenção divina em sua resolução. Durante a cerimônia, as divindades eram capazes de saber sobre todas as ações que os rezadores haviam empreendido. Segundo João, esse é o motivo pelo qual algumas pessoas se recusam a participar da reza⁵¹.

No que se refere aos cantos/rezas rituais, Guaiviry é um quebra-cabeças a ser montado. De acordo com Romildo, não era preciso realizar o batismo do milho branco, nem rezar nas roças, nem mesmo nas sementes, pois tudo já se resolvia na reza longa das quintas-feiras. Porém, não apenas nesse momento!

O fato de os Kaiowá plantarem, não só milho, mas de se dedicarem à agricultura, de praticarem o *Kotyhu*, o *guahu*, de produzirem *chicha*, aliado à reza semanal, mostra para *Jakaira* que os Kaiowá precisam da plantação para viver, e este continua abençoando os

⁵⁰ Daniel me disse que se uma pessoa adormece durante a reza, o grupo de rezadores precisa carregá-la ao longo da cerimônia. Assim, ao invés de contribuir para ascensão aos patamares divinos, ela se torna um complicador nessa tarefa.

⁵¹ Nessas observações de João manifestam-se latências de desentendimentos entre o seu grupo e o de outros moradores de Guaiviry. Participar da reza de quinta-feira é mostrar proximidade política e social em relação a Romildo Fernandes, sendo inclusive uma forma de afirmação do parentesco. Isso explica porque o grupo permanente de rezadores [cf. integrantes adiante] dessa cerimônia o denominam de “tio Romildo”. Independentemente de existir ou não relações de parentesco verdadeiro nesse grupo, o que a verbalização do parentesco enuncia é que aquelas são as pessoas com as quais se pode contar, das quais se espera a reciprocidade, o apoio, um certo tipo de comportamento tido como próprio dos Kaiowá, conforme enfatiza Romildo. Sendo assim, é normal que aqueles que não frequentem as rezas tenham uma maior distância política e social do grupo de Valdomiro, e é em relação a esses ausentes que se levantam suspeitas de cunho moral.

Kaiowá com plantação e bem-estar. Dessa forma, produz-se um *teko porã*, o modo certo de se viver para os Kaiowá. Por meio dessas ações, como argumentou Mura (2006), os Kaiowá estão diferenciando o seu modo de viver do modo de viver dos brancos (*karai reko*), e também de outros Kaiowá que não seguem as tradições.

Entre os Kaiowa, [...] a construção do quadro moral ao qual estes fazem referência como tipo ideal depende de um cotejamento constante entre o *ñande reko* (“nosso modo de ser”) e o *Karai reko* (modo de ser do “branco”), éticas estas na maioria de seus elementos, consideradas como sendo contrastantes entre si (MURA, 2006: 475).

Isso explica para os indígenas grande parte dos fracassos individuais, que podem ter consequências cósmicas. Assim, por um lado, a tradição é um limitador na aquisição de novas práticas e/ou conhecimentos. Porém, por outro lado, tanto a conservação da tradição como a incorporação de novas atitudes e valores, “dependem de sujeitos históricos bem precisos, principalmente xamãs e pessoas maduras” (MURA, 2006: 475). E as variações encontradas são fruto da comparação entre dois modos de ser, e da seleção do que lhes é mais importante reter de cada cultura.

A interpretação e renovação feita pelos xamãs e mais velhos está veementemente presente em Guaiviry. O rezador Romildo dispensa uma série de rituais que os Kaiowá supostamente seguiriam antigamente, como o de furar o lábio inferior dos meninos (o *Kunumi pepy*), o do batismo do milho branco, a reza nas sementes novas. Essa recusa não se deve à uma dificuldade ou a uma situação específica de algum tipo de falta, como a ausência de milho branco.

Trata-se, pelo contrário, de uma recusa propositada. Romildo afirmou que a execução desses rituais ocasionaria danos irreversíveis aos Kaiowá. Segundo ele, ao realizar rezas nas sementes os Kaiowá estão atraindo a indiferença de *Jakaira*, o dono da roça [cf. detalhes adiante]. Porém, como dissemos anteriormente, a perspectiva de Romildo sobre rituais, plantações e também sobre como deve ser o modo de vida dos indígenas de *Guaiviry* não é absoluta. Vejamos como alguns moradores desse *tekoha* concebem essas questões.

Começamos pela interpretação de Celina [filha de Rosa Cândido], uma senhora de Guaiviry que não pertence à parentela de João. Segundo ela, hoje o que se tem é uma terra cheia de agrotóxicos e, conseqüentemente, contaminada pelos brancos. Nesses locais, as

formigas e os insetos em geral se tornam nervosos pelo uso de pesticidas e atacam as plantações. Rosa Cândido, que nos contou o mito de Sol e Lua⁵², estabeleceu uma ligação entre a *chicha* e o desenvolvimento da plantação. Essa relação também foi ratificada por Romildo. Segundo ela, “o *Ñande Ru* vê lá de cima que aqui na terra os índios não bebem cauim e não têm roça. Ele não deixará mais as plantas brotarem, tanto para os índios quanto para os brancos, se deixarem de beber o cauim”.

Segundo Rosa, há uma relação necessária entre a produção e o consumo de *chicha* com o desenvolvimento da plantação. Assim, a ação dos Kaiowá de produzir e consumir a *chicha* garante que o solo seja propício para o desenvolvimento da plantação nesse planeta. Dessa forma, a ação local dos Kaiowá proporciona para todos, inclusive para os brancos, boas colheitas. Nesse sentido, Rosa explica que para produzir o cauim (*chicha*) é preciso ter o milho, ou seja, roças. Porém, se *Ñanderu* vê que os indígenas não consomem *chicha*, ele presume que eles também não precisam de roças. Assim, Rosa afirma que “para fazer cauim a gente tem que ter roça. Se não plantarmos, *Ñande Ru* vai dizer que eles não precisam mais de plantação, porque eles deixaram de beber o cauim. Por isso, se deixarmos de produzir cauim, não teremos mais plantação”.

Rosa Cândido afirmou que é necessário benzer os produtos da roça nova. Segundo ela, o rezador deve pedir ao *Jakaira*, o dono da roça, para que as plantas perseverem. Isso é necessário, pois a terra do branco é diferente da terra do índio, aquele usa veneno, modificando a terra e afetando as formigas. Assim, se não houvesse reza, dificilmente a plantação conseguiria se desenvolver. Rosa considera que o veneno usado pelos fazendeiros, que anteriormente ocupavam aquelas terras, vai para debaixo do solo e deixa as formigas bravas, provocando a destruição da plantação. Assim, “se não queremos que isso aconteça, temos que rezar mesmo”.

Em conformidade com essa afirmação de Rosa Cândido (de Guaiviry), Izaque João (2011) assevera:

Se um dia o batismo de milho saboró não se realizar mais, na interpretação dos xamãs, a maior parte dos produtos agrícolas (*itymbiry*) gradativamente perderão a força de desenvolvimento e sua qualidade. Ao consumir esse produto, segundo entendem poderá haver inúmeras doenças, inclusive a formação imperfeita dos seres humanos (JOÃO, 2011: 115).

⁵² Porém, cabe a ressalva de que o mito de Sol e Lua é considerado por Romildo como uma história falaciosa.

Rosa Cândido também nos relatou a forma como ocorre o ritual de perfuração dos lábios dos garotos (*kunumi pepy*), onde há o consumo de *chicha*. Porém, segundo ela, esse ritual ocorre atualmente apenas no Paraguai. Rosa salientou que não há diferença entre os garotos que furaram o lábio inferior e aqueles que mantêm os lábios intactos.

Para Romildo Fernandes, quando se age de acordo com o *ñande reko*, ingerindo produtos dos Kaiowá e seguindo os costumes dos indígenas, se vive de forma mais saudável e melhor. Como vimos, há vários modos de ser indígena, e cada família possui o seu próprio *ñande reko*. Porém, Romildo e sua parentela colocam a sua perspectiva sobre esse assunto como sendo a única verdadeira e, conseqüentemente, apoiada e baseada nas divindades.

Assim, se há divergências em Guaiviry sobre o efeito e a necessidade da reza no milho e nas plantações, isso significa que eles têm opiniões diferentes acerca da necessidade de rituais como o do batismo do milho [cf. detalhes desse ritual acima]. Mas, por outro lado, todos os Kaiowá de Guaiviry com os quais conversei sobre tal tema, enfatizaram a importância da *chicha* e das plantações. Para Romildo e sua parentela, as *chichas* de milho e de mandioca (*karaku*) seguram a vida. Ele também nos advertiu para o fato de que quando os Kaiowá param de prepará-las, eles começam a mentir; e se não a consomem, produzem a fofoca.

Segundo Romildo, “verdadeiro rezador” não consome bebida de branco, ou seja, cachaça. Ele também afirma que a bebida do Kaiowá é a *chicha*, e ela pode ser consumida em qualquer circunstância. Para esse rezador, nenhum Kaiowá deve beber cachaça, pois ela os deixa descontrolados; não é uma bebida feita para indígena. Porém, isso não significa que seus parentes e aliados não fizessem uso dela, sendo, portanto, um motivo de preocupação para Romildo. Dessa forma, mais uma vez o problema tem origem externa, trata-se de uma bebida de branco que altera o comportamento valorizado entre os Kaiowá, pautado na boa palavra, ou seja, na palavra que apazigua. Além desse motivo, Daniel, rezador dos rituais das quintas-feiras em Guaiviry, afirma que a ingestão de cachaça prejudica no amadurecimento da corda vocal indígena, essencial para a realização das rezas e dos cantos.

Para Romildo, a terra já foi benzida, abençoada no início, quando ela surgiu. Porém, se ela for benzida agora, ou mesmo as sementes, isso significa que o indígena não quer trabalhar e, conseqüentemente, “a plantação vai diminuindo de ano a ano”.

Ele nos explicou que entre 1935-1940 começaram esses benzimentos feitos por Guarani, mas que os Kaiowá não realizavam tais práticas. Segundo Romildo, foi essa atitude errada dos Guarani que “afastou o trabalhador da terra”, e os conduziram ao *tape oai* (caminho errado). João complementou o argumento do tio, afirmando que “é por isso que tem pinga, droga, música...”. Para João, se os indígenas tivessem agido como o seu tio propõe, eles “seriam fortes e não poucos e fracos e também não teriam saído das suas terras”.

A atitude de Romildo é interessante, pois produz um outro sentido para a tradição, sugerindo que ela também é construída. Ao contrário do que muitos Kaiowá dizem a respeito da antiguidade daqueles rituais, Romildo afirma que eles não são produtos dos Kaiowá, mas dos Guarani (referindo-se aos Ñandeva). Para esse rezador, aquelas práticas de benzimento, seja na plantação ou nas sementes, provam para *Jakaira* que os Kaiowá são preguiçosos, afastando-os da terra, pois ela deixa de lhes parecer interessante e também pelo fato de *Jakaira* tê-la tornado improdutiva. E assim, ao que parece, os Kaiowá passam a se aproximar do *karai reko*, daqueles que fazem mau uso da terra, inclusive com agrotóxicos, e que desequilibram as forças do cosmos.

É digno de nota o fato de que para os Kaiowá, conforme assinalou Pereira, a origem do mal, do conflito, é externa ao fogo doméstico, à consanguinidade, e num sentido mais amplo à parentela, e eu acrescentaria também que ao *tekoha*. Assim, foi a atitude equivocada dos outros, dos Ñandeva nesse caso, que provocou o descaso de *Jakaira* e propiciou o afastamento dos indígenas da terra. Do mesmo modo, a percepção de si também é feita em relação aos outros: Ñandeva, brancos, etc. Definir o modo correto de se viver só é possível se comparado aos outros modos, obviamente vindos de fora do grupo.

Assim, como mencionamos anteriormente, é preciso escolher até o tipo de música adequada para ser ouvida pelos Kaiowá. Segundo Romildo e seus parentes, a música que toca nas rádios é prejudicial aos Kaiowá, pois não é de origem kaiowá. Dessa forma, João e seus familiares me disseram que a música que eles deveriam ouvir é aquela cantada no *guahu* e no *kotyhu*.

Segundo Montardo (2009: 217), o *guahu* é um certo tipo de música Guarani referido como “‘lamento’ ou ‘choro’”. Ela profere também que os “Ñandeva referem-se aos cantos do ritual xamanístico com os termos *guahu* e *jahe’o*, traduzidos em Guasch e Ortiz (1996) por ‘uivar’ e ‘chorar’, respectivamente” (ibidem).

Porém, apesar de serem tidos como cantos tristes pelos indígenas e pesquisadores, eu só posso afirmar que os moradores de Guaiviry se divertiam muito com esse tipo de canto, dançando em movimentos de aproximação e afastamento formando um círculo. Nesse sentido, João (2011) afirmava que tanto o *guahu* quanto o *kotyhu* são cantos de divertimento e podem ser proferidos em qualquer ocasião. Ele acrescenta que o *guahu* é cantado também no final do *Kunumi pepy* e do batismo de milho saboró (*ibidem*: 110).

Segundo Chamorro (2008: 250), há dois tipos de *guahu* entre os Kaiowá: o *guahu ai* e o *guahu ete*. O primeiro se refere às presas, sendo utilizado como um tipo de lamento ou choro para atraí-las. Assim, esse canto é uma forma de conversa ou namoro com aqueles animais, sendo entoado por ocasião de excursões para caça ou pesca. Porém, Chamorro (*ibidem*) acrescenta que pode se tratar também de uma forma de “envergonhar as feras no caminho” ou de livrar os animais de caçadores indesejados.

Já os *guahu ete*, de acordo com Chamorro (*ibidem*), “fazem parte das cerimônias mais coletivas”. Ela (*ibidem*) retoma Ruiz de Montoya para lembrar que “antigamente os colonizadores se referiam a eles como ‘cantar en las bebidas’ (*aguahu*), que era como os conquistadores chamavam as grandes festas dos indígenas, por considerá-las meros ritos de beberagem (*borracheras*)”. Chamorro argumenta que atualmente os *guahu ete* são “construídos numa espécie de Guaraní arcaico e são aparentemente indecifráveis para os próprios cantores” (*ibidem*).

Em Guaiviry, o *guahu* é dançado da mesma forma que o *Kotyhu*. Segundo Nimuendaju (1987: 77), este seria o canto profano de “uma dança igual, o *guaú*” [*gahu*] existente entre os Kaiguá. No próximo item veremos um pouco mais sobre o *kotyhu*. Porém, antes de avançarmos, levantaremos algumas constatações e hipóteses provisórias sobre o papel dos cantos e rituais em Guaiviry a partir das discussões apresentadas nessa seção.

Vimos que vários rituais associados às plantações, sementes e, especificamente ao milho são comuns entre os Kaiowá, porém, eles não são executados em Guaiviry. Normalmente, o rezador principal é o responsável pela execução dessas cerimônias. E, no caso de Guaiviry, Romildo Fernandes os concebe como deletérios para saúde e bem-estar dos indígenas e da humanidade. Porém, na categoria de rezador principal de Guaiviry e contando com o apoio de seus familiares e aliados nesse *tekoha*, Romildo estipula qual é a interpretação correta do mundo, do que é ser um verdadeiro kaiowá e um verdadeiro rezador. Para ele e sua

parentela, a veracidade das instituições está apoiada na tradição, nos heróis e divindades kaiowá.

Porém, conforme vimos anteriormente, a tradição é também uma invenção, e os rezadores precisam ser capazes de resolver os problemas atuais, mesmo que sejam os advindos de fora: de outros grupos indígenas, dos afins, dos brancos. Nesse sentido, Romildo, assim como qualquer xamã de prestígio, também precisa ser capaz de lidar com as novidades que vão surgindo, apenas dessa forma ele garante sua credibilidade diante dos Kaiowá (PEREIRA, 2004) [cf. mais detalhes adiante].

Também vimos que a “reza” realizada em Guaiviry às quintas-feiras é um pouco diferente da executada por Odúlia, mãe de João, na reserva de Amambaí (Montardo, 2009). O que mais chama a atenção é o fato de esse ritual não ser realizado através de danças em Guaiviry.

Verificamos, baseados na obra de Montardo (2009), que as danças e os cantos são utilizados como formas de comunicação com as divindades. Vimos que, segundo Montardo (2009), os mitos Guarani (tanto Ñandeva, como Mbyá, como Kaiowá) ensinam para os homens que essa comunicação é possível e necessária para os indígenas superarem os obstáculos que enfrentam no cotidiano. E além disso, ela afirma que os cantos e as danças são formas de comunicação privilegiadas das divindades e daqueles que têm acesso a elas, como os xamãs. Dessa forma, Montardo nos leva a pensar, que o *ñe'ẽ* não deve ser traduzido somente como alma-palavra, mas também como linguagem, e nesse sentido, os cantos e as danças servem como meios para a comunicação com as divindades. É apenas dessa maneira que os xamãs conseguem contactar as divindades, obtendo graças para os Guarani e para a humanidade.

Porém, não encontramos em Guaiviry essas danças cerimoniais, apenas os cantos. De forma similar, não encontramos nesse *tekoha o jerosy puku* (cerimônia do batismo do milho), nem mesmo a intenção de vir a realizá-lo no futuro. Mas, por outro lado, a minha conversa com Romildo foi bastante reveladora. Ele enfatizou a importância da reza, referindo-se às rezas das quintas-feiras, da plantação, incluindo obviamente o milho, da produção e do consumo da *chicha*, do *guachire* (*kotyhu* e *guahu*), como fundamentais para se ter uma vida tipicamente Kaiowá, e, conseqüentemente, para se viver bem. Cabe lembrar que os rituais descritos acima, como o *jerosy puku*, envolvem a produção e o consumo da *chicha*. Em

Guaiviry, essa bebida é fabricada e consumida nas noites em que são executados *guahu* e *kotyhu*. Não há nenhuma restrição à sua produção e consumo; porém, não há *guachire* sem ela. Vejamos, então, um pouco mais sobre uma das danças mais comuns em Guaiviry, o *kotyhu*.

6.3 Kotyhu

O *kotyhu* e o *guahu* são essenciais, segundo Romildo, para que os indígenas sejam agraciados por *Jakaira* através do desenvolvimento das plantas e da saúde em Guaiviry. De acordo com João (2011), o *kotyhu* visa “expor ao público o sentimento das pessoas”. Esse intelectual kaiowá afirma que semanticamente “*koty* significa o interior da casa; *hu* é um sufixo que indica a exposição das coisas que vem do interior” (JOÃO, 2011: 21). Para ele, o *kotyhu* mostraria “o seu [do Kaiowá] estado de espírito em relação às coisas”. Já no sentido metafórico, ele é “o canto das aves, de forma poética” (*ibidem*).

A palavra, por meio de *Kotyhu*, é direcionada a determinadas pessoas em situação de extrema desarmonia social no grupo. O *Kotyhu* também é utilizado como instrumento para fazer o grupo refletir uma situação enfrentada, na condição de buscar outro meio para esquecer a situação ruim e se alegrar novamente (JOÃO, 2011: 102).

Quanto à letra dessas músicas, João (2011) e Chamorro (2008) argumentam que são compostas de frases curtas, às vezes improvisadas, promovendo uma grande descontração e alegria no ambiente.

Em Guaiviry, as crianças e os jovens são os mais empolgados na dança e na cantoria, até porque não se cansam facilmente; permanecem animados enquanto há *chicha* para alimentar e saciá-los. Entre os Kaiowá desse *tekoha*, assim como entre os Guarani em geral, a *chicha* não é consumida em grandes quantidades; esse fato se contrapõe ao seu consumo entre outros grupos indígenas como no caso dos Yudjá (STOLZE LIMA, 2005). Não sei precisar em litros a quantidade de *chicha* produzida, mas os moradores de Guaiviry faziam um tacho médio para o *guachire*, e algumas vezes ainda sobrava bebida para ser consumida em outros dias.

Somado a isso, o seu nível de fermentação alcoólica era frequentemente muito baixo, pois eles a preparavam no mesmo dia em que seria realizado o *guachire*. Mais uma vez em contraposição ao que acontece em outros grupos indígenas, a intenção dos moradores de Guaiviry ao consumir a *chicha* não era beber o máximo que conseguissem [cf. mais detalhes sobre a *chicha* na seção 7.2].

Chamorro (2008) e Izaque João (2011) concebem que os cantos do *kotyhu* e do *guahu* são cantos de divertimento, e, portanto, trazem alegria para as pessoas. Sobre esse aspecto posso dizer que quando cheguei em Guaiviry, como mencionei anteriormente, fui recebida com *guachire* para que, segundo João, eu não me sentisse triste durante minha estadia nesse *tekoha*. Além disso, ele afirmou que os moradores de Guaiviry também estavam cantando por estarem felizes com a minha chegada.

O *kotyhu* pode ser cantado por todos: crianças, adultos, idosos, sem distinção entre homens e mulheres. Entretanto, em Guaiviry, as crianças são capazes de cantar e dançar por horas, enquanto os adultos rapidamente se cansam e vão se aquecer próximos da fogueira e conversar. Os temas das músicas são os mais diversos e corriqueiros, engraçados às vezes.

De acordo com Izaque João (2011), há três tipos de *kotyhu*: *kotyhu ita*⁵³, *kotyhu'i* (*Kotyhu* pequeno) e *kotyhu guasu* (*kotyhu* grande). Entretanto, como em Guaiviry não ouvimos nenhuma menção a tais variedades, não nos deteremos nelas. Apenas apresentaremos uma observação acerca do *Kotyhu'i* (o *Kotyhu* pequeno), pois acreditamos que ela pode nos ajudar a compreender o motivo pelo qual Romildo dizia que o *kotyhu* e o *guahu* são tão importantes para o bem-estar dos Kaiowá.

Com relação ao *kotyhu'i*, João (2011: 105) afirmou que “na concepção do rezador Lourenço Barta, o *kotyhu'i* não tem força como a reza, mas, por meio dos espíritos de *nhengaju*, o *kotyhu'i* ganha força, afetando a parte emocional das pessoas”. Sendo assim, o *kotyhu* cria uma disposição emocional para que as pessoas fiquem juntas, mesmo que não sejam parentes próximos; ele cria um prazer em compartilhar a presença do outro.

O *kotyhu* também pode encantar os ouvintes, sendo utilizado pelos jovens para atrair suas amadas⁵⁴. Nesse sentido, pode-se pensar através do trabalho de Montardo (2009) na importância dos cantos e danças entre os Guarani como linguagem, como *ñe' ã*. Certamente

⁵³ Izaque João (2011) não apresenta a tradução de *Kotyhu ita*. Sabe-se, porém, que *ita* em guarani significa pedra.

⁵⁴ O trabalho de Izaque João traz exemplos de *Kotyhu* (cf. João, 2011:104-09)

ela se referia a eles como uma forma de comunicação dos seres humanos com os deuses, dos deuses entre si e como meio de comunicação entre xamãs. É importante lembrar que Montardo (2009) tratava dos cantos cotidianos, mas não citava os cantos de divertimento dos quais tratamos nessa seção. Porém, por tudo que foi dito até aqui, eu tendo a acreditar que o princípio do poder da palavra se mantém também nos cantos de divertimento. Sem dúvida, os próprios Kaiowá de Guaiviry relataram sobre a alegria e descontração produzida pelo *guachire*, e sobre o seu poder de mudar o estado de ânimo das pessoas. Nesse sentido, Chamorro (2008) poderia nos ajudar a sustentar nossa hipótese já que ela defende a centralidade da palavra como constituidora dos seres humanos e princípio a partir do qual tudo surge.

...tento apresentar a palavra não só como o princípio vital que configura os humanos, mas também como a fonte e o sustentáculo do próprio ser das coisas, podendo ser igualada ao termo “Deus” na teologia. Este é a palavra original. Desta palavra procedem as diversas formas de dança, os diversos gêneros de cantos e instrumentos musicais. A essa palavra conduz a prática musical. Ela é o Verbo Universal e este, como o disse certa vez Pedro Casaldáliga, só fala dialetos. Ao não podermos definir essa palavra, fazemos teologia descrevendo suas manifestações (CHAMORRO, 2008: 253).

Como afirma Chamorro (2009: 253), a palavra é o princípio vital dos seres humanos, “a fonte e o sustentáculo do próprio ser das coisas”; originando inclusive os cantos, danças e os instrumentos musicais. Dessa forma, eu acredito que o princípio divino da palavra jamais é perdido entre os Guarani, ele está presente inclusive nos cantos e danças profanos, como no *gahu* e no *kotyhu*.

7. O MILHO

Neste capítulo, a intenção é mostrar a importância do milho na cultura guarani e na kaiowá.

Atualmente, a cultura do milho branco perdeu espaço na vida dos Guarani e dos Kaiowá, assim como a agricultura em geral. Ainda assim, aquela não deixou de ser importante para marcar o calendário de festas. Embora não ocorra o batismo do milho nem festas de colheitas em Guaiviry, o ciclo do milho segue determinando o período da plantação e da colheita em geral.

Como vimos, a *chicha*, tão importante para os Guarani e os Kaiowá, permanece sendo essencial para os moradores de Guaiviry. Ela também é considerada pelo rezador principal desse *tekoha*, Romildo, como primordial para incitar as bênçãos de *Jakaira*, o dono da roça e, conseqüentemente, para promover uma vida boa em Guaiviry.

7.1 Milho Saboró (Branco) e *Jakaira*

Segundo os interlocutores de Izaque João (2011), a divindade *Jakaira* seria a responsável pela criação do milho branco e de todos os outros produtos agrícolas. No local escolhido por ela para plantar, não foi necessária a força física, apenas a reza. O milho branco foi criado magicamente a partir de “uma das partes da vestimenta usada na cintura do *jakaira*, o *Ku'akuaha* [...]” que se transformou em “semente do milho branco que, através da reza, germinou” (JOÃO, 2011: 28).

As conseqüências disso são que as etapas seguidas pelo *Jakaira* com relação ao milho devem ser mantidas ainda hoje.

[...] deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. Depois da colheita, o milho ainda precisa passar pelo *jehovasa*, para depois ser distribuído (JOÃO, 2011: 28).

Essas recomendações precisam ser seguidas a fim de purificar o milho, afinal trata-se de um alimento “importante para todas as divindades” (JOÃO, 2011: 28). Segundo Izaque João, o milho saboró é apontado pelos estudiosos dos Kaiowá como um “cereal sagrado, pois é através da sua representação que se realiza o ritual denominado *jerosy puku*” (JOÃO, 2011: 29). Para a realização desse ritual faz-se necessária a *chicha* de milho saboró, sem açúcar, para “dar força às palavras ditas por meio do canto” (JOÃO, 2011: 29).

De acordo com Anália Zevito, neta de um grande rezador de Panambi (*apud* JOÃO, 2011: 36), ao consumir o milho saboró, “*Jakaira* incorpora a alma da pessoa que o consumiu, dando ênfase à voz e possibilitando ao corpo ser protegido dos espíritos antissociais”. O milho é considerado pelos Kaiowá como um “cereal sagrado, que exige respeito em todos os sentidos, pois através dele, o xamã se comunica com os seres que estão em outros planos” (JOÃO, 2011: 37).

Pereira (2004) considera que o cultivo de milho é um sinônimo de *status* para os Kaiowá. Ele baseia seu argumento nas obras de vários autores que escreveram sobre esse grupo em períodos diferentes (GALVÃO, 1940; MELIÀ em comunicação pessoal; SCHADEN, 1974: 40 *apud* PEREIRA, 2004: 257). Certamente, segundo Pereira (2004), o cultivo e o consumo de mandioca hoje são muito superiores ao de milho entre os Kaiowá. Entretanto, isso apenas significa que os indígenas não são miseráveis. Em termos de prestígio, é o cultivo de milho que conta (*ibidem*).

Nesse sentido, ele argumenta que “plantar e consumir milho significa explicitar para o grupo o desejo (ou direito e dever) de exercer importantes prerrogativas políticas e religiosas” (*ibidem*: 261). Essa afirmação pode ser compreendida se levarmos em conta que não é fácil reunir os recursos e qualidades para organizar os rituais do milho. É preciso ter condições para alimentar, transportar e hospedar os visitantes. Primeiramente, é necessário que eles aceitem o convite e que os parentes trabalhem para a realização da festa. Em tudo isso, está em jogo o prestígio do anfitrião (*ibidem*). Ainda de acordo com Pereira (2004: 263-64), “a ação de cuidar de uma roça de milho está intimamente relacionada aos cuidados com um grupo de parentes, só faz sentido ‘levantar’ uma plantação de milho se essa produção destinar-se a ‘levantar’ uma parentela”.

Pode ser que essa observação de Pereira (2004) explique o motivo pelo qual em Guaiviry poucas pessoas estão plantando milho branco. Porém, não consigo ter nenhuma certeza a respeito dessa questão. Em nenhum momento Romildo expressou o desejo de realizar uma festa do milho quando a plantação de *avati morotĩ* aumentar. Porém, parece que aqueles que estavam tentando cultivar milho, principalmente o saboró, despertavam uma certa admiração por parte dos outros que ainda não possuíam uma plantação.

Apesar disso, eu considero que é ilusório acreditar que todos em Guaiviry estejam interessados em manter uma roça e em plantar milho. Entretanto, por outro lado, de acordo com Romildo, manter uma roça é de suma importância para que os Kaiowá usufruam do *teko porã*. O modo belo e correto de se viver implica em imitar o modo como os Kaiowá viviam antigamente. Dentro dessa lógica, se já não é possível viver sem trabalhar, seja na roça ou na cidade, tal como antigamente faziam os grandes xamãs e heróis míticos, é preciso se dedicar ao cuidado com a terra.

Romildo alertava-nos para o fato de que se os Kaiowá deixarem de lidar com a terra, de plantar, rezar/cantar e fazer *chicha*, as consequências serão catastróficas. Para ele, quando os Kaiowá agem dessa forma, as divindades e os donos percebem que os indígenas não precisam mais de seu auxílio. Somado a isso, se *Jakaira* não encontra roça num *tekoha*, ele deixa de favorecer a produção agrícola e torna o solo improdutivo.

De maneira semelhante, se *Jakaira* não se depara com a *chicha* quando vem visitar os Kaiowá, logo deduz que eles não precisam de milho, pois não o utilizam. Trata-se de uma espécie de círculo virtuoso, onde a produção de milho e de produtos da roça dos Kaiowá incentivam o dono da roça, *Jakaira*, a aumentar a produção e a fertilidade do solo. Entretanto, pode ocorrer o contrário: um círculo vicioso, onde a ausência da plantação gera mais falta e miséria, até a completa expulsão dos indígenas de sua terra. Afinal, se eles não utilizam a terra é porque não precisam dela. Disso decorre a enorme preocupação e zelo de Romildo Fernandes em incentivar um modo de vida kaiowá para os moradores de Guaiviry.

Entre os Kaiowá encontramos várias histórias sobre o surgimento do milho, e também divergências nas concepções a respeito de se é preciso rezar para a plantação, ou se esse é um processo deletério. Em Guaiviry, encontramos visões diferentes sobre tais questões. Vejamos, então, algumas delas.

É de comum acordo entre os Kaiowá que o dono (*járy* ou *jára*) do milho e de toda a plantação é o *Jakaira*. Entretanto, de acordo com Valmir, foi *Ñande Ru* quem plantou o milho, e *Jakaira* o teria colhido. Segundo Valmir, é preciso rezar para *Jakaira* a fim de que a roça (*itymbyré*) tenha êxito. A reza teria a função de evitar caruncho e até a presença de moscas nas plantas. Como dono da roça, *Jakaira* favorece o desenvolvimento de toda a plantação. Ainda de acordo com Valmir, após a colheita, o Kaiowá deve levar o milho, o feijão e as outras sementes colhidas em sua roça para o rezador, e esse decide quais e quando deverão ser plantadas. Essa fase ocorre na casa de reza, onde apenas os plantadores podem rezar e onde as questões acima serão respondidas pelo rezador. Segundo Valmir, é o rezador quem descobre quais espécies podem ser misturadas com outras na plantação.

Esse ritual não é realizado em Guaiviry, veremos mais adiante as razões para tanto. Entretanto, quando perguntei para Valmir qual a importância da reza para a plantação, ele fez questão de nos contar como era o ritual acima descrito. De acordo com sua versão,

Ñande Ru primeiro queimou o mato, depois rezou para achar o milho, a reza fez o milho crescer bem, deu uma flor e ele rezou de novo. A mulher foi olhar a roça, mas não tinha semente. Na segunda ida à roça, ela encontrou o milho. Ñande Ru achou as sementes de milho e delas saiu um tanto de coisas: mandioca, batata.

A necessidade de rezas para fazer com que o milho floresça, e que é proveniente do modelo kaiowá de que a vida na terra deve imitar os ancestrais e divindades, faz com que vários Kaiowá defendam a reza na semeadura e na colheita do milho. Nesse sentido, Izaque João mostra que em Panambi, Panambizinho e Sucuru'y, os rezadores imitam o comportamento das divindades em relação ao milho (JOÃO, 2011).

Outra divindade, denominada como *jakaira*, segundo a narração do xamã, com sua sabedoria, criou o milho branco e os demais produtos agrícolas. No local onde o *jakaira* escolheu para realizar a sua atividade agrícola, não foi necessário o uso de força física, pois o trabalho foi efetuado na base de reza. O milho saboró é uma planta retirada de uma das partes da vestimenta usada na cintura do *jakaira*, o *ku'akuaha*, do qual uma pequena parte se transformou, de maneira mágica, na semente do milho branco que, através da reza, germinou. Isso significa que, para o Kaiowá, o milho saboró, desde o princípio de sua criação, precisa seguir as mesmas etapas de trabalho, desde seu cultivo até a colheita, instituídas pelo *jakaira*, através da força da reza: deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. Depois da colheita, o milho ainda precisa passar pelo *jehovasa*, para depois ser distribuído. Essas regras precisam ser efetuadas com o objetivo de purificar o milho, para que se torne um alimento especial, extremamente importante para todas as divindades. A *xíxa*, ou *jakairary*, bebida feita de milho saboró, apropriada para todas as divindades, inclusive para o xiru, é denominada *rekory* (caldo do seu próprio corpo) (JOÃO, 2011: 28).

Voltando às narrativas de Guaiviry, vejamos o que a esposa de Valmir, Crescência, nos contou sobre *Jakaira* e a origem do milho. De acordo com ela, o dono do *avati morotĩ* (milho branco) é o *Jakaira*, trata-se da *Ñande Sy* (a mãe) do milho. Crescência nos relatou duas histórias sobre a origem do milho. Segundo ela, o *Ñande Ru Paitambeju* (Nosso pai *Paitambeju*) morreu e foi enterrado. E depois de um tempo, surgiu o *avati morotĩ*. Anteriormente, Crescência havia dito que o *avati morotĩ* veio do bicho de pé do *Ñande Ru Paitambeju*. No que concerne a necessidade da reza no milho, ela, assim como seu marido, assevera que a reza no milho é importante para o bem-estar dos Kaiowá. Segundo Crescência, depois de colhido, o milho deve ser rezado por vinte e quatro horas; e a partir daí, ele pode ser

consumido através das *chipas*⁵⁵. Dessa forma, os Kaiowá não ficam doentes nem há qualquer risco no consumo do milho.

Entretanto, conforme vimos, os mitos contados pela esposa de Valmir, assim como o dos gêmeos Sol e Lua (ambos citados no texto), são avaliados como falsos e mentirosos por Romildo Fernandes⁵⁶. Para ele, o indígena, a plantação, o milho, a terra, vieram todos juntos: “no começo *Ryapurúsua*, nosso *Ñane Ramõi*, queimou a terra e dela tudo saiu”. Com a terra já veio o índio, o milho, a plantação, as frutas. Romildo afirmou que *Jakaira*, *Tupã*, *Ñane Ramõi*, *Itymbyré* são todos um só. Todas essas divindades juntas são as responsáveis pelo sucesso da plantação. Além disso, ele enfatiza que *Nãnde Sy* (nossa mãe) e *Ñande Ru* (nosso pai) não eram um casal⁵⁷, mas nasceram juntos. Depois deles, e ao que tudo indica, com sua providência, os homens puderam se casar com as mulheres, e os animais também conseguiram fazer o mesmo entre si. Daí então, *Ñande Ru* e *Ñande Sy* deixaram a plantação para o sustento dos seres humanos na Terra.

Ainda de acordo com Romildo, com a plantação veio o *kotyhu*, o *guahu*, o *ñembo'e* (a reza). Segundo ele, a plantação se desenvolve melhor onde além desses três elementos, existe também a *chicha*. Sendo assim, se houver apenas um ou dois deles, as plantas crescem um pouco menos do que quando estão todos juntos. João, traduzindo a fala de Romildo, forneceu o exemplo de Amambai [não tenho certeza se ele traduziu ou complementou o argumento do tio]. Para João, nessa reserva “a praga come a plantação”, pois naquele lugar não haveria mais nenhum dos quatro elementos citados por Romildo.

Segundo Pereira (2004), o cuidado com a roça é menos técnico do que ritual. É preciso pedir licença para o *jara* e lhe convencer de que precisa daquela espécie para se alimentar. Faz parte do discurso de convencimento enfatizar que é índio e pobre, por isso precisa do ser que está sob os cuidados do *jara* (PEREIRA, 2004).

⁵⁵ As *Chipas* são comidas feitas a partir do milho, como a *chipa guasu*, um bolo grande de milho.

⁵⁶ Como vimos, em Guaiviry, o discurso oficial (de Romildo e de sua parentela) é de que não se deve realizar a reza na plantação, nas sementes, nem na *chicha*. Porém, não sei se ela é realizada na prática e no plano individual, pois os discursos, bem como o modo como os moradores do acampamento encaram a relação com as divindades e a natureza, dependem do indivíduo e de sua concepção de mundo.

⁵⁷ Na versão de criação do mundo, citada por Mura (2006), eles são um casal.

De acordo com Pereira (2004: 261), a situação atual não permite que a maioria dos líderes religiosos ou cabeças de parentelas reúnam mais “as condições que lhes permitem se considerar (e ser considerados) aptos para realizar as delicadas empreitadas exigidas para o cultivo da roça de milho indígena – *avati morotim*”. Como dissemos anteriormente, tal observação de Pereira pode ser verdade para o caso das reservas. Porém, não sabemos se em Guaiiviry ela serviria como uma explicação razoável.

Pensando no contexto das reservas, Pereira argumenta que “a ausência de festas, caracterizadas por momentos de aproximação e comunhão entre pessoas, produz o estranhamento e o conseqüente aumento dos casos de separações de casais, violência e agressões no interior das reservas Kaiowá” (PEREIRA, 2004: 263). Segundo ele (2004), esse estranhamento faz parte da vida social. É necessária, então, a atuação de uma liderança para mostrar as vantagens de se aproximar dos outros. Um líder deve ser capaz de convencer os outros através do aconselhamento, resolvendo as disputas e disjunções cotidianas no universo guarani e kaiowá (*ibidem*).

Como vimos anteriormente, os rituais do *jerosy puku*, do *kunumi pepy e do jeroky guasu*⁵⁸ são extremamente importantes para o bem-estar, a saúde, o *teko porã* dos Kaiowá. De acordo com João (2011:80), onde há muitas festas com danças e cantos, o resultado é a manifestação das divindades e, conseqüentemente, a purificação do ambiente.

No espaço constituído a partir de muita dança, a força do canto o transforma em lugar puro, onde os espíritos divinos operam positivamente, deixando o povo kaiowá ser plenamente realizado e feliz. Os Kaiowá passam a ter um corpo leve em todos os sentidos da vida, permitindo viver harmoniosamente e ativo em todas as atividades realizadas (Júlio Ortiz Aquino, janeiro de 2011, tradução de JOÃO, 2011: 80).

Para atuar na aproximação entre os Kaiowá, Pereira cita as festas, ocasiões nas quais predomina a reciprocidade. De acordo com ele, as festas congregam os três espaços que estariam presentes no *teko porã*: a aldeia, a floresta e a roça. A aldeia é onde a festa será realizada; já a roça e a floresta fornecem alimentos para a sua realização (PEREIRA, 2004). Dessa forma, o mel, a caça e os frutos selvagens são retirados da floresta, porém, as plantações são trazidas da roça.

⁵⁸ Literalmente *jeroky* significa dança, mas como vimos na obra de Montardo (2009), é frequentemente traduzida como “reza”. Assim, *jeroky guasu*, pode ser traduzido como “reza longa”.

Concordando com as afirmações de João (2011) e Pereira (2004), citamos também Mura (2006) a respeito do papel de aproximação entre os Kaiowá efetuado pelas festas. Segundo ele, os rituais permitem a organização social e a integração do grupo (MURA, 2006: 104). Como exemplo, Mura afirma que entre os ritos mais importantes realizados pelos Kaiowá, “figuram aqueles da consagração do milho e das plantas novas (*avatikyry*), como culto agrário, e, fora do período da colheita, também os *jeroky*, cerimônias estas prepostas em grande medida à manutenção do equilíbrio cósmico” (*ibidem*). Para manter o equilíbrio do cosmos é preciso que os Kaiowá criem “os pressupostos éticos e morais positivos (*teko porã*) que possibilitem a manutenção de uma conduta sagrada (*teko marangatu*)” (*ibidem*). Esta envolve atividades humanas que devem evitar que a Terra (*Yvy*) sofra males (*ibidem*).

Em Guairiry, como não há as festas rituais do milho ou do *Kunumi pepy*, quem faz o processo de reunião e aproximação das pessoas são os rituais considerados profanos, como o *kotyhu* e o *guahu*, regados sempre de muita alegria e *chicha*. Conforme mencionamos anteriormente, isso está de acordo com a afirmação de João (2011) de que onde há muitas danças e cantos, o resultado é a purificação do ambiente. Desse modo, eu acredito que não importa se o *kotyhu* e o *guahu* são considerados como cantos de divertimento e, nesse sentido, profanos, pois eles cumprem um papel agregador e purificador.

Vimos que as rezas realizadas em Guairiry também não são acompanhadas de danças. Porém, eu acredito que tanto nas rezas das quintas-feiras como no *guahu* e no *kotyhu* ocorre o processo de manifestação das divindades e, conseqüentemente, de purificação do ambiente. Assim, cria-se um ambiente saudável e feliz para os moradores daquele *tekoha*.

A minha afirmação também está pautada na convicção de Romildo de que todos os *tekoha* deveriam ser como Guairiry para serem locais ideais para viver, ou seja, para que se possa viver de acordo com o modo de ser indígena dos Kaiowá. Assim, ele afirma que não há necessidade daqueles rituais, pois apenas com o *guachire*, explicados por ele como sendo o *kotyhu* e *guahu*, com as plantações, incluindo necessariamente o milho, com a *chicha*, e com as rezas das quintas-feiras, as divindades percebem que eles são Kaiowá e que vivem conforme o *ñande reko*. Tal reconhecimento, como mencionado anteriormente, implica na presunção de parentesco entre as divindades e os Kaiowá, e, conseqüente, no apoio daquelas para que eles superem os obstáculos cotidianos da vida.

A nossa hipótese parece se confirmar nas palavras de Romildo, pois ele enfatiza a necessidade do *guachire*, da *chicha*, e da aproximação entre os Kaiowá de Guaiviry. Porém, como vimos através da tese de Pereira (2004), o trabalho do xamã ou rezador principal é constante, pois no cotidiano a solidariedade, a reciprocidade e a confiança existem apenas dentro do fogo doméstico. A aproximação entre os Kaiowá de um *tekoha* ocorre apenas em momentos específicos, seja através de rituais regidos pela figura do xamã prestigiado ou nos casos de disputas com um inimigo comum: o fazendeiro branco.

Então, diríamos que em Guaiviry, esses dois motores de agregação estão sempre presentes. Isso não impede que no cotidiano haja certas desconfianças de alguns Kaiowá com relação ao comportamento e às intenções de outros moradores daquele *tekoha*. Os movimentos de agregação e de dispersão ou diferenciação estão sempre presentes, sendo que em determinados momentos é um desses movimentos que se impõe ao outro.

7.2 A *chicha*, o milho e as rezas

A *chicha* é uma bebida fermentada produzida pelos Kaiowá. Ela pode ser feita de milho branco, amarelo ou de qualquer cor, além de poder ser produzida a partir da batata doce, mandioca ou coquinho. A *chicha* pode ser adoçada com o caldo da cana de açúcar ou com o açúcar industrializado. Em Guaiviry eu vi apenas a *chicha* feita de milho amarelo.

O tempo de fermentação da bebida é variado, ela pode ser consumida no mesmo dia ou armazenada durante semanas. A *chicha* é uma bebida que alimenta, ela é consumida durante as danças e cantos do *guahu* e do *kotyhu*. Todos, inclusive as crianças e os idosos, desfrutam à vontade da *chicha*.

Como vimos, em Guaiviry, a *chicha* não é produzida em grandes quantidades e é, na maioria das vezes, consumida no mesmo dia do preparo. Nesse caso, ela acaba tendo, portanto, mais a função de saciar a sede e a fome, do que a função de bebida embriagante. Porém, a *chicha* pode ser guardada e consumida posteriormente, aumentando seu teor alcoólico com o passar dos dias devido ao processo de fermentação alcoólica.

Em Guaiviry, há *kotyhu* e *guahu* enquanto as pessoas conseguem dançar e cantar, e enquanto há *chicha* para beber. Ela pode ser consumida até mesmo antes da reza, pois,

segundo eles: “é bebida de Kaiowá”. A *chicha*, também chamada de cauim, é a única bebida fermentada que pode ser consumida pelo xamã ou rezador.

Segundo Crescência, mulher de Valmir, o rezador pode tomar *chicha* independentemente do grau de fermentação dessa bebida. A *chicha* é indicada inclusive para convalescentes. Crescência afirmou que quando a pessoa está velha, doente e não quer comer, é só fazer *chicha* de mandioca (*karaku*), que é um tipo de remédio⁵⁹, e ela se recupera rapidamente. Ainda segundo a esposa de Valmir, quando a criança kaiowá vai para o hospital “fica mais doente, e aqui ela toma um mingau de milho”, adoçado com açúcar e se recupera rápido. Também de acordo com ela, a sabedoria de se fazer a *chicha* é passada de mãe para filha, de geração em geração.

No tópico anterior sobre o milho, comentamos as observações da Kaiowá Rosa Cândido sobre as relações entre a *chicha*, o milho e a plantação. Porém, dada a relevância do que ela diz sobre a *chicha*, resolvemos retomar brevemente suas considerações a esse respeito. Dona Rosa Cândido, que nos contou a história dos gêmeos Sol e Lua, faz uma ligação entre a *chicha* e o desenvolvimento da plantação; tal visão também é defendida por Romildo. De acordo com Rosa, se pararem de produzir e beber o cauim⁶⁰, a plantação não floresce: “para fazer cauim a gente tem que ter roça. Se não plantarmos, *Ñande Ru* vai dizer que eles não precisam mais de plantação, porque eles deixaram de beber o cauim. Por isso, se deixarmos de produzir cauim, não teremos mais plantação”.

Ela também nos contou sobre o ritual de perfuração dos lábios dos garotos (*kunumi pepy*), onde há consumo de *chicha*, e nos alertou que isso só ocorre atualmente no Paraguai. Porém, segundo Rosa, não há diferença entre quem furou ou não os lábios⁶¹.

⁵⁹ Em Guaiviry, parafraseando Crescência, eles tomam remédios retirados do mato. E um rezador é, normalmente, um grande conhecedor nessa arte. Entretanto, a mulher de Valmir nos mostrou que também conhecia alguns destes remédios provenientes do mato: plantas para dor de garganta, para proteger os dentes, e para diarreia: *pakuri piré* (casca de jabuticaba). Crescência afirmou que os dentes dos seus antepassados não caíam, “pois eles usavam as folhas e o caule de *yvira nditai, yrunde’y*”.

⁶⁰ Alguns Kaiowá de Guaiviry afirmavam que cauim é o nome em Kaiowá da bebida fermentada feita, como vimos, de milho, coquinho, batata doce etc. Os Guarani a denominam de *chicha*.

⁶¹ De acordo com o interlocutor de Mura (2006), Atanás, de Limão Verde, aqueles que passaram pelo ritual de perfuração do lábio (*kunumi pepy*) podem, se se tornarem xamãs, alcançar o último patamar dos deuses, enquanto os que não passaram por esse ritual são incapazes de fazê-lo. Portanto, os primeiros seriam xamãs mais poderosos, justamente por terem acesso a conhecimentos provenientes dos deuses do último patamar divino.

Também, como vimos, Romildo Fernandes afirmava que as *chichas* de milho e de mandioca (*karaku*) seguram a vida. E advertiu que quando os Kaiowá param de prepará-las, eles começam a mentir, e se não a consomem, produzem a fofoca.

8. XAMANISMO

8.1 Aprendizado do xamanismo

Neste item a intenção é fazer uma breve revisão bibliográfica sobre a iniciação xamanística entre os Kaiowá. Os resultados obtidos aqui serão usados para entender melhor o xamanismo em Guaiviry.

Porém, devemos alertar o leitor que infelizmente não recolhemos informações mais aprofundadas sobre a iniciação de Romildo Fernandes. A única informação relevante que obtivemos a esse respeito é a de que ele já se mostrava uma criança diferente, e que o seu poder xamânico estaria mais relacionado a um dom do que a um aprendizado.

Montardo (2009) relata ter ouvido menções à vocação para o xamanismo em crianças. Porém, ela observou que é apenas mais tarde, durante a fase adulta que “aquela se manifesta, geralmente associada a um processo de doença grave”. Então, o indivíduo possui livre arbítrio para decidir se quer se iniciar ou não (MONTARDO, 2009: 44).

Citando Garlet, ela afirma que a idade em que os homens começam a “estudar de verdade” o xamanismo é aos quarenta anos (GARLET 1996:132-33 *apud* MONTARDO, 2009: 45). Foi justamente nessa idade que dona Odúlia começou sua iniciação. Dona Odúlia teria tido um sonho em que lhe foi revelado que ela seria *Ñandesy* (xamã), devendo passar pelo ritual de nomeação (*nimongarai*). Segundo Montardo, dona Odúlia começou a se dedicar ao xamanismo a partir de uma doença que teve. No decorrer do processo, vários seres a visitavam e lhe ensinavam durante os sonhos (MONTARDO, 2009).

O processo de aprendizagem ocorre em parte por meio de sonhos e em parte na ligação estabelecida com um mestre, que inclusive orienta a interpretação dos sonhos e ensina a tocar o *mbaraka*. A pessoa sozinha, sem orientação, sucumbe ao medo e corre riscos de não manter sua saúde (MONTARDO, 2009: 47).

Dona Odúlia relatou para Montardo que havia tido sete mestres. Posteriormente, ela se distanciou deles e prosseguiu sozinha, pois eles bebiam muito. A sua partida para Amambai

teria sido determinada em um sonho. Através deste, ela descobriu onde encontraria seu novo mestre: Romildo Fernandes. Porém, como dissemos anteriormente, ao chegar em Amambai, Odúlia descobriu que ele havia partido para o Paraguai. É interessante notar que hoje o principal rezador e agregador de parentelas em Guaiviry é justamente Romildo Fernandes.

Segundo Mura (2006), tornar-se xamã envolve transitar por cinco estados de *aguyje* (perfeição) que podem ser alcançados ao longo de uma vida. Assim, é preciso passar pelas fases de criança, adulto e homem maduro para ser capaz de alcançar o último patamar das divindades.

Todo o processo envolve o se tornar maduro, *tamõi* (avô) ou *jari* (avó), ser respeitado e conseguir escutar e ver as divindades. É preciso aprender os próprios cantos/rezas, e não apenas repetir aqueles provenientes de seu mestre, como costuma ser feito no início do aprendizado. Entretanto, há também aqueles que nunca alcançarão as suas próprias rezas, tornando-se apenas ajudantes de xamãs.

O homem maduro em geral já experimentou diversas viagens, muitas vezes aceitando trabalhos temporários, *changas*, para sustentar a família. Por isso, por volta dos 45 anos, ele já está mais livre de obrigações, sendo *tamõi*, e teria mais tempo para se dedicar ao aprendizado das rezas provenientes dos deuses. Nessa idade já deveria ser um homem respeitável, casado, *tamõi*, estável, e pode, portanto, se tornar um xamã reconhecido.

Segundo Atanás [Kaiowá, interlocutor de Mura], apenas os que passaram pelo *kunumi pepy* são capazes de alcançar o patamar mais elevado do conhecimento xamânico, *Yváy Paha* (MURA, 2006). A maioria dos conhecimentos são adquiridos pelos aprendizes de xamã entre o período da puberdade até o momento do casamento. Após o casamento, o homem costuma se dedicar a prover o sustento e o bem-estar da família.

O período antes do casamento é chamado de “exploratório” por Mura (2006), sendo o momento em que os homens perambulam pelas cidades, e exercem atividades de *changa* (empregos temporários no corte de cana de açúcar ou nas fazendas).

Assim, é apenas posteriormente, quando se tornar um *tamõi* (por volta dos 40-45 anos), que o xamã se formará totalmente, sendo que isso independe de ele ter se ausentado do aprendizado durante anos. Quando se torna um homem maduro, ele passa a manter relações mais contínuas tanto com os parentes como com os outros membros do *tekoha*, pois ele acaba

passando mais tempo entre eles; e será também mais respeitado pelos próprios aliados (MURA, 2006: 316).

Os sonhos são importantes para obter ensinamentos xamânicos. Entre os Kaiowá, as mulheres também podem se tornar xamãs (*ñandesy*). Porém, elas não podem realizar uma série de rituais que os *ñanderu* fazem: *mitã mongarai* (ritual de nomeação), *avatykyry*⁶², também não podem presenciar a parte mais delicada da iniciação masculina (a perfuração do lábio inferior dos garotos) (MONTARDO, 2009). Segundo Montardo (2009), a *ñandesy* pode intermediar relações com os deuses e realizar curas. Como dissemos anteriormente, dona Odúlia, mãe de João, era uma *ñandesy* famosa, procurada frequentemente para realização de curas (MONTARDO, 2009).

Tornar-se um xamã envolve ser capaz de apaziguar pelas boas palavras e pelo exemplo. É uma responsabilidade, pois é preciso ficar alerta aos perigos que ameaçam os familiares, o *tekoha*, e aqueles que receberam, através dele, um nome⁶³. O xamã tem a responsabilidade de se comunicar com as divindades e espíritos donos para assegurar a vida na Terra, mas também deve se preocupar em ajudar os Guarani e os Kaiowá a superarem os problemas no cotidiano.

Os Guarani têm saudades dos seus ancestrais, mas lutam, como guerreiros, para vencê-la. O xamanismo é vivido não como uma fuga da realidade difícil, mas como uma luta para não sucumbir a ela. Encara-se o ritual como vivência, experiência, no caso Guarani, via de encontro com os pais ancestrais. Ao fazer o *jeroky* estão interferindo na composição do mundo e atuando na manutenção da Terra como está. Se pararem, o silêncio por parte dos índios fará com que o *Pa'i Kuara* aqueça sobremaneira a Terra, inviabilizando nela a vida, além tanto de provocar ventos fortes vindos de todos os lados, acabando com tudo (MONTARDO, 2009: 228).

Os requisitos para se tornar um xamã variam de acordo com o xamã ou rezador com o qual estamos conversando. Izaque João (2011) afirma que o menino que teve o lábio furado poderá se tornar um xamã. Todavia, o treinamento é necessário. É preciso que o aprendiz (*yvyra'ija*) realize o processo de purificação do corpo. E o canto deve ocupar “seu corpo de maneira total e definitiva” (*ibidem*). Quando, então, o nível desejado é alcançado, se consegue

⁶² Mura (2006:500) define o *avatykyry* como o ritual de batismo do milho e das plantas novas.

⁶³ O processo de recebimento de um nome, através do ritual de *mitã mongarai*, é de exclusiva responsabilidade do xamã, que viaja até os patamares celestes para descobrir de onde a criança veio e, assim, dar-lhe um nome. Ao longo da vida dessa criança, aquele xamã ou rezador que lhe atribuiu um nome será o responsável pelo bem-estar de sua alma espiritual, como me explicou Daniel em Guaiviry.

o *nhe'ngary* (reza) como alimento. E o *mbaraka* (o chocalho) é fundamental na “elevação da voz no caminho da divindade” (JOÃO, 2011: 24).

No segundo passo para esse aprendizado, o aprendiz será acompanhado pelas divindades em seu caminho para a purificação. Ele passa a “incorporar a alma do canto ou reza (*nhe'engary*) para ouvi-lo na medida certa” (JOÃO, 2011: 24). Assim, ele é capaz de compreender o conhecimento adquirido e lembrar-se dele (JOÃO, 2011: 24).

A partir de então, o xamã passa a observá-lo atentamente. Trata-se de um processo de dominação do canto, que envolve o controle das vozes, que devem ser “mantidas no nível celestial” (*teko araguyje*) e também implica um controle emocional. Os cantos podem ser empregados para manter o equilíbrio do tempo, para evitar tempestades ou vendavais, e inclusive, alguns poderiam ter partes de suas composições utilizadas fora do *jerosy puku* para resolver tais desequilíbrios. Como afirma João (2011), “no entendimento dos líderes espirituais, as singularidades do mundo físico necessitam, inevitavelmente, de canto para continuar a sua existência para sempre, caso contrário, o mundo vai se acabando aos poucos” (JOÃO, 2011: 25).

8.2 A palavra entre os Guarani e Kaiowá

De acordo com Chamorro (2009), o sistema cosmológico e xamânico⁶⁴ guarani está fundado na palavra, princípio de tudo e para o qual tudo retorna. Assim, é indispensável entender o papel da palavra na vida dos Guarani para compreender um pouco do xamanismo, da alma-palavra.

Os termos *ñe'ẽ*, *ayvu* e *ã* – traduzidos geralmente por ‘palavra’ – significam também ‘voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade’, origem e possuem, sobretudo, uma essência espiritual. A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra. Dentre todas as faculdades humanas, são as diversas formas do ‘dizer’ as vias, por excelência, de comunicação com as divindades, pois estas são essencialmente seres da fala (CHAMORRO, 2008: 56).

⁶⁴ Na verdade, a expressão usada por Chamorro (2008) é “religião” guarani. Assim ela afirma que “o que podemos chamar de ‘religião’ nos povos aqui estudados está fundamentado na palavra” (*ibidem*: 57). No entanto, preferimos dizer que o sistema cosmológico e xamânico guarani está fundado na palavra; acreditamos que assim continuamos fiéis ao pensamento da autora sem entrar nos pormenores da discussão sobre a conveniência de se falar numa “religião” guarani.

A palavra é, para os Guarani e Kaiowá, a porção divina dos humanos. Talvez por isso seja preciso emitir palavras apaziguadoras, boas palavras, para ser feliz na Terra e agradecer às divindades. Sendo assim, elas permitem que a Terra não se acabe ainda, e possibilitam que os deuses continuem a auxiliar seus parentes indígenas.

Segundo Chamorro, na perspectiva dos Guarani, o nascimento seria o assentamento da palavra no corpo da criança. Assim, a “palavra é o que mantém o corpo em pé, que o humaniza” (CHAMORRO, 2008: 56). Ela afirma que o nascimento é “o momento em que a palavra se senta ou provê para si um lugar no corpo da criança, *oñemboapyka*. A palavra circula pelo esqueleto humano. Ela é justamente o que o mantém em pé, que o humaniza” (CHAMORRO, 2008: 56). Nesse contexto, a cerimônia de nomeação marca “a recepção oficial da nova palavra na comunidade”, e afasta a cólera do ser humano.

Por outro lado, os mortos não têm mais essa palavra divinizada. Além disso, quando a pessoa fica triste ou doente essa palavra se afasta, sendo função do xamã trazê-la de volta. E se a palavra deixa de ter lugar, a pessoa morre, tornando-se “um não ser, uma palavra-que-não-é-mais (*ñe'êngue, ãngue*), um ex-lugar, que muitas vezes prefere-se esquecer, fazendo de conta que ele nunca existiu” (CHAMORRO, 2008: 57). Chamorro argumenta que “é a verticalidade assegurada pela palavra que diferencia o ser humano vivo dos outros seres e dos seres humanos mortos, doentes ou sem nome divinizador” (CHAMORRO: 2008: 56).

A autora explica que “alma” em guarani não possui o mesmo significado que o da tradição católica. Esta última faz a separação entre “alma” e “corpo”, que viria da tradição helênica. Já a “alma” guarani se assemelha ao termo hebraico “*nepesh*”, “que designa o indivíduo integralmente”. Para Chamorro, “alma é, nesse caso, o próprio ‘eu’” (CHAMORRO, 2008: 58). Os termos guarani *ayvu* e *ñe'ẽ* podem ser traduzidos “tanto como ‘palavra’ como por ‘alma’”, tendo o mesmo significado de “‘minha palavra sou eu’ ou ‘minha alma sou eu’” (CHAMORRO, 2008: 58). A alma, portanto, não é apenas uma parte do ser, mas “a vida como um todo” (*ibidem*).

Isso ajuda a entender a razão pela qual o nome guarani para um indígena possui “uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor” (CHAMORRO, 2008: 31). Como afirma Nimuendaju, “o nome, a seus olhos [do Guarani], é a bem dizer um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele,

inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador” (NIMUENDAJU, 1987: 32). Disso decorre, segundo esse autor, o fato de pais cautelosos chamarem o filho por um apelido quando vivem entre estranhos. Também explica o fato de que alguns indígenas não saibam seus nomes, “porque seus pais morreram cedo sem havê-los confiado a ninguém” (NIMUENDAJU, 1987: 32).

Em Guaiviry, os Kaiowá se chamam pelo nome de branco. Porém, eles possuem o nome kaiowá. Alguns indígenas diziam que não era seguro revelar seu nome kaiowá para outra pessoa, pois ela poderia realizar feitiços fazendo uso dele. Porém, também afirmavam que é através do nome indígena que o xamã realiza curas. Como dissemos anteriormente, o nome kaiowá refere-se ao lugar de origem de onde aquela alma veio.

De acordo com Nimuendaju (1987), os indígenas guarani em geral não dão nenhuma importância ao nome cristão que recebem, trocando-o várias vezes ao longo da vida. Entre os Apapocúva, a criança deve primeiro receber seu nome indígena para depois, se os pais quiserem, batizá-la na Igreja cristã (NIMUENDAJU, 1987). Isso também é verdade para o caso dos Kaiowá, pois é o nome kaiowá que torna uma criança forte, afastando os sentimentos negativos de sua vida, como, por exemplo, a cólera expressa pelas crianças contra o seio materno.

Entre os Kaiowá há um ritual de nomeação no qual o xamã descobre de onde proveio a alma da criança, e, dessa forma, promove seu assento. O nome de branco que recebem não possui relação com o nome indígena nem qualquer importância religiosa. Entre os Apapocúva, algo muito semelhante foi notado por Nimuendaju.

Eles [os Guarani] acham profundamente ridículo que o sacerdote cristão, que sempre se julga superior ao pajé pagão, pergunte aos pais da criança como esta se deveria chamar. Pretende que é padre e sequer é capaz de saber determinar o nome certo da criança! Daí o menosprezo do Guarani ao batismo cristão e aos nomes portugueses (NIMUENDAJU, 1987: 32).

8.3 O xamã/rezador

Neste tópico mostraremos a importância do xamã/rezador para a manutenção do equilíbrio cósmico e da recriação (“levantar”) dos seres e do *tekoha*. Também vamos retomar o debate a respeito da importância dos cantos/rezas na vida dos Kaiowá. Porém, cabe lembrar que o xamã não deixa de estar social e politicamente relacionado num *tekoha*, ou seja, ele também pode ser envolvido em contendas locais. Essas informações nos ajudarão a entender a forma como o xamanismo é vivenciado em Guaiiviry.

Os xamãs e os rituais são responsáveis pela resistência dos Kaiowá frente aos brancos e sua civilização. “[...]levando em conta a importância singular que os grupos guarani atuais conferem à vida religiosa, pode-se afirmar que eles escolheram a religião como afirmação diante da civilização ocidental, como forma de continuar sendo os mesmos” (CHAMORRO, 2008: 54).

Segundo Izaque João, durante a perseguição dos agentes do SPI (entre 1915 a 1928, quando foram demarcadas terras indígenas), os rituais kaiowá de *Kunumi pepy* e do batismo do milho saboró continuavam a ser realizados. O enfrentamento com os colonos e agentes do SPI não foi capaz de impedir aqueles rituais. Ele assevera que nesse período “a realização da festa de *Kunumi pepy* era entendida como forma de afirmação de identidade e também para articular melhor os componentes do grupo para o enfrentamento com os não índios, confiantemente pela força da reza” (JOÃO, 2011: 47).

De acordo com João, o *Kunumi pepy* marca os Kaiowá perante os deuses, que passam a reconhecê-lo. Creio que aqui ele se refere ao mesmo fato mencionado por Fábio Mura (2006) sobre as relações de parentesco estabelecidas entre os Kaiowá e os deuses. Estes são, em algumas versões dos mitos kaiowá, irmãos maiores dos indígenas, apresentando o comportamento esperado de mutualidade entre parentes (PEREIRA, 2004). Dessa forma, ao identificar os Kaiowá como parentes, as divindades atuam para favorecê-los. Com relação ao ritual do *Kunumi pepy*, *kunumi* significa menino e *pepy* é a marca divina, “daí que *Kunumi pepy* é o ‘registro do menino’ no plano divino” (JOÃO, 2011: 47).

De acordo com Izaque João (2011), a necessidade de os Kaiowá abandonarem seus *tekoha* devido ao projeto Colônia Nacional Agrícola de Dourados (MS), que ocorreu durante o Estado Novo entre os anos de 1941 a 1944, provocou uma grave desorganização da vida

social dos indígenas dessa região. Os xamãs estiveram à frente desse processo de mudança. Entretanto, ao se instalarem nas reservas do SPI, não foi possível realizar o processo de reza para averiguar o local e para efetuar a sua devida purificação (JOÃO, 2011: 48).

Muitos dos Kaiowá, quando expressam seu desejo de retornar ao seu *tekoha* de origem, afirmam que não consideram a reserva como seu lar, não se sentem bem ali e não conseguem estabelecer um *teko porã*. Veremos que os xamãs estão presentes nos processos mais dramáticos da vida dos Kaiowá, tanto no que concerne às mudanças forçadas quanto às retomadas de *tekoha*.

O xamã é, portanto, um personagem essencial na formação e manutenção do modo de vida dos Kaiowá nos *tekoha*. Porém, como apontamos anteriormente, ele não está alheio a um jogo de disputas e intrigas entre famílias extensas no *tekoha* ou na reserva onde reside. Nesse sentido, os xamãs levantam uma série de desconfianças em relação aos seus concorrentes, normalmente apoiados por outras famílias locais, estabelecendo critérios para assegurar a veracidade do poder de seus opositores. Para entender um pouco esse jogo de intrigas é importante levar em conta que, como afirma Pereira, a influência de um xamã principal não é permanente, sendo sempre disputada por rivais (PEREIRA, 2004: 355).

Segundo João, para alguns xamãs kaiowá, o descaso com as obrigações espirituais de muitos xamãs se deve ao fato de vários deles não terem passado por um processo minucioso de ensinamento e avaliação (JOÃO, 2011: 49). Os xamãs queixosos denunciam que existem muitos xamãs mais preocupados com a política externa e em estabelecerem alianças com agências indigenistas do que com seus deveres espirituais. Entretanto, segundo aqueles xamãs, isso acarretaria consequências catastróficas para as plantações, para o desenvolvimento e a saúde de todos os indígenas. Isso se deve ao fato de muitos desses novos xamãs não serem capazes de comandar um *mborahéi puku* (canto longo) nem um *jerosy puku*.

Certamente o fato de os xamãs afirmarem que há diferenças entre eles; e que há aqueles que se autodenominam como tais, mas não o são de fato, marca uma distinção. Assim, quando os xamãs afirmam que são verdadeiros, eles se contrapõem aos falsos, legitimam e marcam seu lugar num *tekoha*. Dessa forma, eles mantêm o “cargo” de xamã principal. Essa posição é sempre instável, sujeita a contestações; talvez disso decorra a necessidade de reafirmação constante do poder e da veracidade do xamã.

O *tekoha* Guaiviry é pequeno em extensão territorial e também em população. Porém, ainda assim, conforme dito anteriormente, não está isento de tensões, fofocas. Essas dissensões permeiam vários âmbitos tanto no que concerne às versões mitológicas, às posições políticas, quanto às questões religiosas. Certamente a nossa visão é reduzida, dado que fomos acolhidos pela família do líder indígena de Guaiviry, que é apoiada por Romildo Fernandes e corrobora para que ele continue sendo o xamã principal nesse *tekoha*.

Porém, apesar disso, foi possível perceber, como vimos anteriormente, que nem todos apoiam o rezador Romildo, ou recorrem tanto a ele, seja nos casos de doenças ou de necessidade de conselhos. O líder indígena de Guaiviry também reiterou frequentemente que muitos kaiowá não seguem as palavras de Romildo, ou seja, esses seriam aqueles que não cumprem as determinações de *Nãnderu*, já que este se comunica diretamente com o rezador.

Do mesmo modo, a posição de João também é questionada em alguns momentos. Lembro-me de um caso, contado por ele, de que uma senhora se sentiu ultrajada quando sua filha não foi escolhida para “representar” Guaiviry no *Aty Kuña* [Assembleia das mulheres]. A justificava de João era a de que a “garota não falava português direito”, e esse seria um critério decisivo para recusá-la como representante feminina do grupo. Apesar de não ter tido oportunidade de participar dessa reunião, fiquei pensando na relevância de tal critério.

Primeiro, poderia me arriscar supondo que nem todas as mulheres que participam dessa reunião dominam a língua portuguesa. Segundo, fiquei pensando que, no *Aty Guasu*, a reunião é toda em guarani e kaiowá, mesmo que haja sempre representantes da sociedade dos brancos nos *aty*. Além disso, quando os Guarani e Kaiowá estão entre si, é muito mais comum que utilizem sua língua materna do que a língua portuguesa. E, ao que me parece, isso não é muito diferente no *Aty Kuña*.

Todavia, o que sei é que uma das moças escolhidas acabou não sendo tão bem quista por aquela senhora. Apesar de não terem brigado, paira uma desconfiança, que às vezes me sugeria um receio de feitiçaria da jovem em relação àquela senhora.

A jovem é parente do líder da aldeia, e também denomina Romildo de “tio”. É preciso ressaltar aqui que nossa impressão foi a de que o jovem João se mantém como “cacique” graças ao apoio do tio, das rezas, e da trajetória de luta pela reconquista desse *tekoha* percorrida por seus pais. Porém, por outro lado, a família de João é a que mais enfatiza a

influência do poder de Romildo em todas as conquistas que obtiveram em Guaiviry até o presente momento.

Sendo assim, embora não haja atualmente um outro xamã que dispute o lugar de Romildo como rezador principal, tal situação pode mudar quando outros rezadores experientes vierem para a região. E, conforme mencionamos anteriormente, os seus saberes, apesar de respeitados, não são unânimes em aclamação ou mesmo em seguidores em Guaiviry.

O rezador também atua em curas. Quando alguém fica doente, normalmente, a doença se manifesta no corpo. Nesse caso, o xamã observa o estado do enfermo, e caso constate que a enfermidade decorre de reza, isto é, de feitiçaria, realiza outra reza “no sentido contrário, para impedir o avanço da doença” (JOÃO, 2011: 42).

A reza é algo extremamente importante no cotidiano dos Guarani e Kaiowá. Ela serve para “controle do espaço social, de acordo com seus valores, na perspectiva de manter o equilíbrio e o domínio do grupo (JOÃO, 2011: 38)”. O xamã também deve inspecionar o local para o qual os Kaiowá desejam se mudar. Caso averigüe que se trata de um local bom para viver, procede a rezas “para expulsar os espíritos maléficos do ambiente” (JOÃO, 2011: 38). Quando o xamã não encontra espíritos maléficos nas proximidades, então, os Kaiowá se instalam.

Como dissemos anteriormente, os xamãs realizam uma reza antes de os Kaiowá participarem de grandes aglomerações. Isso ocorria, antigamente, nos grandes espaços territoriais do *tekoha guasu*. Todavia, hoje, também ocorre nos *aty guasu*, por ocasião de manifestações na cidade, “em audiências públicas, seminários e espaços em universidades, etc.” (JOÃO, 2011: 38). A não realização de *jehovasa* pode gerar “imprevistos e desentendimentos” (*ibidem*).

Como vimos, onde há muita dança e canto ritual (*jeroky guasu, jerosy puku, kunumi pepy*) ocorre a purificação do ambiente. Além do fato de que os espíritos deixam os Kaiowá felizes durante esses acontecimentos (JÚLIO ORTIZ AQUINO *apud* JOÃO, 2011: 80). A nossa hipótese é que, para entender a configuração que está sendo realizada em Guaiviry, deve-se levar em consideração suas singularidades. Assim, nesse lugar até mesmo um canto,

que pode ser visto como simples divertimento ou como profano, atrai o divino. Afinal, a palavra é proveniente e constituidora do divino.

Nesse sentido, é importante levar em conta as observações de Nimuendaju (1987: 77) de que enquanto os Apapocúva somente tinham danças e cantos sagrados, outros grupos, como os Kaiowá [chamados de Kayguá] apresentavam cantos e danças profanos: o *kotyhu*[*cotyvú*] e o *guahu*[*guaú*]. Este último foi tido, por Nimuendaju (1987: 77), como a dança profana do canto profano *Kotyhu*.

Os Apapocúva não conhecem cantos e danças profanos de nenhum tipo, mas apenas religiosos. Por isto, o canto de pajelança chama-se simplesmente *porái*, ‘canto’, e a dança de pajelança *jiroquý*, ‘dança’. Um canto profano, o *cotyvú*, e uma dança igual, o *guaú*, são encontrados entre os Kayguá, e existiam também entre os Oguauíva (NIMUENDAJU, 1987: 77).

A nossa hipótese é que, entre os Kaiowá, a separação drástica entre sagrado e profano, no que se refere às danças e aos cantos, não faz muito sentido.

A comunicação com os deuses ocorre através de cantos. Como vimos, as divindades também cantam e dançam. Sendo assim, o comportamento dos Kaiowá e Guarani em muitos rituais apenas imita o das divindades (MONTARDO, 2009). O canto é, antes de tudo, palavra. Portanto, ele é essencialmente divino.

Um exemplo, nesse sentido, vivenciado em campo foi ter ouvido um certo Kaiowá em Guaiviry afirmar que, quando vai encontrar alguém com quem se desentendeu, chega cantando. Essa ação de certa forma apaziguaria a outra pessoa, pois o canto modifica o estado de espírito daqueles que o emitem e que o ouvem. Também talvez por esses mesmos motivos Romildo se inquiete tanto com o tipo de música que os jovens ouvem nas rádios. E talvez também devido a essa ação do canto, o rezador Romildo enfatize a importância do *guahu* e do *kotyhu* nesse *tekoha* para que as divindades fiquem contentes e para que *Jakaira* permita que a plantação se desenvolva bem.

Da mesma forma, é preciso tentar entender a singularidade da forma como ocorre a reza longa em Guaiviry, mesmo que não a chamem de *jerosy puku* ou *jeroky guasu*. Como vimos, a reza longa se realiza às quintas-feiras ao pôr do sol e se estende até por volta das quatro horas da manhã. Ela não envolve danças, e os rezadores cantam sentados acompanhados pelos *mbaraka*. Porém, isso não significa que eles estejam imóveis, pois estão

cruzando e ascendendo patamares, e trocando de roupas durante esse processo para chegarem reluzentes diante dos deuses que também brilham.

O xamã é o grande mediador entre os Kaiowá. E ele é capaz de agir assim, pois pode se transportar para outros patamares e ver coisas que os outros não são capazes. Como afirma Pereira, “ver longe, enxergar o que está encoberto pelas aparências, discernir o que está para acontecer em termos de sucesso e desventura são atributos indissociáveis de atividade xamânica” (PEREIRA, 2004: 36). As precauções quanto à alimentação e comportamento também são importantes para se alcançar o *aguyje*. Isso vai desde o nascimento, passando pelo *Kunumi pepy* (cerimônia de perfuração dos lábios) até à vida adulta.

Segundo Pereira, os Kaiowá se sentem como órfãos nesse mundo. Um mundo onde não há mais xamãs poderosos: capazes de ressuscitar as pessoas, de fazer as plantas crescerem magicamente, de possibilitar a caça abundante etc. Esse autor argumenta que, na concepção dos Kaiowá, a existência na Terra é uma passagem efêmera, sendo seu destino o “convívio direto com os deuses” (PEREIRA, 2004: 223).

Viver na terra não é o destino do homem, e todo o esforço está voltado para superar essa condição; enquanto isso não acontece, os Kaiowá improvisam um modo de ser terreno, negociam com os donos da caça, das plantas, dos peixes e principalmente com os brancos, os donos das mercadorias, as condições transitórias de sua existência (PEREIRA, 2004: 224).

Mencionamos anteriormente que o xamã desperta a força vital do ser da criança, da planta, da parentela, do *tekoha*, para que possam se erguer. Assim eles passam “a dispor de uma intencionalidade própria [...]” (PEREIRA, 2004: 224). De acordo com Pereira, para os Kaiowá, “existir é estar em pé, é dispor de vontade, movimento, intencionalidade, e só o xamã conhece o caminho para entrar em contato com as forças cósmicas e fazer vivificar o que no estado inicial encontrava-se deitado, inerte, imanente” (PEREIRA, 2004: 224). Sem a atuação do xamã não é possível a existência em qualquer área. Ele imita, desse modo, “a ação criadora do primeiro criador *Ñanderuvussu*” (PEREIRA, 2004: 228). Isso implica que o mundo Kaiowá não existe “naturalmente”, precisa ser constantemente criado, incitado pelo xamã. Nesse sentido, Pereira (2004: 389) argumenta que “o que os Kaiowá têm de mais precioso são as rezas que guardam os segredos de como as formas imanentes despertam para a existência e de como as coisas que existem – porque foram erguidas – podem deixar de existir”.

Esse autor também afirma que, entre os Kaiowá, a relação supõe a diferença; e o ato de levantar provocado por um ser dotado de poderes xamânicos, seja humano ou não, cria uma hierarquia. Assim, o ser desperto está numa relação de subordinação com relação a quem o despertou: “[...] os animais seguem seu dono, e as pessoas de um grupo seguem quem as levantou [...]” (PEREIRA, 2004: 390). Somado a isso, as relações estabelecidas nesse contexto supõem que aquele que levantou deve cuidar do ser que foi levantado perpetuamente.

Dessa maneira, podemos entender a afirmação de Pereira (2004: 228) de que “se os donos de animais são ciumentos em relação aos seres sob sua proteção, o mesmo acontece com as divindades responsáveis por cuidar dos Kaiowá [...]”. Isso explica as ameaças de destruição do mundo, “feitas por líderes Kaiowá sempre que seus territórios são desrespeitados” (*ibidem*).

Como vimos, os xamãs negociam com os donos dos animais para liberarem a caça, para as plantas se desenvolverem etc. Na verdade, os animais caçados pelos Kaiowá são criados pelos *jára* (donos) como animais domésticos. Assim como negociam com os *jára*, os xamãs também tentam convencer as divindades para que não acabem com a terra, pois brancos inocentes morreriam. E, para os Kaiowá, só existe futuro enquanto continuarem surgindo xamãs para realizar esse ato de despertar os seres (PEREIRA, 2004: 230).

Além disso, “é também através do xamanismo que o homem supera sua condição atual, recuperando o destino do qual se separou em tempos imemoriais” (PEREIRA, 2004: 233). É apenas através do xamanismo que é possível para os Kaiowá superar a vida terrena e retornar ao convívio com os deuses.

8.4 A contradição entre os profetas e os líderes políticos

Esta seção trata da discussão levantada por Graciela Chamorro (2008) em que ela contesta a oposição entre o profetismo guarani (a instância religiosa) e a liderança política. Chamorro busca desconstruir o argumento sustentado por Hélène Clastres (1978) e Pierre Clastres (2003) de que o profetismo guarani atuava no sentido de uma força centrífuga, descentralizando o poder político, que começava a se concentrar entre esses povos. Para tais autores, o profeta romperia com os valores sociais e com o parentesco.

De acordo com H el ene Clastres (1978), os *carai*⁶⁵, grandes xamãs, estariam fora do social, da política, da parentela e da aldeia, o que fazia com que tivessem grande liberdade para visitar outras aldeias, e para que também conseguissem seguidores nas suas caminhadas em busca da terra sem mal.

Essa dupla liberdade dos carai, quanto ao espaço - exteriores à aldeia e exteriores   "província" - é o sinal de um estatuto duplamente marginal. Pelo menos idealmente seu estatuto tornava-os exteriores às alianças políticas e exteriores ao parentesco. Pois estar fora da comunidade não significa apenas morar afastado; ou melhor, esse próprio afastamento são comparece para manifestar uma exterioridade mais profunda: a que situa o profeta fora, do ponto de vista social (e não apenas espacial), do que precisamente constitui uma comunidade: da rede de parentesco (CLASTRES, H., 1980: 41).

A relevância dessa discussão é que Chamorro (2008) não encontra dados históricos nem atuais que comprovem as teorias do casal Clastres. Somado a isso, quando trazemos essa questão para o contexto atual dos Kaiowá, e acredito também que dos Guaranis em geral, nada está mais distante da realidade do que tais teorias.

É certo que nem todo xamã era *carai*, apenas os grandes xamãs. Poucos alcançavam essa posi o e, daí em diante, deixavam de realizar curas (CLASTRES, H., 1978). Somado a isso, os xamãs diferiam dos profetas na medida em que estes últimos viviam fora das aldeias, longe das pessoas (CLASTRES, H., 1978). Mas, quando ouvimos os relatos atuais dos Kaiowá falando dos grandes rezadores, nos parece que eles se referem ao poder dos antigos *carai*; daqueles que são verdadeiros rezadores, ouvem, veem e falam com as divindades, levantam *tekoha*, pessoas, seres, e são responsáveis pela sustenta o e pela continuidade da vida na Terra. São apenas os grandes rezadores os responsáveis por esses feitos e não qualquer rezador ou xamã. É importante destacar que, no caso dos Kaiowá, não existe qualquer afastamento entre esses rezadores ou xamãs e a esfera do social ou do político.

Segundo H el ene Clastres (1978), a contradi o entre as forças centrífugas da esfera religiosa, representada pelos profetas, em rela o ao poder do chefe, que demonstrava tendência   centraliza o, poderia ser, hipoteticamente, resolvida através da figura de chefes-*carai*. Porém, de acordo com ela, a experiência mostrou que, nesses casos, estes *carai* não

⁶⁵ H el ene Clastres (1978) utiliza a grafia "carai". Porém, entre os Kaiowá localizados no Mato Grosso do Sul, a grafia utilizada é "karai". Optamos ao longo do trabalho por esta última, embora nesse t pico empreguemos ambas, a depender do interlocutor utilizado. Hoje, o termo "karai"   utilizado pelos Kaiowá com o significado de branco ou senhor.

obtiveram sucesso. Este foi o caso do *carai* Obera (CLASTRES, H., 1978), e de tantos outros, que acabaram sendo contestados no seu caráter de divindade, de *carai*, por outros indígenas.

De acordo com Chamorro (2008), o pessimismo do profetismo não pode ser entendido de maneira geral. Ela considera que os profetas guarani se posicionavam contrariamente àqueles indígenas que seguissem os ordenamentos do cristianismo. Estes eram completamente contrários aos fundamentos básicos da ordem da sociedade guarani, que estavam baseados na poliginia, na vida livre na selva e na dança ritual (MELIÀ, 1988 *apud* CHAMORRO, 2008: 98).

Assim, todo o pessimismo do profetismo era em relação àqueles que haviam se convertido ao cristianismo e abandonado o modo tradicional de vida guarani. Os esforços dos profetas visavam a reorganização do mundo nativo (PEREIRA DE QUEIROZ, 1960: 73 *apud* CHAMORRO, 2008: 98). Desse modo, fica claro que os profetas estavam inseridos no contexto político-social, e não em algum lugar “além do social” (CLASTRES, H., 1978). Destacamos que hoje o profetismo guarani e os xamãs estão, assim como no passado, comprometidos com o social.

Esperamos que, através das seções e capítulos referente aos rezadores e suas funções, a dimensão da responsabilidade e da atuação dos xamãs kaiowá se torne mais explícita. Ressaltamos que esses xamãs sustentam o mundo de pé; eles “levantam”, ou seja, recriam todos os seres existentes cotidianamente. Eles medeiam as relações entre os seres, as divindades e os humanos; recuperam os *tekoha* e permitem que os indígenas tenham sucesso em sua reconstrução e manutenção; e também são os responsáveis pela saúde e pela felicidade dos indígenas no *tekoha*.

Consideramos, portanto, que a dimensão política faz parte das qualidades de um xamã. Dessa forma, podemos mencionar a atuação dos xamãs no processo de retomada e reconstrução dos *tekoha*, assim como nas reuniões do *Aty Guasu*. Segundo Benites (2014), a participação dos xamãs em tais reuniões agrega força ao movimento de luta pelas retomadas e uma forte resistência em relação às violências e injustiças praticadas contra os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

De acordo com Chamorro (2008: 95), seguindo as classificações das ciências bíblicas, o profetismo guarani apresenta profecias “de salvação do mundo e da sociedade indígena”, e

apenas “excepcionalmente eles foram profetas de juízo ou desgraça”. Ela afirma que, no caso dos Guarani, os profetas que anunciavam a destruição histórica ocupavam posições marginais, e daí provinha seu extremismo e pregação do fim: “os poucos profetas guarani que se enquadram nesse tipo de profetismo eram os grandes incentivadores da migração e da mudança. Eles anunciavam o mal a partir da posição marginal que ocupavam na sociedade” (CHAMORRO, 2008: 95).

Para Chamorro, o que o casal Clastres teria feito foi fazer de casos raros e marginais o paradigma do profetismo Guarani, principalmente dos Guarani da costa brasileira. A autora argumenta que “esse paradigma, no entanto, não pode ser aplicado à maior parte do fenômeno, seja no que tange aos Guarani históricos, seja no que diz respeito aos contemporâneos” (*ibidem*).

Ela considera que os profetas guarani enfrentaram os males trazidos pelos colonizadores como algo a ser combatido, renegando o batismo cristão e esse novo modo de ser. O fim iminente era pregado apenas aos que se prendessem aos fundamentos cristãos. Desse modo, “os profetas denunciavam a desgraça e anunciavam o fim dos seus contemporâneos, ‘se’ eles (especialmente os dirigentes) não renunciassem ao novo modo de ser e não retornassem à antiga maneira de viver” (CHAMORRO, 2008: 96). Isso corrobora a interpretação de que os profetas, *carai* (líderes religiosos), eram sensíveis e respondiam aos acontecimentos históricos que acometiam e desestabilizavam sua sociedade (*ibidem*).

Recuperando Eliade e Robert R. Wilson, Chamorro (2008) mostra como o profetismo foi visto como algo típico de indivíduos isolados que traziam a mensagem divina e desapareciam tão misteriosamente como haviam surgido (WILSON *apud* CHAMORRO, 2008: 96). Isso seria motivado pela ruptura entre sacerdotes e profetas. Estes eram vistos “como personagens tão originais, tão individualistas e tão excepcionais que dependiam imediatamente de Deus” (CHAMORRO, 2008: 96). Segundo Chamorro (2008), o casal Clastres seguiu essa interpretação para analisar o caso do profetismo guarani em geral.

Eles [Os Clastres] pressupunham que, à raiz do aparecimento de profetas na sociedade guarani, jazia uma contradição entre o político e o religioso. Ao surgimento de grandes chefes que tentavam fazer convergir sobre si o poder político, eles contrapõem o surgimento de profetas que negavam o social, por serem exteriores às alianças políticas e ao sistema de parentesco (CLASTRES, H. 1978, p. 45, CLASTRES, P., 1981, p. 102 *apud* CHAMORRO, 2008: 96- 97).

Na conhecida interpretação desse casal, os profetas guarani estariam, então, “além do social”, pregando uma ruptura com as regras e valores estabelecidos pelos antepassados e figuras míticas. Esses homens pregariam o fim das normas e do mundo (CLASTRES, P. 1981:101 *apud* CHAMORRO, 2008: 97).

Essa ênfase na experiência religiosa imediata e na independência espiritual e social do profeta como a própria essência do profetismo, o que Von Rad chama de “posição clássica a respeito dos profetas” (Von Rad II, 1974, p. 8), é algo que nos relatos proféticos aqui resumidos não se deixa verificar (CHAMORRO, 2008: 97).

Vejamos como o próprio Pierre Clastres (2013) aborda a relação entre o poder do chefe e o profetismo guarani.

Chefe e linguagem estão, na sociedade primitiva, intrinsecamente ligados; a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso, a palavra é para ele um dever. Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que, nos séculos XV e XVI, arrastavam atrás de si milhares de índios em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é o discurso dos *karai*, é a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas e o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso de seu poder político nascente. Talvez então possamos dizer que, se os profetas, surgidos do coração da sociedade, proclamavam mau o mundo em que viviam, é porque eles revelavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava, num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado. Habitados pelo sentimento de que o antigo mundo selvagem tremia em seu fundamento, perseguidos pelo pressentimento de uma catástrofe sociocósmica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, que era preciso mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses (CLASTRES, P. 2013: 228).

Percebe-se, portanto, que Pierre Clastres (*ibidem*) sustenta que os profetas tupi-guarani surgiram no momento em que “o antigo mundo selvagem tremia em seu fundamento”, ou seja, quando o poder dos chefes começou a despontar, constituindo-se num protótipo de poder político, de Estado. Diante das mazelas anunciadas de uma terra má, os profetas conduzem os tupi-guarani para uma terra sem males localizada fora deste mundo e de suas regras, no âmbito das divindades.

Contrapondo-se a esse tipo de afirmação, Chamorro (2008) apresenta dados históricos que enfatizam a participação de líderes religiosos na esfera política. Nesse sentido, ela afirma

que os líderes religiosos também eram, frequentemente, líderes políticos (cabeças de parentelas). Somado a isso, de forma geral, Chamorro lembra que um chefe de família deve ser capaz de saber algumas coisas da prática religiosa, só assim é capaz de unir as pessoas ao seu redor.

Se pensarmos na atualidade, é notória a relação entre a religião e o contexto histórico dos indígenas. Assim, de acordo com Pereira (2004), os xamãs exercem a função de interpretar a realidade e de dar conselhos a partir dela. Dessa capacidade depende, em grande parte, sua credibilidade como rezadores poderosos (PEREIRA, 2004).

Como vimos, quando os rezadores atualmente chamam a atenção para o fato de que o mundo vai acabar, ainda é devido ao modo equivocado de como os brancos agem. Porém, por outro lado, o mundo só acaba se os Guarani pararem de rezar e de pedir aos seus irmãos mais velhos, as divindades, que não destruam tudo, alegando que muitos brancos inocentes morreriam.

De fato, de acordo com João (2011), um dos temores de muitos rezadores hoje é de que não haja mais rezadores no futuro, pelo menos não tão poderosos como os de antigamente, capazes de rezar sempre para manter o cosmos em ordem e de não permitir que o mundo acabe. Por outro lado, é certo que os xamãs deixam claro que podem ocasionar a destruição do mundo caso queiram. Também é preciso levar em conta que, muitas vezes, as atitudes atroz dos brancos contra a vida dos indígenas levam-nos a desejar o fim do mundo.

De acordo com Pereira (2004), os xamãs estabelecem relações com os vários seres do cosmos para que a vida seja possível; trata-se de um equilíbrio que se busca com todos os seres e divindades de todos os mundos: celeste, terreno e subterrâneo. Como forma de exemplificar tais relações, podemos mencionar a relação entre o xamã e o *guaraypy*. O xamã tem a responsabilidade de rezar para o dono dos *anguery*, o *guaraypy*⁶⁶, comunicando-lhe do “aparecimento do *anguery* e recomendando que ele venha buscá-lo”; levando-o para sua morada no poente (PEREIRA, 2004: 244).

Como vimos acima, a não destruição do mundo também é objeto de negociação através de rezas/cantos dos xamãs com as divindades (*ibidem*). Trata-se de uma tentativa de reorganização de seu mundo, do modo de ser indígena frente aos brancos, mas talvez também

⁶⁶ O *gurarypy* é o lobo originário. Segundo Pereira (2004: 244), ele possui seu próprio *tekoha* denominado de *araguapyka*, reunindo ali todos os *anguéry*.

frente aos outros indígenas guarani (*ibidem*). E, como Pereira (2004) mostrou em sua tese, cada família tem o seu próprio modo de ser; mesmo dentro do modo de ser indígena, há especificidades. Nesse contexto, o papel do xamã é crucial, pois é ele quem fornece, embora não exclusivamente, uma chave de interpretação sobre a realidade e uma releitura sobre as regras postas pelos antepassados, míticos ou não.

8.5 Patamares (yváy)

Neste tópico faremos uma breve descrição dos patamares do mundo celeste encontrados na literatura sobre os Kaiowá. Nossa intenção é que isso facilite a compreensão do próximo item, quando abordaremos a caminhada dos xamãs por esses patamares durante a reza longa em Guaiviry.

De acordo com Pereira (2004), o cosmos kaiowá se divide em três mundos ou planos: o céu (*yvaga*), a terra (*yvy*) e o mundo subterrâneo (*pa'irei*). O primeiro é o único que se divide em vários patamares, é o espaço da comunicação plena, ou seja, da potência xamânica; e é para onde está voltada a atenção dos Kaiowá. Nesse mundo há sempre festas, convivialidade, rituais e mobilidade, já que conta sempre com convidados. Ele é caracterizado como espaço divino, da perfeição e incorruptibilidade. Nesse plano, o patamar mais alto é o de *Ñanderuvusu*, “o deus maior, destino final dos Kaiowá” (*ibidem*).

De acordo com Pereira (2004: 238), a “possibilidade de comunicação da potência xamânica é compartilhada entre seres de vários mundos, principalmente entre os *jára*. Porém, tal comunicação é mais poderosa entre os seres que habitam os patamares celestes. Já o mundo subterrâneo “é habitado por seres de aspecto e comportamento repugnantes ou indesejáveis” (PEREIRA, 2004: 238); sendo caracterizado como um lugar triste, sem brilho, marcado pela escuridão e negatividade (*ibidem*: 243).

De acordo com Pereira (2004), cada patamar possui uma dimensão vertical e horizontal que deve ser conhecida pelos xamãs (cf. detalhes adiante). No plano horizontal dos patamares divinos há relações entre proximidades e distâncias entre parentes e não parentes, circuito de visitas, festas, rituais. Aquele conhecimento é importante inclusive no ritual de nomeação das crianças. Segundo Pereira (*ibidem*: 240), durante esse ritual, o xamã percorre os patamares divinos, buscando identificar a localização exata de onde proveio a alma da

criança que receberá um nome. Cada patamar divino é regido por uma divindade, sendo, portanto, o responsável por todas as almas ali presentes. Desse modo, o nome do Guarani e do Kaiowá indica a localização exata de onde proveio sua alma e, conseqüentemente, qualquer xamã será capaz de, ao escutá-lo, identificar qual é a divindade responsável por aquela alma.

Para Pereira (2004: 240), enquanto nascerem crianças, o xamã, através do ritual de nomeação, tem motivos para viajar até as divindades. Segundo Pereira, “é como se o envio de uma criança desempenhasse o papel de um convite ao xamã para realizar tal viagem, de forma que enquanto houver crianças nascendo, este percurso está assegurado” (*ibidem*).

Como vimos, a alma espiritual dos guarani e dos kaiowá é muitas vezes associada a uma ave (*ayvu*); isso significa que ela pode abandonar o corpo em algumas situações, resultando em doenças ou morte se o xamã não interferir para que ela retorne ao corpo do indivíduo. Assim, de acordo com Pereira (2004), é preciso ter cuidado com as crianças, não se deve gritar com elas, pois sua alma ainda não está totalmente presa ao corpo.

Em Guaiviry, Gemérsia Gonçale afirmou que a alma se afasta do corpo quando ela sofre algum susto, quando a pessoa fica muito triste, quando dorme ou por causa de algum feitiço. Segundo ela, os Kaiowá possuem duas *ayvu*, quando uma delas sai do corpo o resultado é a tristeza, a doença, “parece que a pessoa vai morrer”. Porém, se as duas o abandonam, ela morre. Durante o sono, apenas uma alma vai para o *chiruju*⁶⁷. Ainda de acordo com Gemérsia, esse é o local onde Ñanderu vive, e onde há sempre festas, *kotyhu*, *guahu*, *chicha*.

Pereira (2004) afirma que as direções leste e oeste também são importantes nos patamares celestes. Assim, o destino da alma palavra divina, *ñe'ẽ*, é o nascente do sol, onde encontrará seus parentes falecidos na “morada de Ñanderuvusu” (PEREIRA, 2004: 243). Já o *anguery*, “alma telúrica e perigosa para os parentes vivos, deve encontrar o seu caminho no poente – *araguapyka* [...]” (*ibidem*). Nesse local, quem exerce o comando é o *Aguaraypy* (lobo originário).

Conforme estamos vendo nesse trabalho, as concepções do cosmos, das almas, dos mitos, do modo correto para os Kaiowá viverem varia muito de acordo com o indígena entrevistado, mesmo quando eles são xamãs, ou seja, especialistas. Nesse sentido, Schaden

⁶⁷ Durante a minha estadia em Guaiviry não consegui muitas informações sobre o *chiruju* e também não sei como traduzi-lo corretamente.

assevera que a religião guarani tem um fundo individual. Isso ocorre porque ao longo da vida, cada indivíduo pode receber mensagens divinas, conselhos etc. Como consequência é gerado um modelo interpretativo próprio de cada indígena em relação ao sistema religioso como um todo, pois tudo depende de suas experiências, inclusive daquelas consideradas por eles como sobrenaturais (SCHADEN, 1974: 107 *apud* PEREIRA, 2004: 237).

Isso talvez explique porque encontramos entre os Kaiowá (retratados pelos antropólogos) e Romildo Fernandes uma diferença tão grande sobre o que sustentaria a terra e também sobre os diversos mundos. Vejamos como forma de exemplo que, segundo os informantes de João (2011), o sustentáculo da terra é um *xiru*.

De acordo com a lógica do Kaiowá, a terra foi criada a partir da substância do *xiru* (bastão sagrado), o *jasuka*. Segundo o xamã, no princípio da existência da terra, o *nhanderu guasu* entendeu que a terra necessitava ser sustentada pelo *xiru*. Desde então, o *xiru ryapu guasu* (divindade dona do *xiru*), com a sua inteligência, ordenou ao seu *yvyra'ija* um canto específico para cada fenômeno natural. Com essa exigência, o *nhanderu guasu* institui as regras relativas aos cantos referentes ao *xiru* e sua criação (JOÃO, 2011: 26-27).

Porém, em Guaiviry, a concepção expressa acima, de que a Terra estaria apoiada em um *xiru* (João, 2011) ou em uma cruz (Mura, 2006) não é aceita pelo rezador Romildo e por seus familiares. De acordo com Romildo, não há nem *xiru* nem *kurusu* (cruz) que sustente a Terra. Trata-se, segundo ele, de uma *yvyjekoka* [*yvy*: terra, *jekoka*: suporte, *yvyjekoka*: suporte da terra] que atravessaria os vários *tetã* [espaços amplos, nesse caso, localizados fora da terra, onde ficam as famílias Kaiowá imortais⁶⁸]; e assim eles não desabam.

De acordo com João, o *yvyjekoka* é como uma árvore que atravessa os patamares inferiores e superiores. Sendo assim, ao que parece, Romildo se baseia na ideia de que tal árvore sustenta os vários mundos. Para o Kaiowá Daniel, a imagem formada pela transposição do *yvyjekoka* pelos vários patamares lembra a de uma cruz. Porém, segundo ele, o *yvyjekoka* não é uma *kurusu*.

⁶⁸ Tonico Benites me ajudou a compreender o significado desse termo, assim como o de *yvyjekoka*, embora não seja possível responsabilizá-lo pelo meu entendimento final de tais palavras.

8.6 O canto/reza como via para atingir os patamares celestes

Neste tópico mostraremos como os rezadores utilizam os cantos rituais para atingir os patamares celestes. Assim, tentaremos descrever onde e como esses cantos/rezas são realizados em Guaiviry.

Como vimos, segundo Izaque João (2011: 14-15), o canto do *jerosy puku* é importante para que o xamã seja capaz de se comunicar com as divindades. A linguagem de respeito que ele obtém através do canto é absorvida pelo consumo da *chicha*; desse modo ele é capaz de encontrar o caminho que o leva a *Jakaira*, e de demandar por seu auxílio na Terra. Como mencionamos anteriormente, João afirma que esse canto é bastante específico a respeito dos caminhos que percorre, alcançando assim diferentes lugares de diversas divindades; e cada “palavra dita [durante o canto] incorpora o *Jakaira*, de acordo com seu *jasuka* (germe da vida)” (JOÃO, 2011: 15). O canto longo percorre, portanto, um caminho para chegar às divindades. À medida que os xamãs e os participantes percorrem tal caminho, eles vão desenhando os personagens e os feitos dos heróis míticos.

Caminhando sua longa reza, os Kaiová rememoram ritualmente as dificuldades enfrentadas pelos seus antepassados, simbolizados na figura do “Nosso Irmão”. O caminhar repete, então, a peregrinação do herói cultural que, enquanto andava, foi aperfeiçoando o mundo, tornando-o humano (CHAMORRO, 2008: 257).

A reza de Mário Toriba, xamã entrevistado por Pereira (2004), se faz com auxílio de ajudantes de rezadores. Da mesma forma, em Guaiviry, a reza das quintas-feiras, que dura aproximadamente dez horas ininterruptamente, também se faz com ajudantes de reza.

Enquanto estivemos em campo algumas pessoas se mostravam intrigadas quanto ao fato de o rezador Romildo já ter escolhido seus aprendizes. Estes seriam dois adolescentes, uma garota e um rapaz. Porém, essa informação nos foi dada pelo pai do garoto supostamente escolhido, nenhum dos outros Kaiowá de Guaiviry com os quais conversamos sabia dizer se Romildo já tinha escolhido alguém para ser seu discípulo. Algumas pessoas se mostraram descrentes de que ele tivesse feito tal escolha, pois enfatizavam que hoje era muito difícil alguém querer ser rezador. De acordo com João, um aprendiz de rezador deveria se casar mais tarde, além de precisar se controlar quanto ao consumo de bebidas alcólicas; ele não deve beber cachaça de branco, apenas bebida de Kaiowá, a *chicha*.

Sem dúvida, para os Kaiowá, tornar-se um xamã, empreender-se nesse caminho, requer esforço e disciplina. Porém, é preciso lembrar que quanto mais aprendizes um xamã tem, maior é o seu prestígio.

No decorrer dessas especulações sobre as escolhas de aprendizes por Romildo, levantadas por alguns Kaiowá de Guaiviry, cheguei a pensar que tal inquietação se devia à idade avançada do rezador principal. Assim, a preocupação estaria em transmitir seus conhecimentos. E além disso, é preciso lembrar que ter aprendizes se traduz em mais prestígio para o rezador.

Não obstante, tendo a acreditar que essa explicação é demasiadamente insatisfatória. Afinal, vimos que os cantos/rezas não pertencem aos Kaiowá (PEREIRA, 2004). Embora faça parte do aprendizado do xamanismo o fato de conseguir seu próprio canto/reza para se comunicar diretamente com as divindades, estes não lhes pertencem. Os Kaiowá escutam tais cantos e os reproduzem, porém, não são seus donos, daí a metáfora do rádio que transmite as mensagens, como o xamã o faz (PEREIRA, 2004). Desse modo, não parece fazer muito sentido pensar que o conhecimento de um *tamõi*-rezador simplesmente se perca, desapareça, quando ele morrer. Assim como os cantos não desaparecem, eles permanecem num lugar – estoque, e apenas são acessados pelos Kaiowá. Sendo assim, de acordo com Pereira (2004), os Kaiowá concebem que os cantos podem ser recuperados mesmo depois de ter ficado por muito tempo sem serem utilizados.

Baseada nisso, eu defendo a hipótese de que se os cantos não são perdidos, como afirma Pereira (2004), isso talvez signifique que os conhecimentos dos *tamõi* e xamãs também não desaparecem quando eles morrem. Afinal, vimos que a palavra-alma sempre retorna para os patamares celestes, e o canto é palavra, linguagem, comunicação e, por que não dizer, que ele é também conhecimento e meio de obtenção de mais sabedoria através da comunicação com as divindades e com os *jára*. De acordo com a cosmologia guarani e kaiowá, a palavra, alma, canto/reza não se perde, pois é ela que mantém os seres e o cosmos de pé. E, mesmo se este mundo acabar, como já ocorreu anteriormente, de acordo com a mitologia guarani e kaiowá, poderíamos especular que a palavra ainda estaria protegida, pois ela carrega a divindade em si; ela é o ser!

Voltemos então ao canto/reza em Guaiviry. Como comentado anteriormente nesse trabalho, no mês de julho de 2014 participamos [eu, Luciana de Oliveira e seus convidados:

Paulo, companheiro da Luciana, o filho da Luciana, e um indígena da Guatemala chamado Edgar Calel] de uma cerimônia denominada pelos Kaiowá de Guaiviry de “reza”. Esse ritual, segundo Romildo e seus ajudantes, ocorre toda quinta-feira após o pôr-do-sol e se estende até à madrugada do dia seguinte. Ele é costumeiramente realizado na *Ogapysy*, casa de reza.

De acordo com Romildo, a escolha do dia da semana e do horário se deve ao fato de existir uma abertura no céu dando acesso aos seus diversos patamares naquele momento. É interessante notar que a mãe de João, dona Odúlia, realizava a reza longa às quintas-feiras, porém, posteriormente, alterou o dia, passando a reza para sexta-feira (MONTARDO, 2009). Nessa “reza” ocorre, conforme dissemos anteriormente, uma ascensão vertical dos rezadores até os patamares celestes. O conhecimento da localização dos patamares e de seus respectivos donos é importante durante a ascensão dos rezadores, mas também para a correta construção da casa de reza dos Kaiowá.

Nesse sentido, João (2011: 55) argumenta que as divindades ficam no *yváy* celeste, localizado no leste. Nesse local não entram os espíritos malignos, nem as pessoas que não rezam (*ibidem*). Isso explica a razão pela qual a porta da casa de reza está voltada para onde o sol nasce. O xamã conversa com a divindade através do relâmpago (*overá*) “que entra pela porta principal da *ogusu*” [casa de reza] (*ibidem*). Sendo assim, o formato e a frente da casa de reza devem seguir regras na sua construção, caso contrário *Ñanderyke’y* se recusa a entrar nela. Ela deve, portanto, ser idêntica a dos deuses. De acordo com Pereira (2004), a frente da casa deve estar voltada para o leste, e o fundo para o oeste. Assim, ele afirma que se a *Ogapysy* seguir tais determinações, *Ñanderyke’y* a reconhece e sabe que ela lhe pertence (PEREIRA, 2004: 246). Dessa forma, percebe-se novamente a preocupação dos Kaiowá em marcarem sua distinção para serem reconhecidos como parentes pelas divindades.

Em Guaiviry, a casa de reza (*Ogapysy*) é feita do modo tradicional, como mencionado acima: com a porta voltada para onde o sol nasce e no formato, que segundo eles, foi determinado pelas divindades. Quanto ao relâmpago, não sei precisar a relação. Há uma complexidade que envolve o trovão e o relâmpago. Quando eles acontecem, todos devem parar de fazer qualquer coisa, pois, caso contrário, poderão ser atingidos. Ao que parece, nesse momento, as divindades vêm para punir ou inspecionar o que estamos fazendo.



Figura 5: foto retirada por João da Casa de reza de Guaiviry.

Voltemos, então, para a reza das quintas-feiras realizadas na *ogapysy*. Não há nenhum grande preparativo realizado para essa reza, ela não envolve nenhuma restrição de alimentos ou de ingestão de bebidas tipicamente kaiowá; sendo assim, o consumo de *chicha* é liberado para os rezadores. Porém, Romildo, o rezador principal de Guaiviry, prefere se alimentar de peixe antes da cerimônia. Como esse ritual é bastante longo, Daniel, professor indígena de Guaiviry, masca fumo durante a cerimônia com o intuito de não cochilar.

Romildo Fernandes não gosta que as pessoas fiquem saindo ou conversando durante a reza. Esse tipo de desrespeito pode trazer doenças para quem age de tal forma. As crianças não são proibidas de presenciarem a reza. Porém, elas devem ficar quietas. Percebemos que algumas crianças participaram da reza com seus *mbaraka*. É verdade que o dia em que presenciei esse ritual não era um dia comum. Luciana de Oliveira, professora do departamento de Comunicação Social da UFMG, realizaria uma gravação daquela cerimônia. Isso gerou, principalmente nas crianças, uma grande euforia, e elas acabaram arrastando seus pais para a casa de reza.

Tal ritual, como o canto longo descrito por Montardo (2009), deveria se passar em uma escuridão absoluta. Assim, eu não pude ver quase nada do que acontecia, exceto quando os seus expectadores utilizavam a lanterna para sair da *Ogapysy*. Mas pude ver os Kaiowá se

organizando para participarem da cerimônia. Todas as pessoas que presenciaram a reza se acomodaram no chão forrado com cobertores ou próximas às carteiras de escola que foram amontoadas nos cantos da *Ogapysy*⁶⁹. Também foi possível notar que todos os rezadores eram homens, com exceção da convidada especial de Romildo: dona Tereza, sua irmã. Eles se alocaram próximos aos pilares presentes no fundo da casa de reza. Os rezadores formaram uma fileira lateral de cadeiras na quais se sentaram para iniciar a reza. Eles permaneceram sentados, pelo que me contaram após a cerimônia, cantando e tocando o *mbaraká* até o término do ritual. Como comentei anteriormente, nesse dia, ao contrário dos cantos realizados por dona Odília e relatados por Montardo (2009), não havia nenhuma dança acompanhando o *mbaraka*.

Normalmente, apenas as pessoas que residem em Guaiviry participam das rezas na *Ogapysy*: Romildo (o rezador principal), Daniel, João, às vezes, Cláudio (irmão de João). Porém, naquela quinta-feira, por se tratar de um projeto especial, Luciana buscou a irmã de Romildo, também rezadora, em Amambai para rezar na cerimônia organizada em Guaiviry.

O projeto em execução teria sido, segundo Luciana, proposto pelo próprio Romildo no ano anterior, e buscava reunir vários rezadores poderosos para rezarem em Guaiviry. Alguns deles deveriam vir do Paraguai. Porém, Romildo mudou de ideia; estava convencido de que não deveria chamar os Kaiowá do Paraguai, apenas sua irmã, rezadora, que mora em Amambai.

Havia uma hierarquia dos lugares ocupados pelos rezadores. Daniel me chamou a atenção para esse fato: as cadeiras centrais eram ocupadas pelos rezadores mais poderosos, que no caso eram Romildo e sua irmã. De acordo com Daniel, trata-se de algo como um “centro de força”. Já nas pontas da fileira de rezadores ficavam os mais fracos, que seriam auxiliados na subida dos patamares pelos mais fortes. O movimento que eles faziam era o de mover o *mbaraka*, porém não os corpos. Obviamente, segundo Daniel, eles podiam abandonar momentaneamente a reza para urinar, mas deveriam retornar em seguida para os seus lugares.

Esse canto melódico e sem interrupções relata, segundo Daniel, Romildo e Valmir, a ascensão por diversos patamares num sentido vertical. De acordo com Valmir, os rezadores trocam de roupa durante a reza, passam a utilizar roupas brilhantes para visitarem as divindades. Obviamente, os espectadores não são capazes de vê-las, apenas as divindades e o

⁶⁹ Conforme mencionamos anteriormente, a *ogapysy* cumpre a função de escola durante o dia em Guaiviry.

xamã. Isso me pareceu semelhante ao que é relatado por Pereira (2004), quando afirma que as divindades estão associadas ao brilho, ou seja, o xamanismo kaiowá envolveria uma dimensão estética. Infelizmente, me faltou a oportunidade de perguntar se há também uma questão olfativa e se as divindades teriam cheiros característicos, tal como sugere Pereira (2004).

Como vimos, é importante que durante o ritual nenhum rezador ou participante adormeça. É verdade que no caso dos espectadores, a regra se torna uma exceção. Porém, é muito mais sério se um rezador adormece durante a reza. Como vimos anteriormente, caso algum rezador cochile em algum momento da reza, isso obriga os outros rezadores a “carregá-lo” durante o ritual. Daniel explicou-me que isso torna bem mais difícil a ascensão aos diversos patamares, aquele torna-se um fardo, e não um auxílio, para a subida dos outros rezadores.

João nos disse que durante esse ritual eram feitos pedidos às divindades. Caso houvesse algum problema específico, os rezadores pediriam a ajuda das divindades para resolvê-lo. Do mesmo modo, poderia ser revelado ao rezador principal algum problema que eles viriam a enfrentar. Durante a reza, as divindades eram capazes de saber sobre tudo que os rezadores haviam feito. Conforme vimos, segundo João, esse era o motivo de algumas pessoas se recusarem a participar da reza.

Os cantos rituais, traduzidos pelos Kaiowá como rezas, são imprescindíveis para a comunicação com as divindades e para a continuidade das condições necessárias para a vida na terra. Como afirma João (2011: 25), “no entendimento dos líderes espirituais, as singularidades do mundo físico necessitam, inevitavelmente, de canto para continuar a sua existência para sempre, caso contrário, o mundo vai se acabando aos poucos”.

Conforme apontado anteriormente, de acordo com Romildo, não era preciso realizar o batismo do milho branco, nem rezar nas roças, nem mesmo nas sementes, pois tudo já se resolvia na reza longa das quintas-feiras. Todavia, não apenas nesse momento. O fato de os Kaiowá plantarem, não só milho, mas também de se dedicarem a outros cultivos [cf. item 4.4], de praticarem o *kotyhu*, o *guahu*, de produzirem *chicha*, aliado à reza semanal, mostra para *Jakaira* que os Kaiowá precisam da plantação para viver; e eles são abençoados por esse dono da roça com as plantações e o bem-estar. Dessa forma, produz-se um *teko porã*, o modo certo de se viver para os Kaiowá. Assim como argumentou Mura (2006), os Kaiowá estão diferenciando o seu modo de viver do modo de viver dos brancos (*karai reko*), e também de outros Kaiowá que não seguem as tradições.

Como vimos anteriormente, os cantos e danças são utilizados pelos Guarani, pelos Kaiowá e pelos xamãs como meios de comunicação com as divindades. Eles são também a forma empregada pelas divindades para sua comunicação e locomoção. De acordo com Montardo, entre os Guarani, “a música em seu ritual cotidiano é um caminho a ser percorrido ao encontro com os deuses” (MONTARDO, 2009: 15). Ela argumenta também que esse caminho é cheio de perigos e obstáculos expressos através das danças que acompanham os cantos.

Este caminho não está isento de perigos e obstáculos, os quais aparecem nas coreografias de lutas por meio de movimentos de ataque e defesa. Com isso pretendem, durante o trajeto, embelezar e fortalecer os corpos, dotando-os de força e alegria, combatendo a tristeza, pois é de sua responsabilidade essa espécie de treinamento e preparação para a vida, o que garante a sobrevivência do grupo e a manutenção da própria Terra, numa ação análoga à desenvolvida pelos deuses (MONTARDO, 2009: 15).

Entre os Kaiowá de Guaiviry não presenciei nada que se assemelhasse ao descrito na citação acima de Montardo, baseada em observações feitas por essa autora entre os Mbyá. Isso ocorre pelo fato de o canto longo ou “reza” em Guaiviry não ser acompanhado de danças. Mas, como vimos nesse trabalho, o *kotyhu* e o *guahu* parecem cumprir a função desempenhada pelos cantos e danças tidos como tradicionais entre os Guarani e os Kaiowá como o do *jerosy puku*.

Montardo argumenta que a música aparece como o principal meio de comunicação com os deuses e também como uma linguagem por excelência do xamanismo em vários grupos indígenas das terras baixas, entre eles os Guarani e os Kaiowá.

A música parece ser, em alguns grupos, a linguagem por excelência do xamanismo no sentido de que os deuses não falam, eles cantam conforme apontam, por exemplo, Richard Smith (1977: 266) sobre os Amuesha, Eduardo Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté, Graciela Chamorro (1995: 66) sobre os Guarani Kaiowá, Maximiliano Carneiro da Cunha sobre os Pankararu (1999). Em outros grupos, como os Kaxinawa, o desenho é que é a língua dos espíritos, enquanto o canto é a maneira de se comunicar dos *yuxibu*, seres de outro mundo (Lagrou, 1998: 166, 275). A música como linguagem de comunicação com os deuses é algo que pode se considerar universal. Além dos exemplos que citei no decorrer do trabalho em relação às terras baixas da América do Sul, lembro que os rituais africanos, afro-brasileiros e muitos dos ocidentais fazem este mesmo uso da música (ver coletânea sobre músicas e religiões do mundo editada por Sullivan, 1997, para vários exemplos) (MONTARDO, 2009: nota 12, pg. 31).

O foco de Montardo são os repertórios das manifestações rituais, que ela denomina de sessões xamanísticas cotidianas (MONTARDO, 2009: 33), tais como o canto longo desempenhado por Odúlia, mãe de João.

De acordo com Montardo (2009), o xamanismo guarani confere “ênfase aos rituais coletivos, preventivos, profiláticos e propiciatórios”. Ela afirma que esse sistema xamânico concebe a Terra e seus habitantes como “um doente em contínuo tratamento, em contínua luta pela sobrevivência física e espiritual” (MONTARDO, 2009: 35). Por isso, o xamã nunca pode parar, pois o estado natural das coisas é a destruição. É preciso, portanto, sempre rezar, cantar, tocar o *mbaraka*, estabelecendo dessa forma uma comunicação diária com as divindades; só assim a vida se torna possível para os Guarani e os Kaiowá nessa terra.

O papel central da música para os Guarani e para os Kaiowá aparece em um de seus mitos acerca da escolha dos civilizados pela palavra escrita e dos indígenas pelo *mbaraka* (instrumento musical) (MONTARDO, 2009: 36). Esse tipo de mito é recorrente nas mitologias das terras baixas, que inclui mitos sobre a escolha do arco e da flecha pelos indígenas, e da arma de fogo pelos brancos.

Montardo salienta que hoje tanto o papel como a presença de um xamã poderoso, fazendo uso de *mbaraka*, são imprescindíveis para o sucesso na reivindicação dos indígenas pelas suas terras tradicionais (*ibidem*). Como vimos, ela chama a atenção para o canto e a sustentação que ele dá às palavras. Comentamos como em grande parte da literatura sobre os Guarani a palavra é alma, e é a partir dela que tudo se mantém, sendo que o canto também participa desse processo.

Os Guarani têm sido considerados em vários trabalhos como portadores de uma cultura centrada na palavra (Melià, 1989, Clastres, 1990 e Chamorro, 1995, entre outros). O *ayvu* ou *ñe'ẽ*, traduzido preferencialmente por “palavra” em grande parte da literatura Guarani é alma, vida e linguagem, englobando também a música. Não está se negando a importância da palavra para os Guarani, mas chamando a atenção para a sustentação que a música dá a esta palavra. Sem o acompanhamento dos instrumentos musicais não há o movimento que transforma o peso dos corpos em leveza, em resplandecência e beleza, sem a afinação do coro o grupo não ‘sobe nos fios’ que os ligam às aldeias divinas (MONTARDO, 2009: 37).

O *jeroky* afasta a agressividade. Até mesmo nos mitos guarani e kaiowá, o reencontro com o primeiro pai se faz através do canto e da dança, servindo, portanto, como meio de comunicação com a divindade.

Discutimos como a cólera e a agressividade são sentimentos que os Kaiowá buscam evitar. Sendo assim, quando tomados por eles, os Kaiowá e os Guarani preferem caminhar, muitas vezes chegando a abandonar o seu *tekoha*.

A agressividade é o primeiro sentimento que aparece no mito de criação, causa da disrupção e do sair em caminhada do marido, primeiro pai, ou *ramõi*, 'avô'. Neste e em vários outros momentos do mito, a maneira de percorrer o caminho e a de reencontrar-se com o marido ou com os pais é cantando e dançando. Para possibilitar os encontros, o avô deu ao herói criador (Sol) e este, por sua vez, divide com os Guarani, o uso do *mbaraka* e dos adornos de cabeça. Junto com o presente, foi transferida a responsabilidade de cuidar da Terra e dos seus habitantes, tarefa assumida em maior ou menor grau, conforme o aprofundamento na prática xamanística (MONTARDO, 2009: 38).

8.7 Romildo Fernandes

Destacamos várias vezes ao longo desse texto que Romildo Fernandes é o principal rezador de Guaiviry. Ele tem, pelo que nos disseram seus parentes, por volta de 80 anos. Também de acordo com eles, Flores nunca ficou internado, tendo se recusado a procurar um médico quando ficou gravemente doente há pouco tempo. Ele próprio preparou o seu remédio e se curou. Atualmente é aposentado, e cuida de sua roça diariamente, capinando, plantando e colhendo.

Romildo não é o único que reza em Guaiviry. Porém, ele recebe de seus parentes a alcunha de “rezador”. Segundo eles, Flores possui muito conhecimento e poder, sendo o responsável pelo sucesso de Guaiviry.

Como vimos, Guaiviry foi definitivamente reocupado em novembro de 2011. Embora esse acampamento não tenha nem quatro anos de retomada, já possui escola para as crianças até a 7ª série. João e seus familiares atribuem essa conquista ao fato de recorrerem aos órgãos públicos, ao prefeito e às instâncias governamentais em Brasília. Porém, todas as conquistas do *tekoha* Guaiviry também são atribuídas às rezas de Romildo. Na visão de seus parentes, é por isso que os fazendeiros não conseguiram tirá-los de Guaiviry. Romildo conseguiria, assim, conversar com *Ñande Ru*; e seria capaz de manter doenças, feitiços e fazendeiros afastados desse *tekoha*.

Fernandes é aquele que aconselha sobre o modo correto de se viver. Ele também adverte, quando questionado, sobre o sucesso ou perigo de viagens que os membros de

Guaiviry farão. Nesse sentido, Pereira (2004) assevera que entre os Kaiowá em geral, a forma de aprendizado não se dá pela coerção, mas pelo modo como se vive e pelo conselho. Romildo tenta, através de seu modo de vida, servir de exemplo para os outros Kaiowá de Guaiviry. Mais do que suas falas, suas ações mostram o modo correto de se viver.

Assim, através do seu modo de viver, Romildo mostra como os Kaiowá devem se comportar. Ele possui uma fala calma e de tom baixo, de postura serena e reservada. Porém, Romildo está sempre aberto para conversar e aconselhar aqueles que o procuram. Ele não manda ou se impõe, apenas aconselha. As pessoas o procuram para pegar remédio feito de plantas, pedem conselhos sobre viagens, sonhos, e assim por diante.

Como vimos, Romildo acorda cedo todos os dias e vai cuidar de sua roça. Ele a mantém sozinho, realizando o plantio e a colheita. Portanto, Romildo tenta ter um comportamento exemplar; e ele justifica, como mencionado anteriormente, a pouca fertilidade de outros terrenos, excluindo obviamente o de Guaiviry, através do comportamento inadequado dos indígenas. Dessa forma, descreve e justifica Pereira (2004: 193):

Os xamãs e os relatos míticos informam que os deuses nunca necessitam limpar suas roças, apenas semeiam, rezam e no dia seguinte retornam para colher os frutos. A diminuição na produtividade das roças humanas, provocada pela infestação de gramíneas, encontra seu correlato direto no distanciamento em relação ao modo correto de se viver – *teko katu* –, inspirado no comportamento dos deuses.

A atuação de Romildo, assim como ocorre com outros rezadores Kaiowá no Mato Grosso do Sul, abarca também os problemas políticos e sociais enfrentados por seu povo. Essa afirmação, na verdade, não carrega nada de espantoso, pois, conforme Lévi-Strauss (1985), o pensamento ameríndio nunca foi pautado pela divisão cartesiana típica no ocidente. Na verdade, trata-se de um pensamento que opera por homologia e desdobra os problemas em vários níveis e esferas que para um ocidental não teriam qualquer relação (*ibidem*).

Assim, para Romildo, se os Guarani e os Kaiowá não rezarem, certamente o mundo vai acabar. E como seria diferente? Quem vai negociar com todos os *jára* existentes se não existirem xamãs poderosos? Dessa forma, conforme vimos, não é nada absurdo que a plantação, as *chichas*, o *guahu*, o *kotyhu* e as rezas estejam relacionados e sejam responsáveis pelo bem-estar dos Guarani e dos Kaiowá, mas também pela permanência da vida na Terra, pela fertilidade dos solos, por todas as espécies vegetais e animais etc.

Embora Romildo não participe diretamente do *Aty Guasu*, ele é informado sobre o que se passa em tais reuniões, assim como transmite suas opiniões e pressentimentos para João. Este pode levar as opiniões e os conselhos de Romildo para os integrantes do *Aty Guasu*. Somado a tudo isso, está a proteção espiritual que Romildo proporciona aos Kaiowá através de suas rezas.

Também é preciso notar que os *Aty Guasu* desempenham múltiplas funções na vida dos Guarani e dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Tais reuniões englobam questões xamânicas, rituais, amorosas, políticas, sociais. Para Mura (2006), o *aty guasu* é “fundamental no desenvolvimento da luta pela terra guarani de Mato Grosso do Sul”.

Além disso, argumenta Benites (2014), ele propicia um palco para discussão, distribuição de conhecimentos e se constitui como um espaço para a realização de muitas danças religiosas com *jeroky guasu*. Ainda segundo Benites (2014), o *Aty Guasu* também representa uma possibilidade de arranjar namoros e matrimônios. Ele afirma que antigamente, através das festas/rituais, realizava-se a reunião de pessoas provenientes de vários *tekoha*, possibilitando não apenas uma efervescência religiosa, mas contribuindo para que os jovens rapazes e moças se conhecessem e ocasionando inúmeros casamentos. Atualmente, o *Aty Guasu* realiza esse encontro entre jovens de diferentes *tekoha*.

De acordo com Benites (2014), o xamã possui papel primordial nas tentativas de reocupação, planejadas e discutidas nos *Aty Guasu*. Ele é o responsável pela mediação com as divindades para que a reocupação seja feita. No trabalho de Benites (2014) fica clara a importância de se ter um xamã para realizar os rituais antes de retomar o território kaiowá. É ele quem recebe a mensagem divina de que é a hora de ir em frente. Sem o xamã, o processo de reocupação não obtém sucesso, como mostram Benites (2014) e Mura (2006: 194).

Nesse sentido, vale a pena pensar no caso de Guaiviry: até onde sabemos, a rezadora envolvida na luta por Guaiviry foi Odúlia, mãe de João, porém, após a morte de Nísio Gomes, esposo de Odúlia, Romildo Fernandes chegou em Guaiviry e se tornou o rezador principal desse *tekoha*.

Conforme mencionado anteriormente, o papel do rezador é também o de levantar um *tekoha*; e para tanto, no caso de Guaiviry, Romildo enfatiza a necessidade de todos os

moradores desse *tekoha* seguirem o modo correto de ser dos Kaiowá. Assim, mencionamos nesse trabalho as várias ocasiões em que ele diferencia o *ava reko* (modo de ser kaiowá) do modo de ser guarani (Ñandeva) e também do *karai reko*.

Defendendo o *ava reko*, Romildo encarna a figura do *tamõi* respeitado. Ele é casado, o que, como vimos, é imprescindível para obter prestígio e ser visto como uma pessoa estável, confiável. Somado a isso, sua parentela mora próximo à sua casa, contribuindo com seu prestígio ao lhe dar apoio.

É preciso lembrar que, como apontamos, quando os Kaiowá vão se instalar em alguma região, eles sempre pedem o conselho de um rezador. Este vai até o futuro *tekoha* e averigua se não há espíritos maléficos presentes. Apenas depois de muitas rezas e inspeções é que os Kaiowá se mudam para uma região. Esta será escolhida, preferencialmente, assim como faziam os antigos, dentre as áreas que possuam rios ou córregos, nascente e uma mata.

No que concerne ao *tekoha* Guaiviry, parece que foi a mãe de João, dona Odúlia, quem primeiro fez tais inspeções. Romildo só teria vindo para esse *tekoha*, conforme apontamos, após a morte de Nísio Gomes. Odúlia morreu antes da última reocupação de Guaiviry. O fato de o antigo *tekoha* Guaiviry ter sido ocupado pelos brancos, reforça a necessidade de rezas locais. No trabalho de Benites (2014) fica evidente o papel das rezas para amansar os brancos fazendeiros.

Dessa forma, pode-se dizer que Romildo ocupa uma posição de levantador de *tekoha*, de *pessoas*, de parentela, de *seres* em Guaiviry. Além disso, como vimos, um levantador precisa estar em constante exercício para “manter as coisas de pé”. Isso significa que sua posição nesse *tekoha*, como rezador principal ainda sem concorrentes, faz dele um ser essencial para a criação e manutenção de um *teko porã* para todos os moradores de Guaiviry. Além disso, a necessidade que ele gera é a mesma que os *jára* provocam nos indígenas, estabelecendo uma relação de dependência permanente ou ao menos até que apareça algum concorrente para ocupar ou dividir seu posto de *tekoaruvicha* (aquele que fomenta o *teko*).

8.8 O símbolo da cruz

Vários grupos kaiowá conferem uma grande importância ao *chiru* (varas insígnias e cruzes), que teria sido fornecido aos Kaiowá nos tempos originais. Cada família deve cuidar

zelosamente de seu *chiru*. Ele pode ser uma fonte de poder e um meio de comunicação com as divindades ou pode se tornar perigoso se não for bem cuidado (MURA, 2010).

Entre os Kaiowá de Guaiviry não obtive nenhuma informação sobre a existência de *chiru* entre as famílias. O acampamento conta com um altar onde há varas insígnias. O altar se localiza em frente à casa de rezas. Os Kaiowá de Guaiviry expressam um profundo desagrado no que se refere à presença de cruzes: eles não as utilizam em rezas, não fazem o sinal da cruz, nem acreditam que a Terra seja sustentada por uma cruz. Alguns, como Daniel, me disseram que a cruz é possivelmente uma herança cristã. Desse modo, nesse tópico, procuraremos descrever brevemente como os Kaiowá de Guaiviry lidam com a cruz em suas vidas: qual é o sentido que atribuem a ela, e qual é a sua função?

Para Romildo e seus parentes a cruz atrai a morte. No lugar das cruzes, em Guaiviry há o altar de rezas em frente à casa de rezas. João conta que não se deve fazer o sinal da cruz quando se sai de casa, pois, agindo dessa forma, estamos chamando a morte.

Segundo Daniel, que é professor da escola indígena e também estudioso e praticante da reza em Guaiviry, há três tipos de cruzes: a cruz de Jesus Cristo, a *Kurusu* (cruz) dos Guarani e uma cruz pequena, que é a cruz do diabo. Aqueles que usam a cruz “realizando o evangelho” se aproximam da Cruz de Jesus Cristo. Entretanto, os Guarani, ao rezarem com a cruz, se aproximam da *Kurusu* dos Guarani. Já a pequena cruz, do Diabo, seria a cruz dos mortos.

Para esse pesquisador, quando nascemos estamos localizados ao leste, e, ao longo da vida, vamos nos dirigindo para o oeste, porém, quando chegamos nesse ponto, “a gente morre aqui na terra de qualquer motivo: acidente ou outro”. Ele também afirma que “quando ouvimos o estrondo do trovão no oeste, é alguém que vai morrer”. De acordo com Daniel, esse fato foi decidido por um conselho [como no *Aty Guasu*] de divindades. Ele afirmou que essa decisão ocorre de fevereiro até 3 de maio; já do dia 25 de dezembro até fevereiro, dependendo da fase da lua, as pessoas estão sendo levadas para morrer. Segundo Daniel, para ter uma precisão sobre essas datas é preciso investigar mais a fundo as fases da lua. De acordo com ele, isso explica a razão pela qual o natal não é um período de alegria para os Kaiowá.

Alguns pesquisadores, como Mura (2006) e João (2011), afirmam que a terra seria sustentada por uma cruz. Também de acordo com Nimuendaju, “sobre um suporte em forma

de cruz; ‘ele [*Ñanderuvucu*] dá à terra o seu princípio’ e a provê com água” (NIMUENDAJU, 1987: 47).

Os Kaiowa consideram que os *yváy* [patamares] presentes no Universo são organizados tanto verticalmente, como patamares sobrepostos, quanto horizontalmente, em volta da linha do horizonte, orientados pelas quatro pontas da cruz sobre a qual está assentada a Terra (os pontos cardeais) (MURA, 2006: 234).

Em resumo, os Kaiowá de Guaiviry não utilizam cruzeiros (*Kurusu*) para rezar. Romildo, Daniel e a família de João atribuem ao cristianismo a presença da cruz entre os Kaiowá. Dessa forma, como mencionamos anteriormente, os Kaiowá de Guaiviry excluem a teoria de que a Terra seria sustentada por uma cruz.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho tentou mapear os rumos da reconstrução do *tekoha* Guaiviry que vem sendo realizada desde 18 de novembro de 2011. A partir dessa data, os Kaiowá conseguiram se manter nesse *tekoha*. O papel do rezador Romildo nesse processo tem se mostrado muito importante. Ele estabeleceu os parâmetros do que entende ser o modo correto de vida que os Kaiowá de Guaiviry devem seguir.

Obviamente, aquele se baseia no *teko porã*, o modo correto e belo de se viver. De acordo com o *teko porã*, o modo correto de se viver é ter estabilidade nas relações sociais em geral, ter abundância de boa comida, estabilidade conjugal, qualidade de recursos do ambiente. A felicidade é encontrada, para os Kaiowá, dentro do fogo doméstico, da intimidade (PEREIRA, 2004), ou seja, deve-se viver de acordo com o *teko porã*.

O rezador realiza dentro de tais princípios suas interpretações e adaptações. Além disso, cada fogo doméstico possui o seu próprio modo de ser kaiowá. Da mesma forma, cada rezador constrói um caminho para se comunicar melhor com as divindades, mesmo que seja através de caminhos já conhecidos como, por exemplo, o canto/reza.

Assim, em Guaiviry, algumas ausências de rituais nos chamaram a atenção, assim como a explicação dada por Romildo Fernandes para justificar tais inexistências. Não nos causou admiração o fato dos moradores desse acampamento não realizarem o *Kunumi Pepy*,

ritual de perfuração do lábio inferior dos garotos, que é cada vez mais raro no Mato Grosso do Sul, ainda que alguns pesquisadores tenham apontado sua permanência em Panambizinho (JOÃO, 2011).

Porém, as ausências de quaisquer rituais de canto/reza nas sementes, no produto da colheita e no milho em Guaiviry nos causaram espanto. Nesse *tekoha* também não ocorre *jehovasa*, que é uma benção dada pelo rezador para várias situações. Por exemplo, ela é utilizada ao retirar madeira da mata com segurança, para que da árvore não saíam doenças que aflijam os indígenas. O *jehovasa* também é realizado antes da colheita do milho saboró, com as sementes, e depois da colheita, através do *jerosy puku*. Assim, o milho pode ser ingerido sem que seu espírito-dono passe doenças para os Kaiowá (JOÃO, 2011). Entretanto, em nenhuma dessas situações os Kaiowá de Guaiviry com os quais tivemos contato realizam *jehovasa*.

Vimos que a ausência dos rituais nas plantações, inclusive do *jerosy puku* (batismo do milho), não decorre da falta de milho ou de qualquer outro motivo circunstancial. Romildo afirma que não é mais necessário realizá-los, pois as divindades já fizeram o que era preciso no início de tudo. De acordo com ele, a prática desse tipo de reza é prejudicial para os Kaiowá e para o cosmos inteiro. Ao vê-la, *Jakaira*, o dono da roça, se convence de que os Kaiowá são preguiçosos, e de que rezam para não precisarem mais de roçar e de semear. Assim, ele entende que os indígenas não precisam da terra ou da lavoura, e não a abençoam. Com isso, aumenta o número de doenças que atingem os indígenas, assim como a plantação enche de carunchos e acaba perecendo. Tudo isso acaba afastando os indígenas da terra. Da mesma forma, se as divindades chegam em um *tekoha* e percebem que não há *chicha*, que é feita de produtos agrícolas, principalmente de milho, elas entendem que os Kaiowá não querem plantar, e daí a plantação começa a definhir.

Tudo isso gera um desequilíbrio no cosmos, pois na medida em que os Kaiowá abandonam seus *tekoha*, também não realizam mais os cantos rituais/rezas. Assim, não há quem realize a mediação entre os donos, as divindades e os seres. Dessa forma, aqueles que se encarregam de manter o mundo e o cosmos inteiro “de pé”, os xamãs ou verdadeiros rezadores, deixam de existir. Eles são considerados verdadeiros, no sentido de que são poderosos, tendo a capacidade de ver, de ouvir e de serem ouvidos pelas divindades; e de que seguem o *teko porã*, o modo bom e belo de ser. Porém, cabe lembrar que chamar alguém de

verdadeiro xamã ou rezador marca mais os que foram excluídos do que aqueles que fazem parte de um grupo seletivo. Nesse sentido, percebe-se um jogo de luta pelo prestígio entre os xamãs. Jogo esse que é fortemente influenciado pelo número de parentes que eles são capazes de agregar em torno de si. Portanto, não há como pensar no xamã sem considerar que ele também é um levantador de parentela, um *tamõi* (avô).

Romildo traz mais especificidades para Guaiviry no que concerne ao ritual de canto/reza das quintas-feiras na casa de reza. Vimos que esse ritual é realizado ao pôr do sol e vai até de madrugada. Alguns pesquisadores chamam esse tipo de ritual de “canto longo”. Algo muito parecido foi relatado por Montardo (2009) a respeito dos rituais cotidianos realizados em Amambai pela mãe de João, liderança política em Guaiviry. Porém, nesse acampamento não há nenhum tipo de dança no decorrer do ritual. Todos os rezadores permanecem sentados durante as dez horas de reza; eles tocam *mbaraka* e cantam, mas não se movem fisicamente.

Assim, em Guaiviry as danças ficam por conta do *guahu* e do *kotyhu*. Durante a realização desses cantos e danças, a *chicha* é consumida pelos participantes. Esse é um momento de grande descontração e de aproximação entre pessoas pertencentes a famílias distintas. Sendo assim, embora os grandes rituais do milho, inexistentes em Guaiviry, sirvam para reunir pessoas que não se encontram sempre próximas, atraindo inclusive visitantes; o *guahu* e o *kotyhu*, em certa medida, também produzem um sentimento de bem-estar, de alegria, de proximidade, que ultrapassa os membros do fogo doméstico.

Nesse sentido, é preciso ressaltar que os cantos e danças são as formas de comunicação e de locomoção das divindades, caracterizando-se também como meios de comunicação entre seres humanos e divindades. Como vimos, a música guarani era utilizada pelos indígenas nos mitos para se comunicarem com as divindades e descobrirem o caminho para superar os seus obstáculos. Na atualidade, os Guarani e os Kaiowá continuam imitando esse modelo. Para Montardo (2009), a xamã Odúlia usava os rituais de cantos e danças cotidianos para superar seus problemas pessoais com seu marido, mas também para conseguir retomar o *tekoha* Guaiviry.

Atualmente, Romildo utiliza os cantos da “reza” para se comunicar com as divindades. Porém, a nossa hipótese é de que tal comunicação também é estabelecida em Guaiviry através dos cantos e das danças tidos como de divertimento: o *guahu* e o *kotyhu*.

Afinal, sua realização acompanhada de *chicha*, de certa forma, mostra para as divindades que eles são Kaiowá, ou seja, afirmam uma relação de parentesco.

Vimos que o *Kunumi pepy* (ritual de perfuração do lábio inferior dos garotos) marca os Kaiowá como parentes das divindades. Do mesmo modo, a adequada construção da casa de reza prova para *Ñande Ru* que aquela casa lhe pertence, que os Kaiowá são seus parentes. A nossa hipótese é que através do *kotyhu*, do *guahu*, da *chicha*, das rezas de quinta-feira, das plantações, os Kaiowá de Guaiviry estão provando para as divindades que são seus parentes, e estão sendo reconhecidos por elas como tais. Relatamos que esse parentesco é importante na medida em que as divindades, quando o reconhecem, socorrem os Kaiowá, os abençoam e não deixam o mundo desabar.

A figura do xamã ou rezador apareceu recorrentemente nesse trabalho. Isso se deve ao fato de ele ser um personagem central na vida dos Kaiowá, tanto no ato de retomada dos *tekoha*, como no ato cotidiano de levantá-lo, assim como o faz com todos os seres. Por isso, quando os Kaiowá recorrem à tradição, isso implica a intervenção de xamãs ou rezadores poderosos capazes de intervirem e recriarem cotidianamente os seres. Como vimos, eles mantêm o mundo de pé, através de suas súplicas para que as divindades não destruam a Terra, apesar de todo o sofrimento que os brancos lhes causam.

Quando os Kaiowá lutam pela retomada de suas terras tradicionais, eles buscam por um modo de vida feliz, que é aquele ditado pelas divindades. E quando se recordam, seja através da memória dos pais ou parentes mais velhos, de onde era esse lugar, acabam chegando aos seus antigos *tekoha*. Porém, não basta simplesmente voltar ao *tekoha* de origem; é preciso conseguir reproduzir, não sem modificar, obviamente, o modo de vida que as divindades consideram correto para os indígenas; e isso passa pelo modo de ser indígena e pelo *teko porã*.

O principal responsável pela interpretação desse modo correto de viver, que contemple as modificações atuais da vida dos Kaiowá, é o xamã ou rezador. Afinal, vimos também que estes só permanecem com credibilidade enquanto conseguem soluções e respostas para os problemas, que obviamente envolvem as complicações advindas das relações com os brancos e suas criações, como a cachaça, por exemplo. Em Guaiviry, Romildo atribui aos brancos também as guerras, as músicas barulhentas, a violência.

Assim como Guaiviry está em processo de construção, encabeçado por Romildo Fernandes e pela família de João Gomes, o nosso trabalho também não chegou a certezas, apenas pudemos levantar hipóteses. Porém, é possível afirmar a importância do rezador Romildo nesse “levantar” do *tekoha* Guaiviry. Ele tenta agregar parentelas distintas, mas não deixa de estar social e politicamente relacionado e envolvido. Isso acontece tanto no que concerne aos problemas que afligem o *tekoha* como um todo, como também no que diz respeito ao seu fogo familiar e parentela.

Por outro lado, como vimos, Romildo também é alvo de controvérsias, até o momento apenas inferidas por nós, pois não há outro rezador que dispute o seu lugar em Guaiviry atualmente. Entretanto, nesse *tekoha* nem todos participam das rezas longas das quintas-feiras. O motivo da ausência, segundo João, é que essas pessoas temem que seus erros sejam revelados ou vistos pelas divindades durante o canto/reza; ou seja, nem todos seguem os preceitos de Romildo. Porém, a família de João defende amplamente as diretrizes de Romildo e suas interpretações sobre o modo correto de viver. Esse apoio é mútuo, pois Romildo também apoia João (cacique de Guaiviry).

Reafirmamos o que dissemos na introdução, esse trabalho tem limitações que concernem ao curto período da pesquisa de campo e ao fato de termos sido acolhidos por um fogo doméstico específico. Como vimos, a última questão é inerente ao processo de pesquisa entre os Kaiowá, já que o indivíduo só adquire existência social a partir do momento em que passa a fazer parte de um fogo doméstico. Portanto, nossa perspectiva de pesquisa é limitada. Entretanto, em algumas conversas, e com o dia a dia entre os moradores do acampamento, algumas dissensões e receios puderam ser, ao menos, delineados.

Quanto a isso, podemos afirmar que o cotidiano em Guaiviry é marcado pela intimidade do fogo doméstico e por um certo distanciamento ou desconfiança dentro da parentela e, principalmente, entre parentelas. Portanto, em Guaiviry, é correto dizer que todos são parentes, mas apenas em algumas circunstâncias que ultrapassam o fogo doméstico, como em contendas com os brancos, envolvendo, recorrentemente, fazendeiros locais, ou em festas e rituais xamânicos (cf. PEREIRA, 2004). Sendo assim, diríamos que, se por um lado, o xamã é um agregador de parentelas, por outro, ele está socialmente localizado.

Esse trabalho deve ser visto pelo leitor como uma tentativa de compreender a reestruturação de um *tekoha*, espacial e temporalmente localizado. Portanto, qualquer

generalização deve ser evitada, embora, como vimos, haja semelhanças com estudos realizados em outras reservas e *tekoha*.

De fato, os estudos sobre o que acontece nos acampamentos Kaiowá do Mato Grosso do Sul, seja em fazendas, seja nas rodovias, ainda são raros. Certamente, poderíamos ter optado em explorar mais as relações dos moradores de Guaiviry com o Estado e os brancos. Porém, o discurso local nos levou à figura do rezador como norteador das relações sociais, e, portanto, como articulador da construção de um *tekoha*. Enfim, optamos por um caminho e colhemos seus frutos, porém, eles não esgotam as possibilidades de se compreender a reestruturação do *tekoha* Guaiviry, ainda bem!

10. GLOSSÁRIO⁷⁰

Ã = sombra, alma corporal que cresce no indivíduo adulto e que se expressa através da sombra.

Aguije = amadurecimento, perfeição.

Anguê = (ou *anguéry*) alma corporal que se desprende do corpo após sua morte.

Añáy = demônios.

Ára Ypy = espaço-tempo das origens.

Ára Ypyrã = espaço-tempo atual.

Aty guasu = grande reunião.

Ava = Homem.

Avatikyry = ritual de batismo do milho e das plantas novas.

Avati= milho (Montardo, 2009: 283).

Ayvu = alma espiritual.

Changa = trabalho temporário.

Chiru = varas insígnias.

Guachire = dança profana.

Guata = andança.

Guyra = pássaro, alma espiritual (sinônimo de *ayvu* e *ñe'e*).

Jakaira= dono da roça (PEREIRA, 2004)

Jára= dono, senhor (MONTARDO, 2009:283).

Jari = avó

Jasy = guardião da lua, irmão mais novo de *Pa'i Kuara*.

Jasuka= Fluido vital. Orvalho. Água (CHAMORRO, 1998: 217 *apud* MONTARDO, 2009: 283).

Jehovasa = Abençoar. Ver o rosto (MONTARDO, 2009: 283).

Jekoha = suporte.

⁷⁰ A maioria das traduções aqui elencadas foram realizadas por Mura (2006); em todos os outros casos apresentamos o nome de seu tradutor.

Jeroky = dança cerimonial

Jeroky guasu = grandes danças rituais.

Ju = Amarelo, dourado, áureo (MONTARDO, 2009: 283).

Ka'aguy= Mato, floresta (MONTARDO, 2009: 283).

Kuña= mulher (MONTARDO, 2009: 283).

Kunumi= menino (MONTARDO, 2009: 283).

Kokue = roça

Kunumi pepy = (ou *mitã pepy*) ritual de iniciação masculina.

Kurusu = cruz

Ma'etirõ = espíritos e/ou substâncias maléficis

Marangatu= Bom, virtuoso, sagrado, justo (MONTARDO, 2009: 284).

Mbaraka= Chocalho [para os Kaiowá]. Violão [para os Mbyá] (MONTARDO, 2009: 284).

Mborahéi (*Purahéi e Porai*) = Cantar, canto (MONTARDO, 2009: 284).

Mburuvicha = líder político comunitário.

Mitã mongarai = ritual de incorporação (ou descoberta) da alma espiritual nas crianças.

Ñande Reko = “nosso modo de ser”.

Ñande Ru = Nosso Pai, divindade filho de *Ñane Ramõi*.

Ñande Rykey = divindades entendidas como sendo “[Nossos] irmãos mais velhos”, com relação aos *Ava Kaiowa*.

Ñande Sy = Nossa Mãe, divindade feminina esposa de *Ñande Ru*.

Ñanderu = xamã

Ñandesy = xamã de sexo feminino.

Ñane Ramõi = Nosso Avô, divindade máxima.

Ñe'ê = palavra, linguagem e alma espiritual (sinônimo de *ayvu* e *guyra*)

Ñembo'e = reza, oração com poder mágico.

Ñembotavy = “fazer-se de bobo”

Ñemyrõ = estado de profundo aborrecimento.

Ñengára= Canto (MONTARDO, 2009: 284).

Ñengáry = *ñembo'e* que permitem viagens xamanísticas e estabelecer uma comunicação entre o *ñanderu* e os seres que se encontram em outra dimensão.

Óga (ou *oy*) = casa, residência.

Ogapysy = de *oga* - *ypy* - *sy*, “casa mãe das origens”, casa de rezas.

Pa’i Kuara = guardião do sol e irmão mais velho dos gêmeos, principais heróis civilizadores, filho de *Ñande Ru*.

Paî-Tavyterã = autodenominação dos Kaiowa significando “habitantes destinados a viver no centro da terra”.

Paje vai = feitiçaria

Paje vai járy = feiticeiro.

Puku= alto, grande, comprido

Sarambipa = esparramado.

Takuapu= bastão de ritmo (MONTARDO, 2009: 284). Segundo Nimuendaju, ele é utilizado exclusivamente por mulheres, também chamado de taquara (NIMUENDAJU, 1978: 80-81).

Tamõi = avô.

Tamõi guasu = bisavô ou tataravô.

Tape po’i = rede dos caminhos.

Teko = modo de ser, conduta.

Teko porã = bom modo de ser, pressupostos éticos e morais positivos.

Teko reta = múltiplos modos de ser.

Teko vai = modo negativo de ser.

Tekoaruvicha = aquele que fomenta o *teko*, a autoridade religiosa máxima entre os Kaiowa.

Tekoha = “lugar onde realizamos nosso modo de ser”.

Tekorã = conjunto de normas comunicado periodicamente aos *ñanderu* pelas divindades.

Tekove porã = “bom viver”.

Tenondé= Primeiro.

Te’yi = família extensa.

Tupã = termo genérico para indicar divindades.

Tuvicha = chefe.

Vera = relampear. Resplandecer. Brilhar (MONTARDO, 2009: 284).

Yváy = patamar do Universo.

Yvy = Terra.

Yvyra marangatu = altar onde são depositados ornamentos e objetos cerimoniais.

Yvyra'ija = auxiliar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRJ/MN/PPGAS, Rio de Janeiro.
- BRAND, Antonio. 1997. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de doutorado em História Ibero-Americana, IFCH/PUC-RS.
- BRAND, Antonio. 2001. “O bom mesmo é ficar sem capitão’: o problema da ‘administração’ das reservas indígenas kaiowá/guarani, MS”. *Tellus 1-1*, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 67-88.
- BRAND, Antonio. 2004. “Os complexos caminhos da luta entre os Kaiowá e Guarani no MS.” *Tellus*. Ano 4, n. 6, p. 137-150.
- CADOGAN, Léon. 1959. “Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani Del Guaira”. *Boletim* n. 227, S. Paulo, FFCL-USP.
- CADOGAN, Léon. 1962. “Aporte a la Etnografía de los Guarani del Amambai”. *Revista de Antropología*, 10: 1-2, 43-91.
- CADOGAN, Léon. 1971. *Yvyrá Ñe’ery: Fluye Del Árbol la Palavra*. CEA-Universidad Católica, Assunção.
- CHAMORRO, Graciela. 1993. *Kurusu Ñe’engatu ou Palavras que a História não poderia esquecer*. Dissertação de mestrado, Unisinos/ São Leopoldo-RS.
- CHAMORRO, Graciela. 1995 *Kurusu ñe’engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de La Asunción.
- CHAMORRO, Graciela. 2008. *Terra Madura, Yvy raguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, Editora UFGD.
- CLASTRES, Hélène. 1978 [1975] *Terra sem Mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 1995 [1972] *Crônica dos Índios Guayaki – o que sabem os Aché, Caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- FAUSTO, Carlos. 1998. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-Histórico”, in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp, 2ª ed, 381-96.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis – História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
- FAUSTO, Carlos. 2005. “Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX)”. *Mana* 11-2: 385- 418.
- GRÜNBERG, Friedl P. 1999. Sociedade & Religiões. In *IX Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, p. 1-6.
- JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira reko nheypyry marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os kaiowá de panambi, panambizinho e sucuri’y, mato grosso do sul*. Dissertação de mestrado em história, UFGD/Dourados.

JUSBRASIL. MPF/MS cobra na Justiça cumprimento de TAC das demarcações. Disponível em: < <http://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/2309509/mpf-ms-cobra-na-justica-cumprimento-de-tac-das-demarcacoes> >. Data de acesso: 10 de janeiro de 2015.

LEACH, Edmund Ronald. 1996 [1954]. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP.

LEVCOVITZ, Sérgio. 1998. *Kandire – O Paraíso Terreal*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/ Te Corá.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1985. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.

LEVI-STRAUSS, Claude; PERRONE-MOISES, Beatriz. 2010. *O cru e o cozido*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify.

EVI-STRAUSS, Claude. 2012. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

LEVI-STRAUSS, Claude; PERRONE-MOISES, Beatriz. 2014. *O homem nu*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify.

LEVI-STRAUSS, Claude. [1996]2005. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. Unesp: ISA.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009)*. Dissertação de Mestrado em História; UFGD, Dourados, MS.

MELIÁ, Bartolomeu. 1981. “El ‘Modo de Ser’ Guarani en la Primera Documentación Jesuítica – 1594-1639”. *Revista de Antropologia* v. 24: 1-24.

MELIÁ, Bartolomeu. 1989. “A Experiência Religiosa Guarani”, in MARZAL, Manuel (coord.). *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 395-348.

MELIÁ, Bartolomeu. 1990. “A Terra sem Mal dos Guarani – Economia e Profecia”. *Revista de Antropologia* v. 33: 33-46.

MELIÁ, Bartolomeu. 1995. “Suicídio Guarani”. *Acción*. Assunção, n. 154, jun/95, p. 30-3.

MELIÁ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinicius & MURARO, Valmir Francisco. 1977. *O Guarani - uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundames.

MELIÁ, Bartolomeu. 1990. A Terra sem mal dos Guarani - economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 33:33-46.

MELIÁ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Friedl & GRÜNBERG, Georg. 1976. *Los Paĩ Tavyterã – Etnografía Guarani Del Paraguay Contemporâneo*. Centro de Estudios Antropológicos da Universidade Católica, Assunção.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2009. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp.

MURA, Fabio. 2006. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa / Fabio Mura*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/PPGAS.

MURA, Fabio. 2010. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 123-150.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1950. “Apontamentos sobre os Guarani”, in *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. VIII. São Paulo, 10-57.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987[1914]. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva- Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.

NOELLI, Francisco Silva. 1993. *Sem Tekoha não há Teko: em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guarani a uma área de domínio no delta do Jacuí - RS*. Porto Alegre, Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) PUC-RS.

PEREIRA, Levi Marques. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de mestrado, Ifich-Unicamp.

PEREIRA, Levi Marques. 2002. “No Mundo dos Parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá”, in SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera L. S. e NUNES, Ângela (org.). *Crianças Indígenas – Ensaios Antropológicos*. São Paulo, Global/Fapesp/Mari-USP, p. 168-187.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, 32:1-20.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U. / EDUSP.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. 1991. *O Projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento com os Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva em Mato Grosso do Sul*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

THOMAZ DE ALMEIDA. 1996. “O Caso Guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam”, in RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas do Brasil 1991-1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 725-8.

THOMAZ DE ALMEIDA. 2001. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política – O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2006. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentes e xamanismo Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS. Museu Nacional/UFRJ.

STRUCK, Jean – Philip. *Índios invadem fazenda e são atacados por pistoleiros*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1135486-indios-invadem-fazenda-e-sao-atacados-por-pistoleiros-diz-cimi.shtml>>. Data de acesso: 10 de janeiro de 2015.

WAGNER, Roy. 2010 [1981]. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.

VIETTA, Kátya. 2007. *Territorialidade e organização social na perspectiva dos kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS) após 170 anos de exploração e povoamentos não indígenas na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado em Antropologia – FFLCH/USP, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1999. “Etnologia Brasileira”. In MICELI, S. (org.). *O que ler em Ciências Sociais (Antropologia)*. São Paulo, Editora Sumaré, ANPOCS; Brasília, CAPES.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Estudos de Antropologia, 2(2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.