

Reserva de Caarapó a partir do confinamento e superposição de comunidades e implantação de políticas públicas assimilacionistas e as tentativas passadas e atuais de retekoharizar o espaço

Elemir Soare Martins¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i36.501>

1 INTRODUÇÃO

Sou um fruto do reservamento durante o esbulho que houve entre 1915 e 1928, projetado pelo Estado brasileiro e consolidado pelo SPI. Sou um pesquisador dedicado sobre a história silenciada sobre a reserva Te'ýikue, Caarapó, MS, nasci com o fruto de casamento Interétnico ocorrido durante a construção de identidade Guarani Nhandeva e Guarani e Kaiowá; aqui não cabe discutir toda a trajetória que houve até chegar à atualidade. Entretanto, considero-me com toda influência do *teko*, língua, crença e costume dos Guarani Nhandeva e dos Kaiowá um Guarani/Kaiowá².

O artigo é um fruto de análise feito por mim durante três anos na minha graduação em área de Ciências Humanas, entre 2012 e 2015, construía-se em constante reflexão sobre minha própria desconstrução de pensamento colonial e olhar confinado, o diálogo que eu mantive com a minha vó Laureana Escobar, Florêncio Barbosa, Lídio Sanches e os demais rezadores que encontrei no Seminário, no Congresso, na *Aty Guasu*, Encontro de Professores. Conversávamos sobre várias histórias do meu povo, porém o que me chamou atenção nesse diálogo foi a

¹ Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

² Os meus pais, ao longo do casamento e vivência, trocaram saberes, costumes, línguas, jeito de ser, um com outro, por isso, no entanto, demonstraram-me uma mistura que houve. Tanto que, quando estou no meio dos Guarani, eu consigo dialogar de uma forma que a pessoa não percebe que sou Kaiowá, por exemplo, quando utilizo uma linguagem metafórica, o mesmo acontece quando estou no meios dos Kaiowá. Cabe a nós pesquisadores, aprofundarmos mais o nosso estudo além do senso-comum para romper o preconceito que existe entre indígenas sobre a sua identidade.

consciência histórica dos indígenas sobre o conceito da reserva e do processo de mudança acelerada cultural, também sobre confinamento e superposição de comunidades e implantação de políticas públicas assimilacionistas. Durante toda minha graduação, refleti sobre meu próprio processo histórico na reserva e sobre o meu papel enquanto jovem pesquisador, pai, professor e protetor da minha cultura, religião e saberes. Percebi que há possibilidade de retomar o coletivo, a espiritualidade, buscando-se, assim, em retomar sua autonomia.

Essa reflexão e a minha preocupação surgiu, porque vejo a dificuldade de professor indígena abordar a história indígena numa sala de aula e na discussão no seminário, com pouca compreensão sobre o que o Cavalcante (2011), num artigo com título “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”, já discute qual possibilidade de buscar aperfeiçoamento no ensino de uma história negada. O professor argumenta quando um pesquisador se dedica à pesquisa; isso poderá contribuir na reflexão mais positiva para Ciências Humanas e Sociais.

Não há dúvida, no entanto, de que um pesquisador indígena que se dedica à história de sua própria etnia está em condições muito mais favoráveis do que a maioria dos outros pesquisadores para analisar a história desse povo, sobretudo a partir de uma perspectivaêmica. Nesse sentido, tudo indica que logo se terá acesso a trabalhos com uma perspectiva renovada e rica, especialmente para os povos indígenas. (CAVALCANTE, 2011, p. 358).

Podemos notar que o nosso trabalho requer muita pesquisa, atenção e leitura atenciosa ao que diz a produção ocidental sobre indígena e sobre sua própria história social. Até porque, na maioria das vezes, alguns acadêmicos indígenas acham que, por serem indígenas, estão produzindo uma história verdadeira ou história definitiva. Sobre isso, Cavalcante argumenta que

Desde que os historiadores sepultaram os pressupostos da escola histórica ou metódica, é praticamente unânime entre as várias correntes da historiografia a ideia de que o pesquisador exerce papel ativo e, portanto, subjetivo na produção do conhecimento histórico. Diante disso, não se deve cair na tentação de considerar uma história indígena produzida por indígena como “a verdade” ou uma história definitiva, nem tampouco como uma história automaticamente melhor do que as outras. (CAVALCANTE, 2011, p. 358).

Ao longo da minha reflexão na produção de redação no presente trabalho, tentarei refletir sobre as transformações no espaço e na sociedade dos Kaiowá

da Te'yikue, salientando que meu papel social é de pesquisador tentando entender a configuração da reserva e da construção da minha própria identidade, no município de Caarapó, MS.

O trabalho também reflete sobre as transformações no espaço e na sociedade dos Kaiowá de Te'yikue, no município de Caarapó, MS. Quando da demarcação da reserva em 1924, já vivia no local uma parentela, que, ao longo das décadas seguintes, passou a compartilhar o espaço da reserva com outras parentelas, oriundas de comunidades que foram deslocadas de seus territórios de ocupação tradicional. Na reserva, ocorreu a atuação dos órgãos públicos e da sociedade civil, orientados para a transformação do modo de ser indígena. Aos poucos, foi surgindo uma nova configuração. É sobre esse percurso de transformação que o artigo pretende refletir. Inicialmente partimos dos procedimentos envolvendo a criação e a implantação da reserva enquanto um sistema sócio-político, organizado como um projeto de Estado para as sociedades indígenas. Reflete também sobre o modo como os indígenas foram forçados a se submeterem a esse sistema imposto e como reagiram de diversas formas. A reserva e o sistema sócio-político aí instituído, cumpriram, em linhas gerais, o propósito de conformar os indígenas a esse cerceamento territorial até o final do século XX, quando vários grupos começaram a se organizar, a partir da reserva, para reocuparem seus territórios, como aconteceu, por exemplo, com *Jarará* (1986), *Taquara* (1999), *Km 20* (1999), *Guyra Roka* (1999) e, finalmente, várias ocupações no entorno da reserva de Caarapó (a partir de 2013). O movimento de parentelas no sentido de saírem da reserva e tentarem reocupar antigos *tekoha* é aqui denominado de *retekorização*, e implica recompor coletivos, ativando vínculos de sociabilidade entre famílias e também com os espaços de ocupação tradicional.

2 BREVE HISTÓRICO AUTOETNOGRÁFICA DA MINHA TRAJETÓRIA NA RESERVA TEKOKHA TE'YIKUE E DA TENTATIVA DE SUPERAR O RESERVAMENTO EM CAARAPÓ

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível. (Norbert Elias).

Meu nome é Elemir, sou da etnia Guarani/Kaiowá, nascido na reserva indígena Te'yikue, no município de Caarapó, no Estado de Mato Grosso do Sul,

localizada a 15 km da cidade. Comecei a minha vida adulta muito cedo, até porque a condição financeira familiar me obrigava. Lembrando que aqui vou destacar minha trajetória mais relevante com intuito de discutir o objetivo principal do texto, todavia, logo na próxima pesquisa estarei relatando mais detalhadamente. Na minha infância, eu tinha muito temor pelos meus pais, sempre procurei fazer os meus afazeres para que o espírito de preguiça não venha roubar minha juventude³. Sempre procurei ouvir e respeitar os mais velhos (*os ñanderu e as ñandesy, os sábios e as sabias dos tekoha*). Eles sempre me passaram do respeito que eu tenho que ter pela natureza, no *Tupã*, com as pessoas, com os *jara* do cosmo e com a nossa espiritualidade.

Comecei a estudar na escola indígena e com o professor indígena, em 1997; quando a educação escolar indígena estava numa construção em *Te'yikue*, iniciou-se com grande preocupação sobre o reavivamento educação indígena, para tornar mais facilitada pedagogicamente à comunidade a importância dos saberes indígenas na reserva e, conseqüentemente, preocupar-se com seus saberes, identidade, cultura e religião, com intuito de proporcionar uma nova forma de lutar contra imposição da cultura ocidental à cultura indígena. De todo modo, estava na tentativa do que chamamos hoje em dia de educação escolar indígena diferenciada, bilíngue, intercultural, comunitária etc. Em sua brilhante reflexão na sua dissertação de mestrado, Eliel Benites (2014) argumentava que “a visão fundamentada na crítica à perspectiva tradicional da cultura e à interculturalidade, por abordarem esses elementos a partir da visão eurocêntrica, tem por objetivo legitimar, historicamente, a relação cultural que produz o estereótipo da diferença, como, por exemplo, a naturalização da inferioridade dos grupos étnicos” (BENITES, E., 2014, p. 50).

A escola onde estudei chamava-se Bocaja, hoje conhecida por esse nome, é uma região formada pela etnia Guarani Nhandeva; muitos Kaiowá denominam esse lugar só de Guarani. Porém, durante a formação, teve casamento interétnico⁴.

³ A minha vó Laureana Escobar de 80 anos falava para mim que, caso eu seguisse essas orientações eu poderia ter mais créditos com os jaras do cosmo. Toda vez que eu rogar por algo positivo, eu poderei obter êxito, porém isso requer constante vigilância.

⁴ Durante a construção social da região Bocaja, esta sofreu muita imposição do sistema kaiowá, nesta época muita família não tinha vínculo com a política e com os sistemas da reserva, tanto que nunca teve um “capitão” guarani, sempre manteve conflito constante, no entanto, achou-se

Era uma escola feito de sapé. Nessa época, foi construída através do trabalho coletivo, na língua guarani denominado de *puxerõ* (trabalho coletivo ou de trabalho de reciprocidade). Esse trabalho foi muito praticado pelos homens indígenas antes de sair ao trabalho na usina no corte de cana-de-açúcar, o qual influenciou muito da desmontagem do bom viver e do sistema social tradicional indígena.

Retoma-se a discussão de Eliel Benites (2014) sobre a visão relativa ao sistema tradicional ou na perspectiva tradicional, sendo assim, trazer à tona o que, na atualidade, é chamado por muitos pesquisadores de interculturalidade. Praticava-se na escola na qual estudei a tentativa de ofertar-me a educação de qualidade. O professor nos alfabetizou na língua materna; na continuidade da nossa aprendizagem, ele se esforçava por mostrar também a importância de aprendermos a língua dominante (português); convenhamos que para mim não foi possível tão cedo. Alguns conseguiram aprender o que foi trabalhado repentinamente. Digo o porquê não ter sido possível para mim, até porque os meus pais e a minha família debochavam da forma que eu tentava falar; no entanto eu percebi que não era importante eu me esforçar em falar, por isso, optei por investir na minha língua materna.

Lembro-me quando os *makateros karai*⁵ chegavam na nossa casa, eu me escondia embaixo da cama, o medo e o timidez tomavam conta de mim, embora pudesse parecer bobagem, mas era coisa de criança mesmo, a presença desses *karai* no nosso espaço era aterrorizante.

Sofri preconceito por parte dos parentes indígenas que estudavam naquela época, na escola Missão Caiuá. Nessa escola, eles já estudavam com uma pedagoga e alguns evangelistas indígenas, por isso mesmo, facilitaram muito as aprendizagens das crianças, tendo em vista que o meu professor era leigo, mas já estava participando da discussão para cursar o Curso Normal Médio, o *Àra Vera*. Mesmo com tanta dificuldade, eu me esforçava muito para superar as minhas dificuldades, sonhava muito em tornar-me um aluno indígena letrado.

uma possível estratégia, isso ocorreu quando houve casamento entre duas etnias diferentes. Aqui por enquanto sem a data certa que ocorreu, mas, na próxima pesquisa, estarei retomando de novo e discutindo a temporalidade certa.

⁵ Chamavam-se os comerciantes que entraram na reserva para vender carne bovina, suína, alguns mantimentos de extrema importância para algumas famílias que tinham mais condições.

Assim, me esforcei para terminar meus estudos no ensino fundamental e médio. Durante todo esse processo educacional, nunca me preocupei em conhecer a minha realidade. Vale lembrar que os meus professores indígenas estavam num processo de medo e de confinamento de sonho e pedagógico escolar indígena. Por isso, não se abordava a nossa realidade histórica, vivenciando, assim, tão pouco a consciência histórica.

Saí da escola no último ano de Ensino Médio para trabalhar na Usina Nova América; durante 2 anos, eu estive distante, fazendo trabalho de diária pelas fazendas vizinhas, a dificuldade financeira nessa época foi um desafio para o meus pais. Contudo no trabalho do corte de cana-de-açúcar durante seis meses, comecei a perceber o difícil caminho de sobrevivência dos homens indígenas.

Numa conversa com alguns Kaiowás, questionei-os sobre o sonho e plano para a vida futura, portanto a maioria me respondeu que a reserva nunca irá suprir as necessidades das famílias indígenas, eles afirmaram que os homens indígenas estão destinados a esse tipo de trabalho. Vejo que eles queriam esquecer a triste realidade que seus antepassados viveram, optaram em se acomodar e aceitar suas menoridades.

Por me preocupar sobre a triste realidade dos meus parentes indígenas da Te'yikue, procurei fazer vestibular no Teko Arandu, em 2012, e consegui ser aprovado; no entanto escolhi a área de Humanas para tentar refletir e buscar possibilidade de entender a minha realidade e, depois, para entender a realidade de algumas famílias tradicionais que estudei durante a minha graduação, sonhando com as tentativas passadas e atuais de retekoharizar o espaço. Isso pareceu-me no princípio do meu estudo algo impossível, mas depois que comecei a me aprofundar na pesquisa e na leitura teórica de alguns autores que dedicaram seus estudos sobre as questões indígenas, entre os quais estão Brand (1993; 2004), Pereira (2004), Bonin (2007), Pimentel (2012) e Tónico Benites (2009; 2014), comecei acreditar nesse sonho, não pensar uma reserva como ilha, lugar que estava distante das demais saberes indígenas, mas pensar como laboratório de conhecimento para indígena e com indígena.

O trabalho, no entanto, será uma parte do meu trabalho de pesquisa de conclusão de curso na Faculdade Intercultural Indígena – Universidade Federal da Grande Dourados FAIND-UFGD em 2017, na área de Ciências Humanas.

3 BREVE HISTÓRICO DO TEKOKHA TE'YIKUE E DA IMPLANTAÇÃO DA RESERVA DE CAARAPÓ

O presente tópico apresenta uma caracterização histórica do tekoha Te'yikue, em especial, sua configuração social antes da demarcação da reserva, que contemplou apenas parte do território de ocupação tradicional. Isto ocorreu porque, em 1924, quando se deu a demarcação da reserva, o SPI não adotava procedimentos de identificação dos espaços de ocupação tradicional indígena, sendo que a demarcação se constituía em procedimento administrativo sem a necessária participação indígena.

A reserva indígena Te'yikue de Caarapó, com 3.600 hectares, foi demarcada, em 20 de novembro de 1924, pelo Decreto da Presidência da República. A história da reserva indígena Te'yikue teve o mesmo resultado de confinamento das demais reservas demarcadas pelo SPI entre 1915 e 1928, pelo Decreto da Presidência da República, com áreas que não passavam de 3.600 hectares, um retângulo de quatro quilômetros por nove, denominado de Posto Indígena José Bonifácio.

O aumento numérico da população é explicado pelo nascimento de novos membros e pela vinda de novos moradores de antigas aldeias tradicionais que foram expulsos de suas terras para a abertura de fazendas. É importante destacar que era comum, no período, as reservas receberem indígenas que eram expulsos de seus *tekoha*.

O confinamento ou a acomodação compulsória ocasionado aos povos Guarani e Kaiowá dessa região se intensificou a partir da década de 1950, provocando uma superpopulação e sobreposição de famílias extensas na terra indígena Te'yikue. O povoamento dessa região, somado ao extrativismo da madeira e a intensificação das atividades agropecuárias, mais especificamente nas décadas de 60 e 70, provocaram a degradação ambiental, o enfraquecimento do solo e a troca de vegetação nativa por uma vegetação exótica (colonião e braquiária) nas terras indígenas demarcadas. Esses e outros fatores impossibilitaram as práticas culturais e religiosas dos povos guarani e Kaiowá, em especial, o plantio tradicional das roças, gerando dificuldades na produção de alimentos na aldeia e nas práticas dos rituais.

O nome da reserva indígena *Te'yikue* é a junção de *ñe'ẽ Te'ýi*, que significa família composta por crianças, jovens, anciãs, sábios, sábias, parteiras, *ñanderu*,

ñandesy, homem e mulher e *kue* como sufixo da palavra para indicar o passado, ou aquilo que já foi, podendo ser traduzido como aldeia antiga. Os mais velhos da aldeia, contam que esse lugar sempre foi um *tekoha tee* dos indígenas, onde existia *te'ýi* organizada em uma *óga kapi'i* ou *óga jekutu* (casa feita de sapé), onde o rezador morava e rezava, havendo assim, uma intervenção política e religiosa conforme a orientação do *Tupã Guasu*.

Quando o engenheiro esteve por aqui para delimitar a terra, ouviu de muitos indígenas a palavra *te'ýi*. Durante a minha pesquisa, tive a oportunidade de ouvir muitas histórias e conselhos dos mais velhos, que falaram para mim da importância de repassar pelo menos uma pequena parte para as crianças saberem como era a vida dos parentes antigamente.

Em certo momento veio uma epidemia que dizimou todos os moradores desta aldeia. Outra versão afirma que um *Ñanderu* (“nosso pai”, cacique ou rezador) rival mandou um feitiço do mal para aquele cacique, como forma de teste, porque havia disputa entre os dois. Em tal circunstância, um dos caciques não era muito preparado e deixou escapar o feitiço do controle, espalhando doença em toda aldeia por muito tempo e, conseqüentemente, dizimando a população. Muito tempo se passou e ninguém se atrevia a entrar nessa aldeia com medo da doença e, por isto, o lugar foi chamado de “lugar onde o *Te'ýi* morou”. Passaram-se vários anos para retornar outros moradores e repovoar o lugar. (BENITES, 2014, p. 42).

Durante a minha pesquisa, muitos relatos que eu ouvi condizem um pouco com o relato do autor supracitado. Uma Kaiowá de 80 anos, que pediu para que o nome não fosse divulgado, salientou que essa aldeia sempre foi dos indígenas.

Che mixĩ guive voi, ahendu va'ekue che maxu ha ituja vevagui ko jaikoha ñande mba'eha vointe. Heta araka'e oi ka'aguy, mymba ka'aguy, guyra, pira. Uperõ ahai kuaa rire ra'e, heta jehai pyre ajapo ramo'ã raka'e. Soke areko ko'angaite peve che akãpe pe ñemombe'upy. Upeagui ko'anga hina ambohasa ndeve. (Fala colhida durante pesquisa de campo em outubro de 2013).

Tradução: Desde pequeno eu ouvia da minha vó e dos mais velhos que esse lugar onde estamos morando era nosso mesmo. Tinha muito mato, animais silvestres, pássaros, peixes. Nesta época se eu soubesse escrever eu escreveria muita história e relatos. Contudo eu tenho até hoje na minha memória essa história. Por isso estou passando a você agora.

Conforme o relato, naquela época, poucas pessoas moravam na aldeia, tudo era mato fechado, com muita caça, pesca e frutas nativas. Nesse relato,

percebemos a importância da figura do mais velho para passar a história da aldeia e saberes indígenas ao mais novo ou para família. Nos dias atuais, temos que ouvir todas as histórias que os mais velhos contam, como ela mesma afirmou “*hoje em dia quase não tem mais pessoa que sabe a história, porque muitos já morreram e algumas pessoas não procuraram saber com essas que já foram*” (fala de uma senhora Guarani Nhandeva de 77 anos, fala colhida durante a pesquisa de campo em 2016).

Segundo a Kaiowá, havia muito respeito e união entre os indígenas, o trabalho era tudo na base da coletividade. Quando um grupo familiar indígena ia fazer roça, os trabalhos eram em mutirão ou *puxerõ* (trabalho coletivo). Todas as funções de trabalho (carpir, arrancar toco, queimar madeira, plantar etc.) são divididas.

Os meninos e as meninas seguiam a tradição de sua cultura e eram ensinados pelos pais conforme a orientações dos xamãs. Toda noite, os rezadores se reuniam na casa do seu compadre para rezar.

Hoje em dia, os indígenas dependem de políticas compensatórias (cestas básicas) do Governo (do Estado) para sobreviver. Essa realidade provoca a saída massiva dos homens da reserva para trabalhar nas usinas de álcool. O trabalho na Usina Nova América garante a subsistência da família, porém o afastamento do homem tem gerado inúmeras dificuldades no seio familiar, dentre elas a sobrecarga de trabalho para as mulheres e na educação dos filhos e filhas, assim o papel dos *ñanderu* no seio familiar foi esquecido.

As principais atividades econômicas estão relacionadas à agricultura familiar, “bicos” nas fazendas circunvizinhas da aldeia e o trabalho assalariado na Usina Nova América. Em decorrência do baixo nível de escolarização e pouco preparo para o mundo do trabalho em setores especializados, a maioria dos empregos ofertados estão relacionados basicamente aos serviços braçais, como o plantio, manutenção e corte da cana-de-açúcar.

As famílias que procuram sobreviver através da agricultura familiar vêm passando por algumas dificuldades, pois o solo tem perdido seus nutrientes em decorrência do constante uso do solo e das queimadas. Como resultado de anos de exploração, a terra acaba tendo pouca produtividade agrícola.

Outro fato que implica diretamente na produção é a falta de rezadores para orientar os agricultores no controle de pragas, pois o ritual serve para afastar

grande infestação de formigueiros existentes na aldeia. Tal ocorrência, segundo relatos oral dos próprios moradores, acontece porque a reserva não é seu lugar, também não será um lugar para manter o *teko*.

Embora o trabalho realizado nas usinas de álcool e açúcar não seja o esperado, haja vista o alto nível de esforço físico empregado durante as horas trabalhadas, é através desse emprego que boa parte das famílias têm acesso aos bens de consumo. É visível a crescente aquisição de móveis e eletrodomésticos como: TVs, máquina de lavar roupa, celulares, motos, automóveis entre outros bens. O uso do aparelho de TV está presente nas casas de muitas famílias.

Apesar da difusão e acesso aos meios de comunicação, ainda boa parte da população que reside na aldeia Te'yikue não possui tal aparelho. Essa questão é reflexo do nível econômico das famílias e do crescente número de pessoas que se convertem a doutrinas religiosas que não permitem o uso de TV nas suas residências. O Pastor ressalta que a TV traz maldição para o lar e família.

É necessário destacar que, desde a chegada da igreja pentecostal Deus é Amor, em 1924, tem crescido o número de pessoas que começaram a frequentar a igreja, porém, ao longo dos meses, muitos acabam abandonando a religião. No início era usado lamparina para fazer o culto, a casa era ramada, construída com a ajuda dos próprios fiéis. Nessa época, não havia caixa de som nem microfone.

O uso de inúmeros aparelhos eletrônicos só foi possível graças à expansão da rede de energia elétrica na aldeia, que antes se limitava a um reduzido número de famílias. Com o Projeto Luz Para Todos, alavancado principalmente a partir do ano de 2005, praticamente todas as famílias foram atendidas com a eletricidade, e inúmeros aparelhos foram sendo adquiridos. As igrejas ganharam mais força, pois compraram caixa de som, microfone e boa iluminação no seu interior. Com os investimentos de novos equipamentos e a construção de igrejas, o papel de *ñanderu* sofreu muitas transformações. O *ñanderu*, que era chefe de parentela, referência religiosa e política, passou a dividir prestígio com os pastores e o capitão.

Na comunidade, há um Templo da Igreja Deus é Amor, uma das maiores da aldeia, há também na Região Bocaja, I Igreja de Deus Pentecostal, porém é um templo pequeno.

No ano de 2013, teve a primeira retomada em Te'yikue, houve assassinato do indígena, Denilson Barbosa, no dia 17 de fevereiro de 2013, desencadeou a

ocupação da fazenda do senhor Orlandino Carneiro Gonçalves, localizada no município de Caarapó, por cerca de 200 indígenas (MARTINS, 2015, p. 163). Percebi, então, as funções e atuações dos xamãs ou *ñanderu* e as *ñandesy* nos *tekoha* eram vistas com o maior prestígio, porque ambos impediam a ação dos espíritos maus para desestruturar e romper a luta coletiva nesse local.

4 A LIDERANÇA TRADICIONAL: SUAS CARACTERÍSTICAS, SUAS FUNÇÕES NA ORGANIZAÇÃO DE ASSENTAMENTO

As lideranças tradicionais, chamadas pela maioria dos Guarani e Kaiowá de *ñanderu* e as *ñandesy*, são os pilares da cultura. Essas pessoas conseguem manter, através dos rituais de xamanismo, uma relação suficientemente próxima com as divindades. O *ñembo'e* (rezas) e *jehovassa* (bênçãos) têm poder profilático e fertilizante. Serve de cura para doenças, como por exemplo, dor de cabeça forte, feridas incuráveis, picada de cobra, alma perturbada etc. Ao nascerem as crianças, havia o batismo com *ñanderu*, havia um processo de preparação com os pais da criança, e o rezador dava a sua orientação e várias regras para mulher; destaco que uma das regras era não deixar que qualquer pessoa o visse antes de sete dias. A mulher deve permanecer dentro de casa, pois, assim, nenhum espírito do mal se aproximará dela e do bebê.

As funções e atuações dos xamãs ou *ñanderu* e as *ñandesy* nos *tekoha* eram e ainda são vistas com o maior prestígio, porque ambos impediam a ação dos espíritos maus para desestruturar e romper a religião indígena.

Segundo Florêncio Barbosa, os rezadores se reúnem e fazem o *jehovasa*, os rezadores perguntam se alguém está sentindo algum problema de saúde, se alguém estiver doente, imediatamente já é levado dentro da casa para falar particularmente com rezador e para depois receber, durante alguns minutos, um ritual específico para o problema. Continuando o procedimento, se faz uma reza bem forte para espantar o espírito mal do meio da roda e, assim, conseguir trazer a alegria durante e depois da festa.

O prestígio, no entanto, como se percebe nessa narrativa, baseia-se principalmente nos laços de parentesco por ele estabelecidos positivamente. Incluem-se aí também laços de afinidade política, bem como em sua capacidade de aglutinação por meio de seu papel de aconselhador, mediador e distribuidor de dons,

sabedorias e esperança. É nesses casos que poderia acontecer, por exemplo, a poligamia característica das lideranças no passado. O bom líder precisava ser capaz de planejar para oferecer muitas festas e, nesse caso, conta com o papel da mulher. Se há um bom número de mulheres, pode-se oferecer muita *chicha*. As mulheres indígenas favoreciam o estabelecimento de alianças por intermédio de casamentos. Conforme nosso interlocutor, geralmente na festa havia 90 a 100 pessoas, conforme na leitura do texto de Brand (1997), o número de pessoas na reza era bem elevado.

[...] tinha às vezes cinqüenta, oitenta, cem naquela localidade [...] só os parentage, é combina mais bem [...] por que tem aquele próprio cacique [...] os cacique falava aquilo e falou aquilo e acabou. [...] tinha sessenta, tinha cem, tinha cento e pouco, só grupo de família ali e todos obedecia aquele mais velho, o cacique. É o tronco, né. (BRAND, 1997, p. 230-1).

Percebe-se nessa afirmação do autor, sobre a importância da aproximação e intervenção política dos mais velhos para compactuarem a mesma ideia de boa vivência. A boa vivência acontece porque cada pessoa já conhece os critérios e o sistema da organização do núcleo familiar. Tanto que, quando comete alguns delitos, recebe castigo de acordo com as leis, estabelecidos pelos mais velhos, nesse caso o rezador e demais sábios. Primeiramente recebe *ñembo'é* até amanhecer; ao amanhecer, recebe *ñemoñe'e* para tirar *ñapiragui* (braveza) (*kondaindaí-teko poxy*). Nesse conselho, o sujeito recebe um tipo de terapia espiritual e psicológica, como se redimir perante seus erros, saber respeitar os seus adversários e também para que os espíritos de um bom índio não se distanciem dele.

No *yma guare* sistema de lideranças, a figura principal era o chefe de parentela, sempre é alguém que reza; esse líder possui a capacidade de reunir em torno de si um significativo número de núcleos residenciais de pares (PEREIRA, 2004).

5 IMPASSES E ESTRATÉGIAS ATUAIS PARA SUPERAÇÃO DO ESVAZIAMENTO DO PAPEL DAS LIDERANÇAS TRADICIONAIS E RETEKORIZAR OS TEKOKHA

Na busca constante para enfrentar desafios atuais, a reserva Caarapó apresenta vários tipos de estratégias formadas pelos *ñanderu* e pelas *ñandesy* para que possam continuar exercendo suas funções. Observei em algum rezador sobre

suas estratégias históricas; uma das estratégias foi a participação na vida política do município. Lembro que o senhor Hipolito Martins, filho de um ex *yvyra'ija*, candidatou-se para vereador em 1993, com intuito de tentar melhorar a sua comunidade e também criar projeto cultural; assim ele acreditou que os *karai* veriam a importância da cultura dos indígenas. Essa tentativa foi uma tentativa constante para *retekoharizar*, isso é recompor coletivos, ativando vínculos de sociabilidade entre famílias e também com os espaços de ocupação tradicional, criando um lugar de esperança, sustentável e de alegria para as crianças, jovens, mulheres.

Assim, no entanto, buscou-se mostrar o valor religioso misturado com a cultura. Vale ressaltar que, naquele tempo, existia um conflito de menoridade em relação aos *ñanderu* e *ñandesy*, a comunidade argumentou que eles eram macumbeiros, por isso o suicídio, a violência e miséria foram chegando às famílias guarani e kaiowá. Mas, como a arma de disfarce como foi supracitada, buscou-se outro lugar para continuar praticando suas práticas rituais, é pertinente ressaltar, por exemplo, quando os indígenas trabalham nas fazendas num trabalho pesado, primeiramente começa o *jehovasa* para que deuses do cosmo possam protegê-los. Para dominar os cavalos, era necessário utilizar-se um tipo de reza, se esse trabalhador não souber, corre risco de não conseguir emprego ou permanecer no trabalho.

Na usina, para conseguir diária boa e não ser picado por cobras e insetos, o rezador leva no bolso um amuleto que se chama “ponde”; primeiramente é necessário fazer-se reza de sete dias, como também respeitar vários tipos de regras, como por exemplo, antes de iniciar sua jornada de trabalho praticar *jehovasa*, respeitar *pyharevegua jara*, *laose jara* e *putu jara*. Assim, os espíritos não deixam qualquer tipo de doença aproximar-se dessa pessoa. Esse rezador que foi muito respeitado no meio da turma de trabalhador, também ensinava às demais pessoas que se interessavam em aprender.

Os homens, ao retornarem à aldeia, continuavam praticando e também repassavam aos filhos esses conhecimentos. Mas, os evangélicos, não concordavam com isso, pregavam que esse tipo de prática não era adequado para vontade de Deus/Jesus Cristo, os crentes iam à usina, disputavam com essas práticas distribuindo votos para conseguir livramentos e prosperidades. Faziam campanha de sete dias, geralmente havia mais ou menos 30 pessoas no culto, fazia no pátio do

alojamento. A campanha poderosa era feita no mato ou no meio dos canaviais. Mesmo assim, alguns procuravam o filho ou o próprio rezador para receber o amuleto e também aprender a reza; só para se ter noção, muitas vezes eram crentes que eram fiéis e tementes a Deus. Lembramos que fazia escondido do seu pastor ou da integrante da igreja nesse lugar, se alguns soubessem correria risco de levar punição e ser julgado pelos próprios patrícios. Os exemplos supracitados demonstram algumas de muitas estratégias que teve para reavivar os rituais sagrados.

No convívio com as lideranças tradicionais (os *ñanderu* e as *ñandsy*), o processo escolar indígena possibilitou aos professores indígenas compreensão maior sobre saberes indígenas, e foi-se criando como fio condutor para uma visão tradicional sobre a educação escolar indígena, numa perspectiva indígena/diferente e positiva sobre um desafio para se ter espaço escola que, historicamente, o Estado criou mecanismo para a desvalorização do jeito Kaiowá e Guarani, como por exemplo, sua identidade, religião, cultura, artes e seus sonhos.

Na aldeia *Cerrito*, no *Mbo'ero*y tava *okara rendy*, município de Eldorado, em 2013, tive a oportunidade de acompanhar o Movimento dos Professores Indígenas, que discutiram para cada vez mais como seriam os espaços de formação específica que, com muita luta, foi assegurado pelas instituições de formação de professores. Os rezadores sempre estiveram participando dos debates, dando sugestões necessárias para a escola ter cara indígena, onde possa respeitar e trabalhar cultura, religião, artes, danças etc.,

No Fórum Indígena da Te'yikue, que acontece anualmente, antes de iniciar a reunião, o rezador começa rezando para que possa trazer sorte e também muitas sabedorias para discutir os problemas sociais. Todos respeitavam, até os crentes entravam na roda para mostrar às autoridades a existência da cultura, para mostrar e saber o que é uma aldeia e a cara da aldeia, mesmo sendo considerada uma reserva.

Na retomada terras tradicionais *Pindo Roky*, *Te'yi Juçu* e recentemente *Tekoha ñandeva*, *kunumi* (2013), foi muita luta para conseguir permanecer nesses *tekoha yma guare* (terra tradicional antiga), mas a melhor parte foi o envolvimento dos rezadores que tanto foram esquecidos pela grande influência das igrejas pentecostais. Nessa luta, todos dependiam deles para ter coragem para enfrentar

os desafios e espíritos maus. Percebe-se, então, que o esvaziamento ocorreu por falta de diálogo entre várias organizações políticas e instituições religiosas. Mesmo com tanto impedimento e a distância, os rezadores sempre mantiveram sua postura estratégica.

Tanto que as pessoas na atualidade estão convencidas de que há possibilidade de tornar reserva num *tekoha*, onde os jovens possam aprender a cultura, sonhar como indígena, viver com reciprocidade entre os pares, também recompor coletivos que durante o processo de expulsão de seus territórios foram desconstruídos, ativando vínculos de sociabilidade entre famílias. Olhando o interior da reserva Te'yikue, percebi isso observando famílias tradicionais, famílias dos xamãs pentecostais, professores evangélicos, alunos evangélicos e não evangélicos,

Quando algumas famílias entram em conflito familiar, os mais velhos chamam todos eles no dia de domingo para almoço ou na parte da tarde. Aproveitam a presença de todos, começam a contar como era a história da família. Nessa ocasião, já aproveitam a referência da atualidade, onde, apesar de tudo, essas famílias de referência se esforçam para melhorar ou recuperar vínculos de sociabilidades entre parentela, e mostrar como seria a ocupação tradicional de uma região geográfico familiar, do jeito indígena, sem prejudicar a terra, os animais, os rios, tendo também um vínculo de respeito aos *jara*. Através da preocupação sobre a perda do bom viver, alguns indígenas estão buscando, mesmo silenciosamente, retekoharizar primeiramente a mente; isso será possível através da orientação xamânica, depois o corpo, enfim depois o *tekoha*, e assim, ofertar uma possibilidade às demais pessoas que, há muito tempo, perderam encanto e respeito pela cultura indígena.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca para compreender e conhecer mais sobre a reserva Te'yikue foi uma longa pesquisa de reflexão que fiz durante a minha graduação no Teko Arandu, na área de Ciências Humanas, entre 2012 a 2015, o que me ajudou a refletir sobre a maneira como se deu a construção de uma identidade ocidental pela via do ocultamento dos processos de apropriação cultural de “valores” e das “invenções”. O encobrimento do intenso valor cultural entre indígena Guarani e Kaiowá configura um “roubo de história”. No entanto é pertinente observar que,

no Estado de Mato Grosso do Sul, não foi diferente do que aconteceu nas demais sociedades menos favorecidas, teve roubo da identidade, espiritualidade, território, religião, cultura e a nossa língua indígena.

Mesmo colocando concepção histórica ocidental como centro durante o confinamento, muitas parentelas continuavam acreditando sobre a importância das funções de *ñanderu* e da *ñandesy* como detentores das ciências indígenas. A partir das observações constantes que fiz de diferente família durante a minha pesquisa, consegui perceber o motivo do destekoharização que houve durante a criação da reserva Te'yikue. Como tratei, isso ocorreu por grande influência da política do Estado mediado pelo SPI.

A reserva trouxera e ainda trouxe grande impacto a comunidade indígena. Caso os rezadores, os sábios, as parteiras, raizeiros aceitassem a imposição/dominação de outra cultura, os jovens não estariam lutando para *retekoharizar* o projeto de área de acomodação do Estado. A comunidade não conseguiria ver a importância da sua cultura, tanto que os direitos conquistados na Carta Magna da Constituição Federal de 1998 foi graças à luta dos povos indígenas, acompanhados e orientados pelos rezadores sonhando que um dia seria possível recuperar o *Teko joja*, *Teko Porã*, *Teko Marangatu*, *Teko Katu*, *Teko py'a guapy*, *Teko mirĩ*, *Teko vy'a*.

Muitas vezes, os *karai* questionam sobre a forma de anseios dos indígenas de resgatar alguns *teko* fundamentais no seu cosmo; mas convém lembrar que isso não partiu de qualquer jeito, existe todo um processo espiritual que vem lá dos deuses do cosmo, os rezadores pedem força e sabedoria para trabalhar de forma objetiva na comunidade. Tendo em vista que *teko karai* já se fez presente desde sua criação, através de reza, consegue identificar quais perigos irão enfrentar numa comunidade e também para expulsar todo perigo que poderá impedir a conquista futura.

As pesquisas foram feitas com minha comunidade da reserva *Te'yikue*, onde continuo pesquisando para o Mestrado, com intuito de ajudar a minha comunidade na orientação para superar o reservamento. Muitos rezadores, como Lidio Sanches, Florêncio Barbosa, Machu Leona etc., trabalham para mostrar que é possível retekoharizar a reserva, onde a escola e lideranças políticas, segundo eles, são imprescindíveis para essa missão. Para a maioria das pessoas, por a reserva ser área de acomodação, não seria possível torná-la um *tekoha* do jeito indígena,

de cultura, de religião, de remédio tradicional, da língua, da poesia, da filosofia um lugar de laboratório de conhecimento indígena. Retekoharizar vem contribuindo para romper esse paradigma de que, na reserva, não há mais cultura, de que há possibilidade de chamá-la de um *tekoha* de cultura indígena.

Conforme a minha pesquisa, a maioria das pessoas da comunidade naturalizam a reserva, por isso optaram por desacreditar na proposta dos rezadores e acabam se perdendo nesse sonho de *karai* (homem branco ou cultural ocidental). Falo sonho de *karai*, porque alguns querem falar somente a língua portuguesa, ensinam os seus filhos essa língua e criam preconceito sobre família que tem menos contato com essa língua e, por isso, possui um pouco de dificuldade. Não falo que isso é negativo, seria bom que os indígenas aprendessem a língua dominante, todavia isso tem que ser usado em prol da luta pelos direitos, para divulgar a história. Nesse meio o que tem de ficar claro, como o pilar principal, seria sempre a língua materna (guarani), mas isso não foi possível discutir ao longo do texto.

A reserva, portanto, foi criada com intuito de assimilação. Durante décadas, os indígenas buscaram forma de *retekoharizar* o formato do projeto de reserva. Convém ressaltar que *Te'yikue* era um *tekoha*, mas, com modelo adotado pelo SPI, o problema foi se agravando, a reserva, então, recebeu muita gente de vários lugares. Assim gerou-se superposição, foi acirrando conflitos entre várias famílias, os kaiowá nunca aceitaram a presença dos demais parentes. Além da presença de parentelas, é relevante destacar que o cotidiano é marcado pela atuação das agências e políticas de Estado que atuam no seu interior. A ação do SPI na criação dos postos indígenas está associada a uma política de Estado que via, nos Kaiowa e Guarani no sul do então Mato Grosso, indígenas em via de integração e assimilação à sociedade nacional, devido ao alto grau de aculturação provocado pelas relações de trabalho nos ervais da região (SCHADEN, 1974). Os postos indígenas foram pensados como lugares que pudessem acomodar as parentelas kaiowá e guarani, para que as terras locais fossem liberadas para colonização, que visava à expansão das fronteiras agrícolas, precipitando diretamente no território de habitação/organizacional tradicional dos Kaiowá e dos Guarani – *tekoha guasu*.

Em algumas problemáticas, como na produção de algumas genealogias, pude perceber que aconteceram vários casamentos interétnicos, todavia, devido à recorrência da etimologia, do prestígio, da liderança política e da densidade

demográfica kaiowá, os Guarani com quem tive mais relação em campo não recusam o nome “guarani-kaiowa” para descrevê-los, aceita esse tipo de denominação. Já para algumas lideranças kaiowá, pude perceber que fazem uso de termos nominais como “kaiowá/guarani” e “guaranikaiowa” como estratégia para demonstrar uma “totalidade e unidade” das famílias em Te’yíkué; contudo, quando necessário, acionam um conjunto de características para marcar as diferenças, como na realização de rituais, na distinção de como realizam as rezas, e usos de palavras para se referir à mesma coisa, como a lenha que os Kaiowá chamam de *jape’á*, e os Guarani, de *jepe’á*, como uma afirmação também que os Kaiowá falam *ha’e oiti*, e os Guarani *ha’e oiko*, entre outras palavras variadas.

Conforme a minha pesquisa e entrevista com a minha avó e parentes indígenas Kaiowá e Guarani, entendo a criação dos postos indígenas como a primeira ação de intervenção e gestão do Estado e da sociedade nacional, no tratamento homogenizador silencioso na vida dos Kaiowá e Guarani. Pois, para gerir uma área de domínio colonizador, foi preciso instituir formas condizentes com o propósito integrador da política nacional. Nos postos indígenas, era tanto esforço, plano estratégico para produzir um cenário interno homogêneo, submetendo as famílias politicamente organizadas aos poderes da figura do capitão e do chefe de posto e família dominante desde então. O chefe do posto sempre foi nessa época *karai*, o indígena era nomeado por ele para administrar a reserva toda.

Discutir esse conceito de cultura e das diversas formas de ser movimentando pelos indígenas tornou-se, cada vez mais, relevante para pesquisadores. Tratei esse tema com bastante cautela, até porque ao pensar a reserva sem questionar, corremos risco de cada vez mais o Estado continuar praticando, de forma oculta, seu projeto de assimilação e injustiça, não respeitando os sonhos e objetivos dos rezadores para *tekoha*, que durante muito tempo alguns antropólogos chamaram de área de acomodação (PEREIRA, 2004).

Em reserva Te’yíkué, na experiência de vida em reserva, que já se aproxima de um século, muitas parentelas já vivenciaram muitas transformações nas relações com os brancos, refletindo sobre as relações e sociabilidade entre famílias.

Nesse ponto, descrevi como foi e como era o papel dos rezadores para continuar defendendo sua cultura e lutar para permanecer como índio, tanto que hoje tudo depende deles para recuperação dos saberes tradicionais e prática

da religião de forma dialogada com as igrejas da reserva *Te'yikue*, assim colorir esse *tekoha* de cultura indígena, podendo cada vez mais mostrar que é possível *retekorizar*. Portanto isso compreende algumas partes do que tratei na defesa da minha pesquisa na FAIND-UFGD, espero que seja inspiradora aos demais pesquisadores para um debate mais amplo.

REFERÊNCIAS

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'yikue*. 2014. 130f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. 270f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

_____. *A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. 106f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2009.

BONIN, Iara Tatiana. *E por falar em povos indígenas...: quais narrativas contam em práticas pedagógicas?* 2007. 220f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2007.

BRAND, Antonio Jacó. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os kaiowá e guarani no MS. *Tellus*, ano 4, n. 6, abr. 2004, p. 137-50, Campo Grande, MS: UCDB, 2004.

_____. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra. 1997. 382f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1997.

_____. O confinamento e o seu impacto sobre os Guarani/Kaiowá. 1993. 276f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, 1993.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, n. 30, v. 1, p. 349-71, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010190742011000100017&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 out. 2017.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 403f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2004.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. 364f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2012.

MARTINS, Elemir Soare. O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 15, n. 29, p. 153-72, jul./dez. 2015.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Pedagógica/USP, 1974.

Sobre o autor:

Elemir Soare Martins: *Ava Guarani Ñandeva*. Falante da língua Guarani fluentemente. Graduado pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* na área de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Pesquisador na área de história indígena, antropologia e filosofia. **E-mail:** elemirs.martinsufgd@gmail.com

Recebido em 4 de dezembro de 2017

Aprovado para publicação em 21 de dezembro de 2017