

Autonomia Kaiowa e Guarani: a ação dos *nhanderu* e *nhandesy* na criação dos *tekoha*

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204550>



Izaque João

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
izaquejoao@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1347-178X>

RESUMO

O movimento de luta pela terra entre os Kaiowa e Guarani tem atuado desde os anos 1980 em um processo de retomada de espaços reivindicados como terras de ocupação tradicional (chamados de *tekoha*) dessas comunidades no sul de Mato Grosso do Sul. Esses espaços, onde os indígenas ingressam em busca de autodeterminação e autonomia, precisam passar por uma transformação de dimensões cósmicas para que possam efetivamente tornar-se um *tekoha* – “lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito”, e os cantos dos rezadores e rezadoras – *nhanderu* e *nhandesy* – são peça fundamental nesse processo. A partir da experiência do pesquisador indígena como integrante de uma rede familiar associada a uma retomada, o artigo oferece uma reflexão que elucidada como, do ponto de vista dos rezadores, esse processo de constituição dos *tekoha* acontece.

PALAVRAS-CHAVE

Autonomia, *tekoha*, retomadas, cantos kaiowa, cosmopolítica

Kaiowa and Guarani autonomy: *Nhanderu* and *Nhandesy* actions to create *tekoha*

ABSTRACT The land struggle movement between the Kaiowa and Guarani has been active since the 1980s in a process of reclaiming spaces traditionally occupied (called *tekoha*) by these communities in the south of Mato Grosso do Sul. These are spaces where indigenous people enter in search of self-determination and autonomy and as such they need to undergo a transformation of cosmic dimensions in order to effectively become a *tekoha* – “a place where we can live our own way”. In this sense, the chants of the “prayers” (rezadores) – *nhanderu* and *nhandesy* – are a fundamental part of this process. From the experience of the indigenous researcher as a member of a family network associated with a land reclamation, the article offers a reflection that elucidates how, from the point of view of the prayers, this process of constitution of the *tekoha* takes place.

KEYWORDS
Autonomy, *tekoha*, land reclamations, kaiowa chants, cosmopolitics

INTRODUÇÃO

Os **não indígenas** falam em “retomadas”. Para nós, Kaiowa, fazer uma retomada é retornar a um *tekoha*, quer dizer, o território ou espaço tradicionalmente ocupado pelos Kaiowa, onde desenvolvemos nossas relações sociais e nosso modo de ser com liberdade.

Nos últimos 40 anos, dezenas de espaços foram recuperados e transformados em *tekoha* no sul de Mato Grosso do Sul. Em uma parte deles, as comunidades conseguiram que a Fundação Nacional do Índio providenciasse os estudos necessários para o reconhecimento administrativo de que se trata de terras de ocupação tradicional indígena. Algumas vezes, porém, em alguns casos há décadas, as comunidades esperam providências até hoje.

Até o final dos anos 1970, os Kaiowa e Guarani só contavam, oficialmente, com oito reservas reconhecidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre os anos 1915 e 1928, num total de pouco mais de 18 mil hectares. Numerosos grupos, porém, habitavam e utilizavam espaços que não eram reconhecidos oficialmente como terras indígenas, tornando-se vulneráveis à ação dos colonos não indígenas, que realizavam frequentes despejos – inclusive com apoio oficial da Funai. Hoje, as dezenas de comunidades kaiowa e guarani ocupam pouco mais de 70 mil hectares de terra, apesar de o Estado brasileiro já ter reconhecido para nós 242.322 mil hectares (Santos *et al.*, 2021).

Nos últimos anos, uma série de autores tem buscado retratar, etnograficamente, como se dá essa experiência das retomadas (Benites, 2014; Pimentel, 2012; Crespe, 2015). Nossa contribuição, neste artigo, focará a descrição da ação dos reza-dores kaiowa – *nhanderu* e *nhandesy* – nesse processo, buscando entender, em detalhe, como eles utilizam seu repertório de cantos para criar as condições necessárias para que a comunidade possa compor o *tekoha*.

Entendemos que essa descrição é importante para demonstrar que, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy*, eles atuam como responsáveis por mobilizar uma série de atores não visíveis que são imprescindíveis para o sucesso de uma retomada e a transformação desse local em um efetivo *tekoha*. Trata-se, portanto, de uma ação que não pode ser completamente entendida se não for considerada em sua dimensão cosmopolítica (Latour, 2001: 347).

Em primeiro lugar, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy*, podemos dizer que não se trata de tomar a decisão de realizar uma retomada. O que existe é a sensação de que há uma obrigação de fazer a continuidade da luta dos seus antepassados. Não é apenas uma decisão, é ir ao encontro de retomar o seu *teko* (modo de vida tradicional) e *tekoha* (lugar onde se pode viver o modo de vida tradicional) e ao mesmo tempo voltar a se conectar com tudo aquilo que é uma coisa boa na sua vida, na sua cultura, nos seus cantos, nas suas caminhadas. Esses são os fatores que levam

à retomada. Não é apenas voltar ao *tekoha* e estar por lá, é retomar tudo aquilo que promove o bem na vida social, espiritual e ao mesmo tempo o bem-estar naquele ambiente.

É bom enfatizar que essas coisas, muitas vezes, não são explicadas, só podemos perceber isso por meio da ação e de caminhadas, é preciso conviver lá no acampamento onde houve a retomada. É a alegria que envolve as pessoas, a alegria que as pessoas vivem naqueles espaços. Isso é percebido no dia-a-dia. Eles falam do passado como se ele desse força para o presente. E a partir daí já pensam no futuro também. Então, é isso que fortalece as ideias para uma busca de retomar o *tekoha*.

Caminhar na direção desse *tekoha* significa caminhar a um encontro espiritual, a um encontro com vários espíritos que estão naquele local: pisar na terra, caminhar o *tape* [caminho]. O *tape* não é apenas uma estrada, não é apenas um trilheiro, é um caminho por onde vários espíritos caminharam, vários antepassados caminharam naqueles espaços. Cada passo, cada pisada naquele chão tem todos os sentidos para a alma e para a parte espiritual das pessoas. É por esse motivo que o pessoal sempre fala em retornar aos seus espaços. Parece que eles se sentem muito bem. Eles voltam espiritualmente, parece que estão conectados àquele ambiente, àquele espaço.

De uma forma mais geral, é importante perceber ainda que, quando uma comunidade precisa resolver um problema, ou quando vai realizar uma manifestação pública, uma família Kaiowa tradicional sempre se baseia no chamado “princípio do *teko* (modo de viver)”, o chamado *teko ypy*. É a partir desses princípios que o grupo vai decidir o que e como fazer. Na verdade, existem várias maneiras de fazer. Mas sempre há esses olhares sobre como é necessário fazer. Nunca uma comunidade ou grupo tradicional age fora desses princípios do *teko ypy*, *teko marane’y*, *teko porã*, *teko joja*, *teko aguyje*.¹ São esses conceitos que norteiam o que podemos chamar de políticas indígenas. É a partir desses princípios que os Kaiowa tradicionais agem.

INTERLOCUÇÃO

As ações aqui descritas dialogam com a experiência concreta vivida pelo pesquisador junto a familiares na região do Panambi (Douradina-MS). Por isso, farei uma breve apresentação de meus principais interlocutores, que são também as figuras principais das minhas famílias materna e paterna.

O primeiro interlocutor, Ricardo Jorge, nasceu na região chamada *jaguare-tekua* (buraco da onça), localizada atualmente no município de Itaporã (MS). Nesse espaço, nasceu e viveu por alguns anos. Seu pai, Ruivito Galeano, era um grande rezador, que participava sempre do *kunumi pepy* – festa de iniciação dos meninos, antigamente praticada em toda a região (João, 2011) –, e por isso ele circulava muito na região.

¹ | Esses termos têm cunho comportamental, existencial e cosmológico, por isso costumam gerar reflexões e explicações muito extensas. Numa definição breve, poderíamos traduzir assim: *teko marane’y* – modo de ser sagrado; *teko porã* – modo de ser belo ou bonito; *teko joja* – modo de ser unido, harmônico; *teko aguyje* – modo de ser espiritualmente maduro; *teko ypy* – começo de tudo (*ypy* = princípio). Aqui na terra é denominado *ñepyru*, início de geração do *teko*.

Posteriormente, Ruivito Galeano juntou-se com outro grupo, indo morar na região chamada *Tuju Pytã* (barro vermelho), próxima à atual cidade e sede do município de Douradina (MS). Depois de morar por alguns anos ali, Ruivito Galeano se mudou novamente para a região chamada de *Tuju Kua*, hoje região de Vila Formosa, distrito do município de Dourados (MS). Na região de *Tuju Kua* Ruivito viveu por muitos anos, circulando em varias regiões, participando das festas *kunumi pepy* e *jerosy puku* (batismo do milho branco), para as quais era sempre convidado, juntamente com sua família.

A segunda interlocutora é Alda Mariano de Lima. Sua família habitava mais a região chamada *Kambakuã*, na região de um córrego que cai no Rio Ivinhema. A família também circulava muito na região, participando dos *kunumi pepy* e *jerosy puku*. No início da década de 1960, então, depois de se conhecerem em meio a essa circulação de suas famílias, Alda casou-se com Ricardo Jorge, filho caçula de Ruivito Galeano e Maria Laku. Ricardo, depois de casar com Alda, mudou-se para *Kambakuã*, onde habitava o seu sogro Portoso (Portoso Mariano de Lima). *Kambakuã* fica localizado na margem de córrego que cai no Rio Ivinhema, o que se localiza na porção sudeste do estado de MS.

Segundo narrativa do sr. Ricardo, às margens desse córrego existiam vários *tekoha* habitados pelos Kaiowa. Esses *tekoha*, naquele período, eram explorados para extração de erva-mate. Além das famílias de Portoso e de Floriano Dias que habitavam o local no início dos anos 1960, ainda conforme narrativa do sr. Ricardo, antes, o grande *Nhanderu Xiru Ijau'ia* (líder espiritual kaiowa) já habitava neste lugar por muitos anos, bem como os *johexakáry* Tembeta'i e Kará Kará (líderes espirituais que eram interlocutores respeitáveis dos deuses). Ou seja, esse *tekoha* era lugar de moradia de grandes *johexakáry*. Para que um *nhanderu* ou *nhandesy* kaiowa alcance o patamar de sabedoria em que passa a ser reconhecido como *johexakáry*, é preciso o seguinte:

Para se tornar *johexakáry*, no sistema tradicional Kaiowa, é preciso cantar muitos dias e meses, para eliminar totalmente a impureza do corpo. O Kaiowa costuma se referir como *nhande ryke'yrsu* (nosso irmão maior) à divindade que o futuro *johexakáry* invoca com extremo desejo, por meio do canto, ao longo de seu aprendizado. Muitos xamãs, no meio de percurso do seu destino, desistem devido à grande responsabilidade que lhes caberá. Entretanto, como por acaso, em uma noite qualquer, ao atender seu pedido, *nhande ryke'yrsu* desce do seu reino e purifica a alma do indivíduo aprendiz, eliminando a impureza do seu corpo e retirando dos olhos uma espécie de pele transparente que o impede de visualizar o outro lado do mundo. E do interior do ouvido, após retirar uma minúscula pele, ele recoloca um pequeno objeto para o indivíduo ouvir e entender a linguagem da divindade com maior clareza, em tempo real. (João, 2011: 70)

Os *johexakáry* mais poderosos viviam pelo território de *Ka'aguyruru*, como se denominava entre os Kaiowa antigos a parte da região Sul de Mato Grosso do Sul onde estavam os *tekoha* a que pertenciam grupos hoje moradores das Terras Indígenas Panambi, Panambizinho e Sucuru'y, além de alguns *tekoha* como Laranjeira Nhanderu e Guyra Kambi'y. Entre os *johexakáry*, há níveis de poder.

Podemos dizer que em cada *tekoha* existiam *johexakáry*. Mas, a região de Ivinhema era considerada pelos Kaiowa *yvy maraneyjegua*, uma região sagrada, porque por lá existiam muitos grupos familiares Kaiowa ao mesmo tempo. Os *johexakáry*, estando junto, formam uma espécie de rede que cuida daquele espaço. Então, quando há três ou quatro *johexakáry* no mesmo lugar, significa que há um fortalecimento desse espaço. Eles ficam mais fortes e ao mesmo tempo têm um grande poder de comunicação com as divindades.

Depois de morar por alguns anos com seu sogro, Ricardo voltou para morar na margem do rio Brilhante. Na margem do rio Brilhante, Ricardo e Alda ficaram por pouco tempo. O casamento também não durou por muito tempo. Ricardo separou-se da Alda e deixou a margem do rio Brilhante, voltando a morar com seus pais Ruivito e Maria na região de *Tuju Kua*.

Na década de 1970, Ricardo casou-se com Neusa Conciãza, filha de Lauro e Dorícia. Nesse período de casamento, Ricardo morou em Panambizinho, mas, no final de 1979, Ricardo e Neusa escolheram viver em Panambi – Lagoa Rica, junto com Ruivito e Maria Laku. Ricardo, Neusa, seus filhos e netos vivem até hoje na TI Panambi.

O último grupo de interlocutores é formado pelas famílias do meu pai, Valencio João Felix: João Puku e Teresa Aquino.

Segundo narrativa do meu pai, Valencio João Felix, ele nasceu na região Ypytã, hoje atual vila Bacaúva (distrito de Dourados). Depois, ainda pequeno, veio morar na região da vila Bocajá, distrito de Douradina. Depois de algum tempo, junto com a família, voltaram a morar na região de *Tuju kua*, onde morava grande rezador chamado Chiru Rinã. Ainda segundo narrativa do seu Valencio, eles por lá viveram muitos anos.

Na década de 1960, o grupo veio morar na margem do Laranja Doce, córrego localizado próximo à rodovia BR-163. Depois de circular por várias regiões, ainda no decorrer da década 1960, depois de circular em varias regiões, João Puku faleceu na margem do córrego Laranja Doce, e a poucos metros de lá foi enterrado, debaixo de um ipê. Teresa Aquino, depois de perder o marido (João Puku), casou novamente com Simbu (Celso Barbosa). Depois, como aconteceu com vários coletivos kaiowa na região, o grupo sofreu grande esparramo. Cada grupo menor seguiu seu rumo: a mãe e o padrasto do meu pai foram para o estado do Paraná, circularam na região da aldeia guarani conhecida como Mangueirinha-PR e por lá permaneceram por muitos anos. Voltaram à procura do seu filho Valencio em 1986. Simbu (Celso Barbosa)

faleceu no ano de 1989. Teresa Aquino faleceu no ano de 2003.

Depois que a mãe de Valêncio e o padrasto foram para Mangueirinha, quando o pai, João Puku ainda vivia na região de Vila Formosa, Valêncio já não morava mais com os pais, ele já circulava muito longe de lá, bem como seus irmãos, trabalhando, acompanhando outros homens mais experientes. Então, quando morreu João Puku, ele não chegou a presenciar, a participar do velório. Ele estava em outra região, de Itaporã. E, para sair de Itaporã, para ir até a Vila Formosa, naquele tempo, em que se fazia tudo a pé, ficava muito longe. Então ele nem chegou a ver o local onde seu pai foi enterrado. Ele ficou sabendo porque outro irmão mais velho o levou ao local posteriormente.

Então, quando surgiu o grande *sarambi*, quando a sua mãe casou de novo e foi embora para o estado do Paraná, ele estava longe de sua mãe, trabalhando, com gente de outros grupos familiares. Naquele tempo havia vários grupos familiares kaiowa tentando resistir. Outros grupos tiveram que ir embora rumo à região de São Paulo, chegando até Presidente Epitácio a pé, outros grupos foram para o Paraguai, outros ainda foram para outros lugares.

Mas o que é importante relatar é que o meu pai nunca se esqueceu do espaço por onde vivia na idade de sua adolescência, no início da idade adulta. Ele sempre viveu naquela região. Isso ele guardou na mente. Então, seu pai foi embora, mas não só o meu pai ficou por aqui – vários outros seus irmãos e irmãs, já casados, ficaram. Inclusive, a sua mãe que foi embora daqui depois de um tempo voltou e procurou a casa do meu pai para poder ficar.

O TEKOKA GUYRA KAMBI'Y

Entre os anos 1970, 1980 e 1990, muitas lideranças tradicionais circulavam naquele espaço do Guyra Kambi'y. Também, a poucos metros de lá, no final da década 1960, existiam muitos moradores das famílias tradicionais kaiowa, como as famílias do sr. Paulito, de Enácio Carvalino, do sr. Ricardo e de Ruivito Galeano, famílias Carvalino, Horácio Aquino, do meu pai Valencio e outras

Na década de 1960 e início da década de 1970, Guyra Kambi'y foi espaço de encontro, espaço de circulação, espaço de ocupação temporária. Além do espaço de Guyra Kambi'y, existia outro espaço próximo, o qual era conhecido como *Tuju hũkua*, de onde se retirava argila para produzir *japepo, ñãẽ* (cerâmica), para ser utilizada na festa do *kunumi pepy*. Portanto, esse espaço também era muito ocupado.

Após amplas mobilizações dos Kaiowa na região, que incluem a retomada de Guyra Kambi'y e de outro *tekoha* próximo, chamado de Ita'y Ka'aguyrusu, a Funai finalmente publicou, em 2011, o relatório de identificação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica, com 12,2 mil hectares. O relatório abrange também a área da antiga

reserva de Panambi/Lagoa Rica – cerca de 400 hectares.²

2 | Mais detalhes sobre a TI em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3785>. Acesso em 17 jan. 2022.

A RETOMADA E SUAS ETAPAS

Fase 1: identificando-se

Quando vai acontecer uma retomada, considero que a principal missão que os *nhanderu* e *nhandesy* têm é a de se identificarem e ao seu grupo quando chegam até um determinado espaço, para fazer a reocupação das áreas tradicionais. Os *nhanderu* e *nhandesy* entendem que existem naquele local diversos espíritos ancestrais. Existem diversos espíritos, seres, que vivem naqueles espaços. Então, a partir do momento em que o grupo se põe a caminho para retomar, é preciso utilizar certos instrumentos de identificação, para inicialmente se identificar e num segundo momento se reconectar com a espiritualidade que existe naqueles espaços.

Portanto, o canto utilizado pelos rezadores é de diferentes tipos. Isso faz com que eles se reconectem, faz os espíritos pensarem que aquele espaço está sendo ocupado, que está voltando a ser utilizado. É preciso que os espíritos que se encontram naqueles espaços possam também saber que existem outros seres que estão ali. É uma forma de se relacionar, uma forma de troca, de reciprocidade e uma forma de estar bem socialmente naqueles espaços. Se isso não ocorrer, se esses cantos não forem realizados quando acontece a retomada, existe uma série de outras consequências que poderiam vir a ocorrer ali. E, portanto, o canto não é apenas um canto. Ele é um diálogo naqueles espaços, ele é uma forma de se relacionar. Ele é uma forma de falar com as coisas espirituais que existem naquele local.

Quando a minha família foi fazer a retomada em 2011, no final do mês de agosto, eles foram à noite na estrada. Como existia um perigo nas estradas, então eles saíram à meia noite, indo ocupar uma pequena porção de Guyra Kambi'y. Então, ao chegar naquele local, os grupos que estavam ali começaram a fazer o canto. E esse canto é uma forma de falar que nós estamos chegando nesses espaços. É uma forma de falar se identificando, pedindo uma permissão para que se possa ocupar aquele espaço. Então foram assim, fazendo o canto, e amanheceram naqueles espaços. E, na parte da manhã ainda, chegaram mais pessoas. Chegando mais gente, chegaram os rezadores também. E eles começaram a fazer esse canto, andando de um espaço para o outro. É uma forma de dialogar com diversos seres que existem naqueles espaços, muita coisa que se sabia que existia naqueles espaços. Por exemplo, ali tem uma pedra e, do outro lado, existia um pequeno açude e, do outro lado, existia uma mata. Então, já se sabia que existiam vários seres circulando naqueles espaços, por isso era necessário fazer esses cantos, uma forma de diálogo, uma forma de recurso,

de se relacionar, se identificar, para ocupar aqueles espaços.

O Sr. Ricardo, naquele dia, chegou na parte da manhã, ele não foi à noite. E primeiramente, quando ele chegou ao espaço onde ele iria construir a sua casa, num primeiro momento ele fez uma reza especificamente para despoluir aqueles espaços (humanizar o ambiente, estabelecendo um espaço saudável de uso contínuo para atividade cotidiana), porque existe um canto que serve para retirar os espíritos nocivos que estão instalados no local. Da mesma forma, existe o canto para se relacionar, para se conectar, para combinar com os outros seres. E existem outros cantos também para lembrar da memória do seu antepassado.

Sabendo que existe a espiritualidade do antepassado naquele espaço, então é uma forma de lembrar, de recordar e de reconectar-se com os espíritos do antepassado. E isso certamente para se fortalecer, fortalecer a sua alma, fortalecer a luta, fortalecer em todos os sentidos. Então, para isso, o sr. Ricardo fez o canto e só depois disso ele começou a construir o seu pequeno barraco, para que ele pudesse se abrigar naquela casa e ocupar aqueles espaços.

Esses cantos utilizados inicialmente são denominados pelo *nhanderu* Kaiowa como *mba'etihã*. Ou, dependendo da situação que se apresenta naquele local é denominado da seguinte maneira: quando eles chegaram àquele local, precisavam fazer um canto adequado para aquele local. Então, num primeiro momento, o grupo fez seu trajeto à noite, ele precisava fazer o canto para *pytymbory tihã*. Assim são chamados os seres que vivem à noite ou seres que ao anoitecer se manifestam naquele local, e esse canto tem aproximadamente três partes. É uma forma de identificação, é uma forma para pedir uma permissão para que se possa chegar até aquele local, é um pedido para aqueles seres deixarem aquele espaço para que o grupo kaiowa ocupe o local com segurança. E aí, logo em seguida, eles cantaram para os espíritos da ancestralidade. Esse canto não é para se proteger, mas apenas para se conectar com esses espíritos que estão a sua volta – dizendo que o grupo está de volta àquele local. É uma forma de avisar, uma forma de dialogar espiritualmente.

E há outros cantos: por exemplo, em boa parte do Guyra Kambi'y há muitas pedras, então era preciso que eles cantassem para o *Itajary*. *Ita* (pedra), no conhecimento kaiowa, é definida como uma casa de seres espirituais. Portanto, o lugar onde existe muita pedra é considerado morada de um grupo de seres que cuida do seu espaço, praticando ali suas atividades conforme seu princípio. *Itajary* é um termo que denomina seres espirituais que moram dentro da sua casa, a qual é visualizada diante dos olhos humanas como pedra. Os *Itajary* têm seus animais de criação, como a cobra, além de outras espécies de animais silvestres, algumas delas violentas, outras benfazejas. Se não houver canto, eles podem fazer mal para o grupo. Então, para se relacionar, para criar uma forma de reciprocidade, o canto *nhembo'e* é uma forma de dialogar, de se aproximar, de negociar e até mesmo uma forma de reciprocidade naquele local. Para isso, então, foi cantado para o *Itajary*.

E existem outros seres que também vivem naquele local, porque existe um açude natural. São os *Jy'y*³ que gostam de morar nesse açude natural. Então é preciso uma proteção, porque o *Jy'y* é um espírito mau, que pode fazer mal à saúde do grupo. Não é que se cante diretamente para eles, mas sim para o dono do *Jy'y*, para que eles possam se retirar daqueles espaços e deixar aquele lugar para os grupos ocuparem.

E há outros ainda: como a floresta está muito próxima, o rezador precisava cantar também para os espíritos que vivem ali. E aí são vários: *karaguata jary*, *so'ojary* etc. Esses cantos foram feitos na segunda noite. Então, esse é o procedimento que acontece na retomada, e tudo isso é para se conectar, para dialogar, para que o grupo possa ocupar aqueles espaços de uma forma segura.

3 | *Jy'y* é um ser espiritual imperfeito no espaço social, sua ação no ambiente social gera desconforto para vida humana. Entre as mulheres indígenas ele afeta a gestação e consequentemente as crianças pode nascer com deficiência mental ou física.

Fase 2: zelando pelo espaço

Depois de ocupar os espaços, continuamente, a cada noite, eles precisam zelar por aqueles espaços. O rezador precisa cuidar dos seus arredores, e aí já não é mais cuidar dos seres espirituais, mas também cuidar dos perigos que talvez possam vir a ocorrer. Então, o canto é uma forma de se proteger, é uma forma de construir uma relação com seres que também possam nos ajudar na proteção num momento extremo de conflitos. Então, os seres também podem se manifestar junto com aquele grupo, para que as coisas piores não venham a acontecer, e foi assim que ocorreu naqueles espaços do *Guyra Kamby'i*.

Para os Kaiowa os cantos são o principal instrumento para a proteção, para fazer suas atividades, ocupar os espaços. Eles servem para pedir a permissão e ao mesmo tempo também são muito utilizados para que o grupo que ocupa aquele espaço permaneça contente, alegre, para que todos vivam com saúde. Então, o canto é uma forma de buscar diversos seres para que possam ajudar o grupo no momento de uma situação difícil ou numa situação boa.

Então, existem os cantos de proteção. Proteção do quê? Sabendo que o *Guyra Kamby'i* fica localizado bem próximo de uma estrada vicinal que liga a aldeia a uma cidade, então era preciso que se fizesse um canto, para que especialmente os não indígenas ou até mesmo aquele fazendeiro que se diz dono da propriedade, qualquer um que tenha má intenção, não possa chegar até lá, querendo fazer algo violento. Esses cantos trabalham naqueles espaços dessa forma. Eles ficam em torno, fazendo o seu trabalho de uma forma invisível. Quando o inimigo vem, às vezes não tem coragem de chegar naquele local, fica muito distante de lá, ou, se vem, não tem coragem de cometer alguma violência.

Esses cantos trabalham muito com o pensamento da pessoa. Além da pessoa, eles trabalham muito no espaço. Por isso, o grupo passou vários dias fazendo esses cantos. Eles são chamados de *karai tihã*. Há também o canto chamado de *ka-*

rai mbohoriha: quando os não indígenas chegam àquele local ficam todos alegres. E existe também um terceiro tipo de canto: nesse caso, quando o não indígena chega àquele local, caso ele fique bravo, se irrite, quando ele sair de lá, se ele falar mal do indígena, ele pode sofrer um acidente – ele pode ser mordido por uma cobra, por exemplo. Dessa forma, o canto é uma prática de proteção, e ao mesmo tempo uma prática de diálogo e uma prática de conexão com os espíritos. É uma prática de produzir um relacionamento saudável, um relacionamento recíproco com os outros seres que vivem naquele local. Tanto é que o grupo hoje está lá produzindo um pouco de seus alimentos, fazendo chicha, dialogando, conversando.

Fase 3: construindo a *oga pysy*

A casa de reza para os Kaiowa é uma base, uma estrutura que tem um significado muito importante, porque ela é feita à semelhança do que existe lá em outros patamares. A posição em que ela se encontra é a mesma posição em que ela se encontra lá em outros patamares. *Ogusu*, *ogapysy*, assim é chamada. Há uma série de regras para construir, desde o corte da madeira, retirada de sapê, desde a primeira linha de cobertura, quando se coloca o sapê.

Depois de pronta, essa casa precisa passar por um processo de *jehovasa*, pois essa casa vai abrigar, vai resguardar todo um material sagrado – por exemplo, o *mbarakaka*, o *apyka*, *chiru apyka*. Também as *takuara*, *takuapu* que as mulheres usam, as roupas tradicionais. Também lá dentro vai estar guardado o urucum que é processado para se utilizar para a pintura corporal. Lá no Guyra Kambi'y existe bem no meio do terreiro também um *kurusu marangatu*, e bem por cima ele tem uma espécie de uma linha, a qual o Kaiowa chama de *araryvy*. Esse *araryvy* é uma forma de estar a todo momento se conectando com os outros espíritos, com outros seres, com outras divindades, podemos dizer.

Além de uma casa onde se realizam as atividades culturais, a atividade ritual, ela também é um espaço onde se fazem as conversas, onde as pessoas se encontram e fazem suas atividades. Aquela casa de reza que está lá na comunidade Guyra Kambiy é muito útil: quando a chuva vem, todos do acampamento vêm e ficam lá dentro fazendo cantos. Nenhum fica em sua casa. Vêm todos lá dentro. Seja de madrugada, seja de dia, seja no início da noite: quando as pessoas veem aquela chuva, aquele temporal se levantando, todos vêm e entram naquela casa e fazem a sua reza.

Por isso, a *oga pysy* é considerada o básico para se viver, para se relacionar e construir as relações entre os grupos. E ao mesmo tempo também é uma casa em que se guarda as sementes de milho, milho branco, feijão de corda, às vezes as ramas de mandioca. É também um espaço onde se faz a comida. Algumas pessoas que estão em torno vão até lá para fazer a sua comida, acendem fogo no período do frio.

A pessoa vem, faz o fogo, e fica lá comendo, conversando. Então, é um espaço social onde se constrói o que podemos chamar de *teko porã*, mas é um *teko porã* que precisa ser construído de forma contínua. Então, o significado de *oygusu* é isso.

Fase 4: a realização do *jerosy puku*

Depois de realizada a ocupação, os rezadores, então, foram construindo o seu *tekoha*, relacionando-se e dialogando, reconectando-se com os espíritos dos antepassados. E assim foi, e, com o passar do tempo, começaram a fazer suas roças, construíram a casa *oga pysy*, e precisavam fazer algo mais do que zelar pelos seus espaços. E aí construíram uma casa e foram pensando também para construir uma casa de reza – *oga pysy*. Essa casa de reza, como nós explicamos, é um dos pilares do *tekoha*. Essa casa é o local onde se guardam os materiais e objetos sagrados e é também onde são feitos os cantos no dia a dia.

Quando se chegou a esse ponto, isso significa que a construção do *tekoha* já está consolidada e é preciso fazer algo mais do que isso. Então, no *Guyra Kambi'y*, realizaram em 2015 o primeiro *jerosy puku* no local. O ritual do *Jerosy puku*, ou reza longa, costuma ser chamado de “batismo do milho branco” e é realizado no início da colheita do milho branco, ou saboró (João, 2011). O *jerosy puku* é uma forma de impregnar, de consolidar a ocupação daqueles espaços. É um batismo daqueles espaços. É por isso que todos os anos eles começaram a fazer o ritual de *jerosy puku*.

Ocupar um *tekoha* que pertencia aos antepassados não é ocupar de qualquer jeito, de qualquer forma. Para os Kaiowa, é somente com os cantos que se pode acessar, dialogar com os espíritos dos antepassados. Fazendo um canto especificamente para dialogar, certamente essas pessoas que viveram naqueles espaços ouvem esses cantos. Eles não estão naqueles espaços, estão do outro lado da Terra. Mas eles ouvem, e aí eles dão força e coragem para que as pessoas que estão lá sigam em frente. Quando acontece o ritual e a memória desse conhecimento, os saberes retornam àqueles espaços, e, portanto, o grupo fica muito feliz e firme na disposição de lutar, com força para que possa conquistar seu *tekoha*, mesmo que o perigo esteja adiante.

Quando foi construída uma casa de reza no *Guyra Kambi'y*, considerava-se que aquele espaço precisaria passar por um processo de *mbojegua*. É uma forma de enfeitar, uma forma de consolidar a ocupação. É uma forma de purificar aqueles espaços. Então o ritual do *jerosy puku* é um ritual complexo, longo, um ritual que precisa de um rezador experiente, que precisa de uma organização bem-feita, requer uma pessoa que conhece como se fazer. Então, em 2015, quando foi realizado o primeiro *jerosy puku*, foi pensado que aquele local precisava passar por um processo de *yvy mbojegua*.

Mas o *jerosy puku* é ainda mais do que isso. O ritual de *jerosy puku* é também

para que as plantas possam se reproduzir naquele local. Ainda que estivesse em um espaço muito limitado, a partir do momento em que se plantasse ali, essa planta pode nascer e crescer, e aquele alimento pode ser consumido, podendo dar saúde às pessoas que o consumirem. Mesmo que no entorno, do outro lado da estrada, houvesse uma grande plantação de monocultura de soja e milho. O *jerosy puku* é uma forma de resistência, uma forma de buscar o fortalecimento do ser social, a identidade do ser do Kaiowa.

Assim, quando foi realizado o *jerosy puku*, foi pensado tudo isso, e já houve várias vezes o ritual ali, para que a terra possa passar por esse processo de *mbojegua*. E a partir do momento em que é feito o *jerosy puku*, as divindades também participam espiritualmente, a partir do que o Kaiowa chama de *yvy rendy*. A divindade não chega a pisar na terra, mas vem até o *yvy rendy* para poder participar desse ritual, e é por isso que ele precisa ser feito de uma forma bem organizada. E foi feito sempre assim. O *jerosy puku* acontece sempre conforme as regras. O sr. Ricardo, inclusive, é um especialista que faz o *gueroatá*. Ele mora naquele local até hoje, e é uma pessoa que tem muito conhecimento sobre as plantas, sobre como plantar, como cuidar das plantas, como se relacionar com elas. É preciso perceber que também é preciso comunicar-se com os espíritos ligados às plantas para construir o bem-estar social no *tekoha* (João, 2020).

CONCLUSÕES

Muitas famílias Kaiowa tradicionais residentes nas áreas indígenas, delimitadas pelo antigo SPI ou pela Funai, percebem que ainda estão vivendo um tipo de tutela, ou podemos dizer, sentem que não têm liberdade para viver o seu *teko*. Em função disso, as pessoas não se sentem bem socialmente, psicologicamente e espiritualmente e, assim, elas sentem que precisam retomar seus *tekoha* tradicionais. Quando elas realizam a retomada do *tekoha* tradicional, começam a se sentir reconectadas com seus ancestrais, começam a ter um novo plano de vida, na construção de um *teko*, na busca de viver bem socialmente, de se sentir bem naqueles espaços: a todo momento, estão fazendo seus rituais, suas atividades diárias, pescaria, coleta de lenha, ervas medicinais etc. Tudo isso é o que traz a sensação de bem-estar.

Entendemos que existem muitas leis hoje, incidindo sobre essa discussão do território. Mas, quando uma família tradicional decide retomar suas áreas tradicionais, ela não pensa que existem muitas leis. O que ela pensa é que precisa ocupar seu espaço tradicional, fortalecer sua conexão com o ambiente, com os antepassados e com esse plano de construir o seu próprio modo de vida, seu modo de ser e colocar em prática os seus saberes ancestrais.

Apesar de, muitas vezes, em torno da ocupação às vezes existirem diversos

perigos ocasionados pelas agressões de fazendeiros ou seus jagunços, ou pelas ameaças constantes de despejos, o que fortalece efetivamente a luta kaiowa é o grupo estar bem psicologicamente, espiritualmente e fisicamente, desenvolvendo suas atividades diárias. Em suma, podemos dizer que, ali, eles se sentem em liberdade.

Izaque João é pesquisador indígena do povo Kaiowa, atualmente é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, é graduado em Pedagogia. Foi coordenador do Curso Normal Médio Intercultural Indígena Ara Verá, tendo ainda experiência como professor de ensino fundamental na escola indígena.

CONTRIBUIÇÕES DE AUTORIA: não se aplica

FINANCIAMENTO: O autor é, atualmente, bolsista de doutorado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENITES, Tônico. 2014. *Rojeroky hina ha roiike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowa: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Dourados, tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyryũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dourados, dissertação de mestrado,

Universidade Federal da Grande Dourados.

JOÃO, Izaque. 2020. "As plantas ouvem a nossa voz: cantos e cuidados rituais kaiowa". In OLIVEIRA, Joana Cabral; AMOROSO, Marta; LIMA, Ana Gabriela Morim; SHIRATORI, Karen Shiratori; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. (org). *Voices Vegetais – diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu/IRD, pp. 301-11.

LATOURE, Bruno. 2001. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc.

PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Anderson de Souza; ELOY AMADO, Luiz

Henrique; PASCA, Dan. 2021. “É muita terra para pouco índio”? Ou muita terra na mão de poucos? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. São Paulo: Instituto Socioambiental. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/conflitos_fundiarios_no_ms_-_versao_final_1.pdf Acesso em: 12 jan. 2022.

Recebido em 17 de novembro de 2022. Aceito em 22 de junho de 2023.