

Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani¹

The knowledge of the guardians of modes of being – teko jára, inhabitants of tangible and intangible patamars of existence, and the production of the collectives kaiowá and guarani

Arandu kuéra teko jára mba'é oikóva ára joguigui rehe ha mba'éichapa ojapo teko joja Kaiowá ha Guarani kuéra

Eliel Benites²

Levi Marques Pereira²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>

Resumo: O artigo reflete sobre os conhecimentos mobilizados na produção e reprodução dos coletivos kaiowá e guarani no MS, considerando o sistema de conhecimento por eles definido como tradicional – ava reko ymaguare. Tal sistema se articula a partir de princípios basilares na construção da pessoa e na conduta social. As frentes de expansão econômica impuseram o confinamento territorial e, nesse cenário adverso, os líderes elaboram estratégias de transformação em seu próprio sistema social, experimentando formas de agremiações coletivas, por eles denominadas de ava reko pyahy. Assim, os xamãs – Ñanderu – acionam referenciais do próprio sistema de conhecimentos para compreender, transformar e transgredir o confinamento territorial e a escassez de recursos ambientais. Os Ñanderu persistem no esforço de levantar parentelas e aldeias, em conexão com os teko jára, guardiões de modalidades de ser, efetivadas em planos de existência tangíveis e intangíveis, insistindo na conectividade entre os diversos planos do cosmos.

Palavras-chave: kaiowá e guarani; cosmologia indígena; gestão territorial.

¹ Agradecemos a Veronice Lovato Rossato pela atenciosa leitura, correções e sugestões, incorporadas ao presente artigo.

² Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Abstract: The text reflects on the knowledge mobilized in the production and reproduction of the kaiowá and guarani collectives in MS, considering the knowledge system defined by them as traditional – *ava reko ymaguare*. Such a system is articulated based on basic principles in the construction of the person and in social conduct. The fronts of economic expansion imposed territorial confinement and, in this adverse scenario, leaders devise strategies for transforming their own social system, experimenting with forms of collective associations, which they called *ava reko pyahy*. Thus, the shamans – *Ñanderu* – use references from the knowledge system itself to understand, transform and transgress territorial confinement and the scarcity of environmental resources. The *Ñanderu* persist in the effort to raise relatives and villages, in connection with the *teko jára*, guardians of ways of being, carried out in tangible and intangible plans of existence, insisting on the connectivity between the various planes of the cosmos.

Keywords: kaiowá and guarani; indigenous cosmology; territorial management.

Ñe'ẽ mbyky: kóa ko kuatia jehai pyre oĩ pype arandu oñembohesa mondo va'ekue mba'éichapa kaiowá ha guarani ko MS pegua oipyhy arandu omopu'ã haguã pehẽgue teko joja, upéa hina arandu rapo he'íva ichupe ava reko ymã guare. Péa pe arandu rapo oñeñapytĩ hina mba'e kuaa rehe mba'éichapa ojejapo te'ýi ha teko. Oguãhẽ jave karai kuéra omõimba va'ekue peteĩ michĩ ete tekoha pyahúpe, upépe tendota kuéra ogueru heta mba'e pyahu ñande reko pe, omoinge upéicha mba'e pyahu teko jojápe, ko'ãga oñehenóiva ava reko pyahu. Upéicha, Ñanderu oipyhy mba'e kuaa ñande arandu etégui voi hesakã, omoambue ha imbarete haguã opa mba'e pyahu ouva hina tekoha michi ha ka'aguy opáva renondépe. Ñanderu akóinte omopu'ã pehẽgue tekohápe, teko jára rupive, ogueroguapy haguã jevy nande reko ymã guare.

Ñe'ẽmbarete: kaiowá ha guarani; ára ava mba'éva; tekoha ñeropu'ã.

1 SITUANDO A GESTÃO DA AUTONOMIA AVA EM NEGOCIAÇÕES COM OS TEKO JÁRA

O avanço das frentes de expansão econômica, no atual sul de Mato Grosso do Sul, promoveu profundas transformações no ambiente e nas sociedades kaiowá e guarani, denominadas, aqui, de *Ava*. Ocorreu o desmatamento em larga escala e a maior parte das comunidades sofreu processo de remoção forçada de seus territórios. Entre 1915 e 1928 formam demarcadas oito pequenas reservas, nas quais foram recolhidas dezenas de comunidades, formando aglomerações totalmente fora do padrão demográfico e das formas de organização social e disposição territorial tradicionalmente praticadas.

Na percepção dos rezadores ou *Ñanderu*, essas transformações sempre se remetem à categoria de tempo identificada como *ymaguare*, com a qual todos os *Ava* se conectam em alguma medida. Ela se refere ao modo de vida praticado desde os tempos primordiais pelos antepassados históricos e míticos. As pessoas mais velhas são consideradas mais próximas desse modo de ser. Considera-se ainda, que muitos idosos praticaram tal modo de ser com mais extensão e intensidade, por terem nascido antes do impacto mais profundo das alterações impostas ao modo de vida. Teriam tido a oportunidade de nascerem e viverem por algum tempo em ambiente de mata e com mais autonomia nas parentelas e comunidades. A derubada da mata, a ocupação das terras por atividades agropecuárias e a remoção gradativa das comunidades para as reservas são acontecimentos compreendidos dentro de um processo de afastamento do “modo autêntico” de ser – *ava reko ymaguare*, promovido intencionalmente pelos não indígenas – *karai*.

O processo de afastamento da vida no ambiente de mata foi gradativo, se estendendo por todo o século XX. Atualmente, em algumas terras indígenas demarcadas a partir da década de 1980, e até mesmo nas reservas demarcadas no início do século XX, é possível encontrar famílias que vivem em espécies de refúgios, em espaços que comportam fragmentos de floresta, acionando os conhecimentos identificados ao *ava reko ymaguare* para orientar boa parte das atividades cotidianas. Em alguma medida, estes valores são praticados por todos os *Ava*, mesmo os evangélicos, cuja filiação religiosa leva-os à formulação discursiva de afastamento das práticas tradicionais³. Os próprios *Ava* propõem distinções nas gradações de proximidade ou afastamento de tais valores, de acordo com a variabilidade de estilos comportamentais das famílias – *ore reko* (PEREIRA, 2004; BENITES, 2020; BENITES, T., 2014; VALIENTE, 2019).

Até a década de 1970, a maioria das parentelas vivia em áreas de mata, não eram escolarizadas, praticavam com mais frequência os rituais e festas, além de manejarem os recursos do ambiente de acordo com seu próprio sistema de conhecimento, tais como roça de coivara, técnicas de caça e pesca, mobilidade espacial, coleta, etc. Isto justificaria a consideração dos idosos como mais próximos

³ Em situações extremas, como doenças, mortes, entrada na floresta, caçada ou diante de perigos frente aos brancos, é comum os crentes ativarem o que o *Ñanderu* Lídio denomina de modo de ser autêntico – *ava rekoete*, o que permite recorrer a proteção dos *teko jára*, pronunciando algumas rezas.

ao *ava reko ymaguare*, sendo a experiência com a escola – *letráo*⁴ – e com a igreja – *crente*, os principais signos de distanciamento do “tradicional”.

Mesmo com as distinções geracionais, os conhecimentos continuam sendo narrados nos círculos de convivência mais restrita, como nos fogos domésticos e aglomerados de fogos nas parentelas. Outras situações também favorecem a prática e a transmissão de conhecimentos do *ava reko ymaguare*, como nas expedições de caça, pesca ou coleta, mas também em eventos políticos, como nos encontros do movimento dos professores, de profissionais da saúde, nas assembleias do movimento das lideranças – *aty guasu*, dos jovens – *aty guasu jovem*, das mulheres – *kuñangue aty guasu*. Até certo ponto, as etapas dos cursos de formação de professores no ensino médio – Ara Vera e na universidade – Teko Arandu, também favorecem a transmissão de tais conhecimentos, principalmente porque os rezadores – *Ñanderu* – participam das noites políticas e culturais, fazem o ritual de bênção – *jehovasa* – na abertura e no encerramento das aulas, esclarecem dúvidas dos discentes e docentes, além de participarem de discussões com algumas turmas.

O *ava reko*, efetivado em seus fogos domésticos, parentelas e comunidades – *tekoha*, embora sempre remeta ao campo referencial do modo de ser dos antepassados – *ava reko ymaguare*, enquanto matriz compartilhada que permite o reconhecimento da inclusão numa mesma formação social, comporta figuras sociais variáveis, ou formas de expressão específicas. Constitui o que Tonico Benites (2014), pesquisador kaiowá, denominou de *ava reko heta* – modo de ser múltiplo, e Eliei Benites (2014) denominou com a expressão *ava reko kuéra*, com sentido semelhante.

Um terceiro pesquisador kaiowá, Celuniel Valiente (2019), desenvolveu a proposição de que cada parentela se constitui como *locus* de produção do *ava reko*, ou seja, o módulo organizacional é onde se formula e se expressa o modo de ser específico da parentela – *ore reko*. Neste sentido, cada parentela realizaria o *ava reko* a partir do campo relacional que produz conexões com outras parentelas, mas também com os guardiões – *teko jára* – e, na atualidade, com as instituições

⁴ Expressão utilizada para identificar aquele que domina os códigos da leitura e escrita; mas tem também a conotação de esperteza e astúcia, que pode levar a atitudes mesquinhas, por ser uma conduta inerentemente vinculada ao karai.

da sociedade nacional, tais como Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria Especial de Assuntos Indígenas (Sesai), prefeituras, escolas, partidos políticos, contratantes de mão-de-obra, igrejas, etc.

Cada parentela nutre forte sentimento de exclusividade – *ore*, cuja inserção numa rede de relações mais abrangente – *ñande* – não dissolve por completo o sentimento de exclusividade. Este cumpre importante função política, já que cada parentela tende a se considerar como mais cuidadosa na prática da forma correta e verdadeira de ser Kaiowá ou Guarani – *ava reko tee*. A combinação do desejo de exclusividade, vivenciado nos círculos mais restritos dos parentes próximos, e a necessidade de se relacionar para além deste círculo, promove uma espécie de oscilação pendular entre o princípio de exclusividade – *ore* – e o princípio de inclusão e abrangência – *ñande* ou *pavẽ*. Esta oscilação gera grande dinamismo na política dos coletivos, sempre presente em todos os acontecimentos da vida social (PEREIRA, 2004). Dessa forma, o *ava reko* reivindica generalidade ou validade geral – *ñande reko*, mas comporta vários modos de ser exclusivos – *ore reko*. Como consequência, o esforço de compreensão do *ava reko* deve ser sempre conjugado no plural, já que se apresenta em manifestações e acontecimentos fortemente marcados pelo sentimento de exclusividade de cada parentela (PEREIRA, 2004; 2016; VALIENTE, 2019).

O campo relacional a partir do qual se produz o *ava reko* envolve também a comunicação e o intercâmbio com os guardiões – *teko jára*, vinculados a outros planos existenciais, classificados, no pensamento moderno, como pertencentes aos reinos animal, vegetal e mineral. Cada *teko jára* organiza um coletivo específico, ocupando espaço com paisagem também específica – *tekoha*, articulado em torno do modo de ser – *teko* – aí praticado. Os coletivos, humanos ou não, se compõem a partir de relações que articulam as gradações e modalidades de alteridade com modos de existência situados em outros domínios, levando em conta os tipos e a intensidade das conexões possíveis entre os modos de ser – *teko kuéra*, promovidos pelos distintos *jára*. Como dissemos, cada um deles com suas proposições exclusivistas – *ore*, delineando a especificidade da paisagem ambiental e social de cada *tekoha*, humano ou não humano.

A produção do *tekoha* humano depende da capacidade do *Ñanderu* em se conectar com amplo leque de *teko jára*. Isto se realiza através das rezas – *ñembo'e*, instrumento de entendimento e negociação entre o *Ñanderu* humano – guardião

do *ava reko* – e os *teko jára*, que também são *Ñanderu* em seus respectivos *tekoha*. Nas últimas décadas, várias etnografias de povos indígenas das terras baixas da América do Sul destacaram a percepção de povos indígenas a respeito do compartilhamento de atributos antropocêntricos entre humanos e espécies animais, vegetais, acidentes físicos, elementos climáticos, dentre outros. Tais atributos envolveriam vida social, capacidade de comunicação, espiritualidade, desejo, intencionalidade etc. (DESCOLA, 1988; GALLOIS, 1988). Expandiu-se, assim, a percepção do que seria o universo social, alimentando um campo de reflexão denominada de virada ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). As cosmologias sul-americanas confrontam, assim, a proposição do pensamento científico moderno alicerçado na descontinuidade entre natureza e cultura. No caso dos *Ava*, os *teko jára* estão no centro deste confronto.

Ñanderu, literalmente “nosso pai”, expressa bem essa ideia de precedência em relação aos seres sob sua dependência e cuidado. O cuidado paternal situa o levantador ou criador em relação aos seres incorporados ao seu próprio coletivo. Neste sentido, a filiação biológica é tomada enquanto metáfora para expressar a filiação social. Sem *Ñanderu*, o “pai”, genitor ou gerador, não tem coletivo; por isso, todo coletivo pressupõe a relação com alguém que o gerou e que continuamente cuida da manutenção e sustentação do coletivo. Esta característica marcaria a epistemologia *ava* e se realizaria em todos os planos de existência onde existem os *teko jára*, produzindo os diversos modos de ser – *teko kuéra*.

A sociologia *ava* poderia ser classificada como anti-durkheimiana. Se, para Durkheim, o *socius* precede qualquer figuração social, sendo considerado como o fator gerativo por excelência, aqui estaríamos perante uma sociologia que desloca o foco gerativo para a figura do *Ñanderu*. Ele precede a existência de qualquer coletivo. Através de conhecimentos e práticas específicas ao modo de ser – *teko* – por ele sustentado, o *Ñanderu* ou seu correspondente em qualquer domínio, produz ou levanta os seres com os quais compõe o seu coletivo, num espaço físico e social apropriado – *tekoha* (PEREIRA, 2004, 2016).

Na concepção *ava*, a dependência relacional, a autonomia e especificidade de cada modo de existir será sempre algo a ser resolvido em situações concretas de interação, não é algo pré-estabelecido. Não existem certezas, tudo pode acontecer. Em cada situação de interação serão produzidos níveis variáveis de autonomia, dependendo das disposições e potências dos seres em interação. Em

tese, a autonomia será proporcional ao grau de domínio dos códigos que regulam as relações. A reza –*ñembo’e*, enquanto veículo desses códigos, conecta a infinidade dos domínios de existência. O *Ñanderu* que dispuser de mais modalidades de rezas e mais potentes, disporá, como consequência, de mais autonomia. Por isso, como dizem nossos interlocutores, a possibilidade de certas coisas acontecerem ou não “depende da reza”. E existe a reza certa para cada situação de interação e o desfecho favorável dependerá de seu domínio e de sua correta execução.

Na gestão das relações com os distintos planos de existência, os *Ava* produzem conexões atualmente necessárias com os modos de existir dos não indígenas – *karai reko*. A cosmologia *ava* é aberta a possibilidade da emergência de novos seres, fenômeno muito presente nas narrativas míticas. Desse modo, a chegada dos *karai* inaugura uma nova temporalidade/espacialidade, o *ára pyahu*. O campo da alteridade se expandiu e se transformou. Mas, embora intensa, a modalidade de relação entre o *ava reko* e o *karai reko* não comporta ou não esgota todas as possibilidades de alteridade do cosmos, como parece imaginar a arrogância de amplos setores da sociedade nacional. É enganoso supor que os *Ava* tenham, agora, que se definir exclusivamente pelos *karai* ou, mais que isto, tenham de adotar seu modo de ser, como um destino irrefutável.

Os não indígenas, embora prepotentes e soberbos, não são os principais definidores das possibilidades de produção de modalidades de existência, como às vezes sua arrogância pressupõe. Na perspectiva *ava* elaborada pelos *Ñanderu*, os *karai* ingressariam no seu modelo de relacionalidade, muito mais antigo e abrangente (afinal, já estavam aqui antes do Brasil), composto por seres tão ou mais potentes e perigosos que os *karai*. Trata-se dos *teko jára* e dos *chiru*, que não estão no mundo para “brincadeira”, pois são seres potencialmente terríveis⁵, embora, quando tratados de maneira correta, atuem eficazmente como importantes auxiliares dos *Ñanderu*. Se a chegada dos *karai* inaugura uma nova temporalidade/espacialidade – *ára pyahy*, na perspectiva dos *Ñanderu* ela seria encompassada por um sistema de relacionalidade pré-existente, muito mais vasto e abrangente.

Os *teko jára* continuam a existir, mesmo não estando tão aparentes aos olhos dos *karai*. O *Ñanderu* Elísio Tingasu destacou que os *karai* têm muito medo

⁵ Na interpretação de alguns *Ñanderu*, a chegada do vírus covid-19 seria uma forma dos *chiru* testarem a tecnologia e sistema de potenciais dos *karai*.

dos *teko jára*, sendo esta a razão principal para destruírem matas e poluírem os rios (PEREIRA, 2004). Degradando estes espaços, destroem também suas moradas – os *teko jára hekoha*, eliminando, assim, as condições de existência dos seres e espécies que aí vivem sob seus cuidados. Com isso, os *karai* intentam afastar esses *jára* do seu convívio, colocando-se como os únicos definidores da produção de seu próprio modo de existir – *karai reko*, o que seria realizado sem a obrigatoriedade de administrar a complexa convivência com os *teko jára*. Mas, ainda segundo explicou o *Ñanderu* Tingasu, os *jára* nunca deixam de existir, apenas se recolhem para outros espaços do cosmos, onde, junto com os seres sob seus cuidados, seguem produzindo seus próprios modos de existir e interagindo com outros modos de ser, inclusive o dos humanos. Tratar-se-ia de uma relação da qual não se escapa.

As aldeias – *tekoha*, onde vivem os *teko jára*, não existem só na terra. Elas estão radicadas em outros patamares do cosmos, para onde se recolhem quando são ofendidos no plano terrestre – *yvy rupa*, levando consigo os seres sob seus cuidados. Desde estes outros patamares, os *teko jára* mantêm sua potência de ação sobre os modos de existir humano, inclusive o dos *karai*, embora estes se neguem a reconhecer. Agindo dessa forma, os *karai* seriam vítimas da ilusão da autonomia plena, da autossuficiência absoluta, refratária à relação e à dependência da interação e da negociação uma vez que acreditam na possibilidade de produzirem sozinhos e com total exclusividade as condições necessárias para a produção de seu próprio modo de existir, o *karai reko*. Fazem isto porque não têm reza – *ñembo'e*. Através da escrita, os *karai* inventaram a ciência e a tecnologia e acreditam que se garantem com elas. Mas até quando?

Mas, segundo o *Ñanderu* Elício, os *karai*, inevitavelmente, sofrerão retaliação por terem violado e destruído os *tekoha* terrestres dos *jára*. A ofensa seria agravada pela violência praticada também contra os *Ava*, removidos de seus *tekoha* e reduzidos à penúria e à dependência dos *karai*. Essa conta chegará um dia, profetizam os *Ñanderu*, e esse dia está próximo. Através das rezas, os *Ñanderu* convocarão os *teko jára* para virem em seu auxílio. A disposição de agirem em favor dos *Ava* dar-se-ia porque estes sempre souberam respeitá-los e com eles negociar as condições de sua existência – *ava reko*⁶.

⁶ Schaden, na pesquisa que realizou entre os Kaiowá de Panambizinho, no final da década de 1940, presenciou o *Ñanderu* Pa'i Chiquito convocando os *teko jára* para destruírem o mundo

A dominação colonial expõe os *Ava* à intervenção de instituições públicas e outros agentes da sociedade nacional, como escola, sistema de saúde, assistência social, rede de proteção à criança, universidades, atravessadores de mão-de-obra, marreteiros, donos de vendas, taxistas, pesquisadores, dentre outros, ampliando as possibilidades de conexão para a produção de seus módulos organizacionais. Em tal cenário, desenvolvem respostas criativas e estratégias adaptativas ao cenário geral de confinamento territorial e imposição do sistema de reserva. Via de regra, as lideranças jovens estão engajadas nessas relações institucionais, mas os rezadores e rezadoras, não cansam de alertá-los dos riscos aí envolvidos e da necessidade de sempre terem presente de que são *Ava* e, enquanto tal, não podem ficar refém da perspectiva *karai*.

Nas páginas seguintes descreveremos como a temporalidade *ava* se conecta com o modo relacional de produção dos coletivos. Dividiremos em três momentos. O primeiro diz respeito ao tempo originário – *teko ymaguare*. O segundo momento trata da entrada dos “contrários”⁷ – *oguahẽvo karai kuéra*, quando ocorre a ocupação colonial do território tradicional e o processo de desarticulação do território, denominado como *esparramo* ou *sarambi* (BRAND, 1997). O terceiro momento reflete sobre a rearticulação do modo de ser – *opu’ã je’yta ava reko*, o cenário atual.

2 O TEMPO ORIGINÁRIO – TEKO YMAGUARE

Teko ymaguare se refere ao modo de ser dos *Ava* praticado com mais profusão e extensão antes da entrada das frentes de expansão da sociedade nacional brasileira. Identifica o modo de existir característico do tempo da autonomia territorial das comunidades, quando negociavam com os *teko jára* a distribuição de seus *tekoha* –respeitando, é claro, a coexistência desses seres. A disposição

por conta da Colônia Agrícola Federal de Dourados, que expropriava seus territórios (SCHADEN, 1974). Reincidentemente, os *Ñanderu* presentes nas *aty guasu* ameaçam as autoridades de iniciarem as rezas do fim do mundo, devido à relutância do Estado em reconhecer seus direitos territoriais. Estas ameaças nem sempre são levadas a sério ou compreendidas.

⁷ A definição dos *karai* enquanto “contrários” foi registrada pelo pesquisador Brand em relato de Rafael, um rezador da aldeia Paraguassu, e adotado como título de importante artigo “Quando chegou esses que são nossos contrários: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul”. Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1235>

dos *tekoha* seguia as molduras organizacionais e espaciais, baseadas em suas formas próprias de apropriação e uso de recursos, sempre referenciados em seus sistemas de conhecimentos e princípio da reciprocidade – *teko joja*. Em termos aproximados, pode-se dizer que, para a maioria das comunidades, esse período começou a se diluir com o início das atividades de extração de erva-mate pela companhia Mate Laranjeira, empresa fundada em 1882. A partir da década de 1940, intensificou-se o fechamento dos últimos refúgios, onde um número significativo de comunidades ainda vivia com mais independência dos *karai*.

O *teko ymaguare* é marcado na memória dos *Ava* como o período de ouro na vida das comunidades, signo da positividade, pois acreditam que dispunham de *Ñanderu* poderosos, capazes de curar e produzir a convivência pacífica na parentela e entre as redes intercomunitárias⁸ – *tekoha pavě*. Segundo eles, havia fartura nas lavouras, as plantas cresciam livres de pragas, pois conheciam e praticavam rezas capazes de recorrer ao auxílio dos *teko jára*, responsáveis pela fertilidade do solo, do controle das pragas, da regulação do clima, etc. Do mesmo modo, a mediação dos *jára* favorecia o acesso à caça, pesca e coleta. Vastas redes de caminho recortavam os espaços entre os *tekoha*, por onde pessoas afluíam para os frequentes eventos festivos e ritualísticos.

Trata-se de um modo de existir que, potencialmente, poderia se realizar a qualquer momento, e cuja prática atualizaria sua temporalidade/espacialidade – *ára reko ymaguare*. Em termos ideológicos, está diretamente vinculado ao tempo antigo e às pessoas idosas. Mas é possível ouvir a expressão *ava ymaguare* para se referir também à pessoa jovem, em cuja conduta se identificam modos de pensar e agir que remetem ao *teko ymaguare*, o qual pode emergir quando e onde existirem pessoas dispostas a praticarem esse modo de existir.

Na pesquisa realizada pelo primeiro autor, o *Ñanderu* Lídio Sanches afirmou que a alma/pessoa – *ayvu*⁹ – deve se inspirar no modo de ser de *Ñanderu Vusu*

⁸ Essa convicção é compartilhada, inclusive, pelos *Ava* “crentes”, neopentecostais, que hoje rechaçam a validade da “tradição”, mas reconhecem sua validade no passado. As transformações no mundo teriam tornado as rezas inócuas e esvaziado o poder dos *Ñanderu*.

⁹ Para ele, o *ayvu* é o som primordial do corpo, que antecede a linguagem, sendo composto de: cocar – *jeguaka*, adorno da cintura – *ku’akuaha*, paus cruzados – *kurusu*, corpo – *ñandua*, acento – *apyka*, memória/pensamento – *kurundaju*.

ou *Ñaneramõi*¹⁰, fonte irradiadora da inspiração para todos os promotores dos modos de existir – os *teko jára*. A proximidade com *Ñanderu Vusu* é necessária para adquirir força na busca de construção da fonte do próprio ser, o *Jekoha*. *Jekoha* é entendido como a força sustentadora capaz de aglutinar outras pessoas, para produzir o coletivo. *Jekoha* seria a condição de produção do *tendota*, o que vai na frente, que inicia processos, sendo a expressão que mais se aproximaria da ideia ocidental de gestão.

Para o *Ñanderu* Lídio, o modo de ser dos antigos – *teko ymaguare* – não se situa exclusivamente no passado, nem no presente, mas, no mundo dos *chiru*. Os *chiru* seriam uma categoria especial de *teko jára*, com atribuições mais complexas, recebidas diretamente de *Ñanderu Vusu*. São os guardiões das águas – *Chiru Yryvera*; das almas das crianças – *Chiru Guyra Pepotĩ*; do milho branco e de todas as sementes que compõem a roças – *Chiru Jakaira*, etc. Cada um desses *Chiru* dispõe de um conjunto complexo de rezas, exigindo habilidades especiais do *Ñanderu* humano para com ele interagir.

O horizonte dos *Ava* é buscar a perfeição e viver no *teko araguyje*, o que pode ser atingido em vida, na existência terrena, mas sob condições muito especiais. Para tanto seria necessário produzir o *tekoha pavẽ*, que deve reunir: a) o *teko joja*, o modo harmônico de ser; b) o *ñe'ẽ tee*, a fala verdadeira ou língua sagrada; c) o *arandu ka'aguy*, saberes e práticas sobre a floresta, plantas medicinais, frutas, roças, animais, clima, tempo, etc.; d) o *tembi'ũ tee*, nutrir-se da comida tradicional, livre de impurezas e maus fluídos; e) o *yvy araguyje*, a terra aperfeiçoada, amadurecida no tempo. A partir da conjunção destas características se produz o *tekoha pavẽ*, onde os sistemas ecológicos e os distintos modos de ser se encontram, possibilitando os fluxos de energias, e através delas ocorre a manifestação e intercâmbio entre os sistemas de conhecimentos dos cuidadores das diversas espécies de seres – *teko jára*. Nestas condições é produzida a pessoa plena – *oheko myatyrõ* – preparada para atingir seu modo de ser perfeito – *araguyje*. O conhecimento e a prática das rezas – *ñembo'e* – são essenciais como recursos de mobilidade, conexão e regulação.

O *Tekoha pavẽ* requer o aperfeiçoamento do corpo, para produzi-lo de modo transformado, enquanto fonte – *ygua* – de onde emana a transformação,

¹⁰ São expressões que remetem ao campo do parentesco, respectivamente “nosso avô” e “nosso grande pai”, remetendo à ascendência genealógica e moral.

ressoando nos corpos das outras pessoas e produzindo o coletivo. O corpo resplandecente – *tete overa* é a condição para a emergência do articulador e sustentador dos seres – *jekoha*, iluminando os seres que se levantam, ascendendo a uma existência coletiva. O *jekoha* assume a posição do *tendota*, inaugurando processos. Sem *tendota* não há coletivo. O processo de transformação requer a acomodação das rezas no corpo, as quais permitem se relacionar com as potências dos planos cósmicos – *ogueroguary*, produzindo o *Ava* almejado. Por isso, este é o produto do *tekoha*, considerando a fisionomia desenhada por seu levantador. A pessoa sintetiza as energias circundantes, para refletir, como *teko*, o modo de ser que colore a paisagem específica do seu *tekoha*. Implícita está uma visão ética e estética da existência.

A constituição plena da pessoa *ava* requer sua produção em conexão com os tempo-espacos dos patamares superiores – *ára*. Nos *ára* se localizam os *tekoha* invisíveis habitados por seres divinizados, os *teko jára*. Lá também estão radicados os *chiru*, vivendo nas aldeias celestiais – *tekoha yvágape*. Os *chiru* realizam visitas constantes entre as aldeias celestes, resultando em sistemas climáticos globais e troca de energias interconectadas, percebidos no plano terrestre – *yvy rupa* – na forma de raios, trovões, ventanias, chuvas, inverno, verão, etc. Para tratar de tais eventos, que os *karai* denominam de “climáticos”, o *Ñanderu* humano executa as rezas direcionadas a cada um desses *chiru*. O *Ñanderu* Jairo Barbosa afirma que os patamares superiores – *ára resakã* – formam o céu transparente, translúcido. Nestes patamares, o *ayvu* caminha, movendo-se na busca dos balizamentos da existência deixados por *Ñanderu Vusu*. O percurso da viagem produz o levantador do *tekoha*, modelando a maneira de se movimentar durante a trajetória, amadurecendo e experienciando o próprio *teko*, no tempo e no espaço dos *ára resakã*.

O *teko ymaguare* compartilha elementos do *teko* dos *chiru*, e que continuam sendo por eles vividos de modo eterno, pois vivem num ambiente incorruptível, refratário aos processos de degradação que atingiram a terra. Em relação à terra, atuam como uma reserva do potencial de regeneração da devastação produzida pelo *karai reko*, que afastou o *ymaguare* e produziu o modo de ser atual – *ava reko pyahu*. Mas os *Ñanderu* persistem na dinâmica do caminhar/rezar e no movimento de amadurecer e experienciar o próprio *teko*, no tempo e no espaço. Embora o *ava reko pyahu* não seja o ideal, nem tão bom e aprazível quanto o

ymaguare, é o único viável neste momento, enquanto se aguarda que o caminhar possa vislumbrar outras formas possíveis, mais dinâmicas e belas. A reza e o sonho sempre abrem essas janelas.

O caminhar e a reza organizam e mobilizam a vida em toda a sua dimensão transtemporal e transespacial. A isto poderíamos chamar de gestão territorial dos *Ava* antigos, diretamente conectada com o modo de ser dos *teko jára*. A caminhada e a reza se baseiam no modo de ser alegre – *teko vy’a*, no esforço de constituição do esteio ou forças centrais aglutinadoras das pessoas – *jekoha* – e no modo harmônico e coeso de ser – *teko joja*. São elementos imprescindíveis na busca da maturidade e plenitude – *teko araguyje*.

O *tekoha* humano é também composto pela interconexão entre muitas categorias de *teko jára*, que, hierarquicamente, estão abaixo dos *Chiru*. São donos ou guardiões associados a aspectos físicos do ambiente ou a determinadas espécies, por exemplo: guardião da floresta – *ka’aguy jára*, guardião das pedras – *ita jára*, dono dos vales e paredões rochosos – *yvykua jára*, dono dos rios – *ysyry jára*, dono das árvores – *yvyra jára*, dono dos animais – *mymba jára*, e muitos outros. Cada domínio desses *jára* tem nomes e lugares específicos, onde exercem a tarefa de cuidar e fazer proliferar as espécies sob seus cuidados, assegurando a diversidade do ambiente.

As espécies animais e vegetais existem em determinado lugar porque foram trazidas pelos seus guardiões, dos patamares celestes – *yvágape*, onde a vida é mais pujante. No plano terrestre – *yvyrupa*, a vida é marcada pela incompletude e imperfeição¹¹. A diversidade biológica transcende o plano terrestre, manifestando a variedade de formas de existência social no cosmos. A fonte da biodiversidade dos seres está em outros patamares, na aldeia de *Ñanderu Vusu*, no *ára pyti’a* (sol nascente), onde se apresenta sempre no modo *ypy* – matriz originária. Quando se vive no modo tradicional e se consegue produzir a aldeia madura, plena – *tekoha araguyje*, há um fluxo de seres entre a existência física da aldeia e os seres dos patamares celestes, multiplicando a biodiversidade local. A aldeia de *Ñanderu Vusu* é como a fonte da biodiversidade que jorra para o *tekoha* dos *Ava*. O *tekoha*

¹¹ Os termos incorruptível e corruptível foram usados, com muita propriedade, por Daniel Pierri (2018) para expressar essa concepção, no estudo que realizou sobre os *Mby’a*, povo também de língua e cultura guarani.

é resultado da presença dos *Ava* somados aos *teko jára*, aproximados no esforço de produção da aldeia amadurecida no tempo – *tekoha araguyje*, ou terra amadurecida – *yvy araguyje*. No *tekoha araguyje*, a presença dos *teko jára* se oculta entre as plantas, animais, lugares pantanosos, morrarias, curvas de rios e muitos outros lugares repletos de sentidos e mistérios.

Viver segundo o *teko ymaguare* requer o conhecimento e a prática de um modo específico de comunicação, o da reza – *ñembo'e*. Ela permite trazer ao plano do *tekoha* físico, a riqueza de diversidade e os seres do *tekoha* do *Ñanderu Vusu*, onde tudo é exuberante, belo e perfeito. Exercendo sua capacidade comunicativa, o *Ñanderu* promove o enriquecimento, fertilização e energização do espaço para que ele se torne um lugar de atração e encantamento – *jepota*¹² *renda*, para que todos os seres da espécie que lidera se sintam atraídos para viverem juntos e cooperarem.

A promoção da existência no plano terrestre requer a viagem – *yvyrasáva*. Isso acontece desde que *Ñanderu Vusu* abandonou a terra e inaugurou seu caminho para os patamares celestes – *ára pytí'a*, impondo que seus filhos e descendentes seguissem o mesmo caminho, até os dias de hoje. No início dos tempos, *Ñanderu Vusu* e todos os *chiru* viviam na terra. Através dos cantos aperfeiçoaram seus corpos – *oñembohete araguyje* – para se estabelecerem em patamares superiores, através das suas viagens cósmicas. Os *Ava* permaneceram no plano terrestre, mas seguem caminhando e rezando, se esforçando para aperfeiçoarem seus corpos e ascenderem aos planos superiores. Dessas viagens surgem as narrativas do *Chiru Yryvera*, do *Ñanderu Vusu*, do *Jakaira*, do *Pa'ikuara* (sol), de *Jasy* (lua), e muitas outras histórias míticas. Essas viagens conectam os diversos patamares cósmicos com a terra. A dimensão ecológica é também cosmológica, conectando os elementos existentes na terra, como rios, plantas, animais, clima, etc., com elementos da natureza similares, em outros patamares de existência.

¹² *Ojepota* é também um recurso utilizado para um *jára* recrutar membro de outra espécie que realizou uma aproximação descuidada no seu domínio (SCHADEN, 1974). Por exemplo, uma moça que, descumprindo o resguardo da menstruação, se aventura sozinha na mata, pode ser atraída para o *tekoha* da anta, o que implicará num processo de metamorfose no seu corpo e na adoção de outro modo de ser, com o qual se encantou. No *ojepota*, ao assumir determinado estilo de comportamento, gera transformações no corpo, processos sinérgicos e correlatos. Voltaremos ao tema adiante.

A estabilidade da vida na terra requer a mobilidade do *Ñanderu* humanos pelos patamares celestes. O deslocamento permite múltiplos pontos de encontros e de adensamento entre os modos de ser dos *tekoha* humanos e não humanos. Mesmo cada *tekoha* sendo produzido com seu próprio estilo, e os seres aí gerados refletirem as energias deste modo de ser, ele é sempre produzido a partir da inspiração e combinação com outros modos de ser, cuja matriz geral é o modo dos antigos – *teko ymaguare*. Na mobilidade, as conexões entre os pontos de encontro fazem fluir as forças vivificantes, que vão se acumulando na terra.

É sempre necessário seduzir e encantar através das rezas, para gerar o efeito de *ojepota*, para atrair e concentrar as forças. Nos pontos de encontro podem ocorrer jogos de forças, pois o *Ñanderu* e o *jára* estão focados em retroalimentar seu próprio *tekoha*. Mesmo perigosos, são jogos necessários, pois deles depende a vida na terra. Através da reza, a energia flui pelo cosmos, inundando de vida o plano terrestre. Inspirados em Pierri (2018), poderíamos dizer que a continuidade da vida na terra, em sua forma perecível, depende das energias das formas de vida imperecíveis, desenvolvidas nos planos celestes.

Na terra renovada se recompõem pessoas, plantas, animais, insetos e outros seres necessários à existência do *tekoha*. São seres biológicos e espirituais, que sintetizam os nutrientes da terra, como meio de recompor as forças da terra, permitindo a continuidade dos *Ava* no plano terrestre. A boa alimentação, na visão do *Ñanderu*, permite o acesso ao efeito vivificante do modo de ser imperecível dos patamares celestes¹³, transferido por intermédio das plantas e animais ingeridos. Tal percepção baliza os hábitos alimentares, no esforço de impulsionar a viagem na busca do *teko araguyje*. O *ava reko* resulta da síntese das energias e relações estabelecidas, rezando, comendo e caminhando, no jogo de encanto e desencanto, impulsionado pela mobilidade. E também, é claro, na disputa entre encantos, como fica evidente nos casos de *ojepota* de pessoas, quando acontece a perigosa transposição do umbral dos domínios do próprio *tekoha*.

¹³ Quando uma pessoa se alimenta, ela absorve não só as energias (proteínas, carboidratos, amidos, gordura, vitaminas, etc.) da planta ou animal, mas também aspectos do modo de ser da existência dessa planta ou animal, instituído pelo seu *teko jára*.

A roça – *kokue* – é lugar de relações densas e intensas entre o *Ñanderu*, plantas e animais¹⁴ e seus respectivos guardiões. A roça, espaço de sedução, é pulsante de vida, ambiente de viver e estar – *oiko* – de diversos seres, que assumem a forma de tubérculos, cereais, folhas e frutos. Radicam-se na roça como resultado da “convivência” com o promotor da roça – *kokue jára*, que demonstrou ser capaz de interagir com os guardiões e de realizar o encantamento das espécies para se fixarem no roçado e aí realizarem sua proliferação estratégica. A roça é local do encontro – *aty* – das plantas, por meio do que denominamos de cultivo, mas que, para o *Ava*, implica num procedimento muito mais complexo, possibilitando colorir e embelezar a terra – *ombojegua yvy*, acentuando a riqueza da biodiversidade e da sociodiversidade do *tekoha*.

O princípio – *ypy* – de todas as roças foi a roça primordial de *Ñandesy Guasu*, esposa do *Ñanderu Vusu*, no tempo em que eles ainda viviam na terra. O *Ñanderu* Jairo conta que, nessa roça, agora situada em um dos patamares celestes, as frutas estão sempre maduras, as folhas são perfeitas e vivas. Nesse *tekoha* originário, a roça acompanha a perfeição característica do lugar, pois lá é possível pegar os peixes com as mãos diretamente dos rios e, depois de comer, coloca-se os ossos na água e eles voltam à vida. Lá as abelhas cantam e rezam, os animais conversam conosco, os pássaros cantam com as vozes das pessoas, o nosso corpo sempre fica jovem, não existe doença e morte. Este é o *tekoha* de *Ñanderu Vusu*, de onde emana a fonte da diversidade e da vida para todo o cosmos.

A cerimônia de batismo do milho branco – *jerosy*, realizada nos primeiros três meses de cada ano, tem como objetivo chamar e encantar – *ohero* – os guardiões do milho branco. Nesta cerimônia, o rezador que conduz o ritual canta, desde o início da noite até o amanhecer, viajando pelo cosmos e poetizando, através dos cantos do *jerosy*, descrevendo o corpo do milho branco, a terra, o céu e o brilho do sol, para trazer para o presente o tempo dos “antigos”, o tempo do guardião das plantas alimentares – *chiru jakaira* – e da dona da grande roça original.

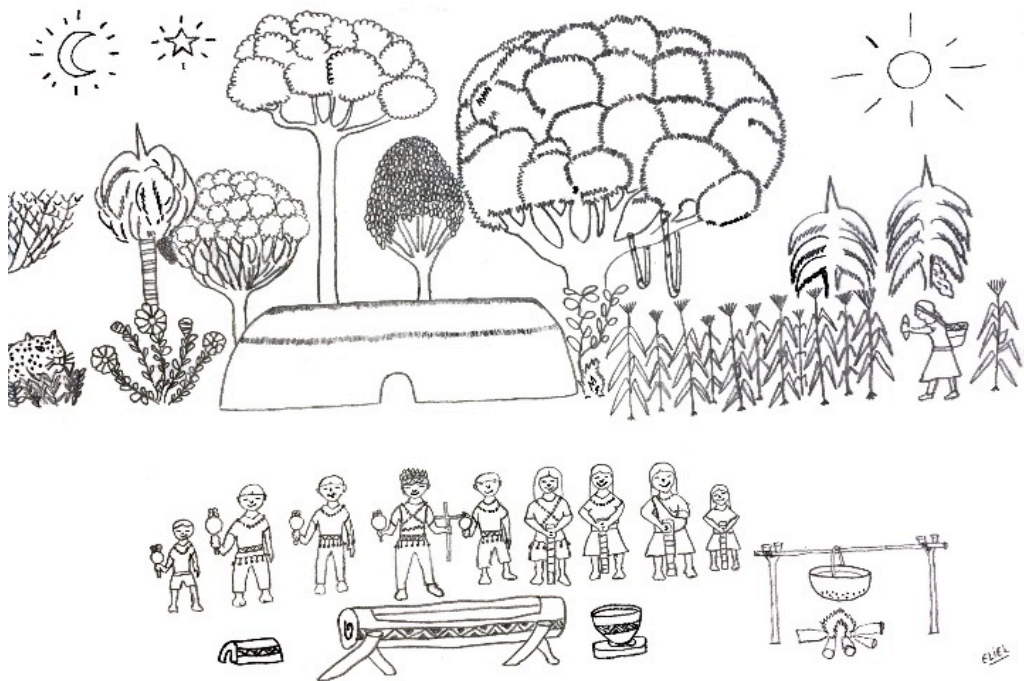
No ritual do *jerosy*, após serem recepcionados com danças e cantos, os visitantes devem tomar a bebida fermentada feita de milho branco – *kaguĩ*, e participar

¹⁴ Evidentemente plantas e animais não são considerados exclusivamente como seres biológicos no sentido de “natural”, nada é. Tudo que existe só veio à existência pela ação de guardiões – *teko jára*. Por exemplo, os animais criados pelos humanos são denominados *rymba*, para diferenciá-los dos animais “criados” por outros seres, chamados de *mymba* (PEREIRA, 2004).

de danças de confraternização. Esta maneira de receber as visitas referencia-se na reciprocidade e no diálogo – *teko joja*, habilidades requeridas para manter o grupo coeso, assentando os corações e os ânimos – *ombopy'a guapy*. No saber falar repousa a autoridade e a legitimidade para abordar assuntos públicos e rituais, habilidade associada aos mais velhos. Falar sobre o modo belo de ser – *teko porã* – e usar as boas palavras – *ñe'ẽ porã* – são ações necessárias para promover, no coletivo, uma boa conduta de vida, inspirando as pessoas a seguirem o bom exemplo, ou encantando-as, como dissemos anteriormente, porque o *ñe'ẽ porã* tem esse poder de *ojepota*.

Além da roça e dos espaços rituais, a casa de reza – *óga pysy* – também é privilegiada para o estabelecimento de relações com os *teko jára*. Ela é projetada e estruturada seguindo a geometria do cosmos. A porta principal fica de frente para o sol nascente – *ára pyti'a*. Ao redor da casa se estende um grande pátio, onde se realizam as danças, os cantos e a recepção dos visitantes pelos auxiliares – *yvyra'ija* do *Ñanderu*.

Figura 1 – Representação da paisagem social de uma aldeia tradicional



Autor: Eliel Benites.

A reza e o caminhar são ações indissociáveis, porque a poesia da reza descreve o deslocamento pelas paisagens dos diversos *ára* (tempos/espacos), articulando seus elementos cosmológicos e dando-lhes sentido. O sentido produzido e acumulado na caminhada faz surgir o lugar encantado da alegria – *vy’aha*, ativando o pertencimento das pessoas ao *tekoha*. Os lugares encantados são produzidos pelo *Ñanderu*, atraindo os *teko jára* favoráveis ao estabelecimento do *tekoha* humano. O *Ñanderu*, viajante e negociador por excelência, deve saber lidar e resistir às tentações de encantamento dos *teko jára*, para não ser vítima de *ojepota*, mantendo o objetivo de sua viagem. Em suma, parafraseando o título do clássico livro de Schaden (1974), a viagem e o deslocamento pelos distintos planos do *cosmos* fazem parte dos *aspectos fundamentais da cultura ava*. O *Ñanderu*, segue à frente nesses deslocamentos, acompanhado de seus auxiliares e de toda a comunidade.

3 OGUAHËVO KARAI KUÉRA – O AVANÇO DAS FRENTE DE EXPANSÃO

Os *Ava* mais jovens já nascem inseridos na corrente das transformações produzidas com a chegada do *karai*. Mas as histórias ouvidas, ao lado do fogo, sobre as festas tradicionais, a derrubada de florestas e implantação das fazendas, permitem que construam uma percepção de como era no tempo dos seus avós e como se deram as mudanças. Na região da Te’yikue, a derrubada sistemática de florestas para implantar fazendas se intensificou entre as décadas de 50 e 60 do século XX, mudando profundamente a vida dos moradores antigos e a fisionomia da paisagem. Tais eventos anunciavam a predominância do *karai reko* e o afastamento do *ava reko*. Julho Almeida, Vale Ortiz e Salvador Ortiz contam que sofreram muito com a derrubada de grandes extensões de florestas:

Roçar embaixo da floresta não era perigoso, o perigo era derrubar as árvores grandes. Por isso, o empreiteiro contratava (okonchava) as pessoas que eles conheciam, porque muitas pessoas não tinham prática de derrubar as árvores. Cortam de modo que pode cair encima deles. Tem que derrubar tudo mesmo, não pode ficar escorando na outra árvore, se isso acontecer, o capataz ficava furioso. Então tinha que picar (cortar apenas de um lado) todas as árvores e no final derrubar a maior de todas encima, para cair todas junto. Se você não souber cortar direito a árvore pode voltar para traz e cair encima do trabalhador. (Julho Almeida, Kaiowá de Te’yikue).

Enquanto ocorria a exploração da mão de obra, os *Ava* perdiam o controle sobre muitos espaços para realizar práticas imprescindíveis ao *ava reko*. Na reserva, agora o único espaço considerado como legítimo domínio indígena, eram restringidas as opções para desenvolver o *ava reko*. O modo de ser não indígena passava a se apresentar como única opção para a sobrevivência: seguir o caminho da escola, falar a língua portuguesa e aprender a viver como *karai*. Essa ideologia foi reforçada pela ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), FUNAI, Missão Caiuá e pela escola durante quase um século. Resulta daí a construção dos modos de ser das novas gerações – *teko pyahu*.

As reservas aos poucos se transformavam numa espécie de ilhas. Surgiam dificuldades até para visitar os parentes que estavam em outros *tekoha*, já pressionados pela expropriação dos territórios. As fazendas iam se implantando, rodeando e cercando o entorno das reservas. A paisagem se transformava, tornando-se em descampados, pelo desmatamento, alterando as percepções e possibilidades de interação com os guardiões – *jára*. Os lugares outrora considerados moradas dos guardiões foram desvirtuados em sua paisagem. A imensa sabedoria sobre as plantas medicinais, espécies de peixes, animais e aves cada vez mais foram sendo esquecidas. Se tornaram conhecimentos restritos a especialistas e esquecidos pela comunidade.

Os saberes sobre as histórias de origem, dos mitos, dos cantos não são mais intensamente repassados aos filhos, porque muitos membros da família extensa estão ausentes, em busca de sustento, em trabalhos em fazendas e empresas agropecuárias. Nesta ausência, perde-se o diálogo nas famílias, resultando em muitas separações conjugais e gerando dificuldades no cuidado com as crianças. Os aconselhamentos dos mais velhos, que antes eram eficazes na resolução dos problemas, perdem eficácia, porque a influência de novas agências cria novos sistemas de soluções, isolando os líderes tradicionais e neutralizando seus saberes.

Novas agências, como a escola, posto de saúde, Centro de Referência de Assistências Social (CRAS), passam a impor seus sistemas de soluções, muitas vezes transferindo para fora da comunidade a resolução de problemas de convivência, antes resolvidos no âmbito da parentela. Estas soluções vindas de fora são apenas burocráticas, gerando outros problemas, a exemplo da retirada de crianças

do convívio com a comunidade ou o encarceramento de adultos (NASCIMENTO, 2020). A convivência familiar, outrora baseada na reciprocidade – *teko joja*, começou a se degradar a partir da interferência das agências na busca de resolver os problemas, negligenciando o sistema próprio de resolução, conduzido pelos articuladores da parentela.

A constituição de 1988 estabeleceu o princípio do respeito às especificidades dos povos indígenas. Isto abriu espaço para a busca de diálogo com o sistema tradicional. A estratégia governamental implementada foi a dependência de “porta voz” indígena, que buscasse a intermediação entre os sistemas de conhecimentos indígena e não indígena. Assim surgiram as figuras dos indígenas atuando como agentes de saúde, professores, agentes sanitários, etc. Estes profissionais passaram a se apresentar e serem reconhecidos pelas agências como especialistas em campos de diálogo e, por fim, se tornaram novos líderes, reorientando e hierarquizando as famílias nessa nova ordem de relação política com o Estado e a sociedade nacional. Nas reservas são frequentes e intermináveis as disputas entre parentelas pelo controle dos cargos públicos, afastando a convivência da dinâmica que produz o modo de ser interativo, pacífico e mutuamente complementar do *teko joja*.

Os problemas na reserva abrem espaço para o jeito odioso (rancoroso, mau, indigno, antipático) de ser – *teko pochy* – e o modo de ser onde predomina o sofrimento – *teko ñemoyrõ*, o qual é identificado como um meio de o sofredor chamar a atenção dos parentes para a necessidade de cuidado. Ambos são alimentados pelo acúmulo de problemas familiares não resolvidos e pela ausência de diálogo – *ñemongeta*, necessário para a produção do jeito alegre de ser – *teko rory* ou *teko vy’a*.

O trabalho nas destilarias de cana de açúcar e fazendas possibilitou a exposição às práticas de criminalidade e consumo de entorpecentes. Com o tempo, tais práticas se tornaram alternativa de sobrevivência, produzindo novos estilos comportamentais e produzindo grupos de recrutamento de jovens. Surgiram daí grupos considerados como *gangs* – *maluko’i*, que perambulam à noite, como seres malfeitos e desorientados – *anguéry*, cometendo delitos e aterrorizando as pessoas. Os confrontos entre grupos de *maluko’i* são constantes, aumentando o número de agressões e mortes entre jovens.

A falta de diálogo – *ñemongeta* – em parentelas que sofreram processos intensos de desarticulação – *oñesarambipa*, leva os adultos a demonstrarem incompreensão pelo mundo dos jovens. As críticas geram tristeza, podendo levar jovens a cometerem o suicídio. Eles são pessoas frágeis, cuja constituição ainda não está consolidada para suportar todas as agruras da vida e dependem do apoio e direcionamento dos levantadores de parentelas – *jekoha*, com os quais nem sempre podem contar. Essas dificuldades remetem aos múltiplos problemas sociais, ambientais e cosmológicos provocados pela vida em reserva, como: expropriação territorial, desmatamento, afastamento dos *teko jára*, falta de diálogo, de acolhimento, ausência dos pais, falta de alternativas econômicas; enfim, pela crise quanto aos sentidos da existência, que emergem a partir das dificuldades de seguir produzindo o *tekoha*, hoje encurtado, empobrecido e desfigurado. Diante de todas estas variáveis, o suicídio está inserido no sentimento de amargura – *teko ñemoyrõ*. Isto acontece porque a pessoa que comete suicídio se vê como menos importante e, com a sua morte prematura, pensa antecipar sua partida para a morada dos *teko jára*. Mas a morte nestas circunstâncias produz espíritos errantes – *ayvu ojejavy*, que não acessam a morada dos *teko jára* e continuam gerando mais problemas para os vivos, perambulando pelos caminhos, na forma de espectro do morto – *anguéry*.

Abandonar – *ojeheja* – as pessoas com as quais há vínculo é um gesto de extremo sofrimento para o *Ava*, seja o ato de abandonar a casa, a família, o filho (a) ou o *tekoha*. Significa se desmembrar do próprio corpo, dilacerar-se como pessoa, que foi constituída na sua totalidade através do encanto – *jepota* – gerado no coletivo. A atitude pode ainda inaugurar processos de transformações imprevisíveis. No mito dos gêmeos, a decisão de *Ñanderu Vusu* de abandonar a esposa grávida e se afastar para os patamares superiores inaugura o processo de transformação que produz a terra – *yvy rupa*, na sua forma corruptível atual. Daí surge a “cultura” – *ava reko*, como uma forma de viabilizar a existência nessa condição de imperfeição, mediada pelas rezas – recurso imprescindível para tornar a vida possível no plano terrestre. Por isso, quando a pessoa abandona os componentes do seu encanto, está se despindo do seu mundo. Se não tiver sabedoria, pode passar a viver como errante, similar ao *anguéry* e, nesta trajetória de sofrimento acumulado, é comum buscar a saída no suicídio ou

nas novas religiões neopentecostais, tornando-se “crente” para, como dizem, “defender sua vida”.

A entrada na igreja inaugura o reencontro com outros “perdidos no mundo”, movimento reincidentemente afirmado nos testemunhos dos convertidos. Estes se inserem em novo coletivo, articulados em torno do pastor, que parece cumprir estruturalmente a função do *Ñanderu* (SOARES, 2020). Muitos pais, vendo o sofrimento dos filhos, os orientam a tentar se adaptar ao mundo *karai*, como *crentes* ou *letráo*¹⁵. Seria esta uma forma de escapar dos sofrimentos da vida em reserva? Seria esta saída possível, ou sempre incompleta, problemática, ou impossível?

A reserva é um cenário de constantes disputas. Nela, os *Ava* acionam habilidades de exímios negociadores, que, poder-se-ia dizer, sempre exerceram na relação com os *teko jára*. Só que, agora, são orientadas para a inserção em redes de relações estratégicas e politicamente fortes com as agências do Estado e da sociedade nacional.

As cidades próximas às reservas se constituem em centros de influência e oferta de diversos produtos e serviços cotidianos. Assim, muitas famílias, em especial as formadas por *crentes* e *letráo*, não valorizam mais o ensino da língua Guaraní aos filhos. Entendem que isto atrapalharia o processo de interação com o comércio e o trabalho, mundo dominado pelo *karai reko*. Entretanto, na perspectiva dos *Ñanderu*, as novas tecnologias de comunicação e informação, como a televisão, a internet e, nos últimos tempos, as redes sociais, são também identificadas como artifícios ou armadilhas engenhosas que podem provocar o afastamento das famílias das práticas do *teko joja*.

Os saberes tradicionais são acusados de serem atrasados e ultrapassados, empecilho para o desenvolvimento das comunidades nos moldes do sistema capitalista. As reservas passaram a ser administradas pelos novos líderes, simpáticos ao desmatamento e à implantação de projetos econômicos. Para tanto, foi imposta a divisão das terras em lotes individuais, diferenciando as famílias em relação ao acesso à terra. Como consequência, muitas famílias passam a ser excluídas do acesso a áreas de cultivo, e os que dispõem de terra constatam que ela está esgotada,

¹⁵ Essas duas alternativas tendem a se somar, considerando que a maioria dos *letráo* são também *crentes*.

sem fertilidade, o que torna as famílias cada vez mais dependentes dos recursos e poderes externos. Consolidou-se nas reservas a mecanização, a dependência dos agroquímicos e a produção voltada para o mercado. A dependência do trator e dos insumos dispensou a participação coletiva na roça e mudou o objetivo da produção, afetando as relações sociais e os valores familiares.

A experiência de viver na reserva e exercitar a prática do modo de ser dos *karai*, produziu um sujeito hábil em relações estratégicas de sobrevivência, mas focado nos interesses pessoais ou dos parentes mais próximos, afastado do *teko joja*. No campo do discurso, muitos líderes mantêm viva a ideia da tradicionalidade como parte do jogo político necessário para justificar a implementação de políticas específicas, mas sem desdobrá-la em práticas efetivas e no necessário exemplo a ser seguido pelos que seguem sua orientação. Muitas vezes, lideranças e representantes comunitários são mobilizados para reivindicar políticas de Estado vinculadas ao reconhecimento e valorização da cultura indígena, mas na implementação das ações acabam sendo capturadas pelas estruturas políticas consolidadas nas reservas, inviabilizando o objetivo inicial do projeto. Parece ser muito difícil discutir e repensar os modelos políticos consolidados na gestão das reservas (VALIENTE, 2019). Este parece ser um enorme desafio ainda a ser enfrentado pelas atuais lideranças.

Nas últimas duas décadas, muitas parentelas tomaram a decisão de retomar os antigos *tekoha*, deixando reservas como Dourados e Te'ýikue. A intenção é reconstruir o *tekoha*, recompor coletivos e buscar melhores condições de vida. Esses *tekoha* são áreas em litígio judicial pela posse da terra, das quais famílias indígenas foram retiradas no processo de reservamento. A decisão política da retomada busca acelerar o andamento do processo administrativo de demarcação de terras de ocupação tradicional. Os processos caminham de modo hesitante, com raras conquistas dos indígenas, como destaca Eliel Benites (2020, p. 30):

Em 12 de maio de 2016, o Governo Federal, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Dourados-Amambaiegua I, com uma extensão total de 55.600 hectares.

Desde 2011 já havia ocupações nesta terra, para pressionar o andamento do processo administrativo. A publicação representou o primeiro passo para a

regularização desta terra nas proximidades da reserva de Caarapó. Mas logo em seguida, os procedimentos administrativos foram interrompidos para atender interesses econômicos regionais, de fazendeiros e grupos políticos ruralistas. As retomadas são áreas desprotegidas, expondo as famílias a situações de vulnerabilidade, violências e ameaças extremas. Ocorrem muitos ataques aos acampamentos por seguranças privados, sempre denunciados pelas lideranças, mas normalmente sem efeito de averiguação séria, porque o Estado se mostra mais sensível aos interesses dos proprietários das terras.

A mídia local e regional produz conteúdos para formar opinião contrária a demarcações, categorizando os *Ava* como invasores, ladrões, violentos e selvagens. Racismo e discriminação imperam na categorização dos indígenas. Essa situação leva a sociedade regional a enxergar o indígena como menos importante na sociedade, pouco se sensibilizando com a morte de lideranças e crianças feridas nas retomadas.

As poucas terras disponíveis nas reservas são arrendadas para indígenas com melhores condições financeiras ou parceiros de produtores não indígenas. Isto intensifica divisões e conflitos internos. As terras arrendadas são destinadas ao plantio de soja e milho transgênicos, gerando problemas ambientais para os cultivos indígenas e acentuando a hierarquização das famílias em relação à renda e ao acesso à terra. O efeito da agricultura tecnificada nas terras indígenas é muito nocivo ao ambiente e à saúde das pessoas, porque a produção exige agroquímicos altamente sintéticos. Trata-se de tema sensível, difícil de ser abordado nas reservas, pois faz emergir conflitos latentes, de consequências imprevisíveis, já que a rede política que controla a terra indígena normalmente se beneficia de tais arranjos ilegais.

Nas assembleias gerais – *aty guasu* – as lideranças políticas, os *Ñanderu*, os jovens e mulheres expressam suas preocupações em relação aos problemas vividos nas comunidades. Mas os posicionamentos estão divididos, pois parte das lideranças parece seduzida a legitimar a forma de vida e de produção que causa degradação, enfraquecimento e envenenamento da terra, como se tivessem sofrido um *ovejota* pelo *karai reko*. O plano terrestre – *yvy rupa* – é reconhecido como o meio no qual se torna possível realizar a viagem para o reencontro com *Ñanderu Vusu*, a divindade originária. Entretanto, estando divididos e enfraquecidos, não

há como transitar por esse plano, porque a força para a mobilidade deve ser adquirida na interação adequada com os diversos *teko jára*, de quem o *karai reko* produz o afastamento.

A chegada do *karai* e o avanço das frentes de expansão econômica produziram o esvaziamento das feições do *tekoha*, obscurecendo a pujança das florestas, a fertilidade da terra e a efervescência de vida nos rios, pelo uso destes recursos em alta escala, baseada em monoculturas. Na concepção dos *Ñanderu* a terra necessita de descanso e de seguir suas dinâmicas próprias, mas a estrutura econômica que repousa sobre ela não permite, pois necessita sugar suas energias incessantemente para manter vivo o sistema capitalista. O dilema é, em tais condições, como seguir caminhando?

4 ROÑEPUÃVO JE'ÝTA AVA REKO, HA UPÉI MBA'ÉPA ROJAPO KO'ÃGAGUA – O REERGUIMENTO DO AVA REKO E A TRANSFORMAÇÃO DA CONDIÇÃO ATUAL

Os *Ava* estão atentos às transformações na sociedade nacional. O tempo atual é concebido enquanto o tempo do direito, pois embora persistam as antigas práticas colonialistas, encontram espaços de valorização de seu modo de ser. É a emergência do despertar e da mobilização para reaverem os direitos territoriais e o exercício de formas de expressões culturais.

Mas persistem muitas dificuldades. Os sucessivos governos pós-constituintes, além de não cumprirem a determinação de demarcar as terras indígenas, não asseguraram aos *Ava* as condições necessárias para a gestão autônoma das poucas terras que dispõem, nem de suas comunidades. Setores mais conservadores do Congresso sempre ameaçaram os direitos assegurados e as ameaças se acentuam quando tais setores ascendem ao poder Executivo, como ocorreu na última eleição presidencial, com a eleição de Jair Bolsonaro. No momento atual, isso tem gerado uma série de dilemas, como por exemplo, a iniciativa, estimulada pelo governo, de interromper os processos de demarcação e de legalizar o arrendamento das terras indígenas.

Persiste a questão: *Mba'é jajapo arã jagueru jevy haguã ñande reko tee jahupyty haguã teko joja ñamopu'ã haguã tekoha?* Ou seja: “O que poderemos fazer para trazer de volta o *ava reko*, para alcançar o modo coeso de ser, para

levantar a aldeia?”. Os debates e rodas de conversas com os *Ñanderu* apontaram a centralidade da necessidade de retomada do *teko ymaguare*, como meta central da própria gestão, para superar o processo histórico de esbulho territorial, o reservamento, a exploração do trabalho e o desmatamento em larga escala. A percepção é de que o afastamento do *ava reko* se vincula a transformações no próprio cosmos, com implicações nos diversos planos de existência. As discussões também apontam à impropriedade da pretensão da definição de um modelo rigidamente definido e geral para todos os *Ava*. Parecer ser mais razoável apontar os caminhos conceituais por onde se entende ser necessário trilhar. O fundamental parece ser a construção de estratégias variadas capazes de assegurar a reprodução do *ava reko* no contexto atual.

O Estado brasileiro, através do artifício das reservas, sempre se empenhou em produzir uma população indígena homogênea, no intuito de facilitar a dominação através dos ideais de civilização e integração dos indígenas à sociedade nacional. Mas a lógica segmentária, a partir da qual cada parentela se articula de um modo próprio, representa um grande obstáculo à efetivação da dominação do Estado e demais agências. Os agentes externos constantemente reclamam da suposta “desunião dos índios”. Como dizia em tom jocoso o historiador e indigenista Antônio Brand, “índio desunido, jamais será vencido”. Os *Ava* sempre inventam uma rota de fuga, que desorientam as ações do Estado e permitem que os coletivos sigam se reproduzindo.

Na dificuldade de compor redes de alianças mais vastas, a estratégia de resistência parece hoje estar mais centrada na especificidade dos núcleos familiares, que seguem produzindo o *teko*, dentro de diferentes modalidades de *tekoha*, que engloba as reservas, os acampamentos, áreas de retomada e até as aldeias urbanas. Além disso, nos últimos tempos, o mundo digital vem reforçando a luta e resistência nas retomadas e facilitando a divulgação das pautas indígenas em amplas redes sociais. Mas o fascínio desmedido dos jovens pelo mundo digital também é criticado por muitos *Ñanderu*, expondo-os ao risco do *ojepota*.

Os *Ñanderu* cobram do Estado a reversão das políticas oficiais que sempre se empenharam em formatar o mundo *ava* na suposta homogeneidade da cultura nacional. As lideranças enfatizam que a Constituição de 1988 estabelece a obrigação do Estado em reconhecer suas línguas, organização social, costumes

e tradições indígenas. Isto abriria novas oportunidades para o fortalecimento do *teko ymaguare*. Os *Ñanderu* entendem que políticas específicas podem apoiar a reversão da violência histórica. Entretanto, até o momento, pouco se fez efetivamente para apoiar a recomposição de seus territórios e seus modos tradicionais de ser, atitudes, como demonstramos, necessárias para restaurar a relação espiritual com os diversos *teko jára* e com os *chiru*.

As políticas específicas seguem, via de regra, sendo praticadas com os velhos vícios de políticas integracionistas. O desconhecimento da legislação específica, aliada a posturas discriminatórias por parte de muitos gestores públicos, impedem que os direitos constitucionais sejam colocados em prática. Por outro lado, os interesses dos setores ruralistas, que hoje reverberaram nas três esferas de poder (Legislativo, Executivo e Judiciário), colocam empecilhos para a concretização desses direitos. Resta levantar, caminhar e rezar. Muitas dessas caminhadas levantam as retomadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A acadêmica Clarice Torres, do curso de Licenciatura Indígena, produziu um texto onde destacou a importância de retomar o *teko ymaguare* através do *teko joja*. Para isto seria necessário obter o “controle” sobre o jeito mesquinho e individual de ser – *teko ñaña* e *teko pochy*, ambos intensificados na relação com o *karai reko*. Em outras palavras, é necessário saber conhecer e administrar os vários *teko*, obtidos na relação com múltiplos seres – *teko jára* – da realidade atual, para vislumbrar o caminho do *teko joja*. O esforço de buscar o *teko joja* e o controle sobre o *teko* do *karai*, produzirá novamente a vida serena e madura – *tekoha araguyje*, reabilitando as experiências e saberes dos mais antigos.

O *teko joja*, enquanto meta em direção à qual caminham os *Ava*, conduz à produção do tempo-espaco – *ára*, no qual se estabelecerá o lugar do *ava rekoha*. Esta caminhada permitirá o reestabelecimento da proximidade com o modo de ser de *Ñanderu Vusu*. Nesse reencontro, será estabelecida a reconexão com os elementos tangíveis e intangíveis que compõem os diversos domínios e paisagens do *ava rekoha* no plano terrestre – *yvy rupa*, como florestas, água, alimentos, solo, animais e, é claro, as diversas categorias de *teko jára* e *chiru*. Só assim será possível absorver as energias e forças para propulsionar a mobilidade no planto

terrestre, reequilibrando a ecologia e o ambiente da terra, ou seja, do *ava rekoha* e dos outros *tekoha* dos *teko jára*, com os quais é necessário se conectar para promover e expandir a vida, seguindo o caminho deixado desde o princípio.

O *tekoha* produzido a partir do *teko joja* repotencializará a biodiversidade, como meio para atrair, reter e manter os guardiões, ou seja, os *teko jára* no plano terrestre, do qual os *Ava* têm se afastado pela imposição do *karai reko*. Ressurgirá o modo perfeito e belo de ser – *teko porã*. Uma terra carregada de seres encantados é consequência do perfeito equilíbrio do ambiente físico e não físico, requisitos para a existência da aldeia madura, incorruptível, o *tekoha araguyje*.

Para tanto é necessário levantar líderes capazes de retomar os conhecimentos e os valores tradicionais do diálogo – *ñemongeta*, entre os diversos sistemas de conhecimentos, apontando os caminhos em direção ao brilho do sol – *ára pyti'a*. Estes líderes devem ser como esteios ou estruturas de uma casa – *jekoha*, para que todos os componentes do *tekoha* se sustentem, orientados na busca de saídas, soluções e caminhos.

O *Ñanderu*, como uma espécie de gestor, deve conduzir legitimamente a caminhada sobre o plano terrestre – *yvy rupa*, assumindo a dianteira da caminhada, sendo *tendota*. Só assim será produzido o movimento – *oguata* – para que todos os elementos tangíveis e intangíveis, ou seja, “naturais”, “sociais” e “sobrenaturais”, que compõem os planos do cosmos, se conectem de modo harmônico, impulsionados pelas forças criativas. O *teko joja* é uma forma de caminhar na busca de alcançar o modo de ser dos deuses – *teko araguyje*. Os *Ñanderu* continuam convictos da necessidade de caminhar e viver nos antigos *tekoha*, inclusive em terras que estão na posse de fazendeiros, para seguirem produzindo os seus *tekoha* nas retomadas.

O Estado e a sociedade nacional impuseram o *karai reko* no intuito de reduzir o *tekoha* ao espaço imobilizado das reservas, lembrando que, após as demarcações, o SPI se empenhou em cercar as reservas. O objetivo era aprisionar, dominar e alinhar o modo de ser dos *Ava* – *ava reko* – ao sistema produtivo capitalista, transformando os elementos do *tekoha* em recursos. Em oposição, o *ava reko* é pensado em mobilidade e conectividade, vinculado aos pontos de encontro com os múltiplos sistemas da ecologia do plano terrestre aos demais patamares de

existência. Dessas conexões são absorvidas as energias para a produção do seu ser – *ava reko*. O *teko joja* é um modo de despertar e encantar os corpos para não ficarem inertes, mas serem impulsionados a se movimentarem, restabelecendo o fluxo de energias na produção do *tekoha*. Isto requer a interação com os *teko jára*, dando continuidade à grande viagem da existência, inaugurada na trajetória mítica dos gêmeos, sol e lua (*Kuarahy* e *Jasy*).

Produzir o *tekoha* maduro – *araguayje* – movimenta a existência e produz o coletivo, demandando práticas como rezas, rituais, cultivos de roças, etc. O modo de alcançar este objetivo, como enfatizado aqui, é o *teko joja*. Esta é a filosofia *ava* repassada de geração em geração através do diálogo e da memória coletiva, apresentando diferentes tempos e espaços e estabelecendo sempre o diálogo “intercultural” com diversos seres, necessários ao fluxo gerador da vida. Na atualidade, retomar a ideia fundamental do *teko joja* é uma política de construção sistêmica de ações concretas de resolução de problemas que atingiram os *Ava*, numa escala nunca imaginada no tempo dos antigos – *ava ymaguare*.

Os *Ñanderu* acreditam que o *teko joja* é uma política do e para o *Ava*. Visa retomar o modo de ser dos antepassados como alicerce na construção do futuro. Essa retomada possibilitará reverter a deterioração e degradação ambiental produzida pelos não indígenas, que hoje se estende em nível global. Nesse contexto, a saída para os *karai* seria aderir aos objetivos *ava* em suas políticas e projetos. O *teko joja* seria um caminho a ser trilhado não apenas pelos *Ava*, mas por toda a humanidade, como alternativa de vida sustentável, permitindo a continuidade de nossa espécie na *yvy rupa*.

Os *Ñanderu* também se colocam outras questões. O *ava reko* nunca foi homogêneo, uma vez que a condição da reprodução social das parentelas requer a produção de estilos comportamentais específicos – *ore*, inspirados nas matrizes comuns do *teko ymaguare* (PEREIRA, 2004; 2016; VALIENTE, 2019). Considera-se também que o cosmos se expandiu com a chegada do *karai reko*, levando os processos de diferenciação vinculados ao movimento de levantar as parentelas e seguir em duas frentes. Na primeira frente, os *Ñanderu* seguem na convicção da necessidade de reabilitar o *teko joja*, como forma de retomar o caminho do sol – *ára pytí’a*, inaugurado pela divindade original – *Ñanderu Vusu*, buscando atualizar tais referências na produção das parentelas. Nesta perspectiva, a lógica *ava*

engloba e dá sentido às transformações oriundas do *karai reko*. Na segunda frente seguem os *Ava* seduzidos pelo *karai reko*, que também tem seus encantos e pode produzir o *ojepota*. Se, num primeiro momento da colonização, o deslocamento do *ava reko* se deu pela violência explícita, hoje, a estratégia dos *karai* teria mudado, e ele usa da astúcia da sedução e tem provocado profundas divisões no *ava reko*, como entre os pastores indígenas e os *Ñanderu*.

Os *Ñanderu* demonstram convicção na potência e suficiência da lógica *ava* ou *teko ymaguare*, capaz, inclusive, de englobar a lógica do não indígena – *karai reko*. Outros *Ava*, como possivelmente boa parte dos *letráo*, *crentes* e lideranças que arrendam terras se deixaram encantar pelo mundo do branco – *karai ojepota*, assumindo uma postura de subsunção ontológica em relação ao *karai reko*¹⁶. Nessas condições e em certa medida involuntária e inconsciente, eles começam a acreditar que o caminho para escaparem dos problemas atuais passaria pelo afastamento do *ava reko* e a adesão plena ao *karai reko*. É uma postura de resignação e submissão política e ontológica. Entretanto, tudo indica que não se trata de posições fixas, mas de opções por quais caminhos trilhar, e o caminho recusado num momento pode ser retomado em outro.

Todavia, é perceptível um movimento de ampliação nas formas de se produzir enquanto *Ava*, num cosmos estendido com conexões entre o *ava reko*, os *teko jára* e, agora, um terceiro campo relacional, o *karai reko*, produzindo uma nova temporalidade – *ára pyahu*, que contempla uma diversidade de promotores de diversidade do cosmos. Viver neste mundo expandido parece se tornar cada vez mais perigoso.

REFERÊNCIAS

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. *Revista NERA*, Presidente Prudente, v. 23, n. 52, p. 19-38, 2020. [Dossiê].

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

¹⁶ Para propor essa distinção entre subsunção ontológica e englobamento do contrário, nos inspiramos em Soares-Pinto (2017).

BENITES, Tonico. *Rojerokyhina ha roikejvyteko hape (rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

BRAND, Antonio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1997.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: ABYA-YALA, 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1988.

NASCIMENTO, Silvana Jesus. *A circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2020.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagem Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2004.
PEREIRA, Levi Marques. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: UFGD, 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 30. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SOARES, Elemir. *Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na reserva indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)*. 2020. Dissertação (Mestrado em história) – Universidade Federal da Grande, Dourados, MS, 2020.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@u*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 62-82, jan./jun. 2017.

VALIENTE, Celuniel Aquino. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Sobre os autores:

Eliei Benites: Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Graduado em licenciatura indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu na UFGD. E-mail: eliei.benites@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0034-4589>

Levi Marques Pereira: Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo- USP. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu na UFGD e nos programas de pós-graduação em Antropologia e História da mesma instituição. E-mail: levimarquespereira2@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

Recebido em: 05/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020