

# MBO'EPY JEVY

## REAPRENDENDO COM A ROÇA



MARCILENE MARTINS LESCANO  
ROSA SEBASTIANA COLMAN  
VERONICE LOVATO ROSSATO  
LEVI MARQUES PEREIRA

UF  
GD editora



# MBO'EPY JEVY

## REAPRENDENDO COM A ROÇA

Marcilene Martins Lescano

Rosa Sebastiana Colman

Veronice Lovato Rossato

Levi Marques Pereira



2024



**Equipe EdUFGD****Coordenação editorial**

Marise Massen Frainer

**Divisão administrativa**

Givaldo Ramos da Silva Filho

Rafael Todescato Cavalheiro

**Divisão de editoração**

Brainer de Castro Lacerda

Cynara Almeida Amaral Piruk

Maurício Lavarda do Nascimento

Rosalina Dantas da Silva

Wanessa Gonçalves Silva

e-mail: editora@ufgd.edu.br

A presente obra foi aprovada de acordo  
com o Edital n. 06/2022-EDUFGD.

Editora filiada à:

**Gestão 2022-2026****Universidade Federal da Grande Dourados****Reitor**

Jones Dari Goettert

**Vice-Reitora**

Cláudia Gonçalves de Lima

**Conselho editorial**

Marise Massen Frainer

Bruno dos Santos Simões

Cássio Knapp

Cláudia Gonçalves de Lima

Eliane Souza de Carvalho

Fábio Perboni

Morgana de Fátima Agostini Martins

**Revisão e normalização**

Cynara Almeida Amaral Piruk

Rosalina Dantas da Silva

**Projeto gráfico, diagramação e capa**

Maurício Lavarda do Nascimento

**Ilustração da capa**

Witor Rocha Domingues

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

980.41 M478	Mbo'epy jevy : reaprendendo com a roça [e-book]. / Marcilene Martins Lescano. – Dourados, MS : UFGD, 2024. 166p.  ISBN: 978-85-8147-205-8  1. Práticas agrícolas. 2. Kaiowá e guarani. 3. Produção de alimentos. I. Lescano, Marcilene Martins. V. Título.
----------------	---

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

©Todos os direitos reservados. Permitida a publicação parcial desde que citada a fonte.

## ...E ENTÃO

Nós temos que fazer a dança para podermos  
plantar de novo.

Temos que plantar milho branco, temos que  
plantar batata-doce, feijão.

Também temos que plantar banana, cana e da  
cana nós temos que fazer a bebida fermentada.

E, assim, nós temos que nos voltar para os nossos antepassados, que há tempos  
nós não saudamos.

## ENTÃO...

Nós temos que levantar de novo o nosso altar, o marangatu e dançar do jeito  
mais sagrado.

E nós temos que transmitir para os nossos filhos essas palavras perfeitas.

Devo fazer com que desabroche, como flor,  
as crianças.

Hei de fazer que desabrochem as mais belas crianças.

Hei de contar-te do dizer do takua da nossa avó  
no passado.

Até então meu antigo dizer

# ATÉ ENTÃO

o meu antigo dizer do meu maracá

Até então o antigo brilho da minha cruz que é abençoada ali no novo broto da  
antiga terra perfeita.

Então haverá dança e caminhada ritual até o lugar onde vai renascer a nossa  
terra.

Ali estaremos juntos novamente. Vamos dançar e serão arrumadas as casas.

Depois que esfriarmos, os Nhanderus vão trazer de volta os nossos animais  
de caça.

# ENTÃO

haverá de novo o Nhanderu, os nossos enfeites.

Haverá de novo o batismo da criança, o enfeite das crianças e a celebração  
do tembekua, a cerimônia  
de perfuração do lábio do menino.

Haverá a dança, o canto longo para celebrar novamente a colheita do milho  
verde.

Vão ser abençoados os canaviais, os mandiocais.

Vai ter tudo... Lá vai ter tudo de novo...

**Atanásio Teixeira, Tekoharuvicha Kaiowá, 2016.**

# SUMÁRIO



PREFÁCIO 7

INTRODUÇÃO 9

**13** **CAPÍTULO 1 – CARACTERIZAÇÃO DA RESERVA TAQUAPERI E AS TRANSFORMAÇÕES NO AMBIENTE E NA SOCIEDADE**

**19** Algumas percepções em torno da escola e suas implicações na reprodução do *ava reko* em contexto de reserva

**28** Memórias de Marcilene

**47** **CAPÍTULO 2 – AS TÉCNICAS TRADICIONAIS NA ROÇA DOS KAIOWÁ**

**94** A importância da mulher no trabalho da roça

**CAPÍTULO 3 – A ROÇA NA COSMOLOGIA KAIOWÁ: REZAS E PROCEDIMENTOS RITUAIS NOS CUIDADOS PRÁTICOS E NA RELAÇÃO COM OS GUARDIÕES**

**99**

**115** Mais aprendizados

**127** **CAPÍTULO 4 – A ROÇA EM  
TAQUAPERI: ANTES E HOJE**

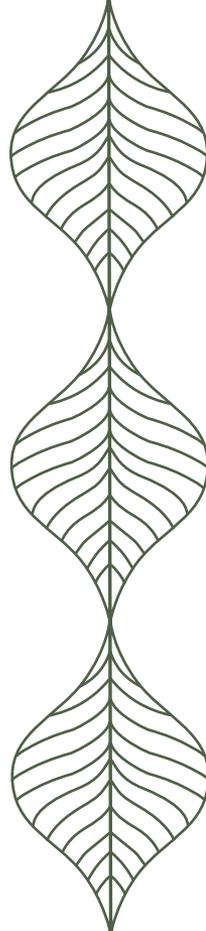
**139** Marilene como *kokuejára*: proteger,  
sustentar e ensinar a família

**144** Alguns dilemas sobre o lugar da  
cultura indígena no projeto de  
nação brasileira

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** **149**

**159** **REFERÊNCIAS**

**APÊNDICE – Glossário de  
termos em língua guarani  
referentes à roça** **165**



# SUMÁRIO

Este trabalho traz para os leitores o universo das relações entre as roças vivas e o povo originário Guarani Kaiowá. O mundo das roças, as práticas e as espiritualidades, assim como as maneiras de transmissão dos conhecimentos sobre elas, estão traçadas e descritas neste livro de maneira singular. Ao pesquisar uma memória viva, resgata-se também uma memória experimentada, no sentido de (re)cordada: revivida com o coração e com a coragem, como define a primeira autora, Marcilene Martins Lescano. No processo da pesquisa, tanto a primeira autora como sua família, fizeram efetivamente uma roça, pesquisaram e com outros membros da parentela, foram plantando uma roça na reserva de Taquaperi-MS, e depois colhendo seus frutos. A roça é assim humanizada e, como a primeira autora explica, essas plantas seguem sendo seus humanos em outros planos. E isso tudo se torna objeto de estudo científico.

Este livro traz, portanto, muito mais do que um trabalho escrito, traz vida e maneiras de viver que estão impressas nos corpos das pessoas e das plantas como memória vivida e atualizada ciclicamente como rituais. A roça é uma das raízes do modo de viver kaiowá, é um ambiente, um lugar, sacralizado porque é abençoado e protegido.

O fato deste estudo sobre o universo da roça e do mundo Kaiowá ter sido desenvolvido e vivenciado no processo de uma pesquisa de pós-graduação em Educação e Territorialidade da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) traz para a academia uma epistemologia inovadora que incorpora não só uma pesquisa acadêmica individual no sentido mais estrito de pesquisa, mas a vivência e experiência coletivas em que o aluno/professor/pesquisador pode contar com a colaboração viva de outros sujeitos, não só transformando-os em meros

# PREFÁCIO



informantes. Assim a participação da família da primeira autora fica reconhecida não só nos agradecimentos mas nos seus produtos acadêmicos englobando o próprio processo de desenvolvimento da escrita e da realização do roçado, da Kokue. Torna-se uma pesquisa-ação, cujo resultado é este valioso livro mas também são resultados os processos sobre como reviver relações com a terra e seus seres, e entre parentes e não parentes, as maneiras de fazer as roças e delas extraírem seus modos de viver e estar no mundo. As danças, os altares e as rezas são novamente levantados para fazer as roças e toda a riqueza de conhecimentos sobre os cultivos, as variedades de feijões, de batatas, de mandiocas, de amendoins e tantos outros produtos das roças são revividos e multiplicados. Como está na citação do início deste livro: e assim se conectam também com os seus antepassados para saudá-los.

A abundância gerada pelas roças se faz presente neste livro através de toda a descrição do processo da roça e suas relações com o meio ambiente e com a vida atual dessa comunidade, sendo isso possível pela metodologia inovadora utilizada nessa pesquisa.

É com muita alegria e honra que conheci e agora apresento este trabalho ao público mais amplo!

**Marta Maria do Amaral Azevedo**

Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" (NEPO)  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

São Paulo, 29 de julho de 2022.





# INTRODUÇÃO

Este livro parte da discussão dos resultados dos dados da pesquisa de mestrado de Marcilene Martins Lescano, intitulada de *Roças Kaiowá: cuidados práticos, rituais e técnicas de cultivo na reserva Taquaperi*<sup>1</sup>, orientada

por Rosa Sebastiana Colman, em interlocução com Veronice Lovato Rossato e Levi Marques Pereira. Essa interlocução iniciou na construção da dissertação, continuou e resultou neste livro. Em várias partes desta publicação foi mantido o estilo narrativo de Marcilene, adaptando trechos de sua dissertação, sendo que o leitor notará as mudanças de estilo de escrita, às vezes em um mesmo parágrafo, pela inserção de registros dos outros autores. Assim, trata-se de um esforço compartilhado de reflexão e escrita, buscando respeitar o estilo de cada um. As discussões tratam sobre as transformações nos modos de produzir alimentos e pessoas entre os Kaiowá.

A escrita compartilhada entre indígenas pesquisadores e pesquisadores não indígenas tem resultado numa variedade de experimentos, sendo aqui apresentada mais uma tentativa de colaboração para esse movimento. O esforço conjunto é analisar os sentidos das transformações nas roças cultivadas em Taquaperi, considerando as profundas alterações no ambiente e na sociedade, nas últimas décadas, resultantes do confinamento e da gradativa acomodação das parentelas no espaço da reserva.

O primeiro capítulo intitulado “Caracterização da Reserva Taquaperi e as transformações no ambiente e na sociedade” traz uma breve contextualização da

---

1 A palavra Taquaperi é escrita *Takuapiry* em Guarani e é composta das palavras *takuapi* (arbusto parecido com bambu fino e oco, que cresce na beira de córregos, usado como bomba de chimarrão ou terere e para cestaria); e *ry* (significa água, líquido de). Portanto, *Takuapiry* poderia ser entendido como um lugar onde havia um rio com muito *takuapi*. (GUARANIA, 2010). Taquaperi é como consta no registro oficial da reserva, e é assim que manteremos a escrita da palavra, ao longo do texto.



Reserva Taquaperi, introduzindo o tema das roças kaiowá a partir da trajetória de vida e de pesquisa da primeira autora, discutindo e ampliando os dados apresentados na dissertação de Lescano (2021). Discute-se a situação da roça entre os Kaiowá de Taquaperi, bem como algumas concepções e significados dela. O segundo capítulo “As técnicas tradicionais na roça dos Kaiowá” descreve os procedimentos e técnicas utilizadas para conseguir uma boa produção de alimentos, desde a escolha do tempo certo e do terreno adequado, o preparo do solo, o plantio, o crescimento das plantas, até a colheita, enquanto conhecimentos tradicionais que os Kaiowá de Taquaperi dominam. O terceiro capítulo “A roça na cosmologia kaiowá: rezas e procedimentos rituais nos cuidados práticos e na relação com os guardiões” descreve os vários tipos de rezas e rituais, abordando toda mística que envolve o cuidado com a roça. O quarto capítulo “A roça em Taquaperi: antes e hoje” relata e discute os diálogos de como era a roça antiga e como é a de hoje, a partir das conversas com os mais sábios, que sabem manejar o tempo e a espiritualidade, além das reflexões de outros mais jovens.

Várias razões são apontadas para a crescente diminuição do cultivo das roças, tais como: a) a maior parte das famílias não dispõe de espaço adequado para o plantio; b) o trabalho fora das reservas, como mão de obra sazonal, impôs-se como necessidade para a maior parte dos homens adultos, promovendo seu afastamento, por longos períodos, das famílias e das roças; c) a presença de instituições da sociedade nacional, como a escola e as igrejas, promovendo o desprestígio do trabalho agrícola nos moldes tradicionais e colocando como possibilidade única a agricultura nos moldes como é praticada pelos não indígenas, fora da reserva; d) o acesso aos programas de assistência social do governo, com o oferecimento de bolsas e cestas básicas, recepcionados como substitutos das atividades agrícolas na comunidade, que, por questões ambientais e de superpopulação, haviam se tornado pouco produtivas.

Um conjunto de fatores, dos quais listamos apenas quatro, podem ser apontados como responsáveis pela diminuição da prática de cultivo agrícola voltado para o atendimento das necessidades alimentares das famí-



lias da comunidade. O cultivo das roças no modelo tradicional segue sendo praticado por poucas famílias, normalmente as que vivem em parentelas com menos acesso aos programas governamentais que ingressam na reserva, por não fazerem parte da rede política mais forte da comunidade. Há também famílias que, por estarem mais bem posicionadas nas relações políticas internas, têm mais acesso aos serviços dos tratores da comunidade ou que a ela prestam serviços (Fundação Nacional dos Povos Indígenas – Funai, prefeitura, etc.), bem como às sementes oferecidas pelos programas agrícolas governamentais que atuam na reserva.

Recentemente, um terceiro segmento começou a se interessar por roças. É o caso de alguns professores da escola e pesquisadores indígenas da própria comunidade, que despertaram o interesse pela importância do plantio das roças. Marcilene, a primeira autora, é um exemplo nesse sentido. Sua pesquisa referencia a escrita deste livro, pois, a partir dos dados de seu mestrado, ela retoma a relação de sua própria família com a roça, recordando as memórias da vivência com seu pai, Edivaldo Martins, já falecido, grande conhecedor e praticante do modo kaiowá de fazer roça. Os dados demonstram, também, como a prática da roça e dos rituais a ela relacionada foram impactados e sofreram a interferência da “conversão” de sua parentela para a Missão Caiuá, de vertente presbiteriana, que atua há décadas na reserva. O impacto foi grande também na transmissão dos conhecimentos relativos ao cultivo de alimentos entre as gerações. Entretanto, no momento atual, algumas pessoas mais jovens se esforçam para reativar a prática dos cultivos e tentam aplicar novamente alguns conhecimentos tradicionais.







# CAPÍTULO I

CARACTERIZAÇÃO DA RESERVA TAQUAPERI E AS  
TRANSFORMAÇÕES NO AMBIENTE E NA SOCIEDADE





**A** Reserva Taquaperi, como apresentada na dissertação de Lescano (2021, p. 12), está localizada no município de Coronel Sapucaia, em Mato Grosso do Sul, próxima da fronteira com o Paraguai, onde residem os parentes Pãi Tavyterã, mesmo povo que, no Brasil, é denominado de Kaiowá (MELIÀ; GRÜNBERG ; GRÜNBERG, 2008).

A demarcação das terras indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio em 1924 contemplou apenas parte do *tekoha* (BRAND, 1997), de modo que as parentelas que viviam nas redondezas perderam sua autonomia territorial, tendo de se deslocar para o interior das reservas. Essa sobreposição de comunidades dentro de uma pequena terra, submetidos ao controle de instituições do Estado e da sociedade nacional brasileira, como o órgão indigenista oficial e, posteriormente, missões religiosas, secretarias de governo, etc. dificultaram uma série de práticas culturais, como as roças, os círculos festivos e os rituais.

Com o tempo, a situação foi se acomodando dentro dos 1.877 hectares demarcados, divididos em quatro regiões: *Taquaperi, Manga'i, Takuara* e *Cerro*, compondo uma população de 3144 pessoas, segundo dados da Secretaria de Saúde Indígena (IBGE, 2022). Cada uma dessas regiões tem famílias predominantes originárias de antigas comunidades autônomas, que passaram a agregar famílias aliadas e se deslocam entre as reservas.

Nas primeiras décadas de recolhimento na reserva, todas as noites os Kaiowá praticavam suas rezas e cantos, protegendo-se de todos os males que rondavam o seu *tekoha* — como os brancos, as onças, as doenças, as *curupira*, os lobisomens e outras maldades — e também agradeciam aos donos da mata pela alimentação que lhes forneciam. Quando os mais velhos se sentiam cansados, já havia pessoas prontas e preparadas para servir e substituí-los, preparadas desde pequenas pelo *yvyra'ija nhanderu*, aquele que sabe curar, livrar do mal e ensinar o bom da vida, como se proteger dos animais selvagens.

Conforme a literatura kaiowá, somente os *nhanderu* nos protegem de todos os malefícios, mas também existem os *opurahéikuaáva* e os *onhembo'ekuaáva* (cantadores e curandeiros). Essas pessoas não são rezadoras, como as *nhandesy* e os *nhanderu*, mas dominam o conhecimento

para ajudar a curar as famílias extensas, inclusive com a *teko papa*, uma reza que nenhuma outra pessoa é autorizada a praticar e utilizar, somente aquela que é preparada para isso, que é para eliminar os inimigos humanos. Naquela época, os indígenas não sabiam se adaptar a estranhos, pois, para eles, eram diferentes e assustadores.

O contato com a sociedade não indígena trouxe grande impacto social, cultural e econômico, e muitas famílias assimilaram facilmente essa outra cultura, por não saber recuar e se defender. Mesmo querendo, a chance de não serem influenciadas era pouca, pois não sabiam se comunicar, dialogar e negociar; por isso os antepassados kaiowá foram roubados, enganados, maltratados e violentados, passando por situações que jamais passariam, conforme a tradição cultural. Nesse período, também não havia instituições a quem pudessem recorrer. Não existia Ministério Público atuando com os indígenas e o órgão indigenista oficial era pouco sensível ao sofrimento que os afligia.

A chegada dos colonizadores também trouxe a educação escolar, com impactos positivos e negativos do outro mundo para a sociedade indígena. Além disso, existem vários tipos de religiões de outras culturas, as quais, na concepção de muitos Kaiowá, apesar do apagamento da religião tradicional, são importantes para a comunidade, pois ajudam a tirar as pessoas do consumo abusivo de bebidas alcoólicas. Para esses Kaiowá muitos estão perdendo o rumo de suas vidas, sem conhecer a própria raiz e sem saber para qual rumo caminhar, mas, com ajuda de outras religiões, conseguem refletir sobre a própria vida cotidiana. Segundo eles, algumas religiões não criticam as práticas rituais indígenas, mas outras, como a Igreja Pentecostal "Deus é Amor", nem querem que seja mencionado o modo de viver e a crença kaiowá nos curandeiros e nos xamãs, considerados como demoníacos.

A explicação é que, com a aproximação da sociedade envolvente, os mais velhos começaram a passar por humilhação e se sentirem envergonhados e pisoteados. A partir daí, eles perderam muito da sua autoridade, da autonomia de decidir, de falar, de repassar sua sabedoria, trazendo, como consequência, a desvalorização do conhecimento e do ensinamento



do *teko porã* (vida reta), para andar no caminho certo, gostar do próximo, compartilhar a sabedoria que aprendeu com os mais experientes e respeitados e transmitir aos outros essa alegria de viver em paz e harmonia. Através dos ensinamentos, esse comportamento bom — como a obediência — partia e deve partir de dentro da vivência familiar, da vida cotidiana, que é a alma dos Guarani e Kaiowá.

Desde antigamente até hoje, para o jovem aprender o *teko porã*, no dia a dia ele precisa sempre ouvir os aconselhamentos sobre saúde — *tesã'i*: levantar cedo e tomar banho antes dos mais velhos, para espantar a preguiça de seu corpo e de sua alma; antes do sol sair precisa fazer *jehovasa* — saudação — para se livrar do mal que lhe espera no caminho. Esse tipo de reza deve acontecer ao caminhar, ao entrar nas matas, ao ir às caçadas, ao ir à roça e a vários outros lugares. Mesmo com as transformações, muitas práticas ainda são observadas no âmbito da convivência familiar.

Segundo a tradição kaiowá, as crianças, jovens e adultos devem ficar atentos ao que lhes ensinam: as moças precisam saber cuidar da casa, limpar, cuidar e cozinhar com cuidado, porque, se fizerem de qualquer jeito, podem transmitir azar a quem caçou e nunca mais terão outra sorte ao caçar; devem saber cuidar de outras coisas da vida doméstica para ajudar a mãe. Elas precisam saber fazer bebida tradicional — como *chícha* (feita de milho e cana-de-açúcar) —, comidas típicas de milho, batata, além de saber cuidar de outros tipos de plantação da roça com a ajuda e o incentivo da família. Atualmente, alguns jovens ainda seguem de modo rigoroso essas regras, embora outros acreditem que já não é exatamente assim, por causa de outras influências.

A educação tradicional — *mbo'épy* — está orientada para a transmissão de vários tipos de sabedoria para cada idade, criança, jovem e adulto, de ambos os sexos. Por isso, numa época anterior, as crianças deviam ficar em casa para ajudar, conforme cada ensinamento fosse determinado pelos pais e pelas mães. Eram convocados para ir na roça ajudar em algumas plantações, quando a terra estava pronta e limpa para plantar, observando atentamente os que os pais praticavam. Passavam, assim, para a fase adulta, aprendendo todos os manejos, tempos e épocas de plan-



tar, respeitando e seguindo as orientações aprendidas com suas famílias. O aprendizado do cultivo fazia parte da preparação do jovem para o casamento, quando teria que ser responsável pela sua própria roça, com trabalhos compartilhados com a esposa.

Os mais velhos, naquele tempo, eram contra a educação escolar imposta para os indígenas, porque arrancavam suas crianças, seus netos de seus braços, para ensinar outra coisa, deixando de lado seu próprio ensinamento tradicional<sup>2</sup>. A escola, antes, ensinava de outra forma, fora do sistema cultural: ler e escrever, para tornar-se "civilizado"<sup>3</sup>, conceito que é da sociedade etnocêntrica, que consiste em considerar a própria cultura melhor do que a dos indígenas, percebendo os outros como inferiores, atitude hoje considerada preconceituosa. Isso trouxe, como consequência imediata, a desobediência, a inveja, o desrespeito e a desvalorização de si mesmos. Mas, com o tempo, os professores indígenas foram participando de outros contextos de vida, com avanços e desafios, e conquistaram um olhar diferente de compreender o mundo em que vivemos nos tempos atuais.

Hoje, os Kaiowá que passaram pela experiência da escolarização acreditam que a educação escolar indígena é um meio para saber manejar outros recursos tecnológicos, como os meios eletrônicos de comunicação, a escrita, a leitura e a compreensão do mundo e do raciocínio dos não indígenas. Assim, aprenderam a lutar por direitos iguais e pela retomada de suas terras, divulgando suas histórias, valores e conhecimentos, através dos estudos antropológicos, sociológicos, filosóficos e linguísticos, fortalecendo a ciência e raiz cultural indígena, que é a língua guarani, pois mesmo dinâmica, ela representa a identidade cultural como Guarani ou Kaiowá.

---

2 Ver a respeito relato de Marta Azevedo, em artigo publicado no livro do I Seminário Guarani (AZEVEDO, 2022). Disponível em: <https://omp.ufgd.edu.br/omp/index.php/livrosabertos/catalog/book/305>.

3 "Civilizado", segundo o dicionário Aulete digital, é aquele "que tem ou desenvolveu uma civilização; cuja vida social é marcada por aprimoramento das instituições coletivas e por nível relativamente alto de riqueza material e espiritual". Diz-se também de "quem tem civilidade, de quem é cortês, gentil, bem-educado". Ou seja, nesta visão, "civilizado" supõe que aos indígenas falte tudo o que é elencado acima. E que para chegar a este "nível", estes povos teriam que deixar de ser indígenas, para se tornarem "humanos", "evoluídos". Na verdade, o grande objetivo dos dominantes é que sejam dissolvidos na sociedade nacional e transformados em mão de obra barata e urbana, via políticas de integração e assimilação, cuja principal estratégia é tirar-lhes as terras originárias.



Nesse sentido, para Lescano (2016, p. 32)

[...] a língua Guarani é a própria lei que expressa os pensamentos, entendimentos, valores, regras e significados, é por meio dela que se canalizam todos os conhecimentos do povo. Assim, para transmitir a sabedoria e se diferenciar de outros povos, não há possibilidade de mudar, pois sua mudança altera as regras, os valores e os sentidos da rede de sabedoria construída, como rezas, danças, cantos, mitos e ética, que formam as leis.

A partir da Constituição Federal de 1988, as leis brasileiras garantem muitos direitos favoráveis à sociedade indígena, assegurando a liberdade para os povos indígenas se empenharem na construção de projetos de futuro, conforme os sonhos almejados, como a educação escolar indígena, específica, diferenciada, intercultural, bilíngue e comunitária, em que todos possam ter a liberdade para se expressar, para opinar, recuar ou decidir sobre o que querem para suas comunidades e suas crianças. Esse amparo legal impulsionou os Kaiowá a lutarem pelo reconhecimento de seus direitos, e assim o fizeram, com a construção de diversos movimentos, como o dos professores guarani e kaiowá, que foi um dos primeiros, iniciado em 1991, na mesma década do surgimento da *Aty Guasu*, a grande assembleia kaiowá e guarani, seguida depois pela *Aty Kuña* e pela *Aty Jovem*. Entretanto, até o momento, tais direitos pouco se efetivaram nas políticas públicas destinadas aos Kaiowá.

## **ALGUMAS PERCEPÇÕES EM TORNO DA ESCOLA E SUAS IMPLICAÇÕES NA REPRODUÇÃO DO AVA REKO EM CONTEXTO DE RESERVA**

Melià (1979, p. 60) escreveu no seu clássico e pioneiro livro sobre educação escolar indígena, há 43 anos, que “a alfabetização quer assimilar o índio; o índio quer assimilar a alfabetização, mas para não ser assimilado”. A alfabetização chegaria como uma contingência do avanço da sociedade nacional sobre os territórios e as comunidades indígenas, acompanhando o avanço das frentes de expansão da sociedade nacional, que busca situar e dominar as sociedades indígenas, com a imposição do projeto assimi-



cionista<sup>4</sup>. Acontece que as sociedades indígenas buscam entender os objetivos deste projeto e se esforçam por se apropriar da alfabetização, colocando-a a serviço da reprodução da sua própria sociedade.

Quase meio século depois da escrita de Meliá, a escola continua atuando cada vez com mais força dentro das comunidades e reservas, mas os indígenas, ao se apropriarem da escola, não só alcançaram altos graus de escolaridade, como também se transformaram em professores, gestores e pesquisadores. Resta saber se as políticas integracionistas e assimilacionistas lograram êxito através da escola, e se, de fato, estão alcançando o objetivo proposto na formulação de Meliá.

Em 2002, Rossato pesquisou, entre os primeiros professores indígenas, os resultados dessas políticas através da escola. As conclusões da autora mostraram que muitos, de fato, passaram a negar a própria identidade indígena. No entanto, para a maioria que tinha recebido uma educação familiar baseada nos valores tradicionais, a escola não conseguiu destruir a identidade e a vontade de ser Guarani ou Kaiowá. Os resultados mostraram que para continuar “sendo o que são”, os indígenas se valem de alguns mecanismos, dentre eles o bilinguismo cultural — necessário para a negociação cultural — realizado, principalmente, num lugar de “fronteira”, que é a escola. Entretanto, para que essa negociação cultural não seja desfavorável aos indígenas, é necessário admitir a integridade dos interlocutores étnicos e admitir, também, que é possível a permanente recriação de sua identidade e de seu “modo de ser”. “Ou seja, a identidade é o reflexo de sua cultura, embora cheia de contradições e ambiguidades decorrentes, exatamente, de sua inserção na dinâmica da própria humanidade, na qual funcionam tantas lógicas quantas são as suas culturas.” (ROSSATO, 2020, p. 55). E, no caso dos Guarani e Kaiowá, são tantas as lógicas quantos são os *teko laja* de cada parentela<sup>5</sup>.

---

4 Assimilacionismo e integracionismo são políticas da sociedade nacional que visam transformar os indígenas em trabalhadores comuns, tirando deles suas terras, culturas, línguas e identidades, fazendo-os desaparecerem enquanto etnias diferenciadas. Os principais instrumentos deste processo são a perda de seus territórios, o confinamento em reservas, a escola e as igrejas. (ROSSATO, 2002, 2020).

5 Consultar Valiente (2019) e Benites (2014).



Além da educação tradicional, os indígenas pesquisados por Rossato (2002, 2020) destacaram outros mecanismos que permitiram o despertar da consciência étnica: a participação no movimento indígena – na luta pela terra, no Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, ou no *Aty Guasu* (movimento de lideranças) – e, também, os estudos diferenciados e específicos. A professora Maria de Lourdes explicou:

Começou a partir dos encontros que a gente teve, vários *Aty Guasu* e eu fui vendo esse lado de eu mesmo querê me entendê, esse lado da religião. [...] Aí eu comecei a entrar em conflito comigo mesma [...], e a gente vai refletindo [...]. Cada encontro é uma aula, cada conversa com alguém é uma aula que você ouve, você aprende [...] nessa luta toda [...]. (ROSSATO, 2002, p. 148).

Mais tarde surgiram outros movimentos, ampliando a participação dos Guarani e Kaiowá, tais como a *Aty Kunha* (assembleia das mulheres), a *Aty Jovem* (movimento da juventude) e outros de nível nacional, como o ATL (Acampamento Terra Livre) e APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), além de participações internacionais.

Ou seja, a escola foi criada com a intenção de que as diferenças sociais e étnicas fossem apagadas; no entanto, ao mesmo tempo em que tendeu a ser monofônica, abriu uma brecha para a polifonia, e esta brecha possibilita o diálogo intercultural e a construção de uma escola indígena pluralista e transformadora (ROSSATO, 2002, 2022).

Rossato ainda levantou uma questão que nos remete aos tempos atuais: “a quarta geração dos Kaiowá e Guarani, depois do confinamento, ainda teria os referenciais educativos do sistema tradicional, ou apenas os do *tekopyahu* (novo modo de ser)?” (ROSSATO, 2020, p. 164). Eles continuam a ser “*oréva*”? A resposta a esta pergunta pode ser visualizada em outra categoria que se constituiu, principalmente, a partir de 2006, quando os Kaiowá e Guarani alcançaram cursos superiores e pós-graduação, com um perfil mais específico para estas etnias: a de pesquisadores indígenas, como a primeira autora deste texto: Marcilene Lescano. Apesar de terem sido educados no novo sistema religioso vinculado às igrejas evangélicas,



eles, com suas pesquisas, se aproximam dos mestres tradicionais e dos valores pautados na tradição.

Propusemos para alguns indígenas pesquisadores, que, nos últimos anos, participaram de programas de pós-graduação *stricto sensu*, a seguinte pergunta: "Considerando a formulação de Melià, você acha que ainda é assim, como ele propôs: 'o indígena quer assimilar a alfabetização, mas para não ser assimilado', ou a maioria dos letrados passou a ser dominado pela escola?" As respostas foram distintas, mas com muitos pontos de conexão. Adão Benites, mestrando em antropologia pelo PPGAnt/UFGD, entende que

[...] a maioria está sendo dominada pela escola. Todas as coisas que a gente aprende são impostas para a nossa sociedade, principalmente na escola. Logo, ao ser escolarizado, a gente não aprende aquilo que realmente é vivenciado na nossa maneira de ser indígena, nossa maneira de viver. Você não consegue contaminar a ideia dos brancos com a nossa percepção, a gente apenas traduz algumas coisas para usar no nosso próprio modo. É claro que a gente vai costurando ou acompanhando essa linha de ensinamento, de letrar e alfabetizar o nosso parente, mais na maneira dos *karai*. Então, por isso que eu falei que, na maioria das partes, a escola está sendo como fosse um eixo central de manipulação contra a questão indígena. Não sei matematicamente quanto por cento nós temos uma escola indígena, categoria indígena de fato, porque a escola é apenas de fachada, na prática não funciona daquela maneira que a gente sempre defende. Na prática ela é uma caixa separada da outra, cada caixa é um conhecimento que é imposto para nossas crianças, imposto para nosso povo, é completamente diferente da nossa cultura, da nossa tradição. Nós, como indígenas, por mais que a gente esteja no topo de mestrado, doutorado, pós-doutorado, a gente não tem o domínio total sobre a nossa comunidade, sobre o nosso povo, então, a escola sempre é uma referência de manipular uma fórmula que deveria ser feita na maneira indígena, a escola sempre vai estar acima de qualquer coisa.

A resposta de Adão indica que as transformações nas sociedades Kaiowá e Guarani levam a uma discordância parcial em relação ao que Melià propunha naquele momento, e que Rossato identificou em sua pesquisa; ou seja, nem todos os indígenas conseguiam "assimilar" a alfabetização. Embora uma parcela poderia tentar, e eventualmente conseguindo, a maioria seria "dominada pela escola". Mas a fala de Adão expressa algo novo nas reflexões sobre a escola: a dificuldade de as "percepções" indígenas



“contaminarem a ideia dos brancos”, o que não facilita que as percepções indígenas entrem na escola, resultando uma escola que se posiciona contra a “questão indígena”, ou seja, não assume a defesa dos valores do povo. Pode-se também interpretar esta assertiva como sendo uma constatação de que não há diálogo intercultural do lado dos não indígenas: os indígenas devem se abrir para a negociação cultural, mas o mesmo não ocorre no “mundo dos brancos”, nas escolas de brancos, apesar da grande riqueza cultural dos povos Kaiowá e Guarani, expressa nas palavras do pesquisador guarani Valentim Pires, em 1998: “Achamos que temos muito para ensinar do nosso jeito de viver para aqueles que têm sede de amor, de fraternidade, de um mundo melhor” (ROSSATO, 2020, p. 126).

Makiel Aquino Valiente, mestrando em antropologia pelo PPGAnt/UFMG, diz que

*Essa questão é muito importante para nós: entender como os letrados estão atuando em cada comunidade ou reserva. Creio que com o tempo mudaram muitas coisas, principalmente as estratégias políticas, tanto dos indígenas, como dos não indígenas, e vejo que a forma como se dá ou se pensa ser assimilado é muito diferente do que antes, porque assimilar esse processo é muito difícil de pensar, porque não é totalmente que a gente possa ser assimilado [pela] cultura não indígena. É que a gente pode pensar em como se diferenciar dos não indígenas de diversas formas e eu acho que isso é uma resistência, de ser diferente dos não indígenas. Mas em todos os aspectos eu acho que a escola tem um domínio muito forte sobre os letrados indígenas.*

Makiel expressa o reconhecimento do forte domínio da escola sobre os letrados indígenas, mas aponta para mudanças no que pode ser entendido como assimilação e uma impossibilidade de assimilação total, porque existiriam diversas formas de se diferenciar dos não indígenas, como se a diferenciação estivesse sempre sendo repostada em outro nível. Poderíamos supor, a partir das formulações de Makiel, que a escola propõe realizar uma metamorfose de indígena em não indígena, mas essa metamorfose nunca se conclui: o indígena nunca termina o processo de “virar branco”, porque outras transformações estão sempre alterando esse processo, e sendo atravessadas por outras variáveis, ou “mecanismos”, conforme os interlocutores de Rossato (2002) haviam mostrado. Outro ponto que merece desta-

que, em Makiel, é que ele salienta o empenho atual dos indígenas em se mostrar diferentes dos não indígenas, bem ao contrário dos letrados mais antigos, que inicialmente queriam se anular e se identificar como “brancos”. Como seria este mostrar-se “ser diferente dos não indígenas”, formulado por Makiel?

Valentim Pires, mestre em Educação e Territorialidade/UFGD, reconhece que se trata de

Uma pergunta muito difícil para mim, mas vou tentar responder do jeito que eu consegui entender o que significa uma alfabetização indígena. Alfabetização indígena própria seria aquele conhecimento que o indígena conhece, aqueles conhecimentos que os indígenas criaram, inventaram, descobriram ou reproduziram, esse conhecimento tinha de ser levado em escrita. Mas imitar a sociedade não indígena, isso em muita parte é fortemente reproduzido na alfabetização indígena sim, isso é a verdade, ninguém está alfabetizando dentro da linha do pensamento indígena. Eu entendo assim, que alfabetização é uma coisa que tinha que fortalecer, na escrita, os conhecimentos indígenas, as descobertas, a reprodução e o pensamento indígena, mas isso está longe.

A perspectiva de Valentim é bastante radical, acentuando as dificuldades da alfabetização em recepcionar os conhecimentos indígenas e desvincular-se de seu histórico colonizador, característicos do projeto assimilacionista que marcou profundamente o modo como ela adentrou nas comunidades indígenas. Em sua dissertação de mestrado (PIRES, 2022), ele narra sua própria trajetória na escola desde criança até o mestrado, demonstrando o quanto esse processo violentou os conhecimentos tradicionais. Mas também evidencia uma série de estratégias desenvolvidas para a reprodução dos conhecimentos tradicionais, especialmente no âmbito da parentela.

Izaque João, mestre em história pela UFGD e doutorando em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), diz:

Na minha avaliação, essa nova geração, mas a geração passada também, já está dominada pela escola, e essa dominação influenciou muito na vida cotidiana dos indígenas. E aí tem duas coisas, eu acho que esses dominados pelas escolas ainda conseguem enxergar um pouco a sua própria identidade. Mas existe também grupo ou talvez pessoas que não estão dominadas pela escola e também não



está engajado pela tradicionalidade, essa pessoa fica muito, totalmente perdida, não encontra os caminhos para percorrer e ele próprio não sabe quem ele é. Esse é o meu ponto de vista, mas eu acho que a alfabetização transformou as ideias dos indígenas e hoje estamos vivendo com essas coisas bastante amplas e algum ponto a gente fica até dependente.

A fala de Izaque evidencia que as duas últimas gerações foram dominadas pela escola, mas isso não impede de as pessoas enxergarem a “própria identidade”, de modo que essa dominação pode não ser total. Aponta, ainda, para a existência de um grupo que não estaria dominado pela escola, mas também não manteria os vínculos com a “tradicionalidade”. Esse grupo estaria perdido, sem caminhos e com problemas com a própria identidade.

Claudemiro Pereira Lescano, mestre em educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e doutorando em história pela UFGD, disse:

Eu acho que essa coisa de assimilar tem muito a ver com a transformação, essa forma de a gente se adaptar com as coisas que vão fazendo parte da vida no tempo presente. Eu acho que a alfabetização é hoje ferramenta importante da nossa defesa, se a gente não assimilasse ela, se a gente não se apropriasse da alfabetização, de leitura, de letramento, eu acho que nós não saberíamos nos defender no campo que a sociedade envolvente usa esse poder de escrita, o discurso escrito que são feitos. Hoje eu acho que a gente está se apropriando dela, mas usando essa ferramenta em favor do nosso próprio pensamento, da forma de entender as coisas. Eu não vejo errado não; essa questão da alfabetização se tornou uma ferramenta importante para a gente se defender ainda no tempo presente, que é o que vale mais, é essa parte de letra mesmo, de leitura, de texto. E aí, criar os estudos em relação a isso eu acho que ajuda muito a gente a fazer essa diferença, construir, repassar as informações por meio da escrita também, mas de uma forma favorável a nós, à população indígena. Mas a ideia sempre foi de assimilar a alfabetização, mas acho que a gente superou isso, a gente transformou em outro sentido a questão da alfabetização.

Claudemiro identifica que a intenção da implantação das propostas de alfabetização nas comunidades indígenas foi movida pelo propósito de assimilação, mas acredita que foram capazes de superar isso, de transformar em outro sentido, de fazer dela um recurso de defesa da comuni-

dade indígena de seus direitos e de seu modo próprio de ser. Ele enfatiza um ponto muito importante para a discussão: em vez de serem assimilados pela alfabetização, eles se “apropriaram” dela. Isso muda completamente o sentido, e eles passam a ser protagonistas, apropriando-se da escrita como outra linguagem e da escola como mais um elemento da comunidade educativa indígena (ROSSATO, 2002, 2022).

Na mesma linha de pensamento vai Gileandro Barbosa Pedro, mestre e doutorando em história pela UFGD:

Acredito que Meliá conseguiu interpretar bem o que quer o Guarani e o Kaiowá com a escola em geral, acredito que o processo histórico da escola tenta guaranizar a escola. Nesse sentido, talvez guaranizar seja a palavra, ou seja, se apropriar daquela ferramenta do colonizador e usar isso a seu favor, eu acho que isso é transformar na sua forma de *teko*. E é basicamente o que eu estou tentando explorar agora, que a gente está tentando montar, o processo do *teko pyahu* se dá nisso, em saber utilizar os mecanismos do *karai reko*, talvez não do *karai reko*, mas simplesmente ferramentas do *karai* em favor do *ava reko*. Talvez essa seja a hipótese principal da minha tese. Acho muito importante discutir esse questionamento sobre o que o indígena faz ao se utilizar de instrumentos do colonizador, do não indígena, acredito que isso gira em torno do *teko pyahu*, não somente a escola ou a alfabetização, mas principalmente hoje talvez no acesso às universidades, no acesso a outros saberes e outras epistemologias, e também no fortalecimento dessa forma de viver atrelado ao *ava reko*, sem mensurar isso, sem diferenciar isso para o lado particular do *karai*, que é exatamente se utilizar de ferramentas do *karai reko*.

A fala de Gileandro parece apontar para a confiança do pesquisador na capacidade de o modo próprio de ser do Kaiowá e do Guarani — *ava reko* — se apropriar dos recursos e ferramentas do modo de ser do não indígena — *karai reko* —, sem se fundir ou confundir com ele, mas, ao contrário, se fortalecendo na produção de um novo modo de ser kaiowá e guarani — *teko pyahy* —, que também seria um *ava reko*, já que eles são heterogêneos. O *teko pyahu* poderia ser entendido como uma atualização do *ava reko*, a partir da apropriação de ferramentas e instrumentos do *karai reko*, que permitiria um diálogo mais simétrico com outros conhecimentos e outras epistemologias. Ou seja, a questão levantada por Rossato (2002), de que esta geração poderia estar se movendo apenas pelo *tekopyahu*, muda de



perspectiva: não é simplesmente uma troca de sistemas, em que o *karai reko* exclui o *ava reko*, mas, ao se apropriar de elementos do *karai reko* (escolhidos por eles), surge uma transformação no próprio *teko pyahu*, que já não mais aniquila a identidade indígena, mas, ao reafirmá-la pela diferença (Makiel), eles se ressignificam para continuar sendo o que são – *oréva* – refletindo o *Nós (ore)* em movimento, um *nós* em tempo de crise, como componente da identidade, do sistema indígena – *ava reko*. (ROSSATO, 2002, 2020).

Alguns aspectos merecem destaques nas respostas desses pesquisadores indígenas: a) o reconhecimento da herança colonialista da escola, orientada para demover os indígenas de seu próprio sistema social e assimilá-los ao modo de ser não indígena; b) a tendência da herança colonialista da escola tende a se reproduzir nas práticas institucionais escolares e a capturar os próprios professores indígenas, podendo colocá-los a serviço da colonização do próprio povo; c) os vínculos do professor indígena com sua parentela e com seu povo mantêm o sentimento de pertencimento ao povo, sentimento esse que mesmo a educação colonizadora não consegue anular; d) embora todos os pesquisadores indígenas que aqui se manifestaram identifiquem a escola como um espaço problemático, com muitas questões ainda não resolvidas, alguns são mais otimistas em relação à possibilidade de colocá-la a serviço do sistema indígena, enquanto outros tendem a identificar uma série de dificuldades envolvidas nesse processo, ou mesmo a desconfiar sobre a possibilidade de colocar a escola a serviço do sistema indígena.

Por fim, a fala destes pesquisadores indígenas indica que eles entraram de vez neste debate e não é possível tratar deste tema sem envolvê-los na discussão. A entrada na pós-graduação e o exercício da atividade de pesquisadores projetam a discussão em torno da escola para um novo patamar, prenunciando uma ampliação e aprofundamento do debate. Mas como disse Adão Benites, a capacidade dos pesquisadores indígenas mudarem a escola também é limitada. Isto porque a escola parece servir para muitas outras coisas além da alfabetização e letramento: constitui-se um importante espaço de poder nas reservas, atraindo uma série de polí-

ticas públicas e empregos. Muitos interesses circulam no espaço da escola, tanto das redes políticas internas que controlam a escola, como também dos administradores e políticos locais. Toda essa concentração de interesses plurais produz uma enorme complexidade em torno da escola, e os pesquisadores indígenas são desafiados, para além do foco nos conhecimentos – indígenas ou não – na levar em conta toda a gama de interesses circulando na escola e em torno dela.

## MEMÓRIAS DE MARCILENE

A escola, ao alfabetizar as crianças, a partir de referências linguísticas e culturais do sistema não indígena, introduz um novo sistema de conhecimento em relação à socialização recebida em torno dos fogos domésticos. Segundo a fala de Izaque João, isto produziria um distanciamento entre gerações, considerando as alterações no sistema de conhecimento. Mas este distanciamento entre gerações é produzido também pela experiência de algumas famílias de participação nas atividades missionárias desenvolvidas nas comunidades.

Em sua dissertação de mestrado, Marcilene Martins Lescano (2021), a primeira autora, registra que, desde pequena até a adolescência, frequentou a igreja presbiteriana da Missão Evangélica Caiuá, com familiares do lado materno. Foi uma opção da maior parte dos membros da parentela se aliar à Missão, considerando os benefícios que isso representava num cenário de extrema carência. Mas, com treze anos, Marcilene passou por outras experiências que a levaram a se reaproximar do modo de vida tradicional, submetendo-se aos cuidados práticos e rituais envolvidos na passagem da infância para a idade jovem. São rituais que marcam as mudanças biológicas da puberdade e que inserem a menina em outra categoria de pessoa, ou seja, o amadurecimento biológico ganha expressão na inserção do corpo em transformação em nova categoria de pessoa, que culmina no reconhecimento da menina/mulher ascender à categoria de “dona do fogo”, quando passa a articular seu próprio fogo doméstico, com todas as obrigações e prerrogativas aí inseridas.



Embora toda a sua parentela seguiu a igreja, seu pai sempre vivia conforme a vida tradicional, seguindo o costume das rezas e cantos kaiowá, por onde ia. Com ele, Marcilene aprendeu muito do que hoje sabe sobre a tradição kaiowá. O pai manteve essas práticas até quase o final de sua vida, servindo de inspiração e fonte de conhecimentos para a filha. Registra também que sua avó, Nolária Velasques, também, sem perceber, lhe ensinava as normas ocultas da tradição. Isso demonstra que a opção por seguir a igreja da Missão, frequentar os cultos e praticar as demais atividades por ela organizadas, não implica na interrupção completa do repasse dos conhecimentos ditos tradicionais às novas gerações. Entretanto, nessas circunstâncias, é comum que essa transmissão seja realizada do modo mais oculto possível dos olhares dos missionários, evitando críticas e represálias.

Marcilene relata que, com treze anos, passou por um momento dramático em sua vida. Até então não tinha domínio e nem suficiente conhecimento tradicional da sua própria cultura. Forçada a casar, não tinha como discernir todas as implicações envolvidas no relacionamento de um casal. Considera que, naquela época, não tinha noção do que eram abraços, beijos ou aperto de mão, etc, porque tais costumes eram totalmente fora do costume indígena. Tinha noção de que deveria aceitar a posição dos pais, e não ser desobediente, conforme os conhecimentos tradicionais. Isso era muito forte por parte dos ensinamentos repassados por sua mãe. Naquele ano, sua mãe lhe disse para se casar com algum pretendente que aparecesse e isso criou um dilema: como se orientar nessa nova fase da vida, para a qual não se sentia preparada?

Foi quando casou com Gildo Martins e teve duas filhas com ele. Aos treze anos de idade, teve Giselle Martins Lescano, aos dezesseis anos, teve Thais Fernanda Martins Lescano. E assim formaram uma família, durante quinze anos, quando acabaram por se separar. Nesse momento, já tinha realizado o Curso Normal Médio, o Magistério Ara Vera e estava cursando a Licenciatura Intercultural Teko Arandu, de Ensino Superior, além de já atuar como professora na escola indígena por vários anos. O acesso a novas referências sobre as relações matrimoniais e a autonomia financeira proporcio-

nada pela condição de professora contribuíram para a tomada de decisões que redefiniram seu percurso de vida.

No período em que foi casada deixou de frequentar a igreja por vários motivos — pessoal e de casal — pois a parentela do marido não costumava frequentar a igreja da Missão. Na época em que ia se casar, seu pai era contra, dizia que não era para casar muito cedo, pois era muito nova para pensar em casamento. Mas predominou a orientação da mãe, já que, normalmente, as mães têm mais ingerência neste tipo de assunto.

Na época em que estava casada aconteceu algo importante, que acabou definindo muitos passos posteriores da vida de Marcilene. Ela nunca parou de estudar, mesmo passando por várias dificuldades pessoais e materiais. Isto permitiu que, em 1999, surgisse uma oportunidade para atuar como professora indígena. Naquele período, o município de Coronel Sapucaia passou a ser receptivo para a contratação de professoras indígenas, numa iniciativa que pretendia fortalecer a língua e a cultura tradicional. Este fenômeno foi resultado da luta do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, que abriu espaço para a contratação de professoras indígenas em vários municípios de Mato Grosso do Sul. Foi uma grande oportunidade para Marcilene ingressar na carreira do magistério indígena, na educação escolar indígena, conforme as leis nacionais e estaduais da Educação Escolar Indígena. Por outro lado, a participação no Movimento dos Professores Indígenas lhe possibilitou participar do amadurecimento político no qual estavam engajados os professores.

Naquela época, seu irmão Aldenir Martins foi o primeiro de sua família a ser convidado para assumir o papel de professor, pelo capitão da aldeia Taquaperi, na época Daniel Pereira Lescano. Ele aceitou a proposta e foi lecionar por uma semana, mas, durante aquela semana, ele teve muita reclamação sobre o comportamento das crianças, pois considerava que os alunos traziam costumes de casa que eram difíceis de lidar na escola. Reclamou também que falavam, reclamavam e gritavam muito, não paravam no mesmo lugar, etc. Reconhecendo a dificuldade de lidar com esses comportamentos, ele percebeu que não tinha o dom de ser professor, pois perdia a paciência, queria puxar as orelhas e dar algumas palmadas



nos alunos. Então, chegou da escola dizendo que não aguentava mais ensinar as crianças, e jogou na cama de Marcilene todo material didático, dizendo que o compromisso de assumir esse papel deveria ser dela. Naquele momento, Marcilene confessa que ficou sem palavras porque não queria ter esse compromisso, pois não se considerava preparada para isso. Mas foi orientada pelo esposo a assumir. Diz ter chorado muito naquele momento, porque só tinha 17 anos e não via nenhuma chance de progredir. Mas ela teve de assumir, querendo ou não, porque não tinha outra pessoa adequada para esse cargo. Por isso aceitou ensinar as crianças, da mesma forma como havia sido alfabetizada. Assim iniciou a carreira docente de Marcilene, que, em 2021, veio a concluir o mestrado.

Marcilene relembra que, na época do seu ingresso como docente, surgiu o Projeto *Ára Verá* (tempo-espço iluminado), curso de magistério em nível médio. A possibilidade de fazer parte desse processo de formação inaugurou novos horizontes, abrindo seus olhos, para o que ela era e para o que poderia vir a ser. Considerou como um caminho para proteger a luta dos Kaiowá e valorizar a própria comunidade, contrapondo-se ao que até então havia vivenciado na Missão, espaço onde recebia muitos cuidados e orientação, mas que levava ao afastamento do ser indígena. Durante esse curso, aprendeu e compreendeu várias histórias de violência e massacre dos povos indígenas no Brasil. Também teve contato com várias pedagogias boas, muitas vezes ensinadas pelos próprios rezadores que, como mestres tradicionais, participavam das etapas do curso e ensinavam como ser um bom professor guarani e kaiowá. No *Ara Vera* também se iniciou no aprendizado da pesquisa, no trabalho de conclusão de curso, com ajuda da orientadora, Veronice Rossato. O tema que pesquisou foi sobre a organização social na Reserva Taquaperi, em que relatou o histórico das lideranças na aldeia. No ano de 2002 concluiu este curso.

Em 2006, Marcilene entrou no Curso de Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*. Esse curso lhe motivou muito para que desenvolvesse e ampliasse a percepção da necessidade do desenvolvimento de uma educação diferenciada nas escolas da reserva. Cada vez mais foi se convencendo da importância de manter os conhecimentos tradicionais, de valorizar o professor



indígena com seu próprio conhecimento vivido e adquirido, de fortalecer a língua e, com ela, fortalecer o sistema cultural — *teko* — e o próprio território — *Tekoha*. Nesse período participou de vários eventos acadêmicos, com apresentação de trabalhos. Neste curso também desenvolveu seu Trabalho de Conclusão de Curso com a pesquisa sobre os saberes tradicionais kaiowá na aldeia Taquaperi. Este trabalho acabou se transformando, mais tarde, num artigo, junto com sua orientadora Veronice Rossato, cujo título é “Saberes Tradicionais Kaiowá na Reserva Taquaperi”, inserido no livro *Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*, organizado por Levi Marques Pereira, Diógenes Egídio Cariaga e Célia Foster Silvestre (2018).

Atualmente, após o percurso de toda essa trajetória, Marcilene se considera uma professora “acordada”, pois consegue observar, ouvir e dialogar sobre os direitos indígenas, respeitando seus princípios e o rezador, que é uma pessoa sábia. Considera-se conhecedora do seu valor e dos valores de sua identidade, como os conhecimentos tradicionais, mesmo sendo ressignificados. Está convicta da necessidade de fortalecer a pedagogia kaiowá, para dominar outros conhecimentos da ciência e de outros povos, para obter a sua própria autonomia em ensinar o que vai ser bom para os educandos guarani e kaiowá, sem perder a própria identidade.

A percepção de uma trajetória que passa por intensa imersão no mundo não indígena, com aproximação de suas formas de expressão cultural — *ava reko* —, normalmente orientada pela participação nas atividades religiosas cristãs, desenvolvidas pela Missão Caiuá ou por igrejas pentecostais, mas também por uma forte adesão à escola integracionista, é recorrente em várias biografias de professores indígenas, que depois vieram a realizar pesquisa de pós-graduação. Para ficar só em dois exemplos, podemos lembrar a dissertação (em 2014) e a tese (em 2021) de Eliel Benites e o recente trabalho de Valentim Pires, que discute sua trajetória de professor indígena na reserva de Pirajuí. Tais trabalhos deixam transparecer o quanto os indígenas foram violentados pelos processos de colonização e quanto sofrido foi o processo de superação dessas violências.



Professora desde 2000, Marcilene concursou-se em 2007 pelo município de Coronel Sapucaia, onde leciona até hoje. No ano de 2011, casou-se novamente com Maciel Lopes Cardoso, com quem teve um casal de filhos, Liz Stefani Cardoso Martins, de sete anos de idade, e Enzo Thiesen Cardoso Martins, de cinco anos. Considera-se uma pessoa muito participativa em todos os movimentos, em que busca compartilhar seu conhecimento, com o objetivo de ajudar a esclarecer as dúvidas e trazer sua experiência e trajetória de vida para auxiliar a outros indígenas que estão ingressando neste processo de formação de professores.

Considera que os eventos vividos em sua trajetória foram responsáveis por despertar o senso crítico e o desejo de compreender melhor o mundo no qual estava situada. Isso inclui o fato de ter crescido na igreja, o casamento precoce, o gradual afastamento da igreja da Missão, o ingresso na atividade docente, a participação no Movimento dos Professores Indígenas, a formação específica a que teve a felicidade de acessar no curso Ara Vera e Teko Arandu. Todos esses eventos, em seu conjunto, configuram uma trajetória em transformação – de uma menina que vira mulher, professora, militante, mãe – os quais motivaram-na a ter curiosidade de ouvir e pesquisar com profundidade tudo que envolve a vida do Kaiowá nos dias de hoje, em especial o conhecimento de rezas, rituais, batismo, etc. Considera que muitas coisas não foram esclarecidas, até hoje, para os jovens. Por isso, sentiu a necessidade de conviver mais perto da realidade, ouvindo, fazendo, participando, observando, para que os seus objetivos de pesquisa realmente fossem concretizados, no sentido de compreender os fatos ocorridos durante algumas décadas. Ressente-se pelo fato de ter sido criada entre a casa e a Missão, resultando em entender poucas coisas de roça, quando comparada às gerações de sua mãe e avós. Por isso, durante sua pesquisa, se propôs a aprender muitas coisas que não aprendeu na infância e adolescência.

A pesquisadora conta que nasceu e cresceu sem contato direto com a roça, porque seu pai não a levava até este local, no momento da plantação e preparação do solo. Ela só ia à roça para buscar os produtos que eram plantados. Mas lembra que tinha imensa alegria quando ia até o local

a cavalo, principalmente para carregar melancia, mamão, batata-doce, melão e outras coisas. Seu pai sempre justificava que tinha que ajudar sua mãe com o dever de casa, para aprender como viver futuramente, ao construir sua própria família. Também argumentava que a protegia ao não a levar na roça, para evitar o sol quente pelo caminho, que tinha muito inseto; mas hoje entende que eram desculpas para ela não se aproximar da roça. Na verdade, era sua mãe que não a deixava ir à roça, porque entendia que esse era um compromisso assumido pela adesão à religião cristã, da igreja presbiteriana da Missão Evangélica Caiuá. Ela dizia que a filha tinha que ficar em casa para trabalhar, manter a casa limpa, cozinhar, lavar roupa, etc., trabalho mais apropriado para uma mulher cristã. Eram inúmeras proibições por causa do contato com a igreja da missão evangélica. Só mais tarde, finalmente descobriu que era por ela ser uma menina e a mãe queria ensiná-la e protegê-la, de acordo com os ensinamentos da igreja.

Agora Marcilene avalia que seus pais viviam conforme os costumes que eles já haviam construído, de um modo diferente da vida tradicional. Já viviam confinados na reserva, expostos a muitas práticas colonialistas, que dificultavam a reprodução do modo de viver kaiowá em sua integralidade, pois eram obrigados a fazer muitas concessões. Ela considera que refletir sobre todo esse processo permite-lhe entender melhor as concessões a que foram obrigados a fazer e as estratégias desenvolvidas para assegurar a reprodução física dos membros da família, bem como para proteger as estruturas centrais do modo de ser indígena, o *ñande reko* dos Kaiowá.

Dáí a pesquisadora se pergunta se essa forma com que seu pai a tratava não seria justamente o jeito tradicional de educar uma menina: a questão de que a mulher não poderia ter acesso livre à plantação e também para ficar com a mãe aprendendo coisas que as mulheres deveriam aprender para serem *guapas*. Outra questão que ela levanta como explicação é que cada tipo de conhecimento deve ser acessado no momento apropriado, dentro do ciclo de desenvolvimento da pessoa. Não só quando se trata dos conhecimentos envolvidos no cultivo das roças, mas também sobre os modos corretos de como se relacionar/apropriar de plantas e



animais, pois existem conhecimentos que requerem o adequado amadurecimento da pessoa para ser devidamente acessado.

Marcilene avalia que, na jornada de sua pesquisa, foi muito importante a participação dos jovens, formulando e colocando as percepções a partir de seu pertencimento geracional. Isso foi necessário para entender a posição de cada faixa etária e enxergar, através deles, os saberes do cotidiano da vida, principalmente de suas práticas, fortalecendo a vivência cultural do cosmo kaiowá, para que as futuras gerações a conheçam, respeitem, pratiquem e divulguem para conhecimento do mundo e da academia.

Também considera importante saber a origem e o manejo de técnicas não indígenas utilizadas atualmente nas reservas, pois acredita que devem ser usadas, desde que respeitando os valores kaiowá, sabendo quais são as consequências de se apropriar delas e saber seus usos corretos. Ela entende que o mais importante é estar consciente disso, agregando estas técnicas aos saberes do sistema de conhecimento indígena, porque também possuem bastante relevância para a saúde e o bem-estar da população indígena de Mato Grosso do Sul.

O ingresso no mestrado, em março de 2019, foi percebido como uma oportunidade para aprofundar e ampliar seus conhecimentos, dando sequência às pesquisas que já vinha desenvolvendo, as quais agora passariam a contar com orientação e objetivos mais bem definidos. Acredita que esta foi a melhor forma para servir à sua comunidade, sua parentela e, principalmente, aos alunos da aldeia. Permitiu, também, melhorar seu desempenho enquanto professora, tanto no plano intelectual, como pessoal. Sentiu-se mais amadurecida para encarar esse novo desafio, essa nova realidade, esse novo convívio, para o manejo de seu próprio conhecimento. Como aprendeu, graças à parceria com a professora Veronice Rossato, que o trabalho da docência é, principalmente, através da metodologia do ensino com pesquisa, queria se aprofundar na área da pesquisa, para se aperfeiçoar como professora/pesquisadora do seu próprio povo. Considera o mestrado como uma continuidade dos estudos específicos e diferenciados que recebeu no Ára Verá (magistério médio) e no Teko Arandu (curso superior), até porque ele foi realizado no Programa de Educação e Gestão Terri-

torial, da Faculdade Intercultural Indígena, na linha de pesquisa “Território e Sustentabilidade”.

Durante a preparação do projeto, Marilene sofreu um grave acidente na rodovia que corta a sua reserva, quando fraturou o tornozelo. Passou por uma cirurgia e, em alguns momentos, pensou em desistir, mas o desejo de disputar uma vaga para ingressar no mestrado era maior do que seu sofrimento ao andar. Com ajuda do seu esposo Maciel Lopes Cardoso, realizou a inscrição e as várias outras etapas de procedimentos exigidos. Foi aprovada, na terceira colocação, o que a deixou muito feliz e animada. Apesar da dificuldade de locomoção, sempre se manteve corajosa, com a certeza de que iria ser aprovada. Por isso arranjou forças e, mesmo estando temporariamente em cadeira de roda, tinha certeza de que seria uma das alunas da primeira turma do PPGET (Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade).

Quando se propôs a pesquisar o tema “Roças kaiowá: cuidados práticos, rituais e técnicas de cultivo na Reserva Taquaperi”, sabia que o trabalho teria de apresentar os saberes tradicionais que os mais velhos ainda usam e valorizam, enquanto muitos dos mais novos pensam que este conhecimento de plantar não existe mais. Este distanciamento e desconhecimento dos saberes tradicionais por parte de muitos jovens é resultado dos projetos integracionistas implantados na reserva, e que, no caso das reservas dos Kaiowá e Guarani, tiveram a escola e as igrejas evangélicas como aliados de primeira ordem. É possível reconhecer que os Kaiowá e Guarani desenvolvem boa parte de sua vida cotidiana orientada pelos saberes dos antigos, mas, em alguns campos da vida social, a intervenção das instituições não indígenas causou maior impacto, como no caso das formas de manejo do modo de plantar e de sobreviver culturalmente da produção de alimentos considerados apropriados ao consumo humano, como define o pesquisador kaiowá Eliel Benites, num texto brilhante sobre a roça – *kokue*.

Desde 2013 vêm ocorrendo muitos debates e experiências práticas de produção agrícola que buscam a garantia de sustentabilidade econômica dos tekoha a partir dos saberes tradicionais. Estas experiências, no decorrer do tempo, foram sendo amadurecidas e fizeram perceber que as iniciativas pontuais, como práticas de produção agroeco-



lógica, recuperação ambiental e roças, para citar alguns exemplos, são vias para tornar a aldeia um *vy'aha*, um lugar feliz para se viver. Portanto, as práticas de produção em Te'yikue não são fins em si, mas meios para fortalecer os valores tradicionais; assim, é necessário buscar certa coerência entre essas experiências, em torno de objetivo comum. (BENITES, 2020, p. 33).

O conjunto de conhecimentos necessários para fazer a roça dentro dos moldes tradicionais se conecta diretamente à sabedoria ancestral — *arandu* —, da qual os velhos são os depositários.

Assim, em vários momentos, recorreremos à pesquisa etnográfica de Marcilene e a outras contribuições que permitem ir delineando os processos de transmissão de valores e saberes tradicionais sobre roça tradicional, conhecidos por boa parte dos membros das comunidades, em especial pelos mais velhos, apesar de pouco praticados ainda hoje. Vários Kaiowá e Guarani pesquisadores estão interessados e envolvidos nesta discussão, porque acreditam ser esta uma maneira de fortalecer e valorizar o mundo guarani e kaiowá em suas formas peculiares de ser e de viver, especialmente quanto à espiritualidade, à cosmovisão e às práticas tradicionais e suas técnicas, especialmente relacionadas à produção de alimentos.

Mas o alimento não deve ser pensado com a única função de sustentar o corpo. Como costuma explicar o pesquisador Eliel Benites, o alimento produzido de acordo com os procedimentos do conhecimento tradicional, com a sabedoria dos antigos, não alimenta só o corpo, ele alimenta também a alma. O alimento não tem somente suas propriedades físicas/químicas, constituídas por carboidratos, amidos, açúcares, gorduras, proteínas, sais minerais, vitaminas, etc, mas incorpora propriedades etéricas dos seres não humanos que se posicionam como guardiões das plantas e animais. Cada guardião é um *tekojára*, ou seja, cuidador de um modo específico de existir no mundo (BENITES; PEREIRA, 2021).

Quando nos alimentamos de um produto que foi produzido numa relação adequada com seu *jára*, ele traz propriedades deste modo de ser, que serão incorporadas ao corpo da pessoa que consome o alimento. As propriedades do modo de existir, proporcionado pelo *tekojára*, geram disposições e tendências comportamentais específicas na pessoa que

consumiu o alimento. Assim, a alimentação está diretamente relacionada à construção da própria pessoa, existindo alimentos adequados ou interditos, segundo a faixa etária, gênero, ou períodos em que a pessoa requer cuidados especiais, como na puberdade, gestação e parto. A existência dos Kaiowá e Guarani é marcada por vários períodos críticos, que Schaden (1974) denominou de “estados críticos da vida guarani”. São momentos que requerem uma série de cuidados especiais, e isto envolve diretamente uma atenção aos alimentos que deverão ser consumidos. Consumir um alimento inapropriado pode, em certos momentos, acarretar consequências para toda a vida, ou mesmo levar à própria morte.

Ainda serão necessárias muitas pesquisas para descrever melhor as práticas tradicionais relacionadas ao cultivo e à alimentação. É necessário conhecer mais suas funções, seus valores e suas técnicas, suas rezas e benzimentos, os mitos associados aos procedimentos, as histórias contadas pelos mais velhos, sejam elas referentes ao tempo histórico ou ao tempo originário ou primordial. Existe o que os Kaiowá costumam denominar de regras ou procedimentos relativos a cada conjunto de conhecimentos, os quais definem um modo específico de saber; por exemplo, *kokue rehegua* se refere aos calendários, cuidados, procedimentos rituais, rezas, técnicas, saberes, etc. que regem todo o processo de cultivo. Conhecer em profundidade cada um destes sistemas é ainda um grande desafio, mesmo para os pesquisadores indígenas. Os pesquisadores kaiowá engajados neste processo, como Marcilene Lescano (2021), Eliel Benites (2021a), Anastácio Peralta (2022), dentre outros, se esforçam para mostrar como a produção de alimentos, da forma tradicional, é autossustentável para a família, alimentando pessoas, mas também instituindo relações que produzem coletivos.

Outro desafio para as famílias e comunidades no contexto atual tem sido produzir excedentes comercializáveis, já que, no modo atual de existir dos Kaiowá e Guarani, eles incorporam novas demandas e necessidades cujo atendimento depende de dispor de dinheiro. Nesse sentido, vivem entre duas economias: o *teko joja* — a reciprocidade kaiowá — e a economia de mercado. Compreender quais estratégias são colocadas em prática



para tentar conciliar, na vivência atual — *teko pyahu*, estes dois modos de existir — um baseado no dom e outro na mercadoria — parece ser um desafio enorme. Nesse esforço, é necessário aprofundar a compreensão desses conhecimentos para encarar sem medo e sem desconfiança essas verdades tradicionais e a possibilidade de encontrar aí referenciais que ajudem a seguir existindo como Kaiowá, na situação atual.

Existe um movimento entre os indígenas pesquisadores que busca incorporar e praticar as técnicas e conhecimentos sobre a produção de alimentos, considerando os outros modos de existir no mundo e seus guardiões. O esforço não é só no sentido de guardar na memória, mas também de sistematizar um vocabulário em língua kaiowá e guarani sobre a produção de alimentos, cujo registro pode ser mais tarde divulgado e reproduzido. Consideram que uma escola verdadeiramente indígena deveria ter espaço para a recepção destas práticas e saberes tradicionais. Mas eles podem estar presentes também na comunidade e mesmo serem úteis à sociedade não indígena, em geral. A valorização e a criação de mecanismos de circulação dos conhecimentos indígenas favorecem para que as novas gerações conheçam, respeitem e pratiquem esses valores e conhecimentos no âmbito familiar e comunitário. Para isso, é importante valorizar e incentivar as pessoas sábias, os que têm o dom de plantar, para que não sintam mais vergonha e possam repassar seus conhecimentos, com tranquilidade e segurança. Os indígenas pesquisadores reconhecem, ainda, que a produção de alimentos tem um papel importante na história kaiowá, na construção de seus coletivos e na reprodução da sociedade.

Boa parte dos pesquisadores indígenas está muito envolvida com a escola, na condição de professores. Assim, é natural que valorizem este espaço como promotor de “políticas culturais indígenas”, utilizando aqui a feliz expressão forjada por Manuela Carneiro da Cunha (2016). Esse foi o caso da pesquisa de Marcilene Lescano em sua dissertação, quando explica que a opção metodológica tinha como proposta envolver os alunos da escola da aldeia em sua pesquisa sobre roça, pois, além de colaborar na pesquisa, poderiam conhecer e aprofundar conhecimentos sobre os cultivos dentro do sistema de conhecimento kaiowá, a fim de passarem a

encarar sem medo e sem desconfiança essas verdades tradicionais. Dessa forma, poderiam praticar e incorporar um pouco de cada fenômeno que a natureza e a cultura oferecem, não só guardar na memória. Na condução da pesquisa, ela trabalhava com os alunos a importância de registrar tudo o que vivenciavam, para mais tarde divulgar as práticas e saberes tradicionais que ainda estão presentes na memória dos mais velhos. A intenção explícita era que as novas gerações passassem a conhecer, a respeitar e a praticar esses valores. Nesse sentido, o empenho era aproximar as gerações, afastadas, hoje em dia, da maior parte das práticas cotidianas, que tendem a excluir os velhos, dificultando que eles expressem livremente seus conhecimentos. Para reverter essa situação, seria necessário valorizar e incentivar a participação dos mais velhos, os que têm o dom de curar, orientar, educar, através de suas rezas, cantos e exemplo, para que não sintam mais vergonha e possam repassar seus conhecimentos, com tranquilidade e segurança.

Marcilene mergulhou nesta experiência de ouvir, praticar e refletir no coletivo, conhecendo e respeitando as diferenças, com muita aprendizagem e registros, mas sempre sem perder o foco do compromisso ético e étnico de ajudar sua comunidade e seu povo, no sentido de fortalecer os valores culturais próprios, como o jeito tradicional de cultivar a roça.

Para a realização de sua pesquisa, Marcilene planejou usar recursos da observação etnográfica, acompanhando todo processo de produção de alimentos de uma família específica, bem como os processos derivados, como o consumo e a distribuição. Para tanto, realizou muitas conversas com os conhecedores do assunto. Sua pesquisa não se restringiu à observação, ao diálogo e registro, mas teve de participar diretamente nos trabalhos da roça e em práticas de ritual para cada tipo de planta. Esses rituais são imprescindíveis para a planta brotar bem, nascer e crescer bem, com objetivo de uma boa produção e colheita de alimentos melhores e mais apropriados para o consumo humano, o que só pode ser assegurado pela prática dos *ñembo'e* (rezas) sobre a roça, respeitando e cantando nas ocasiões específicas.



Como estratégia metodológica, Marcilene optou pela descrição da roça a partir de sua própria experiência familiar com roça, como membro de uma parentela específica, dentro de um conjunto maior, que forma a população reservada em Taquaperi. Fazer pesquisa sobre o próprio povo, elegendo como foco o coletivo parental ao qual pertence, parece ser bastante recorrente entre os pesquisadores indígenas, como Celuniel Valiente (2019); João Paulo Lima Barreto (2013), entre outros. Para levantar como se realiza a produção de alimentos nos grupos familiares da aldeia, Marcilene elaborou um roteiro de questões que lhe permitisse acessar os dados que necessitava. Precisava saber quem planta, com quem, quanto, onde, tipo, técnicas operacionais e espirituais realizadas, quais os resultados alcançados. Outra preocupação era dimensionar qual o índice de aplicação do conhecimento tradicional presente nas práticas de cultivo, registrando os termos na língua guarani em um glossário. Também julgou importante fazer o registro dos instrumentos novos que foram introduzidos. Era necessário também trazer a leitura bibliográfica sobre roça, para “conversar” com outros autores indígenas e não indígenas sobre o assunto da pesquisa; registrar e sistematizar as palavras na língua tradicional, conforme elas iam aparecendo nas conversas e no campo; tudo foi gravado e filmado para servir de material para a escola e para divulgar os conhecimentos apreendidos.

A própria história de vida de Marcilene, como ela relata em sua dissertação, levou-a ao afastamento dos conhecedores tradicionais, já que suas conexões mais fortes passaram a ser com a igreja e com a escola. Quando ela decidiu pesquisar os conhecimentos tradicionais relativos à roça, teve de desenvolver uma estratégia de aproximação com estes sabedores. Eram pessoas conhecidas, ou mesmo parentes, mas ela não tinha o hábito de conversar com eles sobre esses temas. Poderia causar estranhamento de repente ela chegar e puxar conversa sobre um tema que até então não fazia parte das conversas. Assim, registra que começou se aproximando dessas pessoas com cautela, fazendo visitas informais com elas para reatar laços e conquistar a confiança. Aos poucos foi falando sobre seus interesses de pesquisa e como acreditava que seus interlocutores poderiam contribuir para o entendimento do assunto. Aos poucos, as conversas começaram a



naturalmente girar sobre os assuntos da roça e seus conhecimentos, sendo que, aos poucos, sentiu-se com liberdade até para fazer entrevistas gravadas com essas pessoas, em suas casas e na roça. Pôde, inclusive, acompanhar os interlocutores até suas roças, observando cada tipo de atividade e perguntando como era a roça kaiowá e qual a visão deles sobre as transformações no modo de produzir roça nos tempos atuais.

Um tema recorrente nas conversas de Marcilene com seus interlocutores foram as razões pelo desinteresse da maioria dos jovens em relação às roças. Os mais velhos entendem que eles não valorizam mais a forma como os mais antigos plantam, não demonstram interesse com o cuidado tradicional da roça, como as práticas espirituais e o jeito de preparar a terra para as plantações. Marcilene decide, então, levar esta questão também para os próprios jovens, formulando um questionário que foi aplicado para os alunos do Ensino Fundamental II e do Ensino Médio.

As questões formuladas para orientar a interlocução com os velhos foram as seguintes: Como e quando são utilizadas as rezas? Quais tipos de rezas? Qual o cuidado especial com as sementes para não pegar caruncho? Qual o calendário do plantio, o espaço e o tempo? Saber manejar o tempo é um princípio básico para obter sucesso no plantio e na colheita. Quais os cuidados ao plantar e ao limpar? Qual é a terra boa e fértil para fazer uma boa roça? Hoje é possível ainda encontrar terra boa? Qual é o tamanho da roça, existe limite? Quais são os valores que ainda existem e que sempre foram guardados na memória dos Kaiowá, até hoje? Quem deve executar o trabalho de roça? Quem plantava e ainda planta? Como é o comportamento dessas pessoas com relação à roça? Como era feito o controle de pragas antigamente e como é hoje? Como é feita a colheita, sua época e suas técnicas? Quem pode participar? Quando e como é o benzimento da colheita (*Jerosy puku*)? Quem consome e quais os produtos mais consumidos da roça hoje e antigamente? Quanto tempo leva para serem consumidos esses produtos orgânicos? Sobra produto para vender? Quais os produtos que são vendidos? Ainda há trocas de produtos? Como era e como é feito o armazenamento dos produtos (deixados na própria roça)?



Essas foram algumas de suas indagações de pesquisa que compartilhou com as pessoas idosas.

O registro foi por escrito e por fotografias: como se manifestam, quais as técnicas, a emoção, a convicção de seus executores e os resultados, nos locais onde ainda são praticadas ou promovidas na roça, em Taquaperi.

Por causa da pandemia de coronavírus, no ano de 2020, as aulas foram interrompidas presencialmente na Universidade Federal da Grande Dourados/FAIND e nas escolas indígenas municipais, como na reserva de Taquaperi. A última aula ocorreu no dia 16 de março de 2020, no terceiro semestre da turma do curso de mestrado, PPGET. Por isso, Marcilene teve muitas dificuldades em envolver os alunos do Ensino Fundamental II e do Ensino Médio para responder o questionário preparado para eles, para compreender conhecimentos sobre roça, adquiridos pelos pais e avós. Na verdade, era para fazer visitas nas roças, mas não deu tempo para se envolver presencialmente nas práticas da roça com a intensidade que havia planejado, nem com os alunos, para desenhar, escrever e dialogar no coletivo ou no trabalho de grupo. No entanto, depois que voltaram às aulas de forma presencial, Marcilene seguiu com sua pesquisa, mesmo já tendo terminado o mestrado, procurando aprofundar os conhecimentos dos alunos de cada família extensa na reserva. Mas, apesar de ficar confinada por causa da pandemia, conseguiu, algumas vezes, fazer visitas rápidas para ouvir as famílias de cada região da aldeia.

Marcilene declara que, mesmo tendo muito interesse em pesquisar o tema roça kaiowá, dispunha de poucos conhecimentos sobre o assunto. Isso aponta para uma característica importante nos estudos desenvolvidos por muitos indígenas pesquisadores: mesmo pertencendo ao povo, tendo nascido e vivido toda a vida na comunidade, nem sempre tiveram acesso a vários tipos de conhecimentos que circulam na comunidade. Ocorre de modo mais intenso nos casos daqueles que foram inseridos muito cedo nos projetos das missões e das escolas, o que pode levar ao afastamento de um conjunto de práticas que continuam sendo executadas em outros espaços da vida social das comunidades. Nessa condição, que também a foi a condição de Marcilene, ela teve de desenvolver estratégias de pesquisa



que possibilitaram a aproximação aos conhecimentos que pretendia estudar, de modo muito semelhante ao que faz o pesquisador não indígena, mas com a diferença que estava pesquisando entre parentes, cujas relações precisavam ser ativadas, para, assim, acessar os dados que pretendia discutir. Rompe-se, aqui, com a ideia, que pode ser falsa em muitos casos, de que o pesquisador indígena, por ser indígena, já dispõe de conhecimento suficiente sobre o tema, tendo apenas de realizar a sistematização. Ela registra, em sua pesquisa, que a despeito do enorme interesse sobre roças, entendia pouca coisa sobre elas, apesar de sempre ter sido sustentada com os produtos orgânicos que seu pai cultivava na roça que manteve por toda a vida, e que foi responsável por alimentá-la e a toda sua família, com alimentos como arroz, feijão, mandioca, abóbora, moranga, banana, batata, amendoim, melancia e outros tipos de alimentos.

Por conta da opção da sua mãe de criar os filhos próximos à Missão, seu pai não a levava aos trabalhos da roça, mas quem sempre o acompanhava era seu irmão, Aldenir Martins, com quem obtinha o conhecimento da caça, da pesca e do cultivo de alimentos. Apesar desta restrição, a roça tradicional também tem a participação da mulher, pois, sem esse acompanhamento e ajuda, provavelmente o pai faria todo o trabalho apenas com a ajuda do irmão. Isso mostra como, no cenário de vida transformada da reserva, muitas inovações surgiram, para dar conta de seguir reproduzindo o modo de ser indígena, a despeito de muitas concessões e inovações.

Depois do falecimento do pai, Edivaldo Martins, em 02 de agosto de 2012, as coisas pioraram para a família de Marcilene, pois já não contavam mais com a roça, que era uma fonte permanente de alimentos. A família passou a comprar todos os alimentos da cidade, tendo de comprar até mandioca, considerado o prato mais básico na culinária kaiowá, embora muito apreciado e considerado imprescindível no dia a dia. Esta situação de dependência de compra de alimentos persiste até os dias de hoje, quando iniciativas de retomar o plantio foram implementadas a partir do desenvolvimento da pesquisa de mestrado, como será discutido mais adiante. Essa carência desencadeada pela morte do pai foi um elemento motivador para Marcilene procurar aprender e compreender mais as transformações



atuais na vida em reserva, cujas condições não cessam de degradar-se, a despeito da grande presença institucional dos órgãos de Estado. Para tanto, era necessário aproximar-se dos mais velhos, considerados os melhores conhecedores de sua realidade, mas sempre esquecidos pelas lideranças constituídas e pelas instituições não indígenas que atuam nas reservas. Aos poucos, no desenrolar da pesquisa, Marcilene vai descobrindo que, apesar de sempre ter vivido na comunidade, ela não sabia direito sobre seu lado oculto, os conhecimentos não visualizados, tais como o complexo sistema de conhecimento envolvido nas práticas de cultivo. Uma vez vislumbrada a possibilidade de se aproximar destes conhecimentos, pôs-se a ouvir e a registrar, da melhor maneira possível, tudo o que conseguiu entender a partir da aproximação com os mais velhos.





# CAPÍTULO 2

AS TÉCNICAS TRADICIONAIS NA ROÇA DOS KAIOWÁ





**P**esquisar sobre roça é sempre uma oportunidade de conviver de perto com os mais velhos, acompanhando e fazendo parte de suas vidas, interagindo constantemente com os interlocutores, sábios e conhecedores da realidade. No caso do pesquisador indígena, constitui também oportunidade para aprofundar conhecimentos sobre a vida cultural de seu próprio povo, pois o engajamento na escolarização, via de regra, implica no afastamento de muitas práticas culturais. Muitos desses pesquisadores afirmam ser essa uma oportunidade de encontrar sentido para a própria existência. No caso de Marcilene, ela sempre teve certa proximidade com os conhecedores, como na convivência com seu pai e sua avó Nolária, mas nunca perguntava para eles sobre roça, como se existisse um acordo tácito de que quem se engaja na escola e na igreja não deveria, apropriadamente, se interessar por questões de roça. Assim, não expressava sua curiosidade de forma específica. Havia um silêncio que ninguém ousava perturbar. Ela registra o ingresso na universidade e no mestrado lhe proporcionou uma grande oportunidade de conviver e ouvir o que estava escondido, fora do seu conhecimento, embora, de certa forma, ela sempre teve certeza que esse conhecimento estava lá, à espera de ser abordado.

Foi o desejo despertado de romper esse silêncio que a levou a pesquisar e escrever sobre a roça, principalmente para valorizar e aprender o conhecimento dos mais velhos da sua comunidade, como importante fonte de sabedoria, porque ela mesma não conhecia muitas destas práticas e valores tradicionais, particularmente sobre a roça. Tinha apenas uma vaga noção sobre esses saberes, nos raros momentos, nas conversas entre os parentes, em que certas noções rompiam o silêncio, em rápidos lampejos, logo afastados. Agora sabe de sua importância, enquanto representação cultural, com suas danças e rezas, bem como as técnicas tradicionais de produção de alimentos da roça. Aprendeu que cultivar envolve procedimentos complexos, onde cada gesto tem seu significado e sua emoção, para dar equilíbrio às plantas, conforme a espiritualidade e a cosmologia kaiowá, desde os ancestrais. Sente-se comovida com as práticas que ainda acontecem no cotidiano destas pessoas da sua comunidade, desde



sempre, porque “esta é a âncora da vida do mundo kaiowá, desde tempos imemoriais”.

A roça tem diferentes interpretações e sentidos para as populações indígenas. Este capítulo trata do significado da roça para os Kaiowá, a partir dos estudiosos do assunto, dialogando com as práticas agrícolas de moradores do Taquaperi, suas concepções e vivências.

O professor kaiowá Eliel Benites (2021a, p. 2) descreve como é a roça e como é a relação do grupo familiar com esta “instituição” cultural:

Atualmente a kokue é traduzido como roça, na roça as crianças brincam, aprendem e compartilham os alimentos feitos no local. As mulheres preparam os assados, coletam as frutas e junto com os maridos cuidam da limpeza e da manutenção das sementes. As pessoas sentem-se felizes quando veem a sua plantação verde e cheia de vida, dando sentido à sua existência. As atividades da roça são: colheita, controle das ervas daninhas, plantio, preparo da terra, construção de armadilhas, seleção de sementes e mudas. Os horários de trabalho são definidos pela necessidade de se efetuar uma tarefa, o tempo de trabalho é a dimensão da tarefa orientada pela religiosidade tradicional.

Como já relatado, Marcilene era frequentadora assídua da igreja presbiteriana, e sua mãe sempre procurou distanciá-la dos *nhanderu* (rezadores tradicionais) e benzedores, falando que são “pessoas muito perigosas ou feiticeiros, que adoram o diabo”. Tudo isso gerava desconfiança e fazia com que ela os tomasse como inimigos. Mas não culpa sua mãe por pensar desta forma. Atribui essa crítica ao papel da igreja no cotidiano da vida em reserva, como mais uma instituição envolvida no projeto de imposição de práticas coloniais e assimilacionistas sobre a população indígena. A grande oportunidade de rever seus conceitos e preconceitos surgiu quando ingressou no curso de mestrado “Ára Verá”. Quando começou a se aproximar dos mais velhos, inclusive dos mestres tradicionais que participavam das etapas presenciais do curso, descobriu que as práticas culturais dos Kaiowá e Guarani não eram da forma como foi doutrinada, sendo que, a partir daí, pôde entender melhor e valorizar sua própria identidade de ser Kaiowá. Como acontece com outros indígenas pesquisadores que passaram pela mesma experiência e que relatam esses momentos, em suas dissertações

e teses, esta aproximação foi lenta e repleta de dúvidas, conflitos, receios e incertezas, que tiveram de ir superando aos poucos.<sup>6</sup>

Para se aproximar e saber sobre deus Tupã — *Ñanderuvusu* — Marcilene registrou várias formas de manifestações culturais e seus significados, as fontes principais da espiritualidade kaiowá, como se manifestam, quais os gestos, os movimentos e a emoção de quem os pratica e transmite. Seu objetivo foi fortalecer essas práticas sobre *kokue* e divulgar a sabedoria tradicional para a nova geração, porque todas as formas de sobrevivência de sua comunidade, até hoje, partiram e parte de anciões, *ñandesy* (nossa mãe) e *nhanderu* (nosso pai). A partir de sua própria experiência de socialização na igreja, que atuou como uma força de repulsão aos conhecimentos do próprio povo, Marcilene se sente motivada a despertar nas crianças o desejo de também se libertarem deste jugo colonialista, o que entende ser uma atribuição legítima, enquanto professora que trabalha com as crianças do próprio povo.

Assim como Marcilene fala da emoção de quem conhece, pratica e transmite os saberes tradicionais, é possível inferir dos escritos de Eliel Benites, em sua forma poética de se expressar, que o sistema de produção de roça guarani e kaiowá envolve muito mais do que a simples produção de alimentos, mas a produção da vida *teko*, como “uma caminhada cheia de ‘rastros’ de vivências afetivas coletivas”:

*Kokue* é o local de produção de alimentos a partir de vivência coletiva, afetiva e de respeito entre os membros de uma família indígena Guarani Kaiowá. A palavra *kokue* é a junção entre as palavras guarani *oiko* – que significa viver, caminhar, ser, e *kue* que designa o passado. Podemos traduzir como “o rastro do meu ser ou da minha vida”, afirmando que na trajetória do sujeito sua existência deixa rastros, caminhos e marcas. O *kokue* é um tipo de rastro, “um caminho por onde um sujeito anda conforme o seu jeito de ser”. (BENITES, 2021a, p. 1).

Eliel aponta o perfil de um bom pesquisador e observador, para avançar no conhecimento, porque, segundo entende, aquilo que aprendemos e descobrimos não é por acaso, ali estão depositadas confiança,

---

6 Ver Benites (2014) e Pires (2022).



respeito, valor e orgulho de ser uma nação etnicamente diferente. Os indígenas pesquisadores entendem que essa experiência precisa ser divulgada e repassada para a comunidade, como tema amplo e extenso, para ser tratado na educação familiar tradicional e na educação escolar, considerando que os profissionais de educação na escola das comunidades, são também indígenas e trabalham com parentes. Marcilene entende que apenas saber conhecimentos em forma de memória não é suficiente, mas precisam incorporar e praticar um pouco de cada fenômeno que a natureza e a cultura lhes oferecem, mas estão escondidos ou sufocados.

Na época da pesquisa de Rossato (2002, 2020), os sujeitos letrados entrevistados passavam justamente por um período de desvalorização ou mesmo negação da roça como perspectiva importante para a manutenção física e cultural. Ao serem questionados sobre as condições de “viver bem”, o item “roça” não teve menção, pois a grande maioria já tinha um emprego fixo como funcionário público e suas famílias recebiam alimentos dos programas governamentais. Apenas uma pessoa (dos 41 entrevistados) mencionou como solução para melhorar a qualidade de vida a recuperação das terras indígenas: “A gente teria que ter um espaço que é da gente, em cima daquilo a gente produzir e ter o nosso sustento, porque o nosso povo sempre teve a terra [...] e eles tiraram de nós e hoje nós estamos miseráveis nas aldeias [...]” (ROSSATO, 2020, p. 167). Percebe-se, com isso, uma mudança bastante significativa, hoje, entre alguns escolarizados, como Marcilene e Eliel.

Para esta mudança se efetivar, os desafios foram e são enormes, considerando a própria trajetória de Marcilene, que não configura um caso isolado, pois os professores indígenas foram, em sua maioria, enredados pelas igrejas e afastados dos conhecimentos tradicionais e dos conhecimentos tradicionais associados à roça. Ainda mais, nem todos tiveram a oportunidade de passar por uma formação diferenciada, intercultural e específica, como foi o caso de Marcilene e Eliel, e nem de seguir até a pós-graduação. Os desafios para tornar a escola indígena são enormes e não seria de estranhar se a maior parte dos professores indígenas ainda não tenha passado pelo despertar pelo qual passaram Marcilene e

Eliel. A tendência é de encontrar nas escolas indígenas professores que mantêm a adesão às práticas colonialistas, das quais foram vítimas e nas quais foram formados e que continuam reproduzindo.

A pesquisa de Marcilene revela que muitos indígenas de Taquaperi nunca se interessaram em aprofundar estes conhecimentos e demonstram desconfiança sobre o assunto, com medo de encarar essas verdades tradicionais de frente, considerando outras cosmovisões, principalmente vindas de religiões evangélicas históricas e pentecostais, de escolas não indígenas e do mundo capitalista, consumista e mercantilista. Estas pessoas acham que é difícil chegar, conversar, perguntar e promover os rezadores e as pessoas mais idosas; sentem vergonha de adquirir saberes, valores e práticas que desconhecem e, se conhecem, muitos não aceitam; é comum sentirem receio e medo ao se aproximar do *nhanduru*, e não reconhecem que este é conhecedor dos universos que compõem a cultura.

A escola se constitui, hoje, no principal espaço de poder nas reservas. Ela emprega o maior número de funcionários indígenas, que são os mais bem pagos. Além disso, ela é referência para a entrada e atuação de grande número de políticas públicas. Desta forma, a escola é um importante espaço de concentração de poder. É comum se formar uma rede articulada em torno da escola, controlada pelas parentelas mais numerosas e com melhores estratégias políticas de relacionamento com as agências do Estado e da sociedade civil, em especial com a prefeitura e os políticos locais. Os professores que controlam esta rede demonstram pouca disposição de abrir esse espaço de poder para a participação dos rezadores e de outros mestres tradicionais. Essa participação tende a acontecer apenas em dias especiais, como no Dia do Índio, quando alguns rezadores são convidados para “representar” a cultura, normalmente como atividade folclórica, que remete às práticas de um passado que faz pouco sentido no presente. Isso leva muitos rezadores a nutrir desconfianças em relação às intenções dos professores e a se manterem longe da escola. Muitos preferem, inclusive, morar nos fundos da aldeia, para ficar fora desse assédio. Mas, alguns rezadores se dispõem a esse papel, enxergando aí uma possibilidade de ganhar alguma visibilidade e de aparecer de forma positiva

para a comunidade e para as agências indigenistas, já que, no dia a dia, são muito hostilizados, principalmente pelos evangélicos.

A entrada dos saberes tradicionais nos conhecimentos valorizados e repassados na escola encontra resistência dos próprios alunos. Hoje, muitas crianças e jovens se comportam de acordo com modelos copiados das redes sociais e isto não inclui o respeito e a valorização dos saberes dos mais velhos. É comum ridicularizarem os velhos e mestres tradicionais, considerando-os como representantes do atraso, de um mundo antigo, que não tem mais lugar na vida atual. Esse comportamento gera muito ressentimento e mágoa nos rezadores.

Por isso, muitos mestres tradicionais não querem conversar a respeito da sabedoria da cultura ancestral, porque acham que não é importante para os outros e que estes querem ouvi-los apenas para debochar deles; por isso muitos recuam e não querem falar. No entanto, os indígenas pesquisadores acreditam que é preciso reverter essa situação, entrando em contato com os mais velhos, antes que eles se acabem e levem consigo os conhecimentos. Reconhecem que é preciso se aproximar deles com cautela, para não os assustar e perderem a chance de ter acesso a essa sabedoria, que muitos precisam ouvir, conhecer, guardar na memória e pôr em prática, com objetivo de manter a própria identidade étnica. Além disso, propõem-se ainda a divulgar esses valores e sabedoria para outros povos e para a sociedade nacional, como uma forma de mudar a imagem negativa que os outros têm sobre os Guarani e Kaiowá.

A pesquisa de Marcilene ressalta que, atualmente, muitos jovens e os mais novos estão vivendo e se adaptando à outra vida totalmente diferente da cultura tradicional, porque não convivem com os mais velhos da própria família e, por outro lado, intensificam o contato com a sociedade branca, as igrejas, além da escola que não recebe o conhecimento indígena, embora esteja na terra indígena e seus professores sejam da comunidade. Também a forma de alimentação é adquirida de maneira muito diferente daquela usada pela própria família tradicional kaiowá no dia a dia. Eles não têm culpa desta situação, pois a maioria foi, de certa forma, obrigada a abandonar a língua e a cultura próprias, para deixar de ser indí-



gena. Mas sempre houve resistência: a língua guarani, por exemplo, continua sendo falada, mesmo com muitos empréstimos das línguas espanhola e portuguesa.

A despeito de todas essas mudanças que alteram o modo de vida, os habitantes de Taquaperi continuam se reconhecendo e sendo reconhecidos como indígenas, como Kaiowá. Ou seja, após 20 anos da pesquisa de Rossato (2002), com a quarta geração depois do esparramo e do confinamento, não se concretiza a hipótese de que os indígenas deixam de ser *oréva*, devido aos impactos sofridos por condições progressivamente adversas, principalmente pela igreja e escola, pois, como disse um velho kaiowá: enquanto tiver quem segura a reza, eles estarão seguros. Entretanto, é preciso acrescentar que isso também acontece quando os indígenas se apropriam da própria escola e se lançam em movimentos de recuperação da terra e de valorização dos saberes tradicionais, ainda que através de pesquisas. Além disso, a vida em comunidade implica em relações intergeracionais na própria família, e os jovens, mesmo sem perceber e valorizar, estão sempre expostos a situações de convivência com os mais velhos, em sua maioria, praticantes do modo de ser tradicional. Em alguns momentos, esses velhos das famílias, avós, tios, etc. ganham destaque e é a eles que se recorre, principalmente nos momentos cruciais da vida, como gestação, parto, morte; enfim, nestes momentos mais críticos, mesmo nas famílias crentes, é acionada uma série de conhecimentos tradicionais, mesmo que não estejam presentes o tempo todo, devido às transformações que vêm acontecendo. Schaden (1974, p. 181-182) já explicava esse fenômeno, em 1954:

Todas as esferas da configuração cultural guarani, [...] revelam influências profundas do ponto de vista da aculturação, sofridas em duas épocas distintas e em situações de contato essencialmente diverso. As primeiras, do tempo das missões jesuíticas, afetaram especialmente o sistema religioso, no tocante às cerimônias, como a doutrina, mas não conduziram, como resultado final, a desintegração da cultura, a não ser de modo parcial e em certas comunidades; após a expulsão dos missionários, os elementos alienígenas, na medida em que sobreviveram, foram integrados de maneira satisfatória no sistema cultural aborígine, sem que este perdesse o seu cunho original. As segundas [...] acompanhados de profunda revolução nas condições de vida,

deram origem a um estado de penúria cultural — ora mais, ora menos extrema, segundo as circunstâncias [...] A crise aculturativa se reduz, [...] no plano concreto, à incompatibilidade entre os ideais de vida propostos pela cultura tribal, de um lado, e as formas de existência ligadas à civilização, do outro. [...] Realizam-se [...] os processos de transformação concomitantemente nas várias esferas culturais, em especial pela substituição de valores religiosos e econômicos [...].

Embora atribua essas transformações às pressões aculturativas, tendência hegemônica na época em que realizou sua pesquisa, Schaden (1974) aponta para questões importantes nos dilemas vividos pelos povos Guarani a partir de sua submissão colonial, quando perderam a autonomia territorial e passaram a viver em reservas, sob formas organizacionais orientadas pelas políticas de assimilação propostas pelo Estado brasileiro.

No entanto, apesar de tantas mudanças culturais, os *nhanderu* e os anciões estão aí para mostrar que resistem e persistem, mantendo suas práticas tradicionais, muitas vezes invisíveis aos olhos de quem não quer ver. Schaden (1974, p. 182) explica novamente:

De um lado, o relevo dos ideais religiosos no sistema tradicional de valores é responsável pela violência do conflito entre as culturas; do outro, na situação de insegurança e penúria, decorrente dos contatos com gente estranha, o Guarani, em vez de desenvolver atitudes de espírito mais racionais e positivas, reage no plano emocional, por meio de recrudescimento, cada vez mais intenso, de suas vivências místicas.

Nessa formulação, o autor propõe que o sistema religioso guarani teria ganhado relevo e importância nas crises geradas pela imposição do sistema não indígena, acentuando o fervor religioso. Assim, no campo religioso teria acontecido uma espécie de aculturação ao inverso, reforçando o próprio sistema religioso indígena. Hoje é possível dizer que acontece a mesma coisa: nos movimentos de retomadas, os Kaiowá e Guarani recorrem aos rezadores (*nãnderu* e *nãndesy*), ainda que o grupo seja majoritariamente crente, para levá-los em segurança para o seu novo/velho *tekoha*.

Passados mais de meio século da realização da pesquisa de Schaden, é necessário reconhecer que muita coisa mudou na teoria antropológica, mas também nas formas de interação dos povos Guarani com o sistema não indígena — *karai reko*. Se, por um lado, pode-se considerar que



boa parte dos Guarani passou a dominar e a reivindicar um sentimento de pertencimento a espaços institucionais próprios ao *karai reko*, a exemplo dos pastores indígenas, professores alinhados com práticas assimilacionistas, lideranças envolvidas no arrendamento de terras, etc., parece surgir outras categorias de pessoas dispostas a fazer o enfrentamento do *karai reko* e a defesa do *ava reko*. Alinham-se nesta frente, rezadores, líderes de retomadas e, mais recentemente, os indígenas pesquisadores.

Retomar as práticas tradicionais envolvidas no cultivo da roça parece ser um importante elemento nesse processo de retomada da cultura, que configura um projeto cultural kaiowá e guarani. Há que se reconhecer que o projeto assimilacionista, seja no enfoque da conversão religiosa, da substituição do conhecimento kaiowá pelos conhecimentos convencionais da escola não indígena, na escola integracionista, seja no ingresso no mercado, via arrendamento de terras para a expansão do agronegócio nas terras indígenas, pode também ser considerado como uma “política cultural indígena”, na medida em que é assumida e defendida por sujeitos indígenas, embora inicialmente tenha sido proposto como uma “política cultural para os índios”<sup>7</sup>.

Retornando à pesquisa de Marcilene, ela demonstra que a tradição continua forte em algumas famílias extensas da comunidade de Taquaperi, apesar das dificuldades de mantê-la. Ela assim demonstra, trazendo uma série de dados incorporados nos diálogos que manteve com a rede de interlocutores de sua pesquisa.

---

7 As expressões entre aspas remetem à discussão proposta por Manuela Carneiro da Cunha (2014).

**Foto 1** – Amélio Torres em sua casa e Marcilene.



Fonte: Fotografia do acervo pessoal de Maciel Lopes Cardoso, 2020.

Amélio Torres, nascido no dia 15 de maio de 1970, etnia Pãï Tavyterã, filho de Valencio Torres e Carmem Barrios, nascido e crescido no Paraguai, mudou-se para Taquaperi há algumas décadas. Ele mostra as técnicas, com emoção, bem como sua convicção sobre o que acredita, e os resultados de ser um bom Kaiowá/Pãï Tavyterã, em sua roça, utilizando suas rezas com melodia e com apoio de seus instrumentos espirituais, como o *mbaraka* (chocalho) e o *mimby* (flautinha). Trata-se de práticas rituais que acontecem em Taquaperi de modo pouco perceptível para a maioria dos morado-

res, até porque a roça, no modelo tradicional, é construída mais afastada das casas e dos caminhos, pois as plantas são coletivos delicados e não podem ser expostos ao burburinho e ao trânsito de estranhos. O agricultor deve preservá-las de contatos indesejados com estranhos, e criar identificação com os seus cultivos, o que requer o uso das rezas adequadas.

Contando a história das origens do povo Guarani, Eliel Benites (2021a, p. 2) esclarece como se deu o início de tudo no mundo:

Os mais velhos contam que no início da nossa existência guarani kaiowa, o Ñande Ryke'y – nosso irmão mais velho, chamado também de Ñanderu, vivia com suas esposas Ñandesy kuera e o Pa'itambejy ou Jakaira – deus das sementes, em uma casa chamada ongusu – casa grande. Contam ainda que Ñanderu, sempre de costume fazia omochichi – ato de acariciar, por isso, ela ficou enciumada. Como retaliação afirmou que o filho que estava na barriga não era de Ñanderu, mas de Jakaira. Ñanderu ficou muito triste e foi passear na floresta, na volta trouxe na mão três espigas de avati moroti – milho branco e disse à Ñandesy Guasu para ir na roça buscar o milho, mas ela não acreditou que o milho estava maduro, porque o período entre o plantio e a colheita foi muito rápido.

Ele prossegue o relato desta história, explicando a origem da roça entre nós, que, inicialmente, surgiu como reação a um sentimento de profunda tristeza, mas desencadeou eventos posteriores, cujo resultado foi de grande felicidade, derivada da beleza de sua criação e da metodologia da caminhada:

Assim, a Ñandesy fez a primeira roça, para acalmar o seu coração da tristeza. Contam os mais velhos que, quando caminhava pela floresta, cresciam atrás de seus passos as diferentes espécies de plantas e árvores com flores e frutas. Em uma certa altura ela parou e olhou para trás e viu a beleza das plantas e ficou feliz. A partir disso, começou a caminhar criando todas as coisas como a mata, os rios, montanhas e todas as coisas que conhecemos. Terminando a criação foi para o horizonte do lado do sol nascente que hoje chamamos de chiru ryapu guasu (deus do grande trovão). Por isso, os Guarani Kaiowá constroem caminhando as roças e as aldeias. (BENITES, 2021a, p. 2).

Nas conversas com Amélio Torres sobre ñemitỹ ñepyrumby – início da plantação –, Marcilene registra que ele confirmou que começa em agosto, logo depois do período de dormência provocado pelo frio (*ára ro'y*). Anti-



gamente, no começo do tempo do plantio — *temitỹ áry* — plantava-se *tajao* (taioba), *mbakuku* (espécie indígena de tubérculo, denominado em português de feijão jacupê), *jety* (batata-doce), *andai* (abóbora). Assim, existem algumas espécies que, necessariamente, devem ser cultivadas, constituindo o núcleo central da roça, que agrega um grande número de espécies, dentro da policultura própria aos povos guarani.

Um dos principais produtos da roça é o *avati puku morotĩ* — milho branco comprido —, segundo Amélio. Ele lamentou não existir mais este cuidado, que promovia o *teko porã* e o *teko vy'a* (vida boa e feliz), pois essa plantação de milho branco foi deixada para trás. "É o milho branco o princípio do fortalecimento das plantas e do corpo humano, que nos torna seres fortes, como protetores de nossos alimentos, durante nossa vida humana", esclarece o conhecedor.

Amélio também mencionou que, em agosto, setembro e outubro, acontecia *herosypy*, batismo das sementes do milho para o plantio, e em janeiro/fevereiro era o batismo do milho maduro para ser consumido — *avati kyry* — quando eram feitos vários tipos de comida. Pessoas de vários lugares e várias famílias se juntavam para fazer esse batismo, para consumo e para guardar sementes para outra temporada, dando continuidade à espécie e para sobrevivência da vida. O agricultor conta que *che ramõi papa* (meu avô) trazia e promovia *vy'aguasu*, grandes festas religiosas, principalmente para alegrar e trazer junto os *jára* — as diversas espécies de guardiões com os quais os Kaiowá interagem para produzir o seu próprio modo de ser — *ava reko*, que, por sua vez, também tem o seu guardião, que é *Nhandervusu*. Com esse benzimento, deixavam nas mãos do guardião, o *teko jára* do milho, a tarefa de fazer brotar e crescer bem as plantas da roça, sem nenhuma praga no futuro. Também havia o benzimento para o preparo do solo. Nesse sentido, Izaque João, em seus estudos, também apresenta uma descrição sobre a importância destes rituais para que o cultivo do milho dê bons resultados, cujas "regras precisam ser efetuadas com objetivo de puri-



ficar o milho, para que se torne um alimento especial, extremamente importante para todas as divindades". (JOÃO, 2011, p. 28)<sup>8</sup>.

Como resultado desta conversa com Amélio Torres, Marcilene pôde reunir elementos que permitem uma melhor compreensão dos procedimentos para a boa produção da roça, cuja sobrevivência depende de quem os executa e transmite, bem como os locais de roça onde ainda são praticados ou promovidos em Taquaperi. O rezador assume papel central no cultivo, como promotor das rezas que permitem relacionar-se com os guardiões e atuar no sentido de que eles assegurem a saúde das plantas e sua boa produtividade.

A pesquisadora registra, ainda, a realização de conversas com sua sogra, no dia 06 de maio de 2020, numa visita informal, como sempre ocorreu durante o período em que realizou a sua pesquisa de mestrado. O nome dela é Ilda Recalde Armoa, nascida em 18 de dezembro de 1970, da etnia kaiowá. Falou da importância da roça tradicional — *kokue ymarupigua* — plantando com a própria reza, que é a ferramenta principal, com batismo e outros procedimentos.

Ilda nasceu na reserva Taquaperi, e ali vive com sua família. Cresceu na cultura tradicional, com pouca influência de outras culturas, porque a própria família não deixava que os outros se envolvessem no seu modo de ensinar, disse ela, contando sua história. Foi uma *kuñataĩ guapa*, moça ágil saudável e forte. No momento em que ela contava sua história, o objetivo de Marcilene era outra coisa: ouvir sua sabedoria em relação ao *kokue*. Fazer pesquisa com os Kaiowá exige tempo, paciência e disposição para escutar, e é necessário ouvir o que as pessoas querem contar, sendo que, aos poucos, vai aparecendo oportunidade sobre aquilo que é interesse mais direto do pesquisador.

A ilustração que Marcilene registra em sua dissertação é um exemplo desta roça dos Kaiowá, toda diversificada e misturada, ou como nos referimos, uma *kokue jopara* (ver mais em LESCANO, 2021, p. 34). O maior interesse de Marcilene foi despertado por causa da observação que fez acerca

---

8 Esta descrição será detalhada no capítulo 3.



dos cuidados que Ilda tem com a roça e com as sementes. Ela falava com muita alegria de sua própria roça, ao redor de sua casa, com variedades de mandioca, batata, abóbora, feijão quarentão, abacaxi e banana. As plantas da roça são como pessoas, é preciso saber tratá-las, agradá-las, conversar com elas, diz Ilda. Elas convivem na roça do *kokue jopara* como uma comunidade, onde cada uma tem suas preferências, envolvendo o tipo de solo, sombreamento, distanciamento uma das outras, etc. Depois que a sogra descobriu que sua nora gostaria de saber sobre roça, sempre que a visitava, era convidada para olhar a roça, pois sabia da importância desse tema para a nora.

Assim, Marcilene passou a ter a oportunidade de observar como a sogra lidava com o cuidado com as plantas. A pesquisadora se esforçava para não ficar presa aos interesses mais imediatos da sua pesquisa de mestrado, mas se entregava na relação de mergulhar no conhecimento *kaiowá*. Chegou um momento em que precisou falar sobre sua pesquisa; a sogra compreendeu, e então combinaram que ela poderia perguntar exatamente o que precisava saber e entender. Então perguntou de onde Ilda tirava ou buscava semente. Falou que sempre trazia do Paraguai, de um lugar chamado Colônia *Piray*, onde colecionam sementes e depois plantam para, assim, ir aumentando seu acervo com várias espécies, como feijão cordão e feijão quarentão. Percebeu que a sogra tinha muito orgulho de sua roça; "parece que a roça preenche um vazio de sua alma e significa toda sua alegria de viver", admira-se Marcilene. Notou que ela possui muita delicadeza ao preparar a terra para o plantio, e suas ferramentas são, principalmente, a enxada e suas próprias mãos, sem depender necessariamente do trator. Assim, Marcilene percebeu que chegara a hora de se aproximar mais e ouvir com detalhes sobre o trabalho e as ideias da sogra, com objetivo de ir além do seu conhecimento.

A primeira pergunta foi especificamente sobre quando é a época de preparar a terra para plantação de mandioca. A sogra disse que o início da plantação de mandioca começa no dia 24 do mês de junho, pois tudo que se planta nessa época não é perdido, colhe-se em dobro todos os tipos de plantas, principalmente as diferentes variedades de mandioca. Segundo



ela, a maior parte das famílias se dedica a preparar a terra, de preferência em terra fértil ou terra vermelha, perto dos córregos e ao redor da mata, onde o clima é mais fresco.

A casa da sogra de Marcilene fica no meio das plantações variadas de sua roça, como mandioca, batata, milho, etc. Esta diversidade de plantas é comparada à aldeia ou à família kaiowá, como se pode observar também em Eliel Benites (2021a, p. 5.), que salienta as trocas entre os seres para o desenvolvimento coletivo:

Os espaçamentos de larguras e distâncias são definidos a partir da experiência da observação da natureza. A observação possibilitou aos Guarani Kaiowá entender as combinações entre as plantas para o seu desenvolvimento e acreditam que cada planta troca mutuamente as forças e as energias para produzir. Essa compreensão propiciou normas no processo do plantio, acreditando ainda, que as plantas são uma grande família na roça e, percebendo a própria roça como uma grande aldeia. Esta maneira de materializar o próprio mito.

Neste sentido, os Kaiowá observam quais plantas combinam melhor quando plantadas próximas, pois cada tipo de planta tem suas parceiras preferidas, e devem ser plantadas juntas ou próximas. Também Melià, Grunberg e Grunberg (2008, p. 114) trazem o sentido da roça para os Pãi Tavyterã, especialmente o milho branco, novamente entendido como uma criança que deve ser criada e tratada com muito carinho, e cuidada com o que há de melhor:

Posto que trabalhar a sua própria terra não é considerado trabalho, mas, o cumprimento do dever religioso e social (teko ndaha'úi tembiapo), a agricultura está muito vinculada a sua ideologia. Especialmente o avati morotĩ (avati tavyterã, avati jakaira, avati puku, avati mitã) é um cultivo genuíno e sagrado dos Paĩ; é como uma criança (mitãicha). Se preparam seus roçados a parte, na melhor terra e nunca se misturam suas sementes con outras variedades de milho. Frutifica em 3 meses e amadurece em 4 meses. É base para várias comidas: mbaipy, chipa guasu, hu'í, mbeju, etc. e para a chicha (kaguĩ) e objeto de um ciclo de rezas, cantos e bençãos (ñembo'e, mborahéi e jeovasa). (MELIÀ; GRUNBERG; GRUNBERG, 2008, p. 114, tradução nossa).



Eliel Benites (2021a, p. 5) complementa essa reflexão trazendo a origem de todas as coisas:

Os mais velhos contam que, no início dos tempos, as plantas eram seres humanos e a roça era como uma aldeia. Na aldeia moram os tios, os avós, os cunhados, os primos e muitos outros parentes. Essas pessoas se transformaram em plantas, mas esta transformação é visível apenas para os seres humanos. Nos patamares celestes ainda continuam como gente e cada ser humano tem a característica de relacionamento próprio com pessoas específicas, pela proximidade e afinidade. Respeitando esta regra, os Guarani Kaiowá plantam o milho branco com o feijão guandu na mesma cova, intercalando com abóbora, a melancia com arroz, a mandioca com a batata, por exemplo, e muitas plantas devem ser plantadas separadamente como no caso da batata e cará. Essas duas espécies, segundo os mais velhos, são cunhados e não têm proximidade, por isso devem ser plantadas longe umas das outras.

É muito interessante esta análise de Benites, a partir de conversas com os sábios que compreendem as plantas da roça como seres humanos. Isso foi observado também por Chamorro (1993, p. 118, *apud* COLMAN, 2007, p. 112, tradução nossa): “Assim como no *avatikyry*, o milho é uma criança, no *kunumipepy*, os meninos são como as plantas”. Nesse sentido, esta autora afirma que “as crianças são como as plantas, são como as sementes [...]”. Enquanto as crianças crescem, no mundo há esperança. Quando isso não mais acontecer, os homens podem plantar milho, mas este não dará fruto” (CHAMORRO, 1991, p. 18, *apud* COLMAN, 2007, p. 112). Como as crianças são seres tenros e delicados, necessitando de cuidados especiais para que se desenvolvam e produzam bons frutos, daí a responsabilidade de o agricultor, através do conhecimento das rezas, proporcionar às plantas os imprescindíveis cuidados.

Benites (2021a, p. 5) segue sua reflexão, relacionando a roça com a cosmologia:

O *kokue* é uma representação das aldeias nos patamares celestes aqui na terra e fazer a sua representação é uma forma de convite aos espíritos para se materializarem fisicamente através das plantas no mundo Guarani Kaiowá. Os papéis de cada pessoa para a realização dos trabalhos são definidos e orientados para manter a proximidade da presença espiritual através da roça. A roça, me parece, é o meio pelo qual se mantém a presença do próprio deus na aldeia. A relação



está no plantio, na colheita, na manutenção e principalmente no ato da alimentação.

Dada a importância da roça, destacada nos registros de Eliel Benites, é de supor o impacto de sua ausência nas comunidades atuais dos Kaiowá e Guarani, onde a roça diminuiu drasticamente a sua presença. Muitos jovens são criados sem participarem dos trabalhos da roça, e, conseqüentemente, sem aprender as técnicas e os saberes associados aos cultivos.

Ilda Recalde Armoa, a sogra de Marcilene, também ressalta a importância da variedade de plantas na roça, como as plantas medicinais. Ela possui vários tipos de plantas: para curar pressão alta, para infertilizar a mulher que pretende não ter mais filhos, para dor de cabeça e febre alta, como *pohã guasu*, algodão do campo. Também possui plantas medicinais específicas para câncer e para a mulher grávida beber um pouquinho para não sofrer e demorar na hora do parto. Tudo isso é sua função. Por isso ela possui domínio próprio desde a infância com seus pais, obedecendo, aprendendo e acreditando no cosmo kaiowá, respeitando e conhecendo. Hoje ela ensina aos seus filhos, que vivem desta maneira, para também ter domínio desta sabedoria, ensinando desde o ventre até o nascimento, para alimentá-los e curá-los das doenças que lhes rodeiam.

A maior parte das atuais roças kaiowá está localizada exclusivamente no entorno das casas. Com o reservamento, a maioria das famílias não dispõe de áreas grandes, com espaço para caça, pesca, e roças mais distanciadas das casas. Dispõem apenas de pequenos lotes, onde constroem suas casas e roças. Nesses lotes vivem em aglomerados de casas, reunindo em geral três ou quatro gerações, avós, filhos, netos e bisnetos. Esses aglomerados agregam parentes próximos, que, no passado, compartilhavam uma sessão dentro da casa comunal da parentela (*ogajekutu*, *oygusu*, *ongusu* ou *ogapysy*). No tempo da casa comunal já existia o plantio de algumas frutíferas, batatas, banana, mandioca, plantas medicinais e de uso ritual no entorno da casa, recursos aos quais se recorria principalmente nos dias de frio e chuva, quando era mais difícil ir até a roça grande. Mas a roça principal era feita distanciada da casa, podendo ficar numa distância média de dois quilômetros.



O distanciamento da roça principal se dava pelos próprios cuidados rituais que as plantas requerem, sendo apropriado ficarem longe do burburinho do cotidiano da casa. Esse distanciamento tinha ainda finalidades produtivas, pois, no entorno da roça, que ficava rodeada de mata, eram colocadas armadilhas de caça nos trilheiros dos animais que frequentavam a roça em busca dos alimentos cultivados. Eram feitas visitas diárias à roça para recolher alimentos a serem processados nas casas, momentos em que também se verificavam as armadilhas de caça e, caso fosse encontrado algum animal aprisionado já se assegurava o suprimento de proteína animal. Na situação de reserva, com a impossibilidade de contar com área de mata, para fazer roças mais afastadas, ocorreu uma adaptação: normalmente o único espaço cultivado é o pequeno lote onde se reside, impondo a aproximação entre as áreas de cultivo e a presença constante das pessoas. Mas, sempre que possível, os Kaiowá seguem fazendo as roças mais distanciadas dos espaços de convivência intensa dos humanos (PEREIRA, 2004).

No tempo da casa comunal, a roça grande poderia ser numa área comum para toda a parentela. Os homens, em mutirão, derrubavam a mata, botavam fogo e retiravam o excesso de galhos. Depois a área a ser cultivada era dividida em talhões e distribuída entre os aglomerados de parentes que ocupavam as sessões que dividiam a casa. Cada aglomerado cultivava seu talhão, onde, muitas vezes, fazia um barraco para se abrigar nos momentos em que passava na roça. Tais momentos cumpriam importantes funções na promoção da intimidade desses aglomerados, longe do agito da casa grande. Eram também importantes espaços de transmissão de conhecimentos sobre os cultivos. Na situação de reserva, todas essas funções foram adaptadas para o lote e para o aglomerado de casas dos parentes aí radicados. (PEREIRA, 2004).

A sogra de Marcilene acrescentou, ainda, a importância da reza para plantar, depois de preparar a terra, para brotar e crescer bem as plantas. Ao picar a rama, também precisa batizar. Nesse momento começa a reza contra as pragas, para não infestar de saúva, formigas e outros tipos de insetos, assim como reza para outros tipos de plantações. Antigamente, os



caciques preparavam a terra com reza, durante quinze dias, para receber as plantas, como as ramas, invocando seu *jára* (dono), com grande respeito<sup>9</sup>.

Dona Ilda relatou para Marcilene o nome de algumas variedades de mandioca que conhece. Além de *mandi'ó*, a mandioca também é conhecida como *poropyso*, as variedades são: *mandi'ó la'onse* ou *mandi'ó pindo*; *mandi'ó cesa* ou *mandi'ó pã*; *mandi'ó sa'yju* ou *mandi'ó ju*; *mandi'ó pemberi* ou *mandi'ó tapojo'a*; *mandi'ó kanoa*, semelhante (*ha'ete*) ao *mandi'ó pã*; *mandi'ó kuñatai* ou mandioca moça; *mandi'ó kamba*, igual (*ha'ete*) ao *mandi'ó pã*; e *mandi'ó takuara*.

**Foto 2** – Mandioca seda arrancada por Maciel Lopes Cardoso na roça de Daniel.



Fonte: Fotografia de Marcilene Martins Lescano, 2022.

---

<sup>9</sup> Mais detalhes dessas rezas estão no capítulo 3.



Segundo Ilda Recalde Armoa, cada variedade de mandioca demonstra sua diferença nas folhas, raiz e caule. Algumas variações também são observadas no sabor da mandioca. Algumas são mais apropriadas para certo tipo de receita ou são ótimas para a elaboração do polvilho. A sogra de Marcilene diz que, antigamente, a colheita dos variados produtos da roça era comemorada durante quinze dias. Na data prevista, benzia-se todos os tipos de produtos trazidos pela população de outros lugares, que se reuniam para uma grande festa da colheita. A comemoração era acompanhada de comidas feitas de milho, batata, mandioca: *chipa guasu*, *chipa tumbykua*, *kanguĩjy*, *kaguĩ*, *mbaipy*, *pira mimõi*, *avati mbichy*, *jety mbichy*, *pirekai*, *pireti*, *tatu mbichy*; e de bebida tradicional como a *chicha* no *kocho*, feita de milho, batata, mandioca e de cana-de-açúcar, para acompanhar as refeições. Esta celebração, festa ou ritual, conhecido como *jerosy puku*, também foi observado e registrado por Izaque João, que será detalhado no capítulo 3.

Por ocasião deste ritual, havia *kuimba'ekue ka'u* e *kunhangue ka'u*, no encerramento. Neste momento, as pessoas, que vinham de lugares distantes para celebrar, sentiam o bem viver, praticando e valorizando o *teko*, dando continuidade para a próxima plantação se manter produzindo bem. Ilda Recalde Armoa afirmou que acompanhou esse ritual até os quinze anos de idade, mas que, hoje, não existe mais pessoa conhecedora destas rezas e, principalmente, quem promove *jerosy* e *avati karai* — batismo de plantas e de crianças — e muitos outros. Quem coordena e realiza todos estes rituais é o próprio *nhanderu*, o rezador da cultura kaiowá.

O historiador Antônio Brand costumava mencionar (em conversas com os autores do presente livro) que, na reserva, ocorreu a fragmentação da família extensa, dificultando a realização dos rituais e festas que exigem a mobilização de todo o coletivo que antes ocupava a casa comunal. Com o sistema de reserva teria ocorrido a fragmentação e a dispersão dos parentes. Desta forma, com a alteração no padrão de residência e a deterioração da qualidade ambiental, consequências do confinamento e do desmatamento em larga escala, surgiram enormes dificuldades para a realização dos grandes eventos festivos e rituais. Seria possível dizer que, atualmente,



existem conhecedores dos cantos e rituais, mas eles não dispõem de instrumentos para promover a ação coletiva, dado as condições de vida em reserva.

Ao finalizar sua fala, dona Ilda comentou que, no momento, ela é da igreja "Pentecostal Deus é Amor", que entregou sua alma e sua vida a Deus, por isso sua reza, sua oração é diferente, para favorecer o preparo da terra e para seu *kokue* nascer e crescer bem e dar uma boa colheita. Marcilene registra que a conversa sobre o tema com a sogra durou três dias, quando conseguiu ouvir e aprender muitas coisas. Percebeu o quanto ela acreditava e ainda acredita nos preceitos tradicionais, mesmo professando, atualmente, uma religião não indígena.

É intrigante, para os pesquisadores, como muitos Kaiowá não veem maiores contradições entre se converter para a igreja e seguir se orientando por princípios de sua própria cosmologia, recorrendo ora a um sistema, ora a outro, segundo suas necessidades. Infelizmente, esta postura é muito criticada pelos doutrinadores das igrejas implantadas nas reservas, que exigem exclusividade na observação das doutrinas cristãs de cada igreja e afastamento total do sistema indígena, considerado enganoso e diabólico. Para fugir do tensionamento com os doutrinadores, muitos Kaiowá procuram manter invisíveis suas práticas tradicionais, como rezas e benzimentos, praticando-as no espaço exclusivo de suas casas e na casa de parentes próximos.

Uma das primeiras concepções que nos vêm à mente, quando se trata da roça, é a de sustentabilidade alimentar, assim como refletida por Colman (2007, p. 91), que aborda este conceito, relacionando-o ao de natureza entre as sociedades indígenas:

[...] é primordial compreender o conceito de natureza. E para isso se faz necessário desarmar-se do conceito ortodoxo, ocidental e capitalista, que percebe a natureza de forma hierarquizada, de dominação e de forma separada e compartimentada. E observar com sensibilidade é dar-se conta de que é possível, como para os povos indígenas, relacionar-se com a natureza de forma diferenciada, sem "dominar", sem tanto "transformar" e mais compreender os diferentes processos que aí ocorrem. Assim, a sustentabilidade para essas populações depende mais da capacidade de compreensão, respeito e integração do que de dominação e transformação da natureza.



Nota-se que, quando Colman se refere à observação e ao cuidado da natureza (onde se inclui também a roça) com sensibilidade, ela se aproxima da perspectiva de Marcilene quando diz que os elementos da tradição devem ser tratados com emoção e cuidado. As falas dos Kaiowá e Guarani em diversos contextos evidenciam que, quando usam a expressão “natureza”, podem estar falando de coisas diferentes daquelas que designamos como o campo da natureza. Eles podem estar falando, por exemplo, que a necessidade de acesso a determinado “recurso”, vegetal ou animal, ter de ser intermediada pela autorização do guardião (*jára*), responsável por esse “recurso”, que, a rigor, é um ser, conectado ao seu guardião. E não só: para pensar a sustentabilidade, na concepção das sociedades indígenas, é importante entender que há uma “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (ARRUDA; DIEGUES, 2001, p. 32, *apud* COLMAN, 2007, p. 91). No pensamento indígena, o que o pensamento ocidental moderno entende como campos separados — sociedade (ou cultura), natureza-sobrenatureza —, constitui um contínuo, com influências recíprocas. De acordo com Azanha (2003, p. 3): “os indígenas pensam os seres da natureza como outros sujeitos (e não coisas ou mesmo recursos), com poder de ação sobre os humanos e que causam danos se determinadas regras de troca não forem seguidas”.

Nesse sentido, ao se referir aos desafios na relação entre sustentabilidade e cultura indígena, Gallois (2005, p. 35) observa que

O que parece mais urgente [...] é fortalecer a capacidade dos índios, de suas comunidades e organizações representativas, em desenhar e gerir projetos. Projetos que só poderão alcançar metas de sustentabilidade quando forem apropriados e implementados no âmbito de redes de relações locais. Onde “locais” não significa “autarquias” pois [...] a lógica da produção indígena implica sempre no dar e receber, na troca. O fortalecimento dessas experiências indígenas exige o empoderamento de sua capacidade de gerir as transformações em seus modos de vida e em suas formas de articulação aos contextos regionais tão variáveis. Esta é, provavelmente, a dinâmica mais enriquecedora da política de sustentabilidade que todos almejamos ver construída em aldeias indígenas.



Entre outras coisas, Gallois (2005) nos ensina que os indígenas se organizam com lógicas diferentes em suas concepções e práticas de produção e em suas relações com o entorno regional.

Outra ligação forte entre roça e sustentabilidade é a que nos remete à terra. Sobre a importância da produção de roça como forma de manter a terra, Colman (2007) apresenta a opinião de alguns indígenas, como Sabino, da aldeia Porto Lindo, que lembra do questionamento dos não indígenas: “para que querem terra se não trabalham?”. Segundo ele, “não adianta a gente pegar uma terra e sentarmos e ficarmos esperando, não pode, nós devemos mostrar para os não índios que nós somos trabalhadores, nós índios, índio guarani e tanto o Kaiowá” (COLMAN, 2007, p. 102). Com isso, Sabino explicita que, para os Kaiowá e Guarani, o trabalho humano vinculado à terra sustenta a vida, o território e as relações com a sociedade nacional. Mas os indígenas enfrentam ainda o grande desafio de fazer os não indígenas entenderem que o trabalho, a roça, a produção, etc. têm, entre eles, outro sentido. No caso Kaiowá, como registrado por Melià, Grünberg e Grunberg, “*teko ndaha’ei rembiapo*” (2008, p. 114), significa, aproximadamente: “o que se refere às práticas do próprio sistema — *ava reko* — não é trabalho”. Aqui aparece o contraste entre o que se refere a uma economia do dom ou da reciprocidade — *teko joja* —, praticada entre os Kaiowá como instrumento central de produção da sociabilidade, e o trabalho como elemento central da produção da sociedade de mercado.

Ou como aparece no relato de Delosanto Centurion, que mostra uma perspectiva não capitalista para o uso da terra:

A terra é importante pra nós por causa da roça. E da roça que precisamos mais, os mais novos, vocês mulheres têm que casar e construir sua casa e fazerem suas roças, para comermos. O que falta pra nós é a roça, a terra, para comermos, pra preparar, e não é pra ser lucro apenas. Porque o lucro pra nós não resulta em nada. É só pra trabalhar, pra plantar. (COLMAN, 2007, p. 99).

Da mesma forma, a autora continua reforçando a importância do espaço da roça para suprir a necessidade de alimento, conforme Delosanto Centurion: “E se a gente trabalha em nossa roça resulta em muita



coisa, qualquer hora você acha o que seja proveitoso, para você comer". (COLMAN, 2007, p. 99).

A questão da agricultura, ou seja, fazer roça é importante na vida dos Kaiowá e Guarani, pois sempre foram e são agricultores, profundos conhecedores dos ciclos da terra, dos melhores solos, das variedades de produtos, como tipos de mandioca, feijão, abóbora e milho (COLMAN, 2007, p. 111). Estas variedades são conhecidas há muito tempo, como revelam os estudos de Noelli *et al.* (2019, p. 14), que "revelam claras evidências da prática de manejo agroflorestal e consumo de mandioca, abóbora, feijões, frutas, sementes, tubérculos e raízes, ao redor de 6 mil anos antes do presente".

O texto de Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 114, tradução nossa) traz as características da roça ideal, ou perfeita, com diversidade e variedades, o *kokue jopara*:

Uma roça típica paĩ inclui distintas variedades de milho (avati morotĩ, avati sayju, avati tupi) junto com feijões (kumanda, cha'ĩ), além disso mandi'õ, jety, manduvi guasu, andai, kuarapepẽ, eventualmente arroz e soja, assim como plantações de pakova, naranja, mango, arasa (goiaba), mbaysyvo (mamona), mamõne, takuare'ẽ, piña, tajao (especie de taioba), yruku (urucum), mandyju (algodão), pet'ỹ (tabaco). As vezes kara, mbakuku (tubérculo e raiz comestível), sevõi (cebola), etc. A superfície total cultivada oscila entre 1 hectare e meia e 6 has por unidade familiar.

Mas, como o contexto territorial não é mais o mesmo de antigamente, o uso da terra e da produção agrícola alterou-se, bem como a forma de os Kaiowá e Guarani se relacionarem com a terra. Assim, é importante nos questionarmos como produzem seus alimentos nas condições atuais: ainda mantêm seus referenciais culturais na produção de roça? Será que os Kaiowá e Guarani ainda acreditam que a reza vai fazer voltar as condições para boas práticas de sustentabilidade? Como associam seus conhecimentos tradicionais com os novos instrumentos colocados à disposição, como o trator? Qual o impacto da impossibilidade da prática de roças de coivara na reprodução do sistema de conhecimentos relacionados à roça? Como diz Martins: "É como a reza voltar, o espaço vai ajudar nós, o espaço vai ajudar nós em muitas coisas do nosso modo de ser" (MARTINS, 2006, p.



144). Marcilene acredita que, ao contrário do que disse Delosanto Centurion acima (COLMAN, 2007, p. 99), hoje as comunidades indígenas estão muito perturbadas com a influência do tipo de produção capitalista baseada no dinheiro, assim como outras populações empobrecidas. A possibilidade de conseguir dinheiro com a venda dos produtos cultivados parece exercer um encantamento, principalmente entre os mais jovens, enquanto que a roça tradicional é voltada para a economia de reciprocidade, subsidiando a realização de festas e rituais. E, no caso da produção agrícola acompanhando o sistema dos brancos, parece que muitos Kaiowá não estão se dando conta de que, num tempo muito próximo, não terão mais o que comer, pois o que se cultiva são monoculturas (de soja, milho, cana, eucalipto, gado, no MS), e as aldeias indígenas estão cercadas por este tipo de produção que contamina e empobrece o solo.

Muitos Kaiowá e Guarani passaram a acreditar que, vivendo como os "brancos", eles teriam conforto e segurança e, como consequência, tendem a aceitar a política integracionista que tanto a sociedade nacional quer para eles. No atual governo de Bolsonaro, essa perspectiva integracionista teve novo impulso, em muitos casos atropelando a legislação brasileira e as convenções das quais o Brasil é signatário. No entanto, Brand já dizia (1998 *apud* ROSSATO, 2020, p. 86) que "sob a ótica dos Estados, não se trata mais tanto de integrar os índios, como até há pouco. Integrar a quê? Como mão de obra [...] não existe mais interesse. Como consumidores também não".

Acontece que no cotidiano das relações interétnicas, os indígenas continuam sendo negativamente discriminados, a partir de estereótipos incorporados à noção regional de "bugre", categoria discriminatória, sempre acionada para inferiorizar os indígenas, impedindo a prometida integração, que, na prática, nunca acontece. Nessa condição, o lugar a eles reservado são as posições mais precarizadas de trabalho, como corte de cana, coleta de maçã, frigoríficos, construção civil, coleta de lixo, etc., postos de trabalho que muitas vezes dividem com populações migrantes, como haitianos e venezuelanos. Quando escasseiam, esses postos de trabalho são simplesmente desconsiderados.

Rossato (2020, p. 86) esclarece que

[...] nesta concepção econômica de cidadania, [os indígenas] são considerados “supérfluos”, [...] pois] “somente 20% da mão de obra disponível será necessária para viabilizar o desenvolvimento econômico” e, certamente, aí não estarão os índios. Ou seja, não se enquadram em nenhuma categoria econômica, portanto, são excluídos enquanto cidadãos e deveriam desaparecer...

Completando a análise, Brand (1998 *apud* ROSSATO, 2020, p. 87) esclarece que “para ‘merecer’ viver [os indígenas] têm que mostrar-se úteis à sociedade, ou mais exatamente, à economia.” Mesmo os Kaiowá e Guarani que estudam, fazem faculdade ou mesmo pós-graduação, encontram dificuldade de conseguir trabalho fora de suas reservas, pois a condição de indígena pesa contra eles, sendo difícil superar essa barreira de discriminação étnica, principalmente nas cidades de Mato Grosso do Sul, revelado como o Estado brasileiro de mais forte preconceito contra os indígenas, como afirma a presidenta da Fundação Nacional do Índio (Funai), Marta Maria do Amaral Azevedo, durante entrevista coletiva (COSTA, 2012)<sup>10</sup>.

Para este modelo econômico capitalista e concentrador, nos últimos anos, principalmente, recrudescer a luta pela terra: os donos da economia querem, mais do que nunca, os últimos espaços de terra ainda disponíveis aos povos indígenas. E, para que isto seja alcançado, os indígenas devem desaparecer. Uma das estratégias usadas é transformar as terras indígenas em grandes extensões de lavouras com monocultura, através do arrendamento para grandes latifundiários, mostrando que aos indígenas não interessa o modelo de produção cultural que sempre os caracterizou.

Segundo Brand (1998, s/p), a situação [dos povos indígenas] é dramática, já que, “além da exclusão dos resultados do trabalho e da imensa riqueza regional, sofrem, historicamente, violenta exclusão cultural”, agravando cada vez mais o preconceito e a rejeição por parte do entorno regional. (ROSSATO, 2020, p. 87).

---

<sup>10</sup> Entrevista disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2012/08/27/e-fundamental-diminuir-preconceito-contra-os-indigenas-diz-presidenta-da-funai/>. Acesso em: 10 maio 2022.



Ou seja, os povos indígenas perdem as suas práticas de produção de alimentos e de relação com a terra e, perdendo seus referenciais culturais, perdem qualidade de vida, pela adoção de outro tipo de alimentação e, por fim, perdem a terra e a vida. Rossato (2020, p. 89) argumenta a respeito: “É esta, precisamente, a estratégia usada pelo poder econômico, sustentada pelas políticas públicas, entre as quais a escolarização ocupa lugar de destaque”, não só pelas ideias veiculadas na escola, como também pela escola retirar fisicamente as crianças e jovens da educação familiar e do contato com a terra e a roça.

Mas o empenho das políticas de governo em demover os Kaiowá e Guarani das práticas que caracterizam seu próprio modo de ser — *ava reko* — tem gerado muito mal-estar nas reservas, intensificando conflitos e tensões resultantes da deterioração das condições de vida. Este mal-estar atua, contraditoriamente, como um mecanismo de impulso para buscarem soluções fora da reserva, encontrando nas retomadas a esperança de reconstrução de suas vidas numa dinâmica mais comunitária.

Assim, os Kaiowá e Guarani são, via de regra, considerados pelo Estado e pela sociedade nacional apenas como “cidadãos periféricos” ou “supérfluos”. No caso de abrirem mão de seus referenciais baseados no modo próprio de ser — *ava reko*, acabarão sendo facilmente manipulados e consumidos como mão de obra barata, quando isso for interessante para a expansão do sistema econômico. Caso (ou quando) isso aconteça, a pouca terra disponível não mais será utilizada para produção de alimentos saudáveis, mas para atividades de produção de *commodities*, que pouco asseguram a sustentabilidade das comunidades. Nesse sentido, Marcilene lembrou de sua avó Elicia Ribeiro, que dizia: “Infelizmente, tem muitos patrícios que estão cegos com a ideia de ganhar muito dinheiro e, com isso, deixam a própria vivência de lado, como a língua, a religião, as roças, desvalorizando a gente mesmo”. Sobre isso, Marcilene enfatizou a importância da língua guarani: ela é a alma que contém todo nosso conhecimento e espiritualidade, que nos põe em contato com o que temos de mais profundo e importante na nossa vida. E isso vale também para os conhecimentos da produção e preservação de alimentos e da natureza.

Por isso, o deslocamento linguístico, e todas as perdas que ele provoca, acarreta um desastre cultural, social e econômico, pois estas sabedorias não se recuperam em outra língua, já que a língua original é carregada de cultura. É o que Melià (1979, p. 79) explica: “[...] há uma estreita relação entre língua-cultura-identidade étnica: A perda da identidade étnica geralmente vem precedida da perda da cultura e da língua. E a perda da identidade étnica é causa de perda de meios de subsistência como a terra”. Aqui se constata a presença de uma percepção expressa de forma recorrente nos trabalhos produzidos por indígenas pesquisadores: o sistema cultural indígena, aquilo que os Kaiowá e Guarani denominam apropriadamente de *ñande reko*, se constitui num importante instrumento de defesa de direitos, articulado em torno de três eixos principais, a língua – *ñe’ẽ*, a cultura – *teko*, e o território – *tekoha*, como lugar onde se pratica esse modo específico de existir. Considerando este ponto de vista, faz muito sentido o interesse dos opositores dos indígenas, denominados por eles de “nossos contrários”, expressão captada por Brand (1998, 2004), em afastar os indígenas de seu modo próprio de existir, o que é realizado por meio de diversas estratégias integracionistas, como escola, missões religiosas, programas de saúde, programas econômicos e sociais, etc. O que caracterizaria estas ações integracionistas seria a não receptividade ao sistema de conhecimento indígena.

Sendo a língua um dos pilares de sustentação do modo de ser kaiowá e guarani, conhecer e entender as expressões linguísticas referentes aos conhecimentos sobre a natureza e a produção de alimentos é fundamental para mostrar a riqueza do estudo sobre as roças tradicionais. Este vocabulário está sistematizado em anexo e traz as principais expressões utilizadas no contexto da roça kaiowá.

Marcilene, enquanto Kaiowá, entende que hoje seu povo luta para recuperar as terras de ocupação tradicional, perdidas na colonização, mas também correm risco de perder até as terras das quais já recuperaram a posse, caso seja imposto o paradigma do Marco Temporal, em votação no Supremo Tribunal Federal, e que excluiria da categoria de ‘terras indígenas’ as terras que não estivessem sendo ocupadas em 05 de outubro



de 1988, data da promulgação da atual Constituição. Mesmo em contexto tão adverso para o reconhecimento dos direitos indígenas, a pesquisadora reconhece que muitos indígenas são engolidos pela ideia sedutora de seguir o modelo dos não indígenas, acreditando que teriam dinheiro mais fácil, sem pensar nas consequências para a vida dos indígenas, no que se refere aos seus direitos fundamentais, como saúde, cultura, espiritualidade, alimentação, organização social, autonomia, enfim, para o *teko porã* (bem-viver). A pesquisadora entende que, para garantir tudo isso, não é só a terra que precisamos retomar, mas todo nosso jeito de viver, ainda que modificado, garantindo nossos valores tradicionais fundamentais.

Para Marciene, uma das coisas mais preciosas que este novo sistema político e econômico colonizador tirou do seu povo foi a autonomia na produção de alimentos, da forma como tradicionalmente era conhecida. Nos últimos 30 anos, a mudança foi radical entre os mais jovens, por causa das influências externas, tais como projetos governamentais, escola, igrejas, ingerências políticas regionais e mídia. Segundo entende, esses fatores afastaram os mais jovens dos ensinamentos que deveriam ser aprendidos e praticados, no sentido de plantar, de cuidar da terra, da mata, dos animais, e da espiritualidade que envolve tudo isso, as técnicas e conhecimentos necessários para seus empreendimentos darem certo: um ecossistema adequado, onde se observa o local e o tempo certo para plantar, o cuidado com o solo e com as sementes, os rituais rezas para nascer e crescer bem, para evitar o ataque de pragas, para trazer de volta os *jára* (donos), que se afastaram por causa do abandono das práticas tradicionais, e que exigem a observação de um conjunto de regras de relacionamento humano com as plantações e seus diversos guardiões. Rossato (2020, p. 50) escrevia, em sua dissertação de mestrado (2002), que, "além de aumentar os seus espaços, [os Guarani e Kaiowá] necessitam também torná-los viáveis, restaurando suas terras exauridas, recriando uma base ecológica adequada para o desenvolvimento de seu modo de ser tradicional". Ou seja, tudo está ligado e articulado.

Marciene e os velhos queixam-se, reiteradamente, que, em sua aldeia, hoje, os jovens não se interessam mais profundamente pela produção de



roças. A alimentação deles consiste em, basicamente, em produtos industrializados que, mesmo sabendo que são prejudiciais à saúde, é só isso que consomem, pois é o que dispõem. Os mais velhos, como eram acostumados a consumir alimentos sem prejuízo à saúde, hoje, ao fazerem uso de produtos industrializados, não acreditam que vão lhes fazer mal. Eles acreditam que sempre há um antídoto para neutralizar o efeito ruim de algum alimento. Pereira (2011, p. 103) analisa este fenômeno:

Por fatores históricos alheios à sua vontade, a agricultura tradicional praticada pelos kaiowá está em franco declínio, tendo em vista as alterações ocorridas no ambiente. Nesse cenário, a dependência em relação às técnicas e insumos de nossa agricultura comercial é cada vez maior, sem, contudo, atingir resultados positivos no aumento da produção de alimentos, o que ocorre, na realidade, é a carência acentuada de alimentos em suas comunidades.

Entretanto, quem ainda mantém roças tradicionais são os mais velhos, que plantam, principalmente, as espécies indígenas, como mandioca, milho, batata-doce, abóbora, melancia, banana, entre outros. Estas pessoas são autossustentáveis e surpreendem por sua produção variada e orgânica, capaz de alimentar suas famílias e ainda sobra para venderem e para prover a próxima produção.

Marcilene expressa uma profunda preocupação quanto aos rumos das políticas públicas atuais, as quais estão planejando fazer das aldeias indígenas grandes áreas de monoculturas, financiadas pelo governo ou por particulares. A ideologia por trás destas ações, além do lucro para os ruralistas (não para os indígenas), é a velha política integracionista que visa tirar dos indígenas as suas crenças e práticas tradicionais e transformá-los em cidadãos comuns, mas sempre marcados pelas práticas discriminatórias persistentes.

A pesquisa realizada por Marcilene atesta que a reserva Taquaperi, com todos os problemas típicos de reserva (superpopulação, sobreposição de comunidades, espaço diminuto, degradação ambiental, etc.), ainda comporta espaços nos quais são praticados os conhecimentos requeridos para a realização da roça. Pode-se dizer que várias famílias extensas ainda mantêm sua cultura tradicional de plantas, cultivando variedades de mandioca, feijão, batata, abóbora, melancia, mamão, banana e milho.



Foto 3 – Cristina Lescano Martins.



Foto 4 – Maciel, Marcilene, Vanessa e Cristina Lescano Martins.





Como a reserva Taquaperi fica na divisa com o Paraguai, o intercâmbio de sementes e troca de saberes com os Pãi (forma como os Kaiowá são denominados no lado Paraguai) favorece a prática desses conhecimentos e o desenvolvimento de estratégias de resistência. É o que se pode ver na roça da dona Ângela Martins, esposa do Arturio Martins, registrada em sua dissertação (ver mais em LESCANO, 2021, p. 46).

Mas a pesquisadora manifesta o receio de que, apesar disso, no futuro, poderão vir a ser considerados apenas “cidadãos periféricos”, vivendo sem referenciais próprios e facilmente manipulados e consumidos como mão de obra barata, quando essa se fizer necessário; e que a pouca terra disponível não mais será utilizada para produção de alimentos saudáveis, mas para o latifúndio.

Marcilene também conversou com sua mãe sobre a importância da roça de coivara. Ela é Kaiowá e se chama Cristina Lescano Martins, nascida no dia 22 de julho de 1951 nas ilustrações a seguir as imagens de Cristina e outra em que aparecem Marcilene com sua irmã Vanessa, seu esposo Maciel e sua mãe Cristina. Em sua dissertação Lescano traz a imagem em que aparecem sua mãe Cristina Lescano Martins com sua filha, irmã de Marcilene, Vanessa Lescano Martins, em que estão sentadas na roça, preparando a rama de mandioca para o plantio em 23 de agosto de 2020 (LESCANO, 2021, p. 47).

Como entendia pouco sobre a roça de coivara, por ter tido poucas oportunidades de frequentar esse espaço por conta da participação na igreja, Marcilene foi ouvir melhor as pessoas que já participaram desta vivência no contexto tradicional. Relata que sua mãe sempre foi muito fechada com ela, enquanto seu pai ainda era vivo. Suspeita que, talvez, a mãe a considerasse, naquela época, muito jovem para acessar os conhecimentos sobre a roça. Mas chegara o momento de fazer suas indagações específicas para a mãe. Durante uma semana, enquanto tomava chimarrão ao redor do fogo, todos os dias de manhã, Marcilene perguntava e ouvia a sabedoria de sua mãe. Ela começou a falar que, antigamente, participava com seus pais da roça de coivara, feita de forma planejada em mutirão com as famílias, principalmente pelo *kokue jára*, dono da roça.



**Foto 5** – Família da Marcilene na roça.

Fonte: Fotografia de Maciel Lopes Cardoso, 2019.

Naquela época ninguém possuía e nem utilizava medida padronizada, somente concretizava a medição seguindo a imaginação, até onde tinha domínio de seu próprio conhecimento. Primeiramente era escolhido o local, perto dos rios ou córregos, de preferência com terra vermelha boa e fértil, para que qualquer tipo de planta fosse plantado e colhido com sucesso, servindo ao consumo de toda família.

Conforme a narrativa da dona Cristina, primeiramente eram derrubadas e cortadas somente as árvores que não tinham utilidade suficiente para ser usada, junto com a vegetação rasteira e capoeira, para serem queimadas num só lugar. Mas não deviam cortar as árvores altas, porque serviriam de boa sombra para proteger o plantio da roça. Esse local sempre era escolhido no meio da mata ou cerrado alto, onde plantavam, primeiramente, o milho branco para não misturar com outros milhos. No meio deles e do mandiocal plantavam melancia, moranga e abóbora. As ferramentas mais importantes eram os cantos das rezas, para semear bem e ter bastante produtividade na hora da colheita.

Por isso as plantas eram altas e boas, cresciam sem nenhum prejuízo. No tempo em que sua mãe era jovem, ela demonstrava muito interesse, possuindo sua própria roça, com ajuda de seus filhos/as. O marido não opinava em nada, somente ajudava sua esposa. Pereira (2011, p. 103) explica como era o processo das roças de coivara, enquanto uma metodologia de grande eficácia, tanto para a produção, como para a manutenção da fertilidade do solo:

Em grande medida, as espécies cultivadas nas roças tradicionais de coivara imitam os processos que ocorrem na vegetação da floresta: plantas com distintos sistemas radiculares retiram nutrientes das diversas camadas do solo, realizando a sucção seletiva dos nutrientes de acordo com as necessidades de cada espécie. Isto possibilita um ótimo aproveitamento da água e dos nutrientes do solo. A manutenção de plantas com sistema radicular mais profundo evita a compactação do solo e a ocorrência de processos erosivos. Os restos vegetais que permanecem sobre o solo (troncos, tocos e galhos) reduzem o impacto direto da água da chuva, evitando a incidência da erosão principalmente no caso de solos porosos, sujeitos a processos de lixiviação. (PEREIRA, 2011, p. 103).



Pensando na eficiência da roça – *kokue* – nos termos da economia guarani e kaiowá, na esfera da produção agrícola, aliada aos aspectos ecológicos e humanos, Pereira, com base nas contribuições de Melià (1990), afirma o seguinte:

A agricultura é a atividade econômica mais importante na economia tradicional guarani. É ela que garante o suprimento constante e seguro de alimento durante todo ano, constituindo-se numa especialidade praticada desde tempos remotos, conforme é atestado pela bibliografia sobre os grupos étnicos guarani desde os primeiros registros dos jesuítas. A eficiência da agricultura guarani sempre resultou de um equilíbrio dinâmico nas correlações ecológicas entre a população e o espaço geográfico. Essa eficiência recebeu o reconhecimento dos colonos europeus, que adotaram as práticas agrícolas do guarani, estes grupos étnicos sempre souberam, com criatividade e dinamismo, acionar mecanismos de correção dos desequilíbrios resultados das distorções introduzidas pelo sistema colonial. (PEREIRA, 2016, p. 95-96).

O estudo de Marcilene foi motivado também por outros dois moradores de sua aldeia, que, com seu jeito de ser, lhe proporcionaram grande incentivo, tanto para estudar como para plantar. Os moradores são um casal de idosos, Airton Rossate e sua esposa Vanilda, os quais sempre demonstraram seu interesse e apoio à população da reserva, plantando e limpando sua roça constantemente a cada ano, mesmo sendo idosos. A vida deles foi/é sempre na roça. Marcilene, em seu cotidiano de professora na aldeia, os observava saindo de casa cedinho e retornando ao entardecer, e sempre se perguntava: Por que eles vivem na roça? Qual é a sensação de viver assim? Essa pergunta sempre a perturbava, por eles terem idade avançada e não ficarem muito tempo para descansar em seu próprio lar. Percebeu que *kokue* era sua segunda casa, onde podiam conviver e interagir com as plantas e, é claro, com seus guardiões.

Marcilene registra que um dia foi observar a roça deles, disfarçadamente, querendo comprar mandioca, mas com objetivo de olhar qual é o tamanho da roça que o casal possui, e o que plantam ali. Viu que é realmente uma roça bem grande, possui vários tipos de plantação, é perto dos córregos, com um solo vermelho e fértil para vários tipos de plantas. Mas não sabia como eles mantinham a roça tão grande. Essa pergunta sempre

estava em sua mente. Por essa razão, procurou aprender sobre a roça com este senhor e senhora. Atualmente, o casal desenvolve sua roça com ajuda da Agraer (órgão governamental de apoio à agricultura), para entregar os produtos nas escolas municipais de Coronel Sapucaia. Mas o casal também conta com apoio da comunidade, em especial o grupo de parentes, como é costume entre os Kaiowá, fazendo *mba'épepy* – “mutirão”. Esse trabalho é desenvolvido desde 2017 e continua.

A roça do casal combina práticas das roças tradicionais kaiowá com a incorporação de técnicas e recursos novos, disponibilizados pela Agraer. Existe ainda o cultivo de espécies domesticadas pelos Kaiowá, como mandioca, batata, feijão, amendoim, etc, ao lado de espécies introduzidas, como o arroz. É importante registrar que o sistema agrícola kaiowá, tal como acontece com muitos sistemas de cultivo indígena, sempre foi aberto e receptivo à incorporação de novas espécies de cultivo. Tal procedimento permitiu expandir, ao longo dos séculos, o número de espécies e cultivares plantado nas roças indígenas. Antes da chegada dos europeus, essas trocas aconteciam com frequência entre os próprios grupos indígenas, dispersando espécies por todo o continente americano. Na atualidade, em Taquaperi, existem espécies, como o milho branco – *jakaira* –, que não podem ser comercializadas, interdição que não recai sobre outras espécies, como a mandioca e outros tipos de milho. Isso permite destinar parte da produção para a venda na rede de comercialização que abastece as escolas, permitindo que, através da venda dos produtos da roça, o casal e outros parentes envolvidos nos cultivos possam dispor de dinheiro para suprir outras necessidades.

Conforme a explicação do senhor Airton Rossate (foto 6) e de sua mãe, Cristina Lescano, Marcilene registra que a roça é o segundo lar dos Kaiowá, onde os óga jára vão plantar, passando o dia inteiro com sua família. Eles fazem isso para dedicar muito cuidado ao ambiente, seja mata ou cerrado. O tempo de preparar a roça é também o momento de dialogar sobre vários ensinamentos da vida, sobre o cuidado com as plantas, porque devemos demonstrar respeito pelo dono da roça – *kokue jára*, o guardião das plantas. Esse respeito começa pela reza – *ñembo'e*, ao entrar na mata ou no



cerrado, pedindo para o *jára* ceder a terra para usufruir dela, cuidando-a, ao mesmo tempo. Mas a terra onde foi cultivada a roça deverá ser devolvida, depois de alguns anos, para seu *jára*, para que, futuramente, possa ser reflorestada novamente. Este é o sistema de “descanso” da terra, para que possa se recuperar, mas, atualmente, é pouco praticado, devido ao pouco espaço de terras disponível nas reservas, gerando um problema na relação entre o agricultor kaiowá e o *jára* que cedeu o espaço para cultivo.

**Foto 6** – Marcilene com Neuza Velasques e Airton Rossate.



Fonte: Fotografia de Arnulfo Morinigo Caballero, 2022.

Os Kaiowá afirmam que sempre trabalharam na roça, sempre viveram da roça, assim como observado por Pereira (2016, p. 97), em seus estudos:

A atividade agrícola é muito antiga e especializada entre os kaiowá. Isso é atestado pelo profundo conhecimento etnobotânico e agrônômico e pela existência de vários mitos que versam sobre o cultivo de plantas. A ritualização das atividades agrícolas também demonstra seu profundo enraizamento cultural. Os estudos arqueológicos e etno-históricos comprovam, através da análise da cerâmica e de outros utensílios, a profundidade histórica e a familiaridade dos Guarani do período colonial com a prática da agricultura.

Em sua pesquisa de campo, Marcilene registrou algumas das primeiras conversas com Airton Rossate enquanto juntos tomavam tereré, sempre um momento de sociabilidade descontraída, quando se pode conversar livremente sobre diversos assuntos. Nesse sentido, receber um convite para sentar e tomar um tereré está implícita a disposição para o diálogo. É um senhor empenhado no cultivo da roça e, mesmo sendo um casal de terceira idade, plantam e colhem vários tipos de alimentos, como mandioca, milho, feijão, vários tipos de batata e outros. Sua produção é totalmente orgânica, sem nenhum uso de agrotóxico. Conforme sua fala, a preparação do solo depende do tempo, da época certa para cada tipo de roça. A época adequada para a mandioca inicia no mês de agosto.

Focando especificamente no cultivo da mandioca, o senhor Rossate disse que, no mandiocal, não deve passar cavalo nem vaca, senão as raízes ficam amargas. A pesquisadora também aprendeu com seu Airton que é proibido comprar rama: se comprar, ela cria uma praga e atrai para si a lagarta. Vender/comprar rama causa muito azar, as plantas não crescem e nem produzem boa mandioca, ficam com uma raiz como a de uma árvore. Mas a maioria da geração de hoje, por não saber essa regra, vende rama. Se isso acontecer, temos que dizer “vamos embora”, e o próprio *jára* vai junto. Mesmo assim, as pragas ficam naquele local, ou seja, o dono dessa roça não tem mais sorte ao plantar rama. É como se fosse uma raiz híbrida, assim como o milho híbrido que não serve para semente.

As interdições sobre a venda de rama de mandioca indicam espaços de predominância do *teko joja*, das obrigações e cuidados recíprocos entre



as pessoas das comunidades kaiowá. Esta é uma forma de manter a partilha e a reciprocidade entre os moradores da aldeia. Assim a venda, como procedimento da economia de mercado, é barrada em espaços fundamentais da produção da vida social kaiowá, em especial naqueles que envolvem a relação com as diversas espécies de *jára*, responsáveis pelos recursos/seres sob seus cuidados.

O Sr. Rossate afirma que ainda utiliza sua reza de proteção para que as pragas fiquem longe das plantas, para não estragar o solo, rezas para a boa fertilização do solo, para que o milho e a mandioca cresçam bem e não peguem “caruncho” — *tigua’ã* — e para não atrair algum tipo de inseto, prejudicial à planta.

Esta conversa reporta aos relatos e reflexões de Pereira (2016, p. 101):

Atualmente, algumas [espécies] são encontradas somente nas roças de certas famílias que se consideram mais tradicionais e que dispõem de espaço para cultivá-las. De qualquer forma, no modelo tradicional, as roças consorciavam um grande número de espécies. As variedades de mandioca foram as que mais se preservaram devido à importância assumida por essa espécie na culinária a partir do declínio do cultivo do milho. O quase abandono do cultivo do milho indígena se dá principalmente por dois fatores: a) os cuidados rituais requeridos para o seu plantio; e b) a impossibilidade de realizar sua destinação social, pois deve ser consumido nas festas religiosas, cada vez mais raras no ambiente das reservas. A escolha do local da roça, como o da casa, leva em consideração uma série de indicativos favoráveis ao seu estabelecimento. É levado em conta o conhecimento técnico da topografia e da fertilidade do solo, considerados de domínio comum e, portanto, do âmbito da escolha individual. Mas a ênfase maior recai sobre os aspectos da cosmologia, considerados essenciais para o bom desempenho agrícola.

A pesquisadora também ouviu Enoque Batista (em 2010), um professor experiente, sobre *kokue*, sobre o que pensa da roça tradicional e para entender um pouco suas vivências e seus pensamentos. O professor Enoque compartilhou com ela seus conhecimentos sobre a roça. Nascido no dia 22 de fevereiro de 1976, da etnia kaiowá, ele trabalha como professor indígena desde 1997. A seguir, ele fala, em língua materna guarani, sobre seus conhecimentos a respeito da roça:



Che ha'e peteĩ te'ýi amombe'u. Che ndaikuaa porãiry mba'éichapa kokue raka'e. Che sy ha che ru, omombe'u ojapóva va'ekue raka'e. Ha avei aikuaa umi oikuaáva ha itujavéva ndive. Ymave rupi kokuépe omokyre'ỹ kuña araka'e omba'apo haguã kokuépe, ha kuimba'e ikatuhachami ojapo ymave rupi. Upe ára ndoikóiry raka'e tembiporu kuéra, kokue peguáva.

Ha upe áry oiporúma raka'e "machete". Avei upe árypy ndojeityiry yvyra guasu tuicháva. Ogyuru araka'e, ha ohapy peteĩ hendápy. "oiguyru he'ise ikatumivante oity. Ipotĩ rire katu ojapo peteĩ óga. Ha ombohéra "pojoy" ha kokue héra "kóy". "Ko" he'ise kokue, "óy" he'ise óga. Oga kokuépygua.

Upe ára maavéa ndopytáiry hógapy, mitã guive oho kokuépy isy kuéra ndive. Ka'arúma oguahêmba jevy ikokuégui. Upe teko haguã omotihã araka'e, ani haguã oñemboja ivaíva ha oguahê mymba pochy chupe kuéra. Upei katu oñembo'e araka'e kokuerã rehe, asé porã haguã temitỹ kuéra. Kokue jererehe katu ojapo monde'i, ynambu'i kokuére rehegua, ni haguã ho'u avati, arro ha mandí'o.

Jasy ra'ýpe katu nañañemitỹi araka'e, ponoike ikui terã ivai temitỹ kuéra. Jasy mbaretépy ae oñemitỹ araka'e. Oíva te'ýi katu oñotỹ temitỹ hóga jere rehe voi "sarakuapy".

Che mbo'ehára ahecha ko'ãnga kuña kuéra naikyre'ýivéiry kuimba'épe, ojapo haguã kokue, kuimba'e avei ndojapo kuaavéima mba'eve.

Yvy avei naiporávei ñañemitỹ haguã, ha temitỹ kuéra ndaikatuvéi ñañotỹ "trator" ojapo va'ekuépy.

Chévy he'i hikuái yvy oñemoyrómaha, ndoikovéi áry rovái oha'ava osé porã haguã temitỹ kuéra, ndoikovéiry avatiry ra'angaha ombovyava temitỹ jára kuéra, ndokovéima vy'a kokuépy opáma nhanderu ohovasáva temitỹ kuérape, ndoikovéima vy'aguasu kokuépygua repy. Apeve amombe'u che arandu kokue rehegua.

Com esta fala, Enoque conta sua experiência como indígena e diz que não sabia exatamente como era a roça antiga. Seu pai e sua mãe lhe contaram essa história, e também aprendeu com os mais velhos. Segundo ele, antigamente, quem demonstrava maior interesse pela roça era a mulher, mas o homem ajudava somente com o necessário. Também não existia ferramenta suficiente, como hoje, para ser usada na roça, apenas se usava facão. As árvores altas e grandes não eram derrubadas, apenas limpava-se por baixo, cortando e queimando somente a vegetação que não serviria. Após a limpeza do lugar onde iria ser roça, construía-se uma moradia temporária chamada *pojoy*. Nesse espaço, os trabalhadores na roça, oriundos do fogo doméstico dos *kokue jára* (homem e mulher responsá-



veis pela roça), se abrigavam do sol ou da chuva nos dias em que estavam trabalhando na roça. Era também um espaço de cozinhar, se alimentar e de descansar nos intervalos do trabalho.

Segundo Enoque, a roça se chamava, em língua kaiowá, de *kóy-ko*, mas, hoje em dia, é mais comum ouvir a pronúncia *kokue*<sup>11</sup>, e *óy* significa casa da roça. Naquele tempo, quando os membros do fogo doméstico se deslocavam para a roça, ninguém ficava em casa, nem as crianças, e só retornavam para sua moradia ao entardecer. Daí a importância da casa da roça para abrigar todos os membros do fogo doméstico. Deve-se observar que, no período em que ainda havia muitas matas e autonomia territorial, as roças ficavam distantes das casas — *ogapysy* —, como já destacado anteriormente. O deslocamento dos membros do fogo doméstico até sua casa na roça significava também um momento para ficar um pouco distante do burburinho que caracterizava a vida na casa grande, com toda a parentela, não raro marcada por erupções de conflitos e tensões. Esses momentos a sós, entre os membros do fogo doméstico, eram muito importantes para o equilíbrio psicossocial das famílias e para o distensionamento das relações na parentela, além de importantes espaços para a transmissão de conhecimentos associados ao cultivo das roças, considerando a tradição de conhecimento kaiowá e as formas instituídas de transmissão de conhecimentos.

---

11 Levi Pereira, um dos autores do livro, lembra que Melià, recentemente falecido, quando esteve como avaliador em sua banca de defesa de tese de doutorado, comentou em sua arguição (junho de 2004) que o termo *kokue kue*, utilizado na comunicação atual nas comunidades para se referir à roça antiga ou abandonada, seria uma espécie de pleonasma, cuja origem semântica expressa a submissão das comunidades a uma nova realidade ambiental. Isto porque, no uso linguístico dos Guarani pré-colônias, “*ko*” significaria roça, e “*kokue*” já seria roça antiga, abandonada, em regeneração. Entretanto, na atualidade os Kaiowá usam o termo *kokue* para se referir à roça que estão efetivamente cultivando. Melià explicou que essa transformação no uso do termo deve ser entendida como um indicativo da degradação ambiental do espaço em que vivem, pois eles fazem suas roças em locais já utilizados e que não passaram pelo período completo de repouso, que requer vários anos até a regeneração da vegetação nativa e recomposição dos nutrientes do solo. Na impossibilidade de dispor de espaço de mata para abrir roças novas (*ko*) e deixar as áreas já utilizadas em regime de repouso e regeneração (*kokue*), os Kaiowá seguem cultivando suas *kokue*. Esta transformação explicaria porque a roça passou a não ser mais denominada como *ko*, mas como *kokue*. Assim, de acordo com o entendimento de Melià, nas condições ambientais atuais, quando o sucessivo uso torna essas áreas radicalmente improdutivas, impondo seu abandono, elas passaram a ser denominadas de *kokue kue*, gerando um pleonasma, se considerarmos o sentido antigo do termo, quando a rotatividade das áreas cultivadas era possível e praticada anualmente.



Enoque continuou narrando que, ao redor da casa de roça, a primeira atividade era fazer *tihã*, uma reza para não deixar as maldades se aproximarem, nem os animais ferozes. Depois faziam uma reza para as plantações nascerem e crescerem bem, para dar uma boa colheita. (Estas rezas serão mais bem detalhadas no próximo capítulo.) O entorno das roças servia para fazer armadilha, como *mondeo* e outros tipos, para pegar *ynambu*, perdiz, e outras espécies de pássaros, que assavam no fogo culinário da casa da roça, num ato de compartilhamento de alimento e de proximidade íntima entre os membros do fogo doméstico.

Segundo o professor Enoque, a observação das fases da lua fazia parte da orientação das atividades a serem desenvolvidas na roça, em especial na hora do plantio. Na lua nova não se pode plantar absolutamente nada, senão as plantações nascem miudinhas, ou podem carunchar, como milho, rama, etc. Todas as variedades de plantas devem ser plantadas na lua cheia, para dar bons frutos e uma boa colheita.

A respeito da melhor época para o plantio, Izaque João, em conversa com os rezadores da aldeia Panambi, também enfatiza a importância da lua:

[...] a maior parte do plantio de produtos agrícolas é feito baseado nas fases de lua, no canto dos pássaros e, sobretudo, no uso específico da reza. [...] Por exemplo: a mandioca é plantada na lua cheia; o porongo, quando canta o *makamã* (espécie do gavião), mais ou menos em outubro, e isso ocorre antes do sapo ou *kururu* cantar. (JOÃO, 2013, p. 15-17).

O esposo de Marcilene, Maciel Lopes Cardoso, que a acompanhou em todas as visitas aos seus entrevistados, confirma a observação de Enoque, dizendo que, “em lua nova, não podem plantar absolutamente nada, nenhuma planta da roça — *kokuepegua* —, como mandioca, milho e outros, porque fica estragado e acaba não servindo para absolutamente nada; o mesmo quando a ventania vem pelo lado sul, essa não é a época de plantar”. O modo como Marcilene desenvolveu a sua pesquisa, e como seu esposo foi enredado neste processo, é muito instrutivo sobre o modo como é concebido, transmitido e legitimado o conhecimento entre os Kaiowá.



Maciel se envolveu na pesquisa, assumindo, muitas vezes, a posição de copesquisador, interessando-se pelos temas, dialogando com os interlocutores, acrescentando suas próprias percepções e fazendo comentários às falas dos interlocutores de sua esposa, que conduzia a pesquisa para o mestrado. A comunicação do conhecimento se expressa num ambiente participativo e colaborativo, pressupondo sempre a aquiescência dos interlocutores, confirmando e aprofundando compreensões que já são, em grande medida, compartilhadas. Assim, é comum surgir nas conversas/expressões do tipo *ha'etéma upéicha!* — é verdadeiramente assim! — uma afirmação que comunica reconhecimento e concordância com a maneira como o interlocutor elabora o conhecimento, que faz parte de uma tradição partilhada coletivamente desde tempos imemoriais, transmitida de geração a geração.

Enoque também salienta que a maior parte da comunidade gosta de plantar ao redor de suas casas. Esse costume nasceu antigamente e dura até hoje. A ferramenta principal e tradicional sempre foi o *sarakua*, com o objetivo de não prejudicar o solo.

A fala deste professor aponta muitas pistas importantes. Parece que, na condição atual de vida em reserva, na impossibilidade de poder dispor de uma casa na roça, trazem a roça para perto da casa, plantando-se ao redor dela. No passado, o tempo era dividido entre a casa comunal, habitada por toda a parentela, e a casa da roça, de exclusividade do fogo doméstico. Hoje se abandonou o antigo padrão residencial, os fogos tendem a viver em casas separadas, ou em pequenos aglomerados de fogos. Isto parece ter diminuído a frequência das atividades de sociabilidade que envolvia toda a parentela, num processo que Brand costumava denominar de “fragmentação da família extensa”. Se os aglomerados de fogos com fortes vínculos de parentesco tendem a substituir muitas das atribuições da família extensas, o plantio em volta da casa, opção de muitas famílias, em especial das que se consideram mais tradicionais, pode ser entendido como uma tentativa de reproduzir o ambiente da casa da roça no padrão único de residência adotado na atualidade: a casa ocupada pelo fogo doméstico.

Conforme a observação de Enoque, as mulheres de hoje não têm o costume e nem vontade de fazer a própria roça e nem chamam os homens



ou o marido para desenvolver este trabalho com alegria e agilidade. Os homens também não sabem mais construir sua própria roça, por não manejar nem conhecer as regras de tempo, clima, espaço, e não possuem o conhecimento sobre a espiritualidade. Enoque apontou também que, hoje, a terra não possui mais fertilidade, porque, em alguma parte, foram plantadas as sementes onde havia uma lavoura preparada pelo trator, o que degrada o solo e acaba não produzindo uma boa colheita como deveria.

Enoque Batista também falou que muitos de seus interlocutores lhe contaram que a terra ficou triste e ressentida — *oñemoyrõ* —, e não existe mais pessoa para rezar a favor da terra, ou seja, não sabem fazer seu próprio benzimento com reza, para recuperar o solo e ter uma boa produção de roça. Não existe mais “batismo de mulher” ou bebida coletiva (*chícha*) no cocho. Não existe mais aquele que busca o “bem viver dos donos das plantas” (*ka’a járy*). Não existe mais felicidade na roça. Já estão exterminados os *nhanderu* que realmente saibam rezar e batizar as sementes e as plantas. Não existe mais benzimento com grande grupo, para as colheitas da roça e para serem consumidas. Por isso, o professor observa que

Há muitas fraquezas para manejar a roça tradicional na vida atual, principalmente entre os mais novos, que crescem com essa mentalidade. Eles não têm vontade própria de saber, ouvir e aprender; por isso, esses conhecimentos estão sendo utilizados, um pouco, pelos mais velhos que ainda os conhecem.

## A IMPORTÂNCIA DA MULHER NO TRABALHO DA ROÇA

Contrastando com a visão expressa por Enoque, pouco positiva no que se refere às possibilidades de engajamento dos homens e mulheres com a roça, Marcilene aponta para um maior interesse das mulheres pelos cultivos e chama a atenção para a importância da figura da mulher, no que diz respeito aos cuidados com a roça. Segundo Valdelice Veron, em sua dissertação de mestrado, a partir da sabedoria de sua mãe dona Julia, desde as origens dos tempos, as mulheres estão relacionadas com a temática da roça, e com a origem do mundo.



Agora vou narrar o que a *Nhandesy* JULIA me ensinou sobre a cosmovisão Kaiowá que se relaciona com o conhecimento, a importância da mulher para fazer permanecer a vida nos *tekoha*. Antes do tempo, as divindades já existiam. Pairavam no universo vários *xiru* (seres das divindades masculinas), *gwaxãs* (seres das divindades femininas) e o *Xiru Hyapugwasúva* (ser supremo sem gênero definido) junto com sua metade *Jekoakui*, os quais dançavam e cantavam. Em certo momento, *Jekoakui* ganhou uma bolinha do tamanho de um amendoim, foi um presente de *Xiru Hyapugwasúva*. *Jekoakui* era uma *Nhandesy* muito formosa e ganhava muitos grãos de todos os *Xiru*. Mas essa bolinha foi a que mais gostou e a observava com muita atenção. Num determinado momento, ela pegou a bolinha e começou a cantar: "*Koyvypypehehetava'erãneremimbogwejy*". Foi esticando a bolinha no meio da mão e ela foi se desfazendo, se esticando e ganhando outra forma. Quanto mais ela mexia, mais o pequeno grão aumentava. Quando *Xiru Hyapugwasúva* retornou de seus passeios, viu o trabalho de *Jekoakui* e eis que aquele grãozinho já estava do tamanho de um pátio de aldeia. Então, *Xiru Hyapugwasúva* perguntou a *Jekoakui*: –Porque está perdendo seus momentos de passeios com isso? E ela disse: – Tenho muitos presentes que ganhei dos *Xiru* e das *Jasytata*, vou colocá-los aqui neste lugar e vou chamar esse lugar de *yvy* (terra). *Jekoakui* colocou os pequenos presentes no *yvy*, enquanto continuava a mexer neles e a esticá-los. Quando ficou cansada, foi se deitar no *yvy* e dormiu. Ao acordar, viu que tudo o que havia colocado dentro da terra tinha brotado e crescido. Eram árvores, frutas, ervas de remédios, raízes e folhagens. Então, *Jekoakui* ficou muito feliz e foi chamar o *Xiru Hyapugwasúva* para ver. O *Xiru* veio ver e gostou muito. *Jekoakui*, então, resolveu fazer *kagwĩ* do *avatimorotĩ* (milho sagrado) que tinha nascido onde ela havia colocado. Essa semente foi um presente de *Xiru* Jakaira. Assim foi feita a primeira festa do *Avatikyry*. E ela chamou todos os seres da divindade para participar. Vieram os seres femininos: *NhandesyMbo'y*, guardiã das plantas rasteiras, *Nhandesy Jasytataypy*, guardiã das fases da lua, *Nhandesy Ixupari*, guardiã do amanhecer, *Nhandesy Ixujaty*, guardiã da noite, *Nhandesy Jarivete*, guardiã dos quatro ventos, *Nhandesy Jekoakui*, guardiã da terra, *Nhandesy Tapeendy*, guardiã dos remédios folhosos [...]. (VERON, 2018, p. 25–26).

Nesse sentido, ela recupera as formulações de Pereira (2016, p. 99–100), em favor dos seus argumentos, quando ele diz:

Grande número de espécies é cultivado pelas mulheres e, também, uma quantidade importante do trabalho na roça é por elas executado. Isso representa uma sobrecarga de trabalho, considerando a sua responsabilidade pelos cuidados de manutenção do fogo culinário, envolvendo as atividades de recolher e preparar os alimentos, cuidar das crianças, lavar roupa etc. A dedicação da mulher à lavoura está ligada ao seu interesse pela proeminência gozada pelos fogos

que dispõem de uma roça suficientemente grande para prover fartamente de alimentos seus integrantes e eventuais visitantes.

A imagem que Marcilene Martins Lescano registra em sua dissertação (2021, p. 55) ilustra esta análise de Pereira pois observamos Cristina Lescano Martins, mãe de Marcilene, limpando a roça com as próprias mãos.

O mesmo autor continua sua reflexão sobre a importância das mulheres na roça:

Para as mulheres que não trabalham fora de casa — que é a maioria delas — e que dispõem da roça, o prestígio é proporcional ao prestígio do fogo que mantêm e organizam. De certa forma, isto também é verdade para os homens, mas a mulher parece sempre estar mais preocupada com o tamanho e a qualidade da roça. Ela vive praticamente entre a casa, o pátio e a roça; enquanto o marido possui maior mobilidade espacial e se dedica mais intensamente a outras atividades econômicas desenvolvidas fora da comunidade. (PEREIRA, 2016, p. 100).

Seguindo esta linha de reflexão, a pesquisadora traz a reflexão de seu esposo, Maciel Lopes Cardoso, que também destacou o papel da mulher (LESCANO, 2021, p. 55-56):

Na maior parte da roça — *kokue* — só a mulher cuida, porque não floresce como a mandioca, milho e batata; essas plantas não têm regras ao plantar e colher. Mas o feijão possui suas próprias regras de plantar e colher. Na primeira etapa vem sua limpeza para capinar essas plantas, para não deixar nenhuma planta daninha crescer, para que o feijão cresça de forma saudável e sem nenhum tipo de praga nas folhas. Mas quando o feijão já produz uma ou mais flores, aí vêm as regras para não entrar mais na roça, tanto homem como mulher. Mas o maior cuidado vem das mulheres: quando a mulher está menstruada é um veneno para o feijão, se ela entrar na plantação, o feijão fica amarelado e cai todas as folhas, fica sem flores e acaba morrendo e fica sem colher nenhum pé de feijão. Por isso vem todos os cuidados ao colher e cuidar de sua plantação, no final vem o tributo à sua paciência. Feijão sempre é plantado no meio da roça, para que tenha maior respeito no meio das outras plantas, sendo quase impossível de entrar nela, na verdade é uma planta intocável. Principalmente, a mulher nunca passe do lado ou no meio deste feijão. A regra dessa planta é muito rigorosa e ardida com a presença da mulher. (Fala de Maciel, 2021)

Marcilene registra que as reflexões de seus interlocutores despertaram sua curiosidade de pesquisar e ouvir mais sobre os conhecimentos



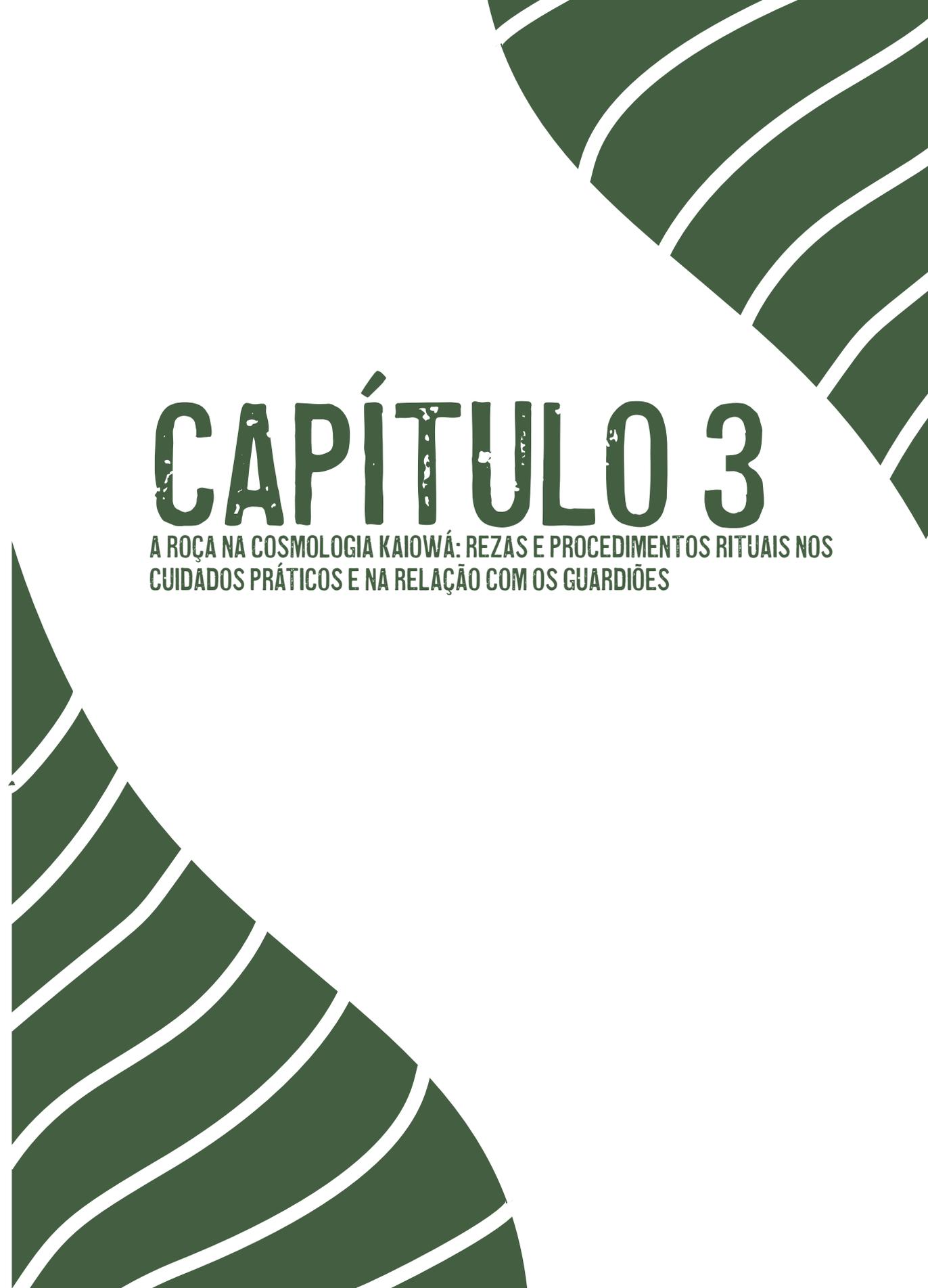
tradicionais, que não aprendeu na sua adolescência. Segundo entende, talvez muitas coisas não foram esclarecidas, até hoje, para os jovens. Por isso, como pesquisadora e professora, acredita que precisa conviver mais perto da sua realidade, para que o seu objetivo realmente seja concretizado, que é, além de dominar estes conhecimentos tradicionais, também ser fonte de informação e estímulo para as crianças e jovens da sua aldeia, que são seus alunos. É necessário entender a posição de cada faixa etária para enxergar, através deles, os saberes do cotidiano, principalmente suas práticas, fortalecendo essa vivência, de acordo com a cosmovisão kaiowá, para que as futuras gerações conheçam, respeitem e divulguem seus conhecimentos para o mundo, e também que esses conhecimentos sejam considerados e incorporados ao mundo acadêmico.

Ela também acha que é importante saber a origem e o manejo de técnicas não indígenas usadas atualmente nas reservas, para saber utilizá-las, respeitando seus valores e quais são as consequências de se apropriar delas sem saber seus usos corretos. O mais importante é sempre estar ciente dos riscos destas práticas.

Boa parte dos homens jovens tende a ser bastante receptivo à adoção das técnicas de cultivo predominantes fora dos espaços das reservas, nas roças tecnificadas do agronegócio. Em grande medida isso se dá por estarem mais expostos a essas técnicas, quando saem das comunidades para os trabalhos temporários nas fazendas. Muitos trabalham com tratores e outras máquinas agrícolas, aprendem a lidar com adubos e agrotóxicos. Como as lavouras são altamente produtivas tendem a adotar esse modelo como viável dentro das terras disponíveis para as comunidades. Mas as tentativas esbarram em inúmeras dificuldades, como falta de recursos financeiros, para assegurar todos os procedimentos técnicos, requeridos para este tipo de agricultura, pouco espaço disponível, proximidade das áreas de cultivo com as casas, problemas ambientais, dentre outros. A roça, do ponto de vista das mulheres, tende a ser pensada para assegurar a sustentabilidade alimentar, as práticas festivas e rituais, de acordo com os modelos de produção e consumo dos próprios Kaiowá. Esboça-se aí um dissenso de gênero em relação à roça.







# CAPÍTULO 3

A ROÇA NA COSMOLOGIA KAIOWÁ: REZAS E PROCEDIMENTOS RITUAIS NOS  
CUIDADOS PRÁTICOS E NA RELAÇÃO COM OS GUARDIÕES





**M**arcilene conversou com seu Valério Vera (falecido em 2021), quando estava no encontro de Etnologia em São Paulo, em 2019. Na conversa discutiram sobre o que significam as rezas para o *kokue*, na vida tradicional. Segundo ele, as rezas são feitas de forma circular, começando de uma ponta da roça indo até a outra ponta e, assim, encerrando a reza para cada tipo de plantio, como indicado na imagem a seguir.

Vários pesquisadores mencionam as rezas como instrumento poderoso para enfrentar as dificuldades e facilitar a vida. Segundo Schaden (1974, p. 122), “há rezas para tudo”:

Os ñandeva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os kayová têm rezas contra a chuva, contra a seca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. São rezas que qualquer pessoa pode empregar no tempo oportuno, usando *mbaraka* e *kurusu*. (SCHADEN, 1974, p. 122).

No presente capítulo retomamos a descrição dos rituais, como técnicas espirituais que os Kaiowá de Taquaperi dominam relacionados à roça. Iniciamos relatando um pouco sobre o que significa cada tipo de reza, ritual ou cerimônia. Os rituais levantados por Marcilene em sua pesquisa foram: *Kotyhu yta*; *Kotyhu*, *Ñembo'e*, *Tihã*, *Jeroky* e *Jerosy*.

***Kotyhu yta*** – É o domínio das vozes, do som e do assunto que irá tratar e cantar em qualquer ocasião. Tomas Benites explicou que quando conhecemos bem o *kotyhu yta*, temos a facilidade de inventar canções da própria mente para todos os tipos de situações e pessoas, do próprio sentimento, da própria vivência, do seu modo de ser alegre, feliz, apaixonado, esperto, brincalhão e outros, sempre referentes a uma pessoa. Por isso, ouvir é ter mais vontade de participar de todos os tipos de cerimônias, para aprender e compreender sobre a vida cotidiana.

Marcilene se lembra que Edivaldo Martins, seu pai, contava que, desde pequeno, ficava atento para ouvir sua mãe e tentando aprender os cantos e memorizá-los. Depois começou a perguntar para os demais sábios, que se chamam mestres. Assim foi despertando seu desejo de aprender seria-

mente e três homens começaram a lhe ensinar o *kotyhu yta*, um pouco de cada vez.

Segundo Marcilene, os cantos do *kotyhu* são sempre muito animados, e as pessoas gostam muito de participar porque é muito gostoso ouvir aquela voz grave que sai do fundo da garganta, bem afinada, que dá vontade de ouvir cada vez mais. Muitos desses cantos mexem com nosso próprio espírito e com a alma. É uma voz que leva a imaginar que aquele momento é somente você, com sua língua e sua cultura, falando sobre o modo de viver na vida, na família, com amor e felicidade. É um sentimento inexplicável. Somente os Kaiowá podem entender o que a pessoa sente, quando se emociona e é feliz com tudo isso que há na vida, seja de qualquer idade, porque a voz do cantor ou cantora soa muito bem, numa sintonia entre o cantor e todo o patrimônio cultural acumulado ao longo das gerações.

Nessa cerimônia sempre junta muitas pessoas em ocasiões diferentes, seja em casamentos, aniversários, seja em velórios e outras. Esse canto é sobre algum acontecimento e a pessoa que canta nunca foge do tema, do início até o fim. Existe sempre um *kotyhu* certo para cada ocasião e o cantor tem a sensibilidade de saber qual é o mais apropriado.

Também existe um **Kotyhu** que não é propriamente do Kaiowá, onde a voz é mais aguda ("fina") e a música é muito rápida. Este canto tem dois tipos: *kotyhu* "nordestino" e *kotyhu* "paraguaio". Tomas Benite e seu filho, Celso Benite, explicaram que esses cantos não fazem parte da língua kaiowá. Para demonstrar, eles imitaram como são as vozes e o ritmo: são muito diferentes do que as pessoas da aldeia estão acostumadas a ouvir. Para imitar melhor, Tomas fez um canto sobre um animal doméstico, o peru, que vive sozinho na casa dele, falando assim: "*Che año reiko, che año reiko arupihí, he'i moã arupihí*". Essa música quer dizer: "Estou sempre sozinho por lá, mas estou sempre feliz sem companhia alguma". Esse *kotyhu* expressaria a condição de vida do peru, criado em seu quintal.



Nimuendaju (1978, p. 77) dizia que:

Um canto profano, o *kotyvu*, é uma dança igual o *guau*, são encontrados entre *kayguá*, e existiam também entre os *oguaúva*. Quando, num bando guarani, alguém recebe seu primeiro canto de pajelança, isto sempre se constitui num acontecimento de interesse geral. Somente nas histórias antigas ouvi que crianças tivessem recebido tal inspiração. Nas categorias de idade seguintes, no entanto, as inspirações se tornam mais frequentes, e entre índios com mais de quarenta anos constituem exceção aqueles que não têm nenhum canto de pajelança. Alguns cantam por qualquer motivo: quando se equilibram sobre uma pinguela, para não cair dentro d'água, e coisas semelhantes.

**Ñembo'e** – A pesquisadora explica que, de antigamente até hoje, os indígenas vivem protegidos por meio do canto *ñembo'e*. É ele que livra a todos do mal, tanto dos animais selvagens como das doenças e dos perigos para sobreviver no meio das matas. No princípio, essa era a arma mais importante para sobreviver com alta proteção de vida. Tomas Benites falou que, segundo seu avô, naquela época tinha muitos animais ferozes, mas escapavam deles com suas rezas e ensinamentos. Nos dias de hoje, muitas lideranças que saem para as reuniões, deslocando-se para outras aldeias, prefeituras, ou mesmo para outros Estados ou países, dispõem de seus *ñembo'e* para assegurar que tudo corra bem e possam retornar em paz para sua casa. Óbvio, os perigos são outros, mas as rezas continuam dando a proteção.

Para sobreviver, essa é a prática mais importante. É importante que todos, homens e mulheres, conheçam e saibam rezar o *ñembo'e*, qualquer um deve entender, desde que procure entender, pois isto é uma coisa que deve ser totalmente espontânea. Sempre depende do interesse do indivíduo: saber rezar e saber vários cantos com rezas para dor de dente, dor de ventre na hora do parto, para dor de cabeça, mordida de cobra e para vários outros males; ajudam a evitar coisas negativas e dores insuportáveis. Sempre vêm com acompanhamento de remédios caseiros benzidos, para ingerir ou utilizar em qualquer parte do corpo que necessita e para tomar banho. *Ñembo'e* também pode ser utilizado para fazer o mal – *ñembo'e vai* –, que pode ser feito por uma pessoa chamada *paje vai* (como um “feiti-ceiro”).



Ainda segundo Marcilene, o *ñembo'e* é fundamental para sobreviver, porque nele está o *ayvu ñe'ẽ rupi* (alma originária), através da língua original dos Kaiowá. Muitas vezes ela teve dificuldade de entender a língua utilizada, porque é uma língua original, "pura", mas sempre fez bastante esforço para transcrever e entender.

Os *ñembo'e* são rezas apropriadas para usar nas roças, para preparar o solo, para proteger a terra e as plantas das pragas, para fazer chover, ou parar de chover e para dar uma boa colheita.

**Tihã** – As pessoas que conversaram com Marcilene sobre o ritual *tihã* foram Ourides Vilhalva, Edivaldo Martins e Enoque Batista. Segundo eles, *tihã* é usado para anular *nembo'e* ruim. Também podem ser classificados em três categorias: *ñembohovái*, *jejoko* e *mboro'y*, podendo ser traduzidas, de forma aproximada, como enfrentar, segurar e esfriar, respectivamente.

Como exemplo, a pesquisadora conta que, quando a menina fica moça, precisa fazer **remotihã**, para que não se aproxime dela algum mal, como *jepota*, porque, quando menstrua, o cheiro forte da moça atrai animais, como lagarto, saci, *jaguarete* e outros que podem incorporar nela ou pode achar o bicho na sua cama, na porta, no caminho e por onde andar. Neste caso não são animais comuns – aqueles que se encontra ordinariamente –, são, na verdade, seres/espíritos, ou seja, estão metamorfoseados na forma de animal, mas pertencem a outro mundo, para o qual querem levar a alma capturada da pessoa, seduzindo-a com diversos artifícios. Muitas vezes se pode achar que esse animal é um homem muito bonito, atraente, que aparece na sua frente, mas na realidade não é.

Por isso, a moça precisa de *ñembo'e tihã*, ao se guardar dentro de casa e tomar banho com remédios caseiros, também para diminuir a menstruação, não sentir muita cólica e não sentir tontura ou dor de cabeça insuportável. Como ela é frágil neste momento, que é *jejogua*, ela precisa ouvir vários aconselhamentos sobre como se cuidar, respeitar e obedecer aos pais e, principalmente neste estado, precisa trabalhar para se acostumar, assim ela fica *jejogua porã*, ou *guapa* (boa moça). Se ela não cumprir as regras como ensinadas, também vai continuar pela vida toda agindo de forma errada, no falar, no caminhar, no comportamento.



*Tihã* é uma reza muito forte, gerada do *ñembo'e*, que precisa ser feita a todo momento e para cada situação, como doença, *yvytu guasu* (vento forte), *amandau* (chuva de pedra) ou *mboitihã* (mordida de cobra), ou seja, é um *mboro'y* (esfriamento) contra os males e feitiços. Tem também *tihã* para proteger a roça de chuva forte com granizo e de ventanias.

Existem, ainda, os *tihã* contra as pragas e insetos que atacam a lavoura, pois sempre se busca o *tihã* mais apropriado para atender cada necessidade. Marcilene registra que, ao conversar com Amélio Torres, ele começou a tocar seu *mimby*, antes de contar sobre seus *ñembo'e tihã*, para o controle das pragas da roça. Tem *tihã* para *yso karu* (lagarta), *ñetĩ karu* (mosquito), *tuku karu* (gafanhoto), que são as pragas famintas, devoradoras das plantas. Estes *tihã* são: *ñembo'e piraguai* (para as pragas devoradoras), *che tañotỹ joty* (para o plantio), *che mbarakapy* (canto com chocalho).

A predação está no centro da sociabilidade kaiowá. Na comunidade se produzem pessoas, meninos e meninas, que, em determinadas circunstâncias, estão especialmente suscetíveis de serem predadas por seres não humanos pela ameaça do *jepota*. O mesmo acontece com as plantas cultivadas na roça: as pragas e doenças têm seus próprios guardiões, que são seres predadores, sempre interessados em se apropriar das plantas cultivadas. Os *tihã* são o recurso acionado pelo agricultor para afastar essas ameaças.

Amélio também explicou sobre a bênção ou saudação ao milho e à mandioca — *avati ha mandí'o rovasaha* —, que começa com *che ã ñusã* — raiz da alma. Fica evidente, nas falas deste conhecedor, que as plantas recebem saudações do agricultor ao adentrar no espaço por elas habitado em sua roça, pois são seres que ele cuida e com os quais se relaciona. Trata-se de uma comunidade comunicativa e as rezas asseguram, por excelência, essa comunicação. Sem dispor do conhecimento sobre essas rezas, não há, na concepção kaiowá, como cultivar apropriadamente uma roça. Dispor de uma roça já explícita para a comunidade essa condição de conhecimento, que produz a identidade de *chokokue*, o cultivador ou cuidador da roça, ou seja, o agricultor.

**Jeroky** – É a dança do cacique/*nhanderu* e do *yvyra'ija*, depende muito da posição do corpo e do movimento – *ndevevíyi va'erã* –, permitindo ao praticante flutuar, livre da força da gravidade. Todos podem acompanhar, mas tem que ter prática. Se não tiver disposição, nem precisa participar, porque tem regras a serem cumpridas. Não é como *guaxire*, é mais calma e mais séria e é usada durante o *jerojy*.

**Sambo** ou *ñemborari* – É uma espécie de desafio, onde um instrutor experiente desafia os iniciantes para uma luta simulada, acompanhada por canto e dança. Quando o instrutor ataca com o *mbaraka*, como se fosse uma lança, o desafiado deve esquivar-se. Quando o desafiado é tocado pelo *mbaraka* perde o desafio, e o mestre escolhe outro para continuar o jogo.

Todas as rezas são geradas do *ñembo'e*, o *porahé*, o *ayvu*, o *tihã* se originam do *Ñembo'e*, que é o princípio de tudo. (LESCANO, 2021, p. 65).

Marcilene registra que, quando buscou com Enoque Batista (2010) informações sobre *tihã* e *ñembo'e*, ele explicou a importância de cada tipo de reza para as vivências do Kaiowá. Mas não chegou a especificar se eram referentes à roça. Ela pensava que existia esse tipo de reza somente para proteção e saúde do ser humano, para se livrar de coisas malignas. Mas, através da sua pesquisa com Ourides Vilhalva, também conhecida por Dona Orida Vilhalva, entendeu que há *ñembo'e* *tihã* também para a roça, para que as pragas não se aproximem. Esta é a ferramenta principal dos Kaiowá para ter uma boa plantação e rendimento em suas colheitas para o próprio consumo e, na situação atual, também para a venda.

**Jerosy** – Este ritual é muito importante, e já não ocorre mais em Taquaperi. Por isso, recorre-se à explicação de Izaque João (2011, p. 26):

Os líderes espirituais Kaiowá acreditam que, somente por meio do canto do *jerosy*, em uma única noite é capaz de percorrer todos os aspectos de *aryvusu*. O *jerosy* inicia o seu canto com a parte principal do *aryvusu*, na busca de amparar todos os aspectos da cosmologia ali representados. Só *pa'i kuara* é mais importante que *ary ypy* e estes necessitam da força do canto para continuar a equilibrar todos os seres da terra. Cada estação de ano necessita de um canto específico para que o tempo contribua, dando eficácia para todos os seres vegetais produzirem melhor. Em outro sentido, a reza e o conhecimento tradicional representam uma forma eficaz de proteger o grupo

dos espíritos antissociais e, assim, torna-se uma estratégia política para o Kaiowá, através do poder espiritual. Ou seja, o poder e a força do Kaiowá não estão na matéria e sim no espírito.

O pesquisador kaiowá Izaque João, em sua dissertação, explicita detalhadamente este ritual:

O ritual do *jerosy puku* é cantado, rodando em volta de um *apyka* (banco) ou em volta de uma vasilha de xixa. Esta vasilha pode ser um balde de alumínio, com capacidade volumétrica de uns vinte litros, abastecido constantemente a partir de um recipiente maior, onde foi produzida a bebida. O canto do *jerosy* é considerado infinito, porém, cada xamã, durante a noite até o amanhecer, procura alcançar sua meta de trabalho que é chegar ao canto de *pa'i kuara*. O canto exige a sua plenitude para não causar inúmeros problemas na comunidade ou para o desenvolvimento do *jakaira* (milho saboró). (JOÃO, 2011, p. 56).

O historiador conta que *Jakaira* é uma divindade que, "com sua sabedoria, criou o milho branco e os demais produtos agrícolas" (JOÃO, 2013, p. 15-17). Segundo ele, no local escolhido para o plantio da roça, *Jakaira* não usou força física, apenas a reza, e que uma parte da veste desta divindade se transformou em semente de milho saboró. Izaque explica, então, os procedimentos para a produção do milho branco:

Para o Kaiowá, o milho saboró, desde o princípio de sua criação, precisa seguir as mesmas etapas de trabalho, desde seu cultivo até a colheita, instituídas pelo *jakaira*: deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. Depois da colheita, o milho ainda precisa passar pelo *jehovasa*, quer dizer, uma "benção" realizada pelo xamã, para depois ser distribuído. (JOÃO, 2013, p. 15-17).

Izaque esclarece que todos os produtos agrícolas fazem parte de uma hierarquia, na qual o principal é o *Jakaira*, milho saboró, para quem se realiza o ritual do *jerosy puku*, e de quem todos os grãos são dependentes. Ele ressalta que "após passar o ritual do batismo do milho, o consumo dos alimentos de milho ajuda as pessoas a incorporar a alma das divindades, dando força ao canto, em um sentido amplo, como por exemplo, para fazer chover". (Idem, ibidem). Izaque João explica que

O *jakaira*, para os Kaiowá, representa o corpo — *avati jakaira rete* — e, por isso, precisa ser alimentado com *xixa*, que só pode ser feita com esse tipo de milho. No *jerosy puku*, a *xixa* se chama *jakaira rekory*, e no *kunumi pepy* se chama *xixa rekory etépy*. O *jerosy* é entendido como o canto que busca diálogo com a divindade e negociação com os deuses. Para os Kaiowá, essa relação de diálogo entre as divindades e as pessoas é sempre coletiva, apesar de ter um cantor principal. É diferente dos cristãos que se relacionam com seu deus individualmente. O *jerosy* é um canto coletivo quando as pessoas rodam em sentido anti-horário. (JOÃO, 2011, p. 56).

Este pesquisador, na sua dissertação, descreve com detalhes as grandes festas realizadas no *Tekoha Guasu*, relacionadas à produção de alimentos e, particularmente, do milho: "As famílias recordam as festas de rituais importantes como *Kunumi Pepy* e *Jerosy*, que reuniam grande número de pessoas, em diferentes locais, anualmente" (JOÃO, 2011, p. 37).

O *Tekoha Guasu* era o grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais; era coberto de mato fechado (*ka'aguy hũ*), recortado por caminhos — *tape* —, por onde circulavam as pessoas, construindo relações de parentesco e participação festiva e ritual. O *Tekoha Guasu* permitia o acesso a variados recursos, para atender as necessidades de alimentação, ornamentação, cuidados rituais e terapêuticos, imprescindíveis para produzir e manter corpos sadios — *tesãi*. Nele se faziam roças, caçavam, pescavam, coletavam — ações sempre mediadas pela relação com os diversos tipos de guardiões.

Izaque João (2011, p. 37) esclarece que o território amplo não continha barreiras físicas, mas se estendia até onde iam as relações com as parentelas aliadas, facilitando aos Kaiowá viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas, desde o princípio, para a construção do modo de ser, com conexões fundamentadas a partir das normas de parentesco e de aliança política. Nesse espaço, uma das leis seguidas pelos Kaiowá era a prática do *kokue*, para garantir a alimentação apropriada aos humanos, sendo também destinada às grandes festas (*pepy*), que refletiam os valores da reciprocidade e da sociabilidade desta sociedade. Assim também foi compreendido por Dominique Gallois (2004, p. 40), que "nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa



uma lógica territorial". Pode-se dizer que essa "lógica territorial" comporta um campo relacional, extremamente complexo, que conjuga as conexões entre o sistema xamânico kaiowá e os diversos modos de existir dos *teko-jára*, guardiões das diversas modalidades de existir nos mundos, tanto na terra como nos patamares celestes. (BENITES; PEREIRA, 2021).

Marcilene também entrevistou o senhor Arturio Martins, de 48 anos de idade, um grande sábio da etnia *pãi tavyterã*, filho de Gervásio Martins, grande rezador que dominava a reserva entre as décadas de 1920 e 1930, que lhe ensinou vários *ñembo'e* e *kotyhu* para a produção de roça. Demonstrando muito orgulho de ser Kaiowá, ele repassou à pesquisadora sobre *Ñembo'e Tihã*. Atualmente ele ainda utiliza estas rezas, se precisar. Também sabe vários outros tipos de reza, como *guahu*, *kotyhu*, *porahéi*. Falou que já foi *yvyra'ija* no Paraguai, mas já faz mais de 20 anos que mora na reserva Taquaperi. Hoje ele é cristão, mas, mesmo assim, falou que jamais vai esquecer dos seus cantos e suas rezas, por onde viver e por onde for. Sempre ajuda os professores. No momento que queiram ouvir sua sabedoria, ele repassa e está disponível para ajudar sua comunidade e os integrantes da escola.

Em sua dissertação Marcilene Martins Lescano registrou em imagens a roça do seu Arturio Martins. Ele e sua esposa ofereceram à Marcilene batata-doce roxa (LESCANO, 2021, p. 64). A foto 7 a seguir é de Marcilene Martins Lescano com Artúrio Martins.

Marcilene registrou algumas rezas em guarani, cantadas por Arturio, para espantar moscas e mosquitos, para abençoar batata-doce contra as larvas e também para abençoar o cultivo em geral:

### ***Mberu ha ñeti tihã***

*Mberu guasu ñemotihã jotyneche,*

*Ije, ije mberu guasu ñemotihã,*

*Jotyne che ije, ije*

### ***Jety rovasaha yso karu pegua***

*Tamopyrũne che, tamopyrũne che*

*Itymbýry reko katúne neichupe, ichupe*



*Tamopyrũne che, tamopyrũne che  
Itymbýry reko katúne neichupe, ichupe.*

***Itymbýry amboró'y araka'e***

*Itymbýry amboró'y araka'e  
Itymbýry piraguái amboró'y araka'e  
Itymbýry piraguái amboró'y araka'e  
Itymbýry piraguái amoró'ysã araka'e  
Itymbýry piraguái amboró'y araka'e  
Kóa ko che añosã che añoi araka'e  
Nde piraguái i che ru araka'e  
Itymbýry amboró'y ngypy araka'e  
Itymbýry amboró'y ngypyvy araka'e  
Kóa ko che añosã che añoi araka'e  
Che poty apiraguái che añoi araka'e  
Inde inde che jari jusu araka'e  
Inde inde che jari jusu araka'e  
Itymbýry amboró'y araka'e  
Itymbýry amboró'y araka'e  
Itymbýry amoró'ysã araka'e  
Itymbýry amoró'ysã araka'e  
Inde inde che jari jusu araka'e  
Inde inde che jari jusu araka'e.*

Na ocasião, o senhor Arturio Martins e Airton Rossate, fizeram questão de enfatizar que é muito importante a compreensão dos Ñe'ëngáry pelos *nhanderu*. Alguns deles dominam e conversam especificamente com as divindades, e possuem vários tipos de rezas com cantos que dominam de diferentes formas, como o *porahéi* que é um ñe'ëngáry. Esses ñe'ëngáry são utilizados para demonstrar suas habilidades de cantos uns para os outros, e alguns deles sabem mais do que outros, porque possuíam vários mestres na época. E os ñe'ëngáry que um rezador aprende não podem ser apropriados por outros *oporahéiva*. É proibido, assim como nos costumes da sociedade ocidental, onde não se pode copiar outras ideias como se



**Foto 7** – Marcilene Martins Lescano com Artúrio Martins.



Fonte: Fotografia de Arnulfo Morínigo Caballero, 2022.

fossem suas, sendo obrigatório citar referências, porque, caso contrário, seria plágio.

Entre os rezadores — *oporahéiva* — através de seus ñe'êngáry, eles se respeitam e valorizam os conhecimentos e as trajetórias de formação uns dos outros. Arturio falou que, desde o falecimento de seu pai, Gervásio Martins, e outros conhecedores dessas práticas, na reserva Taquaperi não



existe mais o *jerosy puku* e o *avati kyry*, que são rezas tradicionais diretamente relacionadas à colheita do milho.

Esse abandono das rezas é explicado por Brand (1993; 1997), como resultado da expulsão dos *tekoha*, com o “esparramo” das famílias, e do conseqüente “confinamento” compulsório nas reservas, refletindo sobre o modo como essa nova situação histórica alterou a vida da população *kaiowá* e *guarani*. As reservas geraram muitos problemas de convivência para a gestão da vida. Deve-se reconhecer que as reservas geram configurações sociais distintas em relação aos *tekoha* tradicionais. No caso de Taquaperi, tudo leva a crer que, nas primeiras décadas, o número de parentelas reunidas era reduzido e elas conseguiram, por um tempo, manter suas configurações originais e realizar os eventos coletivos, como os rituais do batismo do milho indígena – *jerosy*. Estes rituais permaneceram ativos enquanto Gervásio (pai de Arturio) manteve a condução do seu grupo de reza. Entretanto, com sua morte, seu *yvyra’ija* já não conseguiu manter a continuidade dos rituais. A dificuldade de manter estes rituais está diretamente vinculada aos efeitos disruptivos da situação de reserva sobre a dinâmica social, dificultando a realização de eventos coletivos, os quais requerem a mobilização de um grande número de parentes e aliados.

Arturio Martins, um dos interlocutores de Marcilene, sempre usa as rezas, como a maior “ferramenta” na produção do *kokue* para as famílias dele e do seu sogro. Para ele, o *ñembo’e* é o maior legado deixado por seu pai, também xamã. Arturio sempre foi *yvyra’ija* do seu pai até que este faleceu. Arturio foi indicado a Marcilene por Reginaldo, como um importante rezador, apontando a necessidade de entrevistá-lo, como “um grande sábio, que sempre usa as rezas como a maior ‘ferramenta’ na produção do *kokue* para as famílias dele e do seu sogro”. A descrição da roça de Reginaldo será apresentada mais adiante.

Reginaldo, apesar de ser cristão, entende a importância da reza tradicional, e a considera “uma ferramenta importantíssima” para sua família. Ele cuida constantemente de sua roça, utilizando o trabalho espiritual de Arturio. Além disso, este rezador sabe manejar muito bem o batismo do



milho, mas não utiliza esta prática porque não existe mais a cerimônia de *avati karai* – batismo de milho – na reserva Taquaperi.

O *nhanderu* Arturio usa a reza como ferramenta muito importante para manter a roça alegre e saudável, e o resultado positivo é demonstrado pela maior qualidade e produtividade. Ele observou que nenhum inseto, como mosquito e outros, se aproxima das plantas para prejudicar suas folhas e ramas. A mandioca, principalmente, cresce bem e produz uma rama grossa e alta, longe dos prejuízos.

Para encerrar, ele falou que não podemos nos afastar dos rezadores e sábios, porque eles sabem como devemos fazer batismo e reza para preparar o solo e plantar vários tipos de alimentos da roça, assim como devemos conhecer e respeitar o tempo de cada planta, porque ela depende de nós e de seu *jára* – guardião. Apesar disso, muitos sábios(as) deixam seu conhecimento calado por medo de serem ridicularizados e desprezados pelos que não sabem valorizá-los e respeitá-los. Segundo a percepção de Marcilene, mesmo conhecendo e manejando esta sabedoria, Arturio guarda com ele este conhecimento sem correr o risco de perdê-lo, embora sendo integrante da igreja, ou por outro motivo familiar. Aparece aqui a impossibilidade da livre manifestação e da prática aberta do conhecimento tradicional, numa comunidade dominada, em grande medida, pela igreja. A impossibilidade de praticar os rituais coletivos, como as rezas e as danças envolvidas no batismo do milho, provavelmente dificulta a transmissão dos complexos conhecimentos aí envolvidos, dificultando a formação de auxiliares – *yvyra'ija* –, que seriam os futuros xamãs. Estaria comprometida a formação desses especialistas num futuro próximo? O que os pesquisadores indígenas podem fazer para que isto aconteça? O que pode ser feito para os rezadores ganharem maior liberdade de ação e visibilidade? Essas são questões ainda abertas, mas é possível observar uma drástica diminuição no número desses especialistas, cada vez mais acuados por pastores fundamentalistas, controladores do pentecostalismo indígena implantado nas reservas, com forte apoio da rede evangélica não indígena, com a qual mantém intensa conexão teológica e política.



Entretanto, alguns escolarizados também entendem, como Marcilene, que o ritual de batismo do milho branco (*avatikyry avakue*, *avatikyry kuñangué* ou *jerosy puku*), mencionado pelos autores acima, ainda é muito importante para eles, como expressou o guarani Eliezer Martins (2006, p. 143), da aldeia Porto Lindo:

Nós temos a dança, quando a gente comemora, onde a gente comemora o tempo da colheita do milho, a gente também traz alguma coisinha que tem, por exemplo, o milho. É, o milho tem muito valor pra gente, quando estamos fazendo algumas comemorações de acordo com nossa realidade. Então, o chão é o espaço de muito valor pra nós.

No trabalho de Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 114, tradução nossa) há uma lista de rezas relacionadas à agricultura muito interessantes. Segundo os autores, a agricultura é:

[...] objeto de um ciclo de rezas, cantos e bênçãos (*ñembo'e*, *mborahéi* e *jeovasa*): 1) *ñembo'e ka'a rupãme okái porã haguã rosádo* (reza para o lecho do mato para que se queime bem o roçado), durante a queimada. 2) *yvy rovasa opu'ã porã aguã* (bênção da terra para que a plantação se levante bem), durante a plantação. 3) *mborahéi avati roryrã ani mbaravẽ oiko* (canto para alegria do milho, para que não haja doenças), quando já se levanta uns 40 cm. 4) *ñembo'e mberutiha* (oração que faz envergonhar as moscas); *ñembo'e hu'ã'asotiha* (canto contra larvas de copa); *ysotiha* (contra larvas em general), quando se acerca o florescimento. 5) *purahéi ipotýrupi, ipaha* (canto por o florescimento, no fim), durante seu florescimento. 6) *ñembo'e avati ra'anga, ha'yí rire oiko* (reza da bênção da "figura" do milho, depois que tem grãos), quando está maduro. 7) *ojeovasa kaguĩ ra'anga, ógape* (se benze a "figura" da chicha), na preparação da chicha. 8) *ojeovasa kaguĩ* (se benze a chicha), quando a chicha já está preparada. 9) *avatikyry avakue*, a grande festa do "batismo" do milho verde; a parte dos homens. 10) *avatikyry kuñangué*, a festa correspondente das mulheres, uma semana depois.

Os autores acima registram importantes dados sobre os cuidados rituais com os cultivos, com destaque para o *avati jakaira*:

Outras plantas, como mandioca e feijão de corda, se abençoam uma vez apenas. A festa do *avatikyry* tem que se realizar em cada *tekoha* antes de secar o grão do milho (*hatã ite mboyve oiko avatikyry*). Uma parte do *avati* se guarda para semente e se estende em casa num lugar seguro e seco como é o *avati jakaira* (el maíz del "dueño de los cultivos"), símbolo do espírito da fertilidade que vive nele e que estará



observando os costumes dos habitantes da casa: Avati jakaira opyta ógape oñemoañeĩ haguã ichupe ñembo'épe; oñotỹ jey ichupe, upéicha oho; ndopamo'ãi ñande kuéra; ohecharamo ipochy Paĩkéry okyhyje ichugui, oho ñande rúpe ha omombe'upa ichupe. Nosêvéima avati. Upéagui ndikatúi ipochy ógape. (O milho jakaira fica em casa para que seja respeitado com a reza; se semeia novamente, e assim vai vendo; os nossos não acabarão; se veem que os Paĩ se chateiam, tem medo, se encaminha até o nosso pai e conta tudo pra ele. O milho não nasce mais. Por isto não tem que estar chateados em casa). (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 115, tradução nossa).

Marcilene percebe que algumas rezas mencionadas são *tihã*, contra insetos e pragas. Mas eles mencionam rezas para todo o ciclo da roça, desde a escolha do terreno, até o consumo dos produtos derivados da roça e as festas.

## MAIS APRENDIZADOS

Em sua pesquisa, principalmente nas conversas, Marcilene aprendeu que existe canto para cada tipo de *temityĩ* (plantação), envolvendo e alegrando o próprio *jára*, guardião de cada planta. Dona Ourides, uma das suas entrevistadas, disse que até hoje ela faz a reza com uma melodia específica para cada tipo de semente, que serve para nascer e crescer uma planta forte, saudável e alegre.

Marcilene aprendeu também que o objeto principal que acompanha a reza é o *mbaraka*, chocalho feito de porongo, principalmente no preparo de terra. Além do *mbaraka* (chocalho), as rezas na roça são feitas com o som da voz — *ayvu* —, somente o sussurro, entremeado com palavras antigas, boa parte delas pouco usadas hoje em dia na comunicação ordinária. Somente os que praticam fazem essas coisas e sabem dos seus significados.

Dona Ourides explicou que não se pode utilizar a reza de qualquer forma, para qualquer situação, pois pode significar perigo. Por isso existe reza para proteção e fortalecimento do espírito do *jára* — dono — das coisas, como da natureza. Segundo esta rezadora, não se deve brincar com *ñembo'e* — reza, porque não é de qualquer jeito que se ouve, porque pode haver consequências ruins. Somente a reza tem poderes para deixar as



pessoas normais, assim como as roças – *omombiro'y jevy* – sanando os problemas.

Esta rezadora disse que até hoje ela faz a reza com uma melodia específica para cada tipo de semente, que serve para nascer e crescer uma planta forte, saudável e alegre. Segundo dona Ourides, o *ñembo'e* é fundamental para sobreviver, porque nele está o nosso *ayvu ñe'ẽ rupi*, na nossa língua original. Marcilene registra que, muitas vezes, teve dificuldade de entender a língua utilizada, porque é uma língua original, "pura", mas sempre fazia bastante esforço para transcrever e compreender. Considera tudo que ouviu como muito importante, por isso pretende transcrever as rezas e aprofundá-las numa outra pesquisa, quando quer participar delas, para entender melhor.

Maciel Lopes Cardoso, marido de Marcilene, que a acompanhou em quase todas as visitas aos seus entrevistados, salientou que, antigamente, tudo isso acontecia por iniciativa do *mburuvicha*, chefe da aldeia. Esse chefe não era "qualquer pessoa", possuía dom de cura, dom de benzimento, de batismo e de reza. Fazia grandes "*mbo'epepy*" (mutirões), mostrando, ensinando e incentivando os jovens para entender a época de preparar a terra, de plantar e de rezar.

Hoje, no entanto, a figura do chefe perdeu essas características. O *mburuvicha* era um tipo de autoridade voltado para a prática do sistema indígena, um cuidador da comunidade, de acordo com os costumes tradicionais. Com o advento da reserva, a autoridade foi assumida pelo capitão, nomeado pelo chefe do SPI e depois pela Funai. O capitão tinha a obrigação de seguir e fazer a comunidade cumprir as ordens do chefe de posto, um funcionário do órgão indigenista, voltado para a assimilação da população indígena ao modo de ser não indígena. Nesse novo contexto, o *mburuvicha* perdeu suas funções, ficou encostado, como costumam dizer os Kaiowá e Guarani.

Marcilene conversou também com dona Anastácia Rodrigues, uma senhora com nome popular chamado Churite, moradora da região de Taquara na reserva de Taquaperi. Ela nasceu no dia 03 de janeiro de 1939,



da etnia kaiowá. Seu esposo é Rubens Recalde, nascido no dia 04 de novembro de 1968, também da etnia kaiowá.

Anastácia sempre conviveu e observou o modo de vida — *teko* — sobre *kokue*, no *tekoha* da reserva Taquaperi. Na sua colocação, falou que, em sua época de criança, *kokue* — roça — era *vy'arenda* (lugar de alegria), onde todos participavam de todo plantio da roça. Ao acordar bem cedo, a família se preparava para ir à roça, levava comida e os instrumentos que utilizariam para o preparo do solo, com *jehovasa* e reza, para produzir uma boa planta e uma boa colheita. A anciã mencionou as regras da plantação de feijão, válidas até hoje: quando brotam duas folhas no pé de feijão, já é hora de limpar, para que possa crescer no solo limpo, florescendo para dar seu fruto. Quando as plantas começam a florescer, não se pode mais carpir para não perder as flores que darão as vagens, caso contrário, o feijão não se reproduz. Segundo dona Churite, também é importante que a mulher não entre no meio das plantações de feijão, porque ela possui um veneno em seu corpo, que não é bem-vindo e pode matar todo pé de feijão. Para cuidar do feijão, a mulher deve ter *hete marane'ỹ* — corpo sem mal.

Também conforme a fala dela, um líder da reserva, na época jovem de dona Churite, disse que um dia tudo isso acabaria, sumiria ou desapareceria — “*oyvay*” — voltar novamente para o lugar santo, ou seja, voltar para o seu dono verdadeiro, porque as gerações novas demonstram pouca preocupação e interesse de ouvir e aprender com os anciões e conhecedores de como manejar sua roça na época certa, enquanto tiverem oportunidade. Por isso “*observo as consequências do acontecimento*”, disse ela. Citou alguns exemplos de que, em pleno século XXI, até as mandiocas não são mais plantadas de forma correta, por isso nascem e crescem com fraqueza, parecendo que foram plantadas fora de seu tempo; mas isso ocorre porque foram plantadas sem nenhuma reza para seu crescimento, e para espantar os insetos que as rodeiam. Conforme ela, hoje a rama de mandioca é consumida pelo mosquito, que acaba sugando o leite de rama — *ikamby*. E, como consequência, a mandioca fica amarga e podre, mesmo embaixo de uma boa terra.



Marcilene conversou também com um casal de moradores, há 20 anos na região de Taquara, que possui um casal de filhos de dezessete e treze anos. O nome dele é Ginaldo Vargas, nascido em 15 de janeiro de 1982, da etnia kaiowá, falante de língua guarani. Ele é casado com Geneci Fernandes, nascida em 01 de janeiro de 1982.

Conforme o conhecimento de Reginaldo, as plantas da roça precisam ser cuidadas e limpas para serem fortes e boas, como uma criança, para não ficar miudinha e desnutrida. Assim também as plantas precisam de um bom cuidado para crescerem bem, soltas e alegres, sabendo que seu dono cuida delas. Como exemplo, a rama cresce alta e com ramos grossos, quando é limpa e cuidada. Quando não é cuidada e fica sufocada pelo mato, não cresce, morre de tristeza porque sabe que é abandonada pelo seu *jára* – dono. Limpar, segundo Reginaldo, significa carpir, para dar um bom crescimento para os ramos e raízes da mandioca.

**Foto 8** – Marcilene e Ginaldo Vargas.



Fonte: Fotografia de Maciel Lopes Cardoso, 2019.

**Foto 9** – Ramas de mandioca que Ginaldo armazenou para novos plantios.



Fonte: Fotografia de Marcilene Martins Lescano, 2019.

O casal fala sobre a importância de obedecer ao calendário correto do plantio da roça: para o plantio de hortaliças, o mês de janeiro (depois da colheita do milho) é a época certa para escolher a terra e começar a preparar o solo para receber a plantação da horta. Segundo eles, no mês de abril, logo antes de começar a época de inverno, e também nos meses de maio e junho, é quando se planta verduras e legumes, como tomate, pepino, repolho, couve, beterraba, cebola, melancia (horta). Os meses de julho a outubro é a época de plantar rama, e, em dezembro, já tem mandioca, quando finaliza a colheita. O feijão é plantado em julho e colhido em outubro. O que se planta em outubro se colhe de novembro a dezembro, e, assim, se encerra o ciclo da roça.

Na etnografia produzida por Melià, Grunberg e Grunberg (2008, p. 112–113), observa-se um calendário que se aproxima deste relatado pelas pessoas que conversei, com exceção do calendário de produtos de horta:

É atividade principal e é responsável por 80% dos alimentos consumidos. Depois das geadas (ro'y guasu) começa o ano novo (ombopyahu-jevy ñande yvy —nossa terra se renova—). Em agosto, quando florescem o ipê (tajy ipotyha) plantam avati morotĩ, dando início ao ciclo agrícola. Outubro ('karai octubre' do folclore paraguaio) é também entre os Paĩ o mês da miséria e do comer mal (karuvai) e se estende até a colheita do milho verde (avatiky) a partir da segunda quinzena de novembro. A época do avatiky é tempo festivo (arete) e que tem numerosos convites para beber chicha (avatikyry) e se estende até fins de março. Abunda a comida, o que facilita a extensão da vida social (ñombory), mitã ka'u (iniciação dos meninos), aty (assembleias), e as viagens. A partir de abril começam os trabalhos de derrubada e preparação dos novos roçados (koyrã). Em fins de julho ou em agosto, conforme o tempo e a direção do vento, colocam fogo no roçado (ohapy kóy). Os meses de março a agosto são também os meses de oferta de trabalho (changa) por parte dos "patrões" da região. (MELIÀ; GRUNBERG; GRUNBERG, 2008, p. 112–113, tradução nossa).

Como se pode observar, segundo os autores citados, o tempo da nova roça começa depois do frio, com o plantio do milho, e vai até janeiro, com o milho maduro.

Voltando aos interlocutores de Marcilene — Reginaldo e Geneci — eles comentam que, no mês de fevereiro de 2020, eles possuíam muito feijão-carioca para ser colhido, mas a chuva muito intensa atrapalhou a colheita e ele perdeu muito com isso. Aqui aparece o impacto dos eventos climáticos, que sempre ocorreram, em alguma medida, mas, nas últimas décadas, foram intensificados pelas mudanças climáticas. Os kaiowá e Guarani estão atentos a essas transformações, observando como elas têm impactado suas atividades agrícolas e dificultando o planejamento das diversas etapas de trabalho no ciclo agrícola anual. Constitui um campo importante de pesquisa, ainda a ser desenvolvida, para entender os impactos dessas transformações sobre os cultivos indígenas e o sistema de conhecimento agrícola.

As pessoas com quem Marcilene conversou afirmam que suas verduras, legumes e grãos são orgânicos, "porque nós não consumimos, desde



nosso princípio, alimentos que venham a ser cultivados através do agrotóxico. Para isso nós temos nossa reza que é o cuidado total para plantar e produzir". Segundo este casal, eles plantam tomate sem utilizar nenhum tipo de veneno e, em 2020, entregaram 120 quilos de tomate no comércio, 80 unidades de melancia e ainda acham que produziram muito pouco em 2021, porque atrasou a limpeza do *kokue*. Eles dependiam de óleo diesel e trator para limpar um hectare, porque, se limpassem braçalmente, demoraria muito, esclarece o senhor Ginaldo. Aqui aparece a estratégia de, dentro das limitações impostas na situação de reserva, utilizar técnicas de preparo do solo não indígenas, como o uso do trator, dentro da prática de roça que, segundo entendem, segue sendo indígena.

Ginaldo ensinou que o plantio de banana também é diferente das outras plantas. Sempre se planta no mês de janeiro e começa a cachear em fevereiro, quando a maioria fica com cachos bem formados, às vezes, prontos para a colheita. Afirma que toda planta tem sua forma e época diferente de plantar. A pesquisadora afirma que este foi o tempo mais precioso da sua pesquisa, pois ouviu um casal ainda bastante jovem. Para ela foi muito importante a sabedoria que Reginaldo aprendeu desde criança com seu pai e continua praticando. Para cuidar de sua esposa e criar seus filhos, sempre planta o próprio alimento e também comercializa, para sobreviver melhor, a cada ano.

Como já mencionado acima, Ginaldo sempre contrata o sr. Artúrio para cuidar de sua roça, capinar, olhar e, principalmente, para protegê-la com reza, desde o começo do preparo do solo até a colheita. Segundo este produtor indígena, é necessário usar a reza tradicional para que as plantas cresçam e produzam bem. Por isso Ginaldo nunca perde o cultivo de suas plantações, sempre colhe com a melhor qualidade, que é consumida pela família toda e ainda sobra bastante para vender no comércio. Em sua dissertação Marcilene registra fotos da roça de Ginaldo Vargas e Geneci Fernandes, 2021. (LESCANO, 2021, p. 75).



**Foto 10** – Casa de Ginaldo e Geneci e sua terra preparada para roça.



Fonte: Fotografia de Maciel Lopes Cardoso, 2019.

Seu Ginaldo comentou que os mais novos não sabem mais plantar, por não conhecerem o tempo de cada planta, sua época e o tipo de reza para as pragas não se aproximarem. Ele ressaltou que também não conhece nenhum tipo de reza, a não ser as da igreja, pois atualmente eles são da igreja pentecostal Deus é Amor. Mesmo assim, ele valoriza muito esse tipo de conhecimento, tanto que contrata o sr. Arturio como encarregado das rezas de sua roça. Acha que servirá para seus filhos, caso queiram aprender. Ele entende que os jovens precisam procurar esses sábios para ouvir e



aprender muitas coisas importantes para o desenvolvimento do *kokue*, na sua vida cotidiana. Também falou que as escolas precisam valorizar muito mais esses tipos de sábios, com objetivo de coletar seus conhecimentos e ensinar para as novas gerações no interior da escola.

Interessante notar como Reginaldo, mesmo se definindo como evangélico e, conseqüentemente, não praticante das rezas tradicionais, reconhece a eficiência deste tipo de conhecimento para assegurar a produtividade dos cultivos. Também reconhece a importância da continuidade destes saberes, inclusive com maior valorização deles na escola. Com relação à reprodução desses conhecimentos, propõe a possibilidade de seus filhos, mesmo sendo filhos de evangélicos, passem a se interessar por essas rezas e virem a aprendê-las. Ao que parece, no âmbito interno das relações entre parentes e aliados, a oposição, aparentemente radical e irreconciliável entre evangélicos e rezadores, pode ser reduzida por vetores de aproximação acionados na produção dos coletivos de parentela.

Outra pessoa com quem Marcilene foi dialogar é uma moradora em Taquaperi, cujo nome popular é "Senhora". Trata-se de uma viúva, Zenaide Lopes, nascida em 15 de junho de 1971, da etnia kaiowá e falante da língua materna guarani.

Zenaide é mãe solteira, tem um filho de 28 anos, casado, e um neto. Sempre viveu construindo sua própria roça, plantando milho amarelo (*avati tupi*), mandioca, melancia, abóbora e batata-doce. Planta milho com objetivo de alimentar seus animais domésticos, como porcos, galinhas e outros, e também para fazer seu *kaguĩ* (*chicha*). Ela lamenta que muitos jovens de hoje não se interessem em plantar as coisas da roça, apenas vivem para roubar as roças dos outros, consumindo e vendendo para os vizinhos próximos. "Apesar disso, não procuram os anciões(ãs) para aprender e compreender seus conhecimentos de vida, mesmo as mulheres jovens não procuram aprender para ajudar as futuras gerações", diz ela. Segundo Zenaide, eles precisam entender que sem *kokue* ninguém sobrevive, além de ficarem dependentes de muitas coisas que não lhes servirão no futuro. Tudo isso gera uma consequência que não é favorável a manter a cultura tradicional. Eriel Benites (2021a, p. 6) também analisa esta situação:



As transformações de conceitos em relação ao sistema do *kokue* é resultado do processo histórico da presença dos não indígenas no sul de Mato Grosso do Sul e, com ela, o sistema de produção capitalista em diversas atividades de cada período econômico que constituiu o Mato Grosso do Sul, transformando, em grande medida, o sistema de produção indígena nos moldes deste sistema.

No relato da Zenaide, Marciene achou muito interessante ouvir que, apesar de tudo, muitas mulheres solteiras têm demonstrado seu interesse em produzir e manter a produção na roça, porque aprenderam, desde sua infância, quais os caminhos que devem seguir para manter e ensinar seus filhos e netos. Segundo ela, nunca precisou de homem para plantar milho, mandioca e outras coisas, mas sempre procura ajuda para limpar, sempre vai pagando a terceiros para cuidar e limpar sua roça. O filho dela também sobrevive com alimentos orgânicos da *kokue*, para alimentar seu próprio filho e sua esposa, com ajuda de sua mãe, garantindo, assim, a sobrevivência deles. Eles não utilizam trabalho mecanizado, para, segundo ela, não degradar o solo e para que a plantação possa crescer e se reproduzir com mais rapidez e eficiência.

No caso de Zenaide, observa-se o esforço dela de fazer a roça com total autonomia, sem depender do trator. O acesso ao uso do trator nas reservas tende a ser restrito à rede articulada pelas lideranças instituídas, em especial do capitão. Como as reservas recolheram muitas parentelas, é comum que muitas delas fiquem fora dessa rede, e, muito provavelmente, não consigam ter acesso ao serviço do maquinário, pois o trator nunca chega para eles, como costumam dizer. Mas, para além da implicação política no uso do trator, existem famílias que, propositalmente, recusam o trator, considerando como um serviço incompatível com a realização da roça tradicional, como parece ser o caso de Zenaide, cujo uso poderia degradar o solo.



**Foto 11** – Zenaide Lopes, filha do cacique João Chamorro, com a pesquisadora Marcilene Martins Lescano.



Fonte: Fotografia de Maciel Lopes Cardoso, 2021.







# CAPÍTULO 4

A ROÇA EM TAQUAPERI: ANTES E HOJE





Nesse último capítulo trazemos mais alguns dados etnográficos da pesquisa realizada por Marcilene para sua dissertação de mestrado, ampliando algumas discussões e procurando conectar com algumas reflexões e dados apresentados anteriormente. Nas conversas sobre a questão de como era a roça de antes e como é praticada hoje em dia, a pesquisadora teve como uma de suas principais interlocutoras dona Ourides Vilhalva de Souza, da etnia kaiowá, nascida no dia 13 de maio de 1939, e seu esposo, Cilo Ximenes, nascido em 18/10/1967. Ela é uma benzedeira, curandeira, *pejuhára*, que sabe curar “quaio virado”, ou *kambyryru jere*. Também é conhecida em muitos lugares. Sabe *ñembo’e* de vários tipos, assim como vários cantos de *jeroky*, *kotyhu*, *guahu*, *tihã* e outros. Demonstra muito orgulho, toda vez que Marcilene conversa com ela sobre os assuntos da tradição kaiowá.

“Dona Ourides é minha comadre, porque ela é a segunda médica das minhas duas filhas do primeiro casamento”, esclarece a pesquisadora. Ourides, em todas as situações de *kambyryru jere*, usa remédios específicos para amarrar na barriga e massagear, ao fazer benzimento para sarar, o mais rápido possível, evitando desnutrição.

A rezadora (*ñandesy*) comentou, também, que já gravou alguns cantos de nossa cultura, chamados *Mba’e kuaa rupápe che reru*<sup>12</sup> (VILHALVA, 2020) – “o que me faz chegar ao ninho do saber”. “Muitos conhecimentos que hoje possuo foram originados de minha curiosidade e passados por ela, que jamais me nega o acesso”, diz Marcilene. Dona Ourides se sente muito bem com a sua presença, porque ela gosta de ser ouvida e, assim, sempre lhe ensina muitas coisas que sempre lhe serviram e também para a escola. “Só tenho a agradecê-la e, enquanto ela estiver viva, vou continuar ouvindo e aprendendo sua sabedoria e seus conhecimentos, que são essenciais para o nosso mundo guarani e kaiowá”, manifesta a pesquisadora, com emoção. “Também é importante divulgar essa ciência indígena em nosso caminho”,

---

12 Os cantos estão disponíveis em: <https://music.apple.com/us/album/mbae-kuaa-rupape-che-reru/1521787022>. Acesso em: 03 mar. 2022.



diz ela. Com ajuda de Ourides, Marcilene terminou sua graduação de licenciatura, no ano de 2011, sobre Saberes Tradicionais Guarani e Kaiowá.

Marcilene relata que sua forma de fazer pesquisa foi amadurecendo, ao mesmo tempo em que aumentava o acesso aos saberes de sua própria tradição. Foi se motivando de forma crescente, com investimento de interesse pessoal em expandir tais conhecimentos, pois crescia a sua compreensão sobre muitas coisas do modo kaiowá de viver (*ñande reko*), que ainda não conhecia. Na verdade, Ourides Vilharva, uma de suas interlocutoras, tem muitos conhecimentos, com os quais sempre ajudou os professores na educação escolar, ensinando vários assuntos referentes ao *ñande reko*, estando sempre à disposição das professoras e professores para repassá-los como conteúdos escolares, envolvendo vários temas de aprendizagem.

De acordo com dona Ourides, desde antigamente, as pessoas que iam para a roça não dependiam de horário para voltar para casa, pois, na verdade, a roça é a segunda casa, conforme os outros relatos que já mencionados em todas as entrevistas. "Ali vivemos roçando, cantando e rezando ao plantar; era um costume intocável para outros que vêm de fora, para ouvir e participar ali é depositada a confiança e a felicidade". Esta *ñandesy* diz que até hoje ela faz as rezas com uma melodia específica para cada tipo de semente, que serve para nascer e crescer uma planta forte, saudável e alegre.

Segundo a anciã, na roça planta-se, primeiramente, milho branco — *avati morotĩ* —, depois milho amarelo, feijão quarentão (*kumanda*) e taioba (*tajao*). Depois disso começa a plantação de mandioca e de cana-de-açúcar. Falou também que planta três tipos de batata-doce, além de *kumanda* (feijão) e mandioca. Este é o início da *kokue*. Acrescentou que, conforme suas rezas, pode dar até seis tipos de plantação — *poteĩ temitỹ* — e que a mandioca e a cana-de-açúcar são *temitỹ jári* e *temitỹ ypy kuéra* — o rei e a rainha — o princípio das plantas.

A fala da dona Ourides é importante porque, atualmente, os indígenas são cercados de várias influências na questão da linguagem, cultura e modo de viver. Assim como ela descreve, Fernandes (1982 p. 38) também



observou em seus estudos realizados na terra indígena Panambizinho que, com relação ao milho: “[...] o produto mais apreciado entre os Kaiowá, o milho branco – “avati morot ” – está carregado de sentido sagrado. Todas as etapas do cultivo são ritualizadas e objeto de orações”.

Continuando o relato de sua conversa com dona Orides, Marcilene traz uma série de elementos sobre a história de vida de sua interlocutora. Dos ensinamentos adquiridos espiritualmente, Orides conta que, desde sua infância, aprendeu muitas coisas, com seu pai, a partir dos oito anos de idade. Hoje ela lamenta que nenhuma de suas filhas se dedica a aprender, para substituir o lugar dela, e viver com sabedoria de anciã, ser ñandesy, coisas muito importantes de aprender, para viver com esse ensinamento. Colocou que as crianças e os jovens de hoje aprendem muitas coisas negativas com facilidade, por causa da influência da tecnologia eletrônica, como celular, jogos, músicas, etc. Diz que, se quisermos ensinar coisas boas da vida, não querem ouvir. Podemos nos perguntar: por que os pais não conseguem, na atualidade, despertar esse interesse de aprendizagem nos seus filhos? Estaria se acentuando uma ruptura geracional, ou em algum momento de suas vidas essas crianças poderiam voltar a se interessar por aprender os conhecimentos ditos tradicionais?

Em suas pesquisas, Eliel Benites (2014) e Rossato (2002, 2020) verificaram que sim, desde que as crianças tenham contato, na primeira infância, com as práticas e os ensinamentos de pessoas que detêm estes conhecimentos, mesmo que depois se afastem por um período de vida do *ava reko* tradicional. Mas a “volta” aos seus referenciais culturais, que permanecem presentes na memória coletiva deles, seria possível se a escola valorizasse e os colocasse novamente em contato com esta sabedoria, seja através das pesquisas acadêmicas voltadas para sua história e cultura, do incentivo às práticas de roça no modelo tradicional, ou através da participação nos movimentos indígenas, da vivência do grupo que ainda “segura a reza” e as práticas tradicionais, além da recuperação de suas terras, entre outros. Nestas condições, os fatos novos poderiam ser ressignificados e apropriados pelos Guarani e Kaiowá, segundo seus referenciais culturais.



Foi isto o que aconteceu com Marcilene, Eliel e outros pesquisadores e ativistas indígenas.

Orides ressaltou, na conversa com Marcilene, que se levasse esses conhecimentos numa bagagem ou numa bolsa, seria um grande peso para carregar. Mas destacou que são conhecimentos que carrega na memória, e ali não pesam, mas sempre vão lhe guiar, na coletividade, para se ajudarem uns aos outros. O conhecimento sobre os cultivos da roça sempre foram conhecimentos colocados a serviço das pessoas da comunidade, conhecimentos compartilhados e, até pouco tempo, de domínio comum das famílias. Mas hoje, e a pesquisa de Marcilene revela isso, o domínio extensivo está restrito a poucas pessoas nas famílias, em geral aos de maior idade. Aponta ainda a dificuldade dos mestres tradicionais de transmitir esses conhecimentos para as gerações mais novas, assegurando sua reprodução no tempo.

Entretanto, observamos grandes mudanças, como pontuou Friedl Grunberg (2003, p. 7):

Um dos fatores fundamentais da abrangência das mudanças ocorridas na situação dos Guarani é a velocidade com a qual acontecem. Todas as culturas estão submetidas continuamente a processos de transformação e de adaptação, em algumas isto acontece num ritmo mais lento ou em áreas que quase nem percebemos.

Mas, quando esta autora fez este comentário, a velocidade das mudanças ainda era mais lenta, e se acelerou com a entrada da *internet* nas comunidades, por volta do ano 2010. Por outro lado, a escolarização dos indígenas — aí também o uso da *internet* — e, em especial, o ingresso deles como pesquisadores na pós-graduação, quando são levados a aprofundar a reflexão sobre temas relevantes para suas comunidades, tem facilitado a tomada de consciência sobre a extensão e profundidade dos problemas que afetam suas comunidades. Marcilene destaca que, no seu caso, a condição de pesquisadora intensificou a vontade e a necessidade de aprender sobre as práticas tradicionais e valorizar os conhecedores de seu povo. A intensificação da vontade de conhecer mais sobre o próprio sistema de conhecimento e o conseqüente movimento de aproximação



aos mestres tradicionais é recorrente entre pesquisadores indígenas, como apontamos em partes anteriores deste livro.

Marcilene mostra ainda a diferença na posição das diferentes gerações. Em conversa com um professor jovem da etnia kaiowá, Riber Araujo, nascido no dia 16 de outubro de 1997, ele disse que a agricultura tradicional na Aldeia Taquaperi deveria funcionar de forma mais organizada em relação às políticas públicas. Nota-se que sua posição já demonstra maior alinhamento com a forma de agricultura praticada fora da reserva, ou seja, a agricultura mecanizada praticada pelo agronegócio. Sob esse espelhamento entre o agronegócio intensamente tecnificado e com alta produtividade, mas também com o alto uso de insumos e maquinários caros, praticado no entorno das terras indígenas e reservas, em contraste com as roças da aldeia, cultivadas em solos empobrecidos e desgastados, os jovens tendem a perceber a terra indígena como espaço de carência e atraso. Essa percepção é reforçada pelo que circula na mídia, nas conversas com regionais, com gestores públicos e mesmo por professores na escola. Um jargão comum de se ouvir, mesmo entre lideranças indígenas, é que “a aldeia precisa se desenvolver”. Esse discurso é mais forte entre os indígenas evangélicos, cuja conversão se articula em torno de uma suposta ruptura com a tradição e a adoção de práticas consideradas modernizantes.

Nota-se na manifestação do jovem Riber a ausência de uma crítica à política pública, jogando o ônus para a comunidade, cujo esforço deveria ser em fazer com que a agricultura tradicional estivesse mais alinhada às políticas públicas. Deve-se considerar via de regra, que as políticas públicas não dialogam ou dialogam pouco com a agricultura tradicional. O que normalmente se faz é a proposta de estender para as terras indígenas e reservas o modelo de agricultura praticado na agricultura convencional, mais precisamente no agronegócio, sem levar em conta também outras práticas alternativas, como as da agricultura familiar ou da agrofloresta. Quanto mais o modelo da monocultura extensiva adentra nas comunidades, maior parece ser o isolamento dos mestres tradicionais e a dependência de ajuda externa (tratores, sementes, insumos, agroquímicos, etc.). Por outro lado, para retomar as áreas tradicionais, os coletivos indígenas se valem, inicialmente,



dos rezadores e de suas práticas para garantir o sucesso da empreitada. Mas, uma vez estabelecidos e aparentemente seguros na nova/velha terra, estes coletivos já prescindem dos rezadores e das práticas tradicionais de roça, e passam a aderir ao modelo da monocultura, através do arrendamento de suas terras. Este fenômeno está muito bem descrito e analisado na tese de Eliel Benites (2022).

Voltando à reflexão sobre as mudanças nas concepções dos mais jovens, Marcilene relata que, desde 2012, na reserva Taquaperi, a política partidária ficou muito forte em cada uma das quatro regiões da aldeia. Cada grupo familiar tem seu próprio partido político (presentes na sociedade nacional); ou seja, eles aderem ao partido que supõem poder ajudá-los no fornecimento de tratores, para arrumar óleo diesel, gasolina, sementes, entre outros. A hegemonia do modelo de agricultura implantado nas reservas surgiu a partir da introdução do trator, que vem desde a década de 1970, portanto há mais de 40 anos. Esta sempre foi uma prática desenvolvida pela Funai e algumas instituições governamentais e não governamentais, que acabaram acostumando as lideranças políticas de todas as aldeias a depender dos projetos agrícolas e de seus recursos. A promessa sempre foi de que, com a adoção de uma agricultura considerada moderna, conseguiriam a autonomia na produção de alimentos. Entretanto, até hoje as comunidades não lograram alcançar a propagada autonomia, mantendo a dependência de insumos, ano após ano. O pior é que a carência de alimentos produzidos na própria comunidade só se acentua a cada ano.

Na opinião do jovem Riber Araujo, a maior parte da comunidade ficou dependendo muito da política partidária, na qual cada grupo ou setor da reserva está engajado. Esse engajamento tem relação com a própria organização social, pois cada grupo político, articulado por uma parentela ou por uma rede de parentelas, busca ter autonomia para decidir como organizar sua vida cotidiana. O problema é que, na reserva, são cobrados para agir enquanto “comunidade”, pois os gestores públicos normalmente não compreendem que, no processo de confinamento, muitas comunidades politicamente autônomas foram recolhidas na reserva, sem levar em conta suas diferenças nos modos de viver e de se organizar (*teko reta*) (VALIENTE,



2019). É comum os gestores públicos e mesmo as lideranças instituídas na reserva reclamarem da suposta “falta de união da comunidade”, considerado como impedimento para a resolução dos problemas enfrentados na reserva.

Embora algumas famílias valorizem muito a roça tradicional, a maioria dos grupos depende muito do apoio externo para fazer sua roça. Riber Araújo entende que, para a agricultura funcionar bem, em primeiro lugar, as lideranças da aldeia e a comunidade precisam de um vereador para representá-los na câmara municipal. Ele poderia ajudá-los a montar uma associação nos grupos que ocupam regiões específicas na reserva, envolvendo suas lideranças, para que a agricultura possa ser organizada de forma bem pensada, e os indígenas possam ser atendidos, desde o plantio até a colheita e até para vender. Assim, entende que a agricultura seria bem organizada no atendimento da comunidade.

A seguir, Riber Araújo enumera suas ideias para organizar a comunidade e ter sucesso na agricultura:

A) Primeiro passo, a comunidade precisa ter um vereador competente e inteligente para nos representar na câmara municipal e, juntos, montar um projeto de uma casa de agricultura, que tenha o apoio do governo, através do qual as autoridades competentes possam compreender e atender a comunidade; B) Segundo, o vereador e as lideranças precisam montar um projeto de uma garagem perto da “casa de agricultura”, para que, nesse lugar, possam estar todos os tratores, grades, plantadeiras, entres outros, para que a comunidade possa ver as ferramentas e as máquinas agrícolas; C) Terceira coisa, na agricultura podem e devem trabalhar os acadêmicos ou formados nesta área. Precisa ter um secretário para montar escalas e horários para onde devem ir os tratores, durante a semana. Além disso, precisa de um motorista específico para trabalhar na comunidade; D) A “casa de agricultura” sempre deve estar ligada à AGRAER, que atende a agricultura no município. Esta “casa” pode gerar muito emprego para a comunidade e pode também ajudar as lideranças da aldeia.

Estas iniciativas, explica o estudante Riber, possibilitariam que Taquaperi pudesse ser reconhecida, no Estado de Mato Grosso do Sul, como uma aldeia que está se organizando bem na agricultura, ou seja, que cada grão de terra está sendo usado. Assim, “a juventude pode olhar mais para a agricultura e será outra forma de olhar as profissões pela juven-



tude”, diz ele. O jovem também entende que, para conseguir os projetos, têm que estar juntos os acadêmicos, lideranças e vereador, “assim ganhará confiança da comunidade, com o vereador no meio da realização desses projetos em relação à agricultura”.

Riber Araujo continuou destacando que, do ponto de vista dele, há uma forma de se organizar com essas estratégias. Quanto mais acadêmicos na aldeia, mais vão entender e perceber que a organização social precisa ser bem articulada entre educação, saúde e agricultura, esportes e lazer, porque, “atualmente, a juventude tem o pensamento de querer mais algo público na Aldeia, para que sirva para toda comunidade”. Constatou-se, na visão predominante entre os jovens, a ausência da necessidade de diálogo com o conhecimento dos mestres tradicionais. As alternativas para resolução dos problemas envolvidos na organização da produção e na seleção das técnicas a serem implementadas no cultivo, estão focadas na adoção do modelo praticado pelo agronegócio, como se não existisse uma agricultura kaiowá. Ou seja, a proposta seria implantada pela adoção do modelo desenvolvido fora da comunidade, como se nela existisse um vazio de saberes e formas próprias de organização.

Os desafios para as comunidades kaiowá e guarani são muitos, como a questão da falta de terra, a extensão e qualidade ambiental dessas terras. Esse impasse já foi observado também por Fernandes (1982, p. 132), quatro décadas atrás: “atualmente com o crescimento da população, com a quase total falta de espaço para novas roças, os Kaiowá terão fatalmente que buscar novas alternativas para sua sobrevivência física”. Nessa busca de alternativas constata-se o dilema entre a possibilidade de atualizar o sistema de conhecimento dito tradicional e a adoção de modelos desenvolvidos pelo sistema não indígena.



**Foto 12** – Mãe de Marcilene, Cristina Lescano Martins, com sua irmã Vanessa Martins Lescano e seu esposo Maciel Lopes Cardoso trabalhando na roça.



Fonte: Fotografia de Marcilene Martins Lescano, 23 ago. 2020.



Para algumas famílias, as roças seguem sendo importantes para os Kaiowá e Guarani, tanto para sua sobrevivência física como cultural, com destaque para o seu significado cosmológico. E a relação entre a terra e os aspectos da cosmologia, vinculados ao uso que se faz da terra, também transparece numa perspectiva pedagógica, na fala de outro Guarani: “a terra vai servir pra nós repassar, repassar tudo que a gente tem, de acordo com a nossa visão, pras crianças e também ensinar as crianças que a terra pra nós não é pra gente chegar e ai ficar e depois dizer que essa terra já não vale mais e vamos vender” (COLMAN, 2007, p. 143). A terra seria, assim, um espaço de produção e reprodução dos saberes vinculados ao modo próprio de ser dos Kaiowá e Guarani, sintetizada brilhantemente por Melià – “sem *tekoha* não há *teko*”, ou seja, não pode haver o modo de ser kaiowá e guarani – *ava reko* – se não há o espaço apropriado para a prática deste modo de ser – *tekoha*. Mas também não seria possível existir o *tekoha* sem o *teko*; ou seja, para ser produzido o *tekoha* é necessária uma comunidade vivenciando aí seu modo próprio de ser, seu *teko* (PEREIRA, 2004, p. 211; MELIÀ, 2004, p. 160; COLMAN; PEREIRA, 2020, p. 69).

Marcilene relata que um dos procedimentos da sua pesquisa para o mestrado era desenvolver trabalhos de grupo, e diretamente com as crianças, em cada região e em cada família, mas acabou não acontecendo, devido à pandemia de Covid 19, que nos impedia de fazer aglomeração de pessoas. Mas envolveu seus próprios filhos, de sua irmã e sobrinha, com a plantação de rama “pãí”, mandioca branca, que foi doada por um jovem, que mora na região de Manga’i, chamado Jairo Gonçalves, de 23 anos de idade. Ele soube que não tínhamos rama, então ele nos ajudou, porque, até 2020, ele era Agente de Saneamento indígena. A disposição de doar as ramas se deu pelo entendimento que é para nossa própria família e para o nosso próprio consumo, como dito anteriormente, a rama não pode ser vendida, de acordo como o sistema kaiowá. Então plantamos rama, em mais de três mil covas, durante os dias 22, 23 e 24 de agosto de 2020.



## MARCILENE COMO *KOKUEJÁRA*: PROTEGER, SUSTENTAR E ENSINAR A FAMÍLIA

Com ajuda do seu esposo, Maciel, e de sua mãe, Marcilene teve uma grande experiência de como plantar, envolvendo todas as crianças da casa. “Era bonito ver a reação deles, que era de muita emoção, por terem aprendido como plantar as ramas em forma de fileira, onde colocavam de dois em dois pedaços” — exclama a pesquisadora *kokuejára*. As covas foram cavadas com a enxada. A sensação que ela teve foi de que não era difícil de fazer. Tiveram resultados muito bons, e, desde abril de 2021, já puderam consumir os produtos, que também serviu para alguns parentes que não plantam para comer. Ela diz: “A mandioca é muito boa, porque era do meu falecido pai, Edvaldo Martins, que ficava ao lado de um córrego, afluente do rio Iguatemi, onde tem terra vermelha, com uma boa fertilidade para as plantas”.

Prepararam o solo com o trator do município, pois este maquinário fica na mão do seu tio, Daniel Pereira Lescano. Marcilene relata que não fizeram nenhum ritual, mas a sua mãe, com suas orações, deixou que brotasse e que saísse uma boa mandioca para a família e, assim, tiveram uma boa produção. Ela enfatiza: “Agora não precisamos mais comprar dos vizinhos e nem da cidade. A partir de agora, meu esposo vai dar continuidade a este trabalho e vai plantar várias coisas da roça para o nosso próprio consumo, principalmente as mandiocas”.

Junto com sua família, Marcilene relata ter encontrado motivação para prosseguir o que seu pai fazia de melhor para sustentar seus filhos. Desta vez pretende seguir o caminho sem ele e, de agora em diante, conforme a sua mãe, vão cuidar da roça e plantar muitas coisas para não serem dependentes de outros do comércio. Mesmo que comprem alguma coisa, somente comprarão o que não conseguirem produzir por conta própria.



**Foto 13** – Mãe de Marcilene, Cristina Martins Lescano, e seu neto plantando rama.



Fonte: Fotografia de Marcilene Martins Lescano, 2020.

Onde era a roça do seu pai quase virou *kokuere* (roça abandonada), mas a resgataram a tempo. Desde o seu falecimento, por causa do coração, em 2012, a família ficou totalmente na dependência do comércio, mas, graças a sua pesquisa para o mestrado, voltou a se interessar e a mudar a realidade da sua família, além de tentar fazer sempre o que seu pai fazia: proteger, sustentar e ensinar a família.

Entendeu que era o momento de praticar tudo aquilo que aprendeu e ouviu com os outros conhecedores da roça tradicional, aproveitando também as experiências que sua mãe tinha desde que casou com seu pai, aos quinze anos de idade. Marcilene (LESCANO, 2021, p. 87) ressalta: "Ainda não encontramos todos os produtos, como aparecem nos trabalhos de Melià, Grunberg e Grunberg, mas vamos continuar em busca":

Cultivos muito tradicionais são os tubérculos *kara* e *mbakuku* e o arbusto *yuku*, cujas sementes servem para pintar objetos sagrados (*apyka* (banquinho), *mbaraka poty* (maraca florida), etc.) e os rostos com um vermelho forte como enfeite (*ojegua haguã*). (MELIÀ; GRUNBERG; GRUNBERG, 2008, p. 115, tradução nossa).

Para Marcilene, os resultados da pesquisa de mestrado representam uma imensa conquista e alegria, não só por ter aprendido sobre os conhecimentos da roça, mas por ter praticado essa roça com seus filhos. Pretende melhorar a cada dia, buscando e envolvendo os sábios nessa caminhada de trabalho da roça, como Dona Ourides, Arturio e os outros que a colocaram neste caminho.

Com relação ao preparo da terra, Marcilene relata que, atualmente, muitas pessoas da comunidade fazem sua roça com ajuda de máquinas, mas só para limpar o lugar apropriado; alguns compram óleo diesel e outros recebem apoio da Prefeitura. Mas ressalta que algumas famílias do Cerro e da região da Taquara não querem ajuda de trator, porque preferem queimar e cuidar do próprio solo, para não ser estragado, como muitas terras do cerrado, que já estão degradadas. Também não pretendem derrubar árvores boas, como *ipê*, *peroba* e outras que possuem utilidades de sombra ou como remédio caseiro tradicional. A recusa se deve ao fato de que a mecanização da terra exigiria a derrubada destas árvores.



Estas famílias, além de não quererem máquinas estragando suas terras, ainda preservam muito das práticas tradicionais, como guardar as sementes em cima do fogo, para ficar aos cuidados da fumaça, protegendo o coração da semente, como o milho e o feijão. Nestas regiões, elas também não querem muito a presença de estranhos, porque manejam sua língua materna tradicional Guarani, sem nenhum empréstimo. Valorizam a forma de viver, as plantas caseiras, as casas de sapé; e as próprias roças são do tamanho que eles planejam, segundo seu limite de cuidado, principalmente das mulheres e dos jovens. Neste sentido, suas práticas e opções dialogam com as reflexões trazidas por Pereira (2016, p. 99):

Entre os kaiowá, o tamanho da roça, os cuidados que lhe são dispensados e as variedades de cultivares fazem parte de um dialeto social. Estão, portanto, relacionados a outro sistema de significação. Disso resulta que, em determinadas situações, fica difícil cultivar as roças, como, por exemplo, quando se vive um clima de forte tensão ou conflito prolongado na comunidade. Em situações excepcionais, quando algum fogo doméstico amplia sua roça para além do prestígio que lhe é atribuído — fenômeno comum no caso de aliança privilegiada com programas sociais de incremento a produção —, cria-se uma situação em que o volume produzido não se adapta aos padrões de distribuição do grupo, podendo gerar, desta forma, sérios problemas e distúrbio para o fogo que passou a produzir acima de sua demanda social.

Esta forma de definir o tamanho das roças foi percebida por Veronice Rossato, em 1997, quando, em conversa com o agricultor Delossanto *Puku* (de Porto Lindo), ele explicou que, apesar do apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Projeto Kaiowá Ñandeva (PKN) — entidades que financiavam grandes roças coletivas —, não poderia fazer uma roça grande, pois não daria conta de cuidar dela como deveria. Entretanto, outros indígenas não se importavam com isso, e grande parte do serviço e insumos colocados nestas grandes roças era perdido, pois entendiam que a roça não era deles.

Marcilene registra que não teve muito contato com a região do Cerro, que fica no fundo da Reserva Taquaperi, perto de Cerro Peron, porque sua liderança e agentes de saúde proibiram a entrada por causa da pandemia de covid-19. A maior parte das famílias de lá contraiu a doença, por se



recusarem a tomar vacina, mesmo com apoio técnico do pessoal da saúde. Até hoje eles apenas tomam remédios caseiros, e soube-se que não houve vítimas. Somente em 2021, algumas famílias tomaram a vacina, com muito incentivo por parte da equipe de saúde e da liderança local. Esta é uma das regiões onde muitas famílias praticam a agricultura no estilo tradicional kaiowá.

Na literatura histórica, a agricultura kaiowá e guarani em geral, sempre esteve associada à abundância de alimentos. Segundo apurou Marcilene junto aos seus interlocutores, antigamente não existia *karu vai* (época de fome), porque todo óga jára (dono da roça) plantava no tempo certo, em clima certo, respeitando muito essa tradição, porque vivia constantemente na presença dos ñanderu e ñandesy, e seguindo suas orientações. É claro que se deve considerar, também, o fato de, naquele tempo, as comunidades disporem de autonomia territorial e viverem em ambiente ecologicamente equilibrado. Naquela época, em cada família existia uma pessoa sábia, ou seja, uma pessoa preparada para isso, tanto para ensinar sobrinho, sobrinha, filho ou filha; por isso antigamente não existia *karu vai*. Ao contrário, era cheio de fartura, por causa da caça, pesca e cultivo da roça. Tinha apenas produtos encontrados em certas épocas e em outras não, mas sempre se dispunha do básico para a alimentação e a própria floresta era um depósito de muitos tipos de alimentos, apropriados de forma seletiva, de acordo com as necessidades de cada estação.

De acordo com Dominique Gallois (2005, p. 34):

O desafio que essas comunidades estão enfrentando é como garantir sua participação ativa nos programas de valorização cultural, no controle das iniciativas de difusão externa. Para isso, precisam e desejam receber "capacitação" e é nesse contexto que surgem, nas aldeias, os novos "especialistas": professores indígenas bilíngües, agentes de saúde, agentes agroflorestais indígenas, novas lideranças, representantes de organizações indígenas, etc. Sua intensa participação na cena política, entretanto, não significa que estejam em condições de assumir todos os processos de valorização de conhecimentos "em casa", nem que possam se responsabilizar de forma autônoma pela produção, registro e difusão de elementos de seus patrimônios culturais e de suas experiências históricas de convívio com seus diferenciados entornos.



Conforme a preocupação de Dominique Gallois (2005), é preciso fazer muito mais além de entender e compreender a realidade, para traçar um projeto de sustentabilidade, ouvindo seus verdadeiros autores e personagens envolvidos nesta perspectiva de luta. Deve fazer parte de ampla discussão em suas reservas, pois existe uma meta de sustentabilidade que precisa ser ouvida, valorizando os conhecimentos que a sociedade indígena possui. Antes de ser concretizado dentro das comunidades kaiowá e guarani, qualquer projeto, que não tenha o compromisso de descobrir os caminhos para o diálogo, que permitam ser apropriados e assumidos pela comunidade, torna-se sem validade e inevitavelmente fadado ao fracasso. Cada proposta ou projeto que chega à comunidade precisa ser analisado e discutido antes de sua implantação, pois terão consequências, principalmente para os sábios, as sábias, as idosas, os idosos e conhecedores/as da realidade cultural e tradicional, pois são eles que carregam os valores considerados como o maior legado, desde séculos passados, ou seja, eles detêm a cultura milenar dos ancestrais e sabem como conectar o tempo atual com o tempo dos antepassados históricos e míticos. Se assim não for feito, acontecerá o resultado relatado à Veronice Rossato, por um professor de Taquaperi: “A gente aceita qualquer projeto que venha de fora, mesmo sabendo que não vamos fazer da forma que eles [as agências externas] haviam programado”.

## **ALGUNS DILEMAS SOBRE O LUGAR DA CULTURA INDÍGENA NO PROJETO DE NAÇÃO BRASILEIRA**

A discussão das roças kaiowá e do sistema de conhecimento a elas associado, nos remeteu, ao longo do texto, a uma questão com forte apelo político no momento atual. Trata-se do empenho do atual governo em realizar a expansão do modelo do agronegócio sobre as terras indígenas, o que, normalmente, é feito com ingresso de produtores não indígenas nas terras indígenas ou através da associação com indígenas, responsáveis por implantar e cuidar das lavouras, procedimento denominado de parceria. Mas essa expansão também pode ocorrer por atividades extrativistas,



vegetal e mineral. O discurso de mercado, que respalda estas ações, fundamenta-se em algumas premissas, com destaque para:

- As terras indígenas comportam áreas expressivas de terras consideradas, do ponto de vista econômico, como subutilizadas, geralmente com cobertura vegetal original, onde os indígenas desenvolvem atividades tradicionais, como cultivo de pequenas roças, caça, pesca e coleta. O argumento é que essas terras só serão realmente “produtivas” quando forem desmatadas e cultivadas com monoculturas, com grande retorno econômico para o mercado, ou nelas forem implantadas atividades extrativistas em escala comercial. Obviamente, esse argumento é pouco válido para as terras kaiowá e guarani em MS, tendo em vista que são terras de pouca extensão, sem recursos minerais, se encontram desmatadas em quase sua totalidade, além de comportarem grande densidade demográfica, o que torna problemático o cultivo de monoculturas, com uso de agroquímicos em larga escala. Mesmo assim, essa investida não tem poupado as terras indígenas kaiowá e guarani em MS.
- As terras indígenas comportam comunidades carentes, sobre terras que seriam extensas e com grande potencial de gerar riquezas, seja por extrativismo vegetal, mineral ou uso da terra para cultivos com pastagens ou agricultura. Entretanto, no caso dos Kaiowá e Guarani de MS, as comunidades são extremamente carentes, e vivem em situação de confinamento territorial, com poucas terras disponíveis. Isto não impede que esse argumento circule muito na região e seja mobilizado para arrendamento de terras indígenas, com capacidade de seduzir e mobilizar um expressivo número de lideranças constituídas nas comunidades indígenas.
- Pesquisadores e lideranças indígenas que não defendem esse modelo de assimilação, via integração econômica, ou seja, de expansão do modelo capitalista de produção sobre as terras indígenas, estariam a serviço de interesses contrários aos interesses



nacionais e mesmo das comunidades indígenas, uma vez que a não expansão deste modelo em terras indígenas perpetuaria a carência nestas comunidades e sua dependência em relação ao assistencialismo, impedindo a autonomia e o protagonismo indígena. Assimilar-se ao modelo proposto pelo mercado é apresentado para as comunidades como única alternativa de autonomia. Aqui aparece a "teoria da conspiração", de que a legislação indigenista pós-constituição de 1988 e as organizações indigenistas, que buscam seguir a orientação da atual legislação, estariam a serviço de interesses escusos. Esta teoria conspiratória tem grande potencial de mobilização política, principalmente em setores da sociedade com pouco acesso a informações melhores referenciadas, pois é pouco racional, mexendo com sentimentos e paixões. O próprio preconceito em relação aos indígenas favorece a adesão a essas teorias conspiratórias.

É possível dizer que as premissas que fundamentam as convicções dos defensores da expansão do modelo de produção capitalista para as comunidades indígenas estão balizadas em alguns falsos dilemas:

a) Os indígenas deveriam, necessariamente, optar entre duas perspectivas: manterem-se preservados, ou seja, em isolamento nas terras indígenas, afastados do convívio com a sociedade nacional, e apegados exclusivamente aos seus usos e costumes, inclusive seu modo de produzir alimentos; ou deveriam se abrir, sem resistência, discussão ou reflexão, para a adesão ao modo de produzir e acessar bens predominantes na própria sociedade nacional. Neste pensamento, uma opção excluiria a outra: ou se é indígena ou se é "civilizado", e ponto. Implícita está a convicção da superioridade do sistema não indígena, o único considerado viável, humano e completo. Nesta percepção, o sistema indígena não comporta futuro, pois é representante de um tempo passado, sem sintonia com o tempo presente e sem conectividade possível com o futuro;

b) Os indígenas, na atualidade, incorporaram novas necessidades de consumo, como celulares, computadores, energia, *internet*, compra e manutenção de motos, carros e barcos, vestuário, etc. Considera-se que



a única forma de atendimento a essas novas necessidades seria incorporando suas terras à dinâmica de ocupação imposta pelo agronegócio e ao extrativismo mineral ou vegetal, já que o sistema indígena seria incapaz de desenvolver alternativas de produção de renda. Considera-se também que as comunidades indígenas se lançariam nesse impulso consumista sem nenhum processo reflexivo ou capacidade de exercer a crítica, para avaliar até que ponto querem virar consumidores, quais produtos consumiriam e com quais finalidades. Acredita-se que teriam, como os não indígenas, um impulso irrefreado para o consumo, afastando-se totalmente das bases de sua cultura, cuja presença só se faria com elementos folclóricos, ostentados em datas comemorativas, como no Dia do Índio, para se lembrarem do que os seus antepassados um dia foram;

c) Mas existe também uma corrente que se apresenta como mais “democrática” e supostamente mais respeitosa em relação à diversidade cultural indígena. Esta corrente defende que seria possível ocupar as terras indígenas com atividades produtivas dentro do modelo predominante na sociedade nacional e, ao mesmo tempo, respeitar seus usos, costumes e tradições, como preconiza a Constituição. Aqui não se reconhece a intrínseca conexão de interdependência entre os sistemas de conhecimentos, os modelos organizacionais e a relação dos povos indígenas com o que se denomina de natureza, com toda a diversidade de seres e agências que nela existem, conforme são percebidos pelos diversos sistemas culturais indígenas. Embora pareça distinta das outras, esta corrente leva também à folclorização da cultura, segmentando e separando os conhecimentos de seus contextos de efetivação.

Todos estes equívocos parecem partir do não reconhecimento das sociedades indígenas como sistemas sociais complexos, completos, históricos e atuais. Seriam incompletos quando comparados ao sistema cultural hegemônico na sociedade nacional e sem viabilidade histórica. É óbvio que os Kaiowá e Guarani incorporam novas demandas de consumo como as apontadas ao longo do texto, mas os instrumentos, recursos e objetos, que entram no sistema indígena, não cumprem, necessariamente, as mesmas funções que cumprem no sistema não indígena. Por exemplo, podem usar



o celular e as redes sociais para se comunicarem entre si na própria língua e para a discussão de temas que são de seu interesse específico, como a defesa de seus direitos ou para combinar encontros, mobilizações políticas ou eventos rituais, como efetivamente ocorre.

Os povos indígenas têm todo o direito de se apropriar de instrumentos e recursos do sistema não indígena. O inverso também aconteceu: espécies que se tornaram de grande importância na agricultura praticada pelo agrobusiness atual foram domesticadas por indígenas, a exemplo da batata-inglesa, batata-doce, milho, feijão, mandioca, inhame, algodão, amendoim, urucum, etc. Nem por isso, o sistema cultural não indígena sentiu sua autenticidade ou identidade cultural ameaçada, nem os descendentes de europeus se tornaram indígenas por adotarem esses elementos. Então, por que isso teria de ser, necessariamente, um problema para os indígenas? Seria pela "inferioridade congênita" de seus sistemas culturais ou pelo preconceito sustentado sobre eles? Melià comentava com seus interlocutores indígenas que acreditava que o século 21 poderia ser mais indígena que o anterior. Será possível?



# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Difícil imaginar uma conclusão para este texto polifônico, onde quatro vozes se misturam, às vezes formando um burburinho um tanto incompreensível. O roteiro é determinado pela dissertação de Marcilene, a primeira autora, como se os quatro autores tivessem se reunido para ler o texto, com muitas pausas e comentários, incorporados ao próprio texto. As reflexões seguem, *pari passu*, as lições aprendidas por Marcilene em sua pesquisa, registrando os desafios, as pistas sugeridas para novos estudos, as conexões possíveis com temas como a escola, a sustentabilidade, a territorialidade, etc., que também estão presentes nas preocupações dos outros três autores.

Marcilene partiu de uma questão: “Quais são os nossos valores que ainda possuímos e que sempre foram guardados na memória dos Kaiowá até hoje?” A pesquisa de campo a levou para vários lugares, que se ampliaram no diálogo com os outros três autores. Durante sua pesquisa aprendeu muitas coisas que desconhecia ou tinha pouco conhecimento sobre as roças kaiowá, os cuidados práticos e rituais com as plantas, as técnicas de cultivo, a relação entre plantas e rezas, os diversos guardiões — *jára* — envolvidos nos cultivos, etc. Nesta caminhada aprendeu também a como lidar com seus interlocutores e, ao mesmo tempo, aprendeu sobre os conhecimentos que eles têm. Para tanto teve de ir à roça, “colocar a mão na massa”, ajudar no cultivo, demonstrando seu investimento total na aproximação com esse sistema de conhecimento.

Essa vivência com os mais velhos e anciãos é constante até hoje. Marcilene registra que passou a viver realmente mais feliz consigo mesma e com os outros, pois aprendeu a viver em reciprocidade, a partir das vivências na roça. Aprendeu também que, apesar das influências externas, muitas famílias não desistem de suas rezas, cantos e benzimentos. Mesmo



seguindo outro tipo de religião não indígena, buscam manter com a roça e com as plantas essa relação especial, esquivando-se dos olhares possivelmente incriminatórios, que associam as rezas kaiowá a práticas diabólicas. Percebeu que muitas famílias são cristãs, de igrejas de diferentes religiões, como a Presbiteriana, Deus é Amor e Batista, embora tenham sido educados no sistema tradicional na infância. Talvez por isso, a confissão religiosa não impôs o abandono total de suas rezas e de seus cantos, de seu modo de viver tradicional, apesar de serem pressionados pela própria doutrina, a não desenvolver rezas tradicionais para o bom crescimento das plantas, a não ser a própria oração de sua igreja.

Marcilene tinha uma hipótese inicial de pesquisa, segundo a qual os jovens já não conhecem mais as práticas de roça, mas o desenvolvimento da pesquisa resultou na mudança desta percepção. Constatou, no entanto, que muitos deles, conforme suas vivências familiares, têm domínio destes conhecimentos, junto com seus pais, enquanto possuidores da cultura tradicional, mas acharam importante, ao mesmo tempo, estudar para aprender sobre o mundo não indígena, estudar sobre as leis, compreender outras ciências, para viver a troca de experiências. Obteve essa conexão através de diálogo constante com seus entrevistados, para entender melhor cada família de cada região. Entretanto, constata-se, também, que muitos jovens se orientam por referências oriundas dos modelos de agricultura praticados pelo agronegócio, muitas vezes entrando em conflito com as percepções e conhecimentos que circulam entre os membros mais velhos da própria família. Ocorre também que, depois de uma infância e juventude caracterizada por um período de imersão no mundo, e mesmo com a adesão aos valores do sistema não indígena — *karai reko* —, o que normalmente é feito por relações intensas com a escola e com a igreja, o jovem, já mais maduro, busque uma reaproximação com o sistema de conhecimento indígena, como nos casos relatados de indígenas pesquisadores e entre os escolarizados pesquisados por Rossato (2002, 2022), cujos interlocutores nomearam como a “volta” ao sistema do *ava reko*.

Mas Marcilene registra também um sério problema presente entre os jovens de Taquaperi. Muitos deles não conseguem viver em harmonia consigo



mesmos, porque entraram muito cedo no vício das drogas e das bebidas alcoólicas. Vivendo como usuários de drogas, alguns acabam perdendo muito cedo o rumo de sua vida, pois nem os pais conseguem controlá-los e acabam ficando muito rebeldes e fugindo para o lado do Paraguai, envolvendo-se, inclusive, com o próprio tráfico. Esta é a realidade de algumas famílias, que sofrem com essas perdas, vendo a vida de seus jovens ser jogada fora. Outros jovens demonstram desinteresse, por falta de conhecimento suficiente para fazer sua roça e de outros saberes. Na compreensão de Marcilene, no mínimo não entendem e nem dominam o eixo principal, que é o manejo do tempo – *ára* – e suas implicações no desenvolvimento da pessoa kaiowá. Muitos deles aparentam não saber nada, porque os pais casaram muito cedo, sem ter conhecimento suficiente para sobreviver e, com a chegada dos filhos, as consequências negativas aumentam, a menos que disponham de avós ou outros parentes mais velhos que assumam a educação dos filhos dos casais jovens. Muitas vezes, os pais querem ensinar, mas não conhecem as regras e a época certa de mexer com o solo, nem o ambiente adequado para desenvolver *kokue*. Entretanto, levando seus filhos para a roça, Marcilene percebeu o quanto eles podem aprender e o quanto eles ficam felizes de estarem neste ambiente.

Marcilene descobre que a importância da roça é enorme para as pessoas que a praticam dentro do modelo tradicional kaiowá, pois não é simplesmente para produção de alimentos, ou por questões econômicas, para sobreviver ou se alimentar, mas é seu segundo lar. A família produz seu *kokue*, ensinando e aprendendo uns com os outros, compartilhando experiências, histórias, como momentos de grande alegria, e até de lazer entre os familiares, como bem descreveu Eliel Benites em seu trabalho. A participação das crianças na roça, junto a toda família, seria um espaço de aprendizado, que evitaria a dispersão dos jovens por caminhos que os levariam à ruína, pois na roça eles aprenderiam as boas vivências do *teko porã* e do *teko vy'a* (modo de viver correto e com alegria).

A pesquisadora kaiowá considera que a escola pode ser muito importante para o incentivo à produção de roça, para trabalhar as técnicas do solo, do tempo e do clima. Ela parte da constatação de que muitos alunos



ainda compreendem o modo de viver tradicional, sabem interpretar e olhar a natureza e enxergar a si mesmos, pois são conhecimentos trazidos de suas próprias vivências familiares. A escolarização, em seu modelo integracionista e até hoje, infelizmente, presente nas comunidades indígenas, trouxe outra perspectiva, outra forma de visualizar o mundo, deslocando e buscando substituir o pensamento que enxerga os costumes tradicionais como necessários para adquirir *teko porã*, para formar um bom kaiowá. A escola sempre tendeu a tratar o conhecimento indígena como ultrapassado e signo do atraso. Para superar esse problema, Marcilene relata que os professores indígenas em Taquaperi colocaram mais duas áreas de conhecimento no currículo escolar do 6º ao 9º anos do Ensino Fundamental, para desenvolver a arte, a cultura e o lazer, tanto na leitura, na escrita, voltados à prática dos saberes indígenas guarani e kaiowá.

Quanto ao Conselho Tutelar, Marcilene registra que, em Taquaperi, jamais se envolveu e sempre respeitou a comunidade, bem como suas crenças e sua cultura, como a língua indígena. Mas quando há falta de interesse pela escola, por causa dos filhos ou dos pais, a questão sempre envolve diretamente o Conselho Tutelar, para resolver o problema das famílias. Segundo entende, essa necessidade de intervenção do Conselho Tutelar se faz porque muitos meninos e meninas de hoje nunca passaram pelo ensinamento que necessitam para compreender o mundo kaiowá, principalmente aprender os conhecimentos tradicionais. Também não demonstram interesse de estudar numa educação escolar indígena, vão crescendo sem nenhuma preocupação e acabam não retornando mais para sua aldeia. Mesmo que alguns voltem, são muitos agressivos e violentos e acabam perdendo a própria vida. "Tudo isso apenas lamentamos", diz ela. Mesmo a ajuda dos pais e lideranças, ou do Conselho Tutelar, não é suficiente para apaziguar a situação. Mas observa que, a partir do ano de 2016, aos poucos vem melhorando esse tipo de comportamento, através de palestras dos agentes de saúde e reuniões de lideranças, para minimizar esses problemas. Mas acredita que ainda falta muita conscientização dos pais para esse fim.



A pesquisa de Marcilene aconteceu a partir de 2019, antes da pandemia, com muitas conversas com os patrícios, quando os passeios pela comunidade eram livres, sem nenhum impedimento. Mas, no início de 2020, houve o problema da pandemia de Covid 19, trazendo vários impactos nas instituições públicas, no Estado e no Município, atingindo o mundo inteiro. Por isso teve algumas dificuldades em utilizar a tecnologia adequada para atender suas necessidades de pesquisa e leituras de referências, bem como para sair e pesquisar no campo. Mas, a partir de setembro de 2021, começou a sair novamente em busca de novas aprendizagens, com pessoas sábias sobre o seu tema de pesquisa. Aprofundou suas leituras de referência, que são vários autores da linha de pesquisa sobre territorialidade, e com o diálogo com jovens, professores, idosos/as, benzedeiras, curandeiras e, principalmente, com a *nãndesy* Ourides Vilhalva.

Marcilene ouviu muitos cantos de seus entrevistados, nem sempre entendendo plenamente seus conteúdos, já que o entendimento requer a iniciação no sistema de rezas — *yvyra'ija* —, num período relativamente longo. Quando os mestres tradicionais dissertam sobre temas da cosmologia, é comum interromperem a narrativa e realizarem um canto, como se algumas explicações só pudessem ser realizadas ao performar a reza. Marcilene ouviu repetidas vezes os cantos gravados para entender pelo menos um pouco. Mas sentiu que precisava ter o domínio da melodia dos cantos, porque o sussurro das vozes — *ayvu* —, muitas vezes era difícil de entender e aprender, pois não conseguia memorizar sua melodia. Entretanto, considera que a gravação foi um recurso muito importante para fazer sua descrição e ter mais tempo para ouvir e aprender algumas palavras. Trata-se de um material muito valioso, que, segundo Marcilene, é uma das âncoras da identidade de seu povo e vai ficar como registro na escola, onde desenvolve seu trabalho profissional de educação. Como pesquisadora e educadora, esta pesquisa contribuiu muito para sua experiência acadêmica e seu papel de professora. Com a pesquisa compreendeu que, mesmo atualmente, na reserva Taquaperi não mais acontecendo o batismo do milho branco — *avati karai* —, existem rezadores que sabem e praticam o ritual com as rezas — *tihã* — para as plantas cultivadas na roça.



No que se refere aos cuidados com as pessoas, em especial com os recém-nascidos, Marcilene constatou que ainda é realizada com frequência, pelo rezador/a, a reza para arrumar “coalho virado” – *kambyryru jere* –, na qual também se usa plantas medicinais. Os benzimentos, conforme dona Ourides Vilhalva, servem para afastar dor de cabeça e muitos outros males, como dores no corpo e dores psicológicas, como para a pessoa que corre risco de suicídio, morte muito perigosa para toda a comunidade, porque o suicida acaba não deixando esse mundo, tornando-se uma alma perdida que não acha o caminho para seu destino, para deixar esse mundo de forma normal e definitiva, tendendo a atormentar parentes e conhecidos. Tem reza para que estas almas não corram o risco de assustar as crianças, principalmente, e os que ainda sobrevivem neste mundo como seres humanos.

As pesquisas realizadas por Marcilene indicam alguns princípios para se alcançar sucesso na produção da roça: manejo de reza com canto, imprescindível para existir *kokue porã* – boa roça, com plantas saudáveis que, quando utilizadas na alimentação, produz corpos humanos saudáveis. Os principais conhecimentos necessários para cultivar a roça é a compreensão sobre o tempo, o clima certo para cada tipo de planta, o solo apropriado, quais plantas combinam para desenvolver relações de vizinhança, os tratamentos necessários a cada tipo de semente, etc. Outros estudos poderão aprofundar esses conhecimentos específicos. Sobre os rituais *kaiowá*, ela entende que precisaria mais tempo para ficar mais próximo dos grupos tradicionais, acompanhá-los e ouvi-los, conhecendo bem de perto a realidade do contexto cultural dos *Kaiowá*. São tarefas que podem ser levadas adiante por outros pesquisadores.

Para Marcilene, a realização da pesquisa para o mestrado tornou-se uma rica e inesperada oportunidade para uma intensa experiência de vida junto de sua própria comunidade, permitindo circular e acessar espaços sociais por onde, até então, ela não circulava. Essa experiência é recorrente entre indígenas pesquisadores, cuja trajetória pelo ambiente escolar do letramento, muitas vezes os afastam de experiências que ocorrem em certos espaços da própria sociedade. Na pesquisa, ela conseguiu ouvir e participar das rezas de perto, embora não tenha sido específica-



mente nas roças, mas todas as pessoas com quem conversou a ajudaram, mostrando e cantando com seu próprio *mbaraka*: alguns a levaram para dentro de suas roças, outros a receberam numa ocasião específica para fazer *jehovasa*, em frente do *yvyra'i*, outros a levaram em sua casa para lhe ensinar seus cantos. Inclusive ganhou alguns instrumentos musicais — *mbaraka* e *mimby*.

Percebe-se que, na pedagogia kaiowá aplicada pelos mestres tradicionais, conduzindo Marcilene pelo universo dos conhecimentos envolvidos na prática da roça, o acesso aos conhecimentos não se separa da prática destes saberes. Ao se dispor a ouvir e a entender as rezas, ela recebeu os instrumentos musicais — *mbaraka* e *mimby*, para que também possa praticá-los. Assumir a atitude de aprendiz é também assumir a atitude de iniciante, pois o *yvyra'ija* aprende ouvindo e praticando. Implícita está uma relação de hierarquia entre mestre e aprendiz e um compromisso em relação ao próprio sistema de conhecimento, com a obrigação de seguir reproduzindo este sistema.

O conhecimento que Marcilene adquiriu também tem um caráter coletivo, e considerou o módulo organizacional no qual a pesquisadora está inserida, no caso, seu fogo doméstico. Neste sentido, seu esposo, Maciel Lopes Cardoso, que a acompanhou em todas as andanças, participou intensamente da pesquisa e conseguiu aprender muitos cantos, *mborahéi*, *guhú*, *kotyhu* e *tihã* para matar lagarta, mosca, mosquito e gafanhoto, com Amélio Torres e Arturio Martins.

Outros sujeitos das suas entrevistas, mesmo professando a doutrina das igrejas cristãs, jamais abandonaram seu modo de viver tradicional. Mesmo com outra religião, sempre fortaleceram os conhecimentos e práticas tradicionais sobre a roça e também ensinam seus filhos e seus netos, para continuar a viver, mesmos sozinhos — *jeporeka kuaa haguã* — e saber plantar variedades de plantas da roça, manejando o tempo, o clima e o espaço, dando maior valor à natureza para não destruí-la à toa, para não sofrer as consequências maléficas dos seus donos — *jára*. Além disso, para não afetar o futuro das gerações e evitar a destruição do solo, não utilizam agrotóxicos. Alguns utilizam a mecanização da lavoura, principalmente no



preparo do solo, mas precisam ter maior consciência de não danificar os meios para sua sobrevivência, seja física, espiritual ou corporal.

A aproximação com os conhecimentos dos mestres tradicionais impactou o corpo e a alma de Marcilene. Ela relata que, em alguns momentos da sua pesquisa com seu Arturio, passou certo apuro, porque, no meio de sua roça, quando lhe ensinava sobre *tihã* e *purahéi*, mesmo não acompanhando seus cantos, depois que chegou em casa quase perdeu a voz. Dona Ourides lhe explicou o motivo de ter ficado afônica: foi ter ouvido *ñembo'e* em excesso. Na verdade, confessa que perguntou muitas coisas fora da sua pesquisa, outras coisas sobre *ñembo'e*, e talvez seja isso que tenha provocado a consequência de quase perder sua voz. Mas, com dez dias tomando antibiótico, usando remédio caseiro dentro da sua garganta, conseguiu a voz de volta. Percebeu, com isso, que não é de qualquer jeito que se ouve o *ñembo'e*, é que preciso fazer *jehovasa* e esfriar o corpo com *ñembo'e omboro'y*, ao encerrar.

Em Taquaperi, ainda segundo Marcilene, para os jovens que vivem em famílias onde não se planta roça e pouco se discute os conhecimentos tradicionais, um dos poucos espaços que dispõem para ouvir os saberes sobre o espaço, o tempo e as técnicas é a escola *Ñande Reko Arandu* – Nosso Viver e Aprender, com os professores. Daí a importância de os professores estarem preparados para esse diálogo. Para entender e aprender sobre os conhecimentos e práticas envolvidos no cultivo da roça através da educação escolar, ajuda o fato de, nas duas escolas da reserva, os professores serem todos Kaiowá ou Guarani, falantes da língua étnica, os quais possuem conhecimento da história dos seus antepassados, como viviam na mão dos colonizadores, passando por genocídio, pela monocultura dos brancos, conforme a fala do pesquisador e professor Antonio Brand (*in memoriam*). Boa parte deles também foi formada nos cursos do Magistério *Ára Vera* (espaço/tempo iluminado) e no *Teko Arandu* – Licenciatura Intercultural Indígena, com formação apropriada para conduzir esse diálogo.

Os sábios e os velhos, conhecedores da realidade kaiowá, continuam, em alguma medida, sendo valorizados e seus saberes concretizados, dependendo da variedade de conhecimentos e valores tradicionais



que ainda têm e do manejo de sua sabedoria. Entretanto, muitos se ressentem de serem esquecidos e marginalizados pelas famílias de suas próprias parentelas, em sua própria comunidade. O desprestígio da roça tradicional e as dificuldades de sua prática dentro das condições ambientais prevalentes na reserva parecem dificultar a reprodução dos conhecimentos dos mestres tradicionais, sendo este um desafio para o qual a escola e as lideranças devem “encarar de frente” (*mbohováke*).

Marcilene privilegiou, em sua pesquisa, os sábios kaiowá, como intelectuais indígenas, pois o conhecimento tradicional, como refletiram Mendes dos Santos e Machado Dias Jr. (2009, p. 144),

[...] reclama por uma abordagem da antropologia e das demais ciências, que seja atenta a outros parâmetros; exige ser reconhecido como uma outra variedade de conhecimento, portador de competências cognitivas e epistemológicas distintas das nossas, mas de mesma natureza e valor heurístico.

Ela reconhece o fato de que, sem esse entendimento proporcionado pelos estudos, nos cursos que participou, talvez passasse o resto de sua vida no escuro, sem ter noção daquilo que estava perdendo, assim como outros jovens da sua comunidade que, sem a chance de conhecer essa riqueza proporcionada pelos sábios e sábias, se perdem pelo caminho. É muito importante esse tipo de conhecimento para dominar o próprio *kokue*, sabendo e respeitando o clima e o tempo certo. Mesmo sendo jovem, precisa querer aprender, de forma contínua, com os sábios e mantenedores desse currículo oculto de valores, a sabedoria kaiowá.

Os dados aqui apresentados sobre a roça kaiowá atestam que a policultura nela desenvolvida, e que é resultado de séculos de observação e experimentação por gerações de agricultores indígenas, reúne uma importante agrobiodiversidade. A sua prática está conectada a modelos de relações implicadas na cooperação entre humanos e seres não humanos, dos quais depende a produção do modo próprio de ser — *ava reko*. Homens, mulheres e crianças conectados em seus fogos domésticos, cultivam suas roças com plantas que pertencem aos seus guardiões, sendo, para tanto, necessário o entendimento com esta categoria de seres. Juntos formam



um sistema complexo, regulado por conhecimentos e rezas — *ñembo'e*. Todo esse patrimônio está posto em risco por conta das transformações no ambiente e também na sociedade kaiowá, cada vez mais pressionada por práticas colonialistas, como a imposição dos monocultivos em suas terras, para atender às necessidades de expansão do agronegócio. Entretanto, um grupo de lideranças e de pesquisadores indígenas, como é o caso de Marcilene, resistem a só ficar assistindo esse processo, querem agir sobre ele e fazer a defesa do sistema de agrobiodiversidade kaiowá.

Fica evidente, também, que a roça kaiowá sempre cumpriu serviços ambientais de grande importância e que, na situação atual, diante dos riscos ambientais que pairam sobre todo o planeta, poderia se somar aos esforços de busca de construção de formas de manejo que incrementem a biodiversidade. Essa biodiversidade está vinculada à sociodiversidade cultural deste povo, não havendo como desvincular a promoção da agrobiodiversidade kaiowá sem medidas de proteção às próprias comunidades e seus territórios, igualmente ameaçados. Essa agrobiodiversidade é fundamental para assegurar a sustentabilidade alimentar destas comunidades. Mas é importante registrar aqui que não se trata de agricultura de subsistência, expressão que agrega uma conotação pejorativa, não é apenas subsistir, ou pior ainda, "sub-existir", mas, sim, produzir de acordo com os parâmetros e princípios do seu próprio sistema sócio-cultural, o que, no caso kaiowá, nos remete à economia de reciprocidade, o *teko joja*.



## REFERÊNCIAS

AZANHA, Gilberto. **O que é sustentabilidade para as sociedades indígenas?** Academia.edu, [s. l.], maio 2023. Disponível em: [https://www.academia.edu/24776872/O\\_que\\_%C3%A9\\_sustentabilidade\\_para\\_as\\_sociedades\\_ind%C3%Adgenas?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/24776872/O_que_%C3%A9_sustentabilidade_para_as_sociedades_ind%C3%Adgenas?auto=download&email_work_card=download-paper). Acesso em: 16 jun. 2021.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. Educação escolar indígena entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. *In*: SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e; PEREIRA, Levi Marques (org.). **Etnologia guarani: diálogos e contribuições**. Dourados, MS: UFGD, 2022. p. 29–40. Disponível em: <https://omp.ufgd.edu.br/omp/index.php/livrosabertos/catalog/book/305>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. 2021a. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/4591>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BENITES, Eliel. *Kokue ha tekoha: a roça kaiowa*. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (org.). **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças**. São Paulo: SBPC, 2021b. No prelo.

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. **Revista NERA**, Presidente Prudente, v. 23, n. 52, p. 19–38, dossiê, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'yíkue**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Revista Tellus**, v. 21, n. 44, p. 195–226, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>. Acesso em: 27 jun. 2022.

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

BENITES, Tonico. ***A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas***. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BRAND, Antônio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 137–150, abr. 2004.

BRAND, Antônio J. Quando chegou esses que são nossos contrários: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani em Mato Grosso do Sul. **Multitemas**, Campo Grande, UCDB, n. 12, p. 21–51, nov. 1998.

BRAND, Antônio. O **impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 1997. 382 p.

BRAND, Antônio. **O confinamento e o seu impacto sobre os Guarani/Kaiowá**. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Prefácio. In: CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2016.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade: os Guarani e os Kaiowá de Yvy Katu**. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.

COLMAN, Rosa Sebastiana; PEREIRA, Levi Marques. Os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul e suas incansáveis lutas pelos Tekoha frente as transformações territoriais, ambientais e formas de mobilidade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 14, n. 3, p. 57–76, 2020.



COSTA, Gilberto. É fundamental diminuir preconceito contra os indígenas, diz presidenta da Funai. **Portal EcoDebate**: cidadania e meio ambiente, Rio de Janeiro, 27 ago. 2012. Entrevista de Marta Maria do Amaral Azevedo cedida a Gilberto Costa, da Agência Brasil. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2012/08/27/e-fundamental-diminuir-preconceito-contra-os-indigenas-diz-presidenta-da-funai/>. Acesso em: 10 maio 2022.

CUADERNO DEL MAPA GUARANI CONTINENTAL 2016. Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. 2016. Disponível em: <http://guarani.roguata.com/ptbr/content/mapa-guarani-continental-2016>. Acesso em: 08 mar. 2021.

GALLOIS, D. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, abr./out. 2005.

GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANI RICARDO. (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**. 1ª ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GRÜNBERG, Friedl Paz. **La relación de los indígenas con la naturaleza y los Indígenas de cooperación internacional** – Reflexiones sobre la práctica. 1999/2003. Disponível em: <http://www.guarani.roguata.com>. Acesso em: 15 mar. 2022

GUARANIA, Félix de. **GUARANI kuaaretã**. Ñe'eëpy rechaucka, ñe'ë rekokatu kuaa. Asunción/PY: FONDEC, 2010.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Apêndice 2 – Pessoas residentes em terras indígenas segundo as terras indígenas e as Unidades da Federação – Brasil – 2010 e 2022**. Dados da população indígena de Taquaperi-MS. Brasília: IBGE, 2022.

JOÃO, Izaque. **Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi**: origem e fundamentos do canto ritual *Jerosy Puku* entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

JOÃO, Izaque. *Jerosy Puku*. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 6, p. 15-17, 2013.



LESCANO, Marcilene M. **Práticas educativas tradicionais entre os Kaiowá na aldeia Taquaperi**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação no Curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu) – Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2010.

LESCANO, Marcilene M. **Roças Kaiowá: cuidados práticos, rituais e técnicas de cultivo na reserva Taquaperi**. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade, Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/4601>. Acesso em: 03 mar. 2022.

LESCANO, Claudemiro P. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016.

LESCANO, M. M.; ROSSATO, V. L. Saberes tradicionais kaiowá na Reserva Taquaperi. In: Levi Marques Pereira, Célia Foster Silvestre, Diógenes Egídio Cariaga (org.). **Saberes, Sociabilidades, Formas Organizacionais e Territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul**. Dourados: EDUFGD, 2018. p. 15-48.

LIMA BARRETO, João Paulo. **Wai-mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena**. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

MARTINS, E. A terra como chão sagrado e o valor cultural. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 6, n. 10, p. 143-145, 2006. Disponível em <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/126/120>. Acesso em: 10 maio 2021.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

MELIÀ, Bartomeu. El Pueblo Guarani: unidad y fragmentos. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 151-162, abr. 2004.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Los Paĩ-Tavyterã – Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo**. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica “N.S. de la Asunción”, 2008.



MENDES dos SANTOS, G.; MACHADO DIAS JR C. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 137-160, 2009.

NOELLI, F. S.; VOTRE G. C.; SANTOS M. C. P.; PAVEI D. D.; CAMPOS J. B. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 13-45, jul. 2019.

PERALTA, Anastacio. **Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade** entre os Kaiowá e Guaraní. 2022. 92 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá de Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados: EDUFGD, 2016.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PIRES, Valentim. **Ore mbo'e ypy omboheko mitã** – aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança guarani na Aldeia Pirajuy, Paranhos, MS. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

ROSSATO, Veronice Lovato. **Será o letrado ainda um dos nossos?** Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul. Veranópolis: Editora Diálogo Freiriano, 2020.

ROSSATO, Veronice Lovato. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guaraní de Mato Grosso do Sul. "Será o LETRAO ainda um dos nossos?"**. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2002.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: Ed. Pedagógica Universitária Ltda., 1974.



SILVA, Joana Fernandes. **Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos**. 1982. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Campinas, São Paulo, 1982. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281394>. Acesso em: 27 jun. 2021.

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

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty**: modo de viver da mulher Kaiowa. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2018. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/34048>. Acesso em: 27 jun. 2022.

VILHALVA, Orida. **Mba'e kuaa rupápe che reru**. Apple Music, 2020. Disponível em: <https://music.apple.com/us/album/mbae-kuaa-rupape-che-reru/1521787022>. Acesso em: 03 mar. 2022.



## APÊNDICE - GLOSSÁRIO DE TERMOS EM LÍNGUA GUARANI REFERENTES À ROÇA

**Avati** = milho

**Avati kyry** = milho verde

**Avati mbichy** = milho assado

**Chícha** = Bebida tradicional de milho no cocho

**Chipa guasu** = pamonha grande assada

**Chipa tumbykua** = pamonha

**Hí'y** = seu nutriente.

**Jára** = dono

**Jehovasa** = Reza de proteção

**Jejogua** = ágil, ligeiro

**Jepota** = incorporação, encantamento

**Jety mbichy** = batata assado

**Kaguĩ** = bebida de milho

**Kanguijy** = canjica

**Kokue** = roça

**Kokuere** = onde era roça

**Kuimba'ekue ka'u** = homens bebendo de forma coletiva em rituais e festas

**Kuñangue ka'u** = mulheres bebendo de forma coletiva em rituais e festas

**Kunumi** = menino

**Manga'i** = Nome de uma região da aldeia Taquaperi

**Marangatu** = sagrado

**Mbaipy** = polenta

**Mbaraka** = Chocalho

**Mberu e ñeti** = mosca e mosquito.

**Mimby** = instrumento musical, tipo flautinha

**Ñanderu** = Cacique, rezador

**Ñanderu** = rezador

**Ñandesy** = rezadora

**Ñembo'e** = Reza

**Ñembo'e tihã** = reza para afastar o mal

**Ñe'ëngáry** ou **Ñengáry** = dança com reza  
**Óga jára** = chefe da casa  
**Oñemoyrõ** = chateado, triste  
**Oñembo'e kuaáva** = Aquele que possui vários tipos de reza  
**Opurahe'í kuaáva** = Canto com reza, aquele que sabe rezar  
**Pai Tavyterã** = Kaiowá  
**Pira mimõi** = sopa de peixe  
**Piray** = cardume  
**Pirekai** = mandioca assada  
**Piretĩ** = mandioca assada sem casca  
**Poropyso, Mandí'õ** = mandioca  
**Sarakua** = cabo de madeira usado para fazer os buracos onde se planta as sementes  
**Takua** = instrumento musical de percussão feito de bambu  
**Taquaperi** = Rio de bambu — Takuapiry  
**Takuára** = bambuzal, nome de uma região da aldeia Taquaperi  
**Tatu mbichy** = tatu assado  
**Teko papa** = reza para eliminar inimigo (vida)  
**Teko porã** = vida reta  
**Teko vy'a** = vida feliz  
**Tekoha guasu** = território amplo sem limite  
**Tembekua, Tembeta** = ritual para furo artificial de lábio inferior  
**Temitỹ rorypegua** = para o bem viver das plantas respeitando seu "jara" — dono.  
**Tesãi** = saúde  
**Tiguã'ã** = caruncho  
**Tuku karu** = gafanhoto faminto, devorador  
**Vera apykaju** = banco iluminado  
**Yso karu** = lagarta devoradora.  
**Yvyra'ija** = braço direito do cacique (aprendiz de rezador)



