

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ADILSON CREPALDE

A CONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO DE *TEKOHA* PELOS KAIOWÁ DO MATO

GROSSO DO SUL

Porto Alegre

2014

ADILSON CREPALDE

A CONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO DE *TEKOHA* PELOS KAIOWÁ DO MATO

GROSSO DO SUL

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para a obtenção do título de doutor em Letras.

Orientadora: Ingrid Finger

Linha de pesquisa: Linguística Aplicada

Porto Alegre

2014

## FICHA CATALOGRÁFICA

CREPALDE, ADILSON  
A CONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO DE TEKOKHA PELOS  
KAIOWÁ DO MATO / ADILSON CREPALDE. -- 2014.  
266 f.

Orientadora: Finger Ingrid.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-  
Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Estudo do processo de significação desenvolvido  
pelo grupo étnico Kaiowá do Mato Grosso do Sul. . I.  
Ingrid, Finger, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Os Kaiwoá ensinaram-me uma pajelança. Ensinaram-me a compreender metáforas guarani, cápsulas de significado concentrado no aperto do signo, como em *tekoha*. Um signo que arrebenta quando lançado ao mundo, inundando os tempos e os espaços áridos de sentido. Num segundo, eclode do signo-palavra, recipiente da mântica, semântica da mandinga, um efeito numinoso. Broto da arte de combinar céu e terra, medo e alegria, entes de hoje, de antes e de tempos sem presentes nem passados (in)animados, iluminadamente obscurecidos. Nas *ñe'ẽ* - palavras- alma - cambem o mito e o real, talhadas que são para evocar a um só tempo o tudo e o nada. Aprendi, andando com eles, que uma palavra é uma bomba de significado que estilhaça os *slots* da razão Ocidental. Aprendi, com eles, que dos óculos da minha cultura podia apenas vislumbrar as nuances de *yvyaraaguyje* - tempo e espaço no encantado -, lugar que pode ser aqui e que pode ser alhures, morada da alquimia, fonte de zoé, vida na panconfluência de tudo que existe, lugar-suporte da ilusão, do exercício das criatividades, astúcias de construir verdades. Lugar de “Dom Quixotes”, fabricantes de sonhos, e de crianças andantes, “Alices”, que imprimem narrativas nos caminhos do mundo povoados de animais poetas e de gramáticas incertas, enfim, um confim que muitos não conseguem sequer imaginar de tão comprometidos que estão com a faina de serem demasiadamente reais, especializados em matar ilusões e encantamentos. Agradeço a eles por terem me ensinado o caminho da encantaria, e desejo aos que fazem parte da minha jornada o encanto que me ensinaram como forma de agradecimento. Nesta jornada encantada, quero agradecer a Deus a grande obra-mundo e a possibilidade a mim concedida de vivenciá-la e de captar, ainda que por momentos raros, poesia *in natura*, matéria potente da qual as palavras fogem e que tem o poder de fazer gente humilde reconhecer-se na face do Criador. Agradeço aos meus pais a minha experiência e o cuidado com meus primeiros passos, o que conduziram com absoluta generosidade. A minha mãe que me acalentou no útero e da qual sorvi a seiva da vida e que ainda hoje, depois de longos anos, acalenta meu sono em suas orações. Ao meu pai que já não pode abraçar-me apertado, mas certamente me olha por entre o véu que separa os mundos e me incentiva a seguir em frente. Quero agradecer aos meus familiares os laços próximos com os quais consolidei minha existência, e reúno todos sob o nome Tânia cujo significado tem dimensões que somente nós sabemos, pois, de todos nós, talvez tenha sido ela quem mais compreendeu o significado da vida em tão pouco tempo. São vozes que ecoam em mim a cada ato de fala, a cada passo na direção do outro. Não posso deixar de agradecer aos meus amigos, inúmeros amigos, que alojados em minha memória confabulam comigo, recuperando capítulos de minha história. Reúno todos sob o signo “amigo” para não cometer a injustiça de deixar de me lembrar de alguns que, neste momento, encontram-se em um dos cantos da minha memória. Contudo, dentre esses amigos, não posso deixar de fazer um agradecimento especial a Emilidores, um casal amigo, personagens queridos da minha história. Quero agradecer a minha companheira-companheira Gleice. Sim, companheira duas vezes já que compartilha comigo sonhos cotidianos e o grande sonho de um dia termos uma sociedade mais justa. Quero agradecer-lhe por não me acordar dos sonhos que nutrimos, pelo carinho e dedicação. Quero agradecer a minha outra companheiraaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa de uma vida toda, Bia, milha filha, que de tão próximos, às vezes, nos esquecemos de que somos dois. Quero agradecer ao amigo indígena, João Machado, amigo e estudioso da cultura e da língua guarani. Agradeço a você os ensinamentos, a enorme colaboração no trabalho e as horas a fio de discussão. Agradeço ao meu outro amigo indígena, Tônico Benites, as longas horas de conversa, os ensinamentos e o exemplo de perseverança e garra na busca de um ideal que é a possibilidade de garantir uma *yvy marane'y* - uma terra sem mal -, um canto para levantar um *tekoha* no qual se possa praticar um jeito milenar de ser. Quero agradecer ainda à professora

Rosângela o aceite para examinar o trabalho, à professora Maity as sábias orientações e por fim, a minha orientadora Ingrid Finger o incentivado para que persistisse na ideia de querer saber como os Kaiowá constroem significado, uma ideia motivada por razões acadêmicas e sociais. Agradeço-te, Ingrid, a coragem de enfrentar esse desafio, o carinho e as orientações. Por fim, agradeço à CAPES, aos professores e técnicos do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ao professores e técnicos da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul o trabalho dedicado a nossa capacitação.

Somos infinitamente diferentes e miraculosamente iguais. E, porque somos diferentes, precisamos nos comunicar para ultrapassar as diferenças; e, porque somos iguais, conseguimos realizar essa façanha. Assim, somos duas coisas no mesmo instante: igual e diferente. Deste modo, desafiando a mais lógica das leis da Lógica: o ser não pode ser duas coisas a um só tempo, vamos indo..., sendo humanos.

Avatavyterã (Crepalde, 2014)

## RESUMO

Este trabalho objetiva discutir aspectos culturais do processo de significação, analisando a linguagem de conversas com indígenas Kaiowá do Mato Grosso do Sul, Brasil. O ponto central da tese é discutir as diferenças culturais do processo de significação. Para desenvolver o trabalho, foram coletadas falas de indígenas identificados como representantes da cultura kaiowá, ou seja, indígenas reconhecidos por seus pares por possuírem conhecimentos tradicionais e habilidades de liderança. As falas foram coletadas em dez diferentes lugares e tematizaram o *tekoha* [teko'ha] - espaço genericamente definido como o lugar onde vivem os Kaiowá segundo seu modo de ser. Dessas conversas, delimitou-se um *corpus* que foi analisado com base em perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da Linguística Cognitiva pensadas e aplicadas por Lakoff (1987), Lakoff; Johnson (2003), Fauconnier (1994, 2002), Kövecses (2005) e outros. A interpretação do *corpus* permitiu demonstrar traços comuns a todos os entrevistados, evidenciando características da cultura kaiowá. As análises das conversas permitiram refletir sobre o jeito kaiowá de conceptualizar e simbolizar elaborado na experiência desse grupo étnico pelo mundo, configurando-se como uma maneira específica de construir entendimentos da realidade e de elaborar e utilizar uma linguagem para evocar e reatualizar esses entendimentos. Dessa maneira, este trabalho corrobora a tese da Cognição Corporificada, ou seja, de que a elaboração de significado institui-se no contato do corpo com o meio. Esse processo é determinado por forças biológicas, mas é elaborado nas experiências dos grupos sociais com seu meio ambiente. Os diferentes grupos sociais vivenciam experiências diferentes em ambientes diferentes, o que suscita diferentes culturas, isto é, diferentes maneiras de produzir a vida, de perceber, conceptualizar e representar as experiências sócio-históricas. Os resultados do trabalho demonstraram a importância de se compreender os aspectos cognitivos, linguísticos, sociais e históricos das culturas bem como as premissas básicas que as alicerçam. Levar em consideração todos esses aspectos possibilitou demonstrar a complexidade e o engendramento do significado de *tekoha* e o entrelaçamento desses aspectos no processo de construção e reatualização desse significado. A análise dos dados possibilitou ainda refletir sobre a cultura kaiowá como um ninho de pertença, uma possível maneira de estabelecer uma verdade, um conjunto de premissas e valores que garante e justifica a existência desses indígenas. Por meio desse tipo de análise, foi possível demonstrar como o significado de *tekoha*, fora do frame cultural kaiowá, pode ser compreendido de maneira muito superficial, o que reforça a tese da importância do contexto cultural para a compreensão de categorias e conceitos. A realização do trabalho permitiu concluir que o método de coleta de dados, com destaque para a etnografia semiestruturada, a perspectiva teórica e a abordagem interdisciplinar foram fundamentais para atingir os objetivos estabelecidos. A perspectiva teórica da Linguística Cognitiva mostrou-se um importante aporte teórico para discutir a significação e compreender as questões indígenas, podendo auxiliar, inclusive, em discussões sobre diálogo intercultural. Por fim, as reflexões realizadas neste trabalho podem servir de base para se pensar projetos de pesquisa, de ensino e métodos de ensino a serem aplicados em escolas indígenas diferenciadas. Pode ainda, contribuir com discussões que pautem as relações interétnicas, sobretudo as relações entre não índios e os Kaiowá.

Palavras-chave: Kaiowá. Significação. Corporificação. *Tekoha*. Linguística Cognitiva.

## ABSTRACT

This work aims at discussing the cultural aspects of the signification process, by analyzing the language used in talks with Kaiowá people from Mato Grosso do Sul, Brazil. Its central point is to discuss cultural differences in the signification process. To develop the work, conversations with Kaiowá members considered being cultural examples by their peers, for having traditional knowledge and leadership traits were recorded and analyzed. The conversations were recorded in ten different places and approached the theme *tekoha* [teko'ha], generically defined as a place where the Kaiowá people live according to their way of living. With the recordings, a corpus was formed and analyzed on the basis of theoretical perspectives developed within the Cognitive Linguistics framework, as thought and applied by authors like Lakoff (1987), Lakoff; Johnson (2003), Fauconnier (1994, 2002), Kövecses (2005), and others. The corpus interpretation permitted to demonstrate common traits among all people interviewed, evidencing Kaiowá cultural characteristics. The corpus analyses revealed these cultural traits as well as reflected the Kaiowá way of conceptualizing and symbolizing. These traits have been constructed based on their experience in the world, becoming a specific way of constructing world understandings and of elaborating and applying a language to evoke and update them. In this way, this work corroborates the Embodied Cognition Hypothesis, according to which meaning elaboration takes place in the interaction between body and environment, a process determined by biological forces, but elaborated in the experience of social groups in a determined place, which comes up with different ways of perceiving, conceptualizing and representing social-historical experiences. The analyses demonstrated the importance of understanding cognitive, linguistic, social, and historical aspects as well as the basic premises that mix up to form cultures. Taking into account all these aspects made possible to demonstrate the complexity and the engendering of the meaning of *tekoha*, as well as to show how they are all interconnected in the process of meaning building and updating. The data analyses reflected how the Kaiowá people have built their culture as a belonging nest, a possible way of engendering truth and a set of premises and values whereof they ensure and justify their existence. By using this kind of analysis, it was possible to demonstrate how the meaning of *tekoha*, out of this cultural frame, might sometimes be understood very superficially, which reinforces the thesis of the importance of the context for the comprehension of categories and concepts. The research has led to conclude that the data collection method, by means of semi structured ethnography, as well as the theoretical perspective and the interdisciplinary approach were suitable so as to achieve the established objectives. The Cognitive Linguistics theoretical perspective proved to be an important theoretical support to understand not only the signification process in academic terms but also to discuss indigenous issues contributing to understand intercultural dialog. At last, the reflections carried out in this work can inspire research and teaching projects and also be used as a support for teaching methods at indigenous schools. It can still contribute for discussions on interethnic relations, especially on relations between the non-indigenous and the Kaiwoá people.

Key words: Kaiowá. Signification. Embodiment. *Tekoha*. Cognitive Linguistics.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Representação de esquema contêiner .....	47
Figura 2. Representação de esquema caminho .....	47
Figura 3. Representação de esquema percurso .....	48
Figura 4. Representação de esquema parte-todo.....	48
Figura 5. Representação do processo de mesclagem .....	59
Figura 6. Representação do <i>tekoha guasu</i> .....	75
Figura 7. Representação de <i>tekoha guasu</i> com a presença de não índios .....	76
Figura 8. Mapa da localização do território G-K.....	78
Figura 9. Mapa do <i>tekoha guasu</i> .....	79
Figura 10. Foto de um <i>tekoha</i> na reserva de Dourados-MS .....	86
Figura 11. Representação da estrutura dos mundos .....	91
Figura 12. Representação do centro do mundo .....	91
Figura 13. Foto que ilustra o significado da terra para os Kaiowá .....	92
Figura 14. Foto de uma casa de reza na reserva de Dourados .....	93
Figura 15. Foto de símbolos religiosos.....	94
Figura 16. Foto de um <i>Ivyra'i</i> , símbolo religioso .....	94
Figura 17. Representação da dinâmica da construção do modo de ser atual.....	133

## INFORMAÇÕES BÁSICAS SOBRE A AVAÑE'Ĕ

*Avañe'Ĕ* é como os Kaiowá referem-se à língua que falam, uma variação da língua guarani que agasalha muitas expressões nasalizadas e oxítonas. Neste trabalho, a nasalização será marcada pelo til (~) e pelo trema nas letras “i” e “u” (ï e ü). As palavras oxítonas, como em *ava* (homem), *tatu* (tatu), *ama* (chuva) e *vai* (mal) não recebem acentos. Por outro lado, as palavras monossílabas, como *ára* (tempo), *ári* (sobre) e *mbói* (cobra) e as paroxítonas como *ména* (marido), *yvága* (céu) e *mba'éicha* (como, qual) são acentuadas. O acento estabelece diferenças entre expressões, como *ava* (homem) e *áva* (cabelo). Além do sinal que indica a sílaba tônica, há, em guarani, o *puso* (´), como em *ka'a* (mata, mato, monte), um sinal que indica um intervalo, um prolongamento, entre um som e outro. As palavras que recebem o *puso* são geralmente oxítonas, como *mbo'e* (lição, ensinar, rezar) e *araka'e* (quando). Os sons das letras “e” e “o” são fechados, mesmo quando recebem o acento agudo. Há um som gutural em guarani representado pela letra “y” sem correspondente em português. Trata-se de um som produzido na garganta, mais atrás do que os sons velares /g/ e /k/, de uso muito frequente, formando expressões que evocam conceitos básicos, como *y* (água), *yvy* (terra), *yvytu* (vento) e *yvyra* (árvore). A letra “k” corresponde ao som da letra “c” do português, como em “casa”, e a letra “h” corresponde ao som da letra “r”, como em “rato”. O texto trará ainda expressões grafadas com a letra “mb” do alfabeto guarani, como em *mbaraka* (chocalho) cujo som remete ao som da letra “b” do português, porém nasalizado. Da mesma forma, em expressões grafadas com a letra “nd”, como em *nde* (você, tu), o “d” também é nasalizado. Optou-se, neste trabalho, por representar o som /s/ pela letra “s” e não pela letra “ç”, como em *guasu* (grande) e por grafar com o digráfio “ch” os som /ʃ/, como “acho” em português e em *che* ( eu) em guarani, seguindo a grafia utilizada pelos dicionários *Tesoro de La Lengua Guarani* e *Ñe'Ĕ Ryry Avañe'Ĕ*. Apesar da não acentuação das palavras oxítonas, neste trabalho, grafa-se a expressão “Kaiowá” com acento na letra “a”. Procedeu-se dessa maneira com o intuito de evitar a leitura da expressão como se fosse paroxítona, o que mudaria a denominação étnica.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
2	<b>ESPAÇO TEÓRICO</b> .....	23
2.1	RASTROS DO MUNDO .....	23
2.2	PRESSUPOSTOS TEÓRICOS .....	24
2.3	A “SEMÂNTICA DOS GREGOS” .....	25
2.4	A “SEMÂNTICA DA SEMELHANÇA” .....	31
2.5	A “SEMÂNTICA DA RAZÃO” .....	32
2.6	A “SEMÂNTICA EVOLUCIONISTA” .....	36
2.7	A “SEMÂNTICA FENOMENOLÓGICA” .....	37
2.8	A “SEMÂNTICA DA INTERAÇÃO” .....	38
2.9	A HIPÓTESE DA COGNIÇÃO CORPORIFICADA .....	40
2.10	O SIGNIFICADO DE CADA DIA .....	43
2.11	MODELOS COGNITIVOS IDEALIZADOS .....	44
2.12	A MESCLAGEM.....	56
2.13	CONCEITOS INTERDISCIPLINARES .....	60
3	<b>ETNOGRAFIA KAIOWÁ: Metodologia de Pesquisa</b> .....	63
3.1	O PERCUSO DE UMA IDEIA .....	63
3.2	OBJETO E OBJETIVOS .....	65
3.3	OS PARTICIPANTES .....	66
3.4	A COLETA .....	67
3.5	A ELABORAÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....	69
3.6	OBJETIVOS E PERGUNTAS NORTEADORAS .....	71
4	<b>A ALMA DA PALAVRA: Análise do <i>corpus</i>: Part I</b> .....	73
4.1	A CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DO ESPAÇO .....	73
4.2	<i>YVYARAGUYJE</i> TEMPO E ESPAÇO PERFEITOS .....	88
4.3	<i>TEKOHA</i> DESCORPORIFICADO: Parte II.....	95
4.4	<i>TEKOHA</i> CORPORIFICADO: Parte III.....	99
4.5	PREMISSAS SOBRE AS QUAIS SE ASSENTAM O <i>TEKOHA</i> .....	99
4.6	ESQUEMAS DE IMAGEM.....	103
4.7	METONÍMIA E METÁFORA.....	119
4.8	CATEGORIZAÇÃO.....	124
4.9	<i>AVAÑE’Ë</i> .....	127
4.10	MESCLAGEM .....	132
5	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	137
6	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	145
7	<b>ANEXOS</b> .....	152

# 1 INTRODUÇÃO

*Eguahë ha epyka ape. Jaha ñañemongueta michi Kaiowá arandure.  
Se achegue e sente aqui. Vamos conversar um pouco sobre a sabedoria dos Kaiowá<sup>1</sup>.*

Não exatamente com essas palavras nem com esse guarani linearizado pela minha mentalidade Ocidental, mas com a naturalidade e a simplicidade que as frases acima remetem, fui recebido pelas pessoas que colaboraram com este trabalho, permitindo que coletasse delas porções de sabedoria por meio de conversas alegres e tristes. Foi com elas que aprendi a fazer etnografia à moda indígena; isto é, a respeitar um tempo, um espaço e uma sequência lógica que não eram, mesmo, o meu tempo, o meu espaço, tampouco a minha lógica. Deixei a conversa fluir para colher o significado de *tekoha*, o que em alguns casos veio molhado de tereré<sup>2</sup> e envolvido nas inúmeras voltas das conversas cotidianas. A expressão *tekoha* tem sido comumente entendida como o lugar onde os indígenas Guarani e Kaiowá (G-K) vivem; no entanto, a expressão evoca um conceito complexo cuja compreensão é o objeto de estudo deste trabalho.

Voltando às palavras simples, é inspirado nelas que inicio esta introdução como convite à leitura, mas também para demonstrar como tudo foi pensado e organizado, deixando ver os rastros da elaboração do trabalho para facilitar a leitura e para suscitar justa crítica e colaboração no eterno exercício de interpretar a realidade.

Uso ainda este espaço de introdução para dar informações sobre os Kaiowá, objetivando, com isso, instigar a leitura e adiantar conhecimentos que serão retomados na análise dos dados. Esse procedimento faz parte do método usado neste trabalho, o que também aprendi com os Kaiowá: ir aos poucos, repetir conceitos e refazer caminhos. Nesse sentido, esta introdução não muito canônica é também uma forma de anunciar que este trabalho é uma tentativa de colocar a voz kaiowá em um percurso acadêmico.

E, assim, como a concepção de uma criança<sup>3</sup>, o que, segundo os Kaiowá, não ocorre de um só golpe, mas vai aos poucos, de ato em ato, articulando-se, tornando-se ser na

---

<sup>1</sup> Kaiowá é a denominação de um grupo étnico que vive no sul do Mato Grosso do Sul, falante de uma variação da língua guarani que denominam *avañe'ẽ*, expressão composta de *ava* (homem) e *ñe'ẽ* (língua), significando “a língua do homem” (CECY, 2000, p. 12). Homem, nesse sentido, refere-se àqueles que compartilham a sabedoria e a língua dos *ava*. Desse modo, *ava* é uma categoria que estabelece um espaço de pertença e, conseqüentemente, de construção de identidade.

<sup>2</sup> Tereré é uma bebida feita de erva mate e água fria que faz parte da cultura dos mato-grossenses-do-sul e dos G-K.

<sup>3</sup> Os Kaiowá acreditam que a concepção não pode ocorrer somente de um ato sexual, mas de vários atos sexuais por meio dos quais se vai acrescentando partes até que o feto esteja formado.

paciência e movimento dos ciclos dos tempos, fui, aos poucos, coletando partes e articulando um corpo na busca de possíveis respostas que pudessem consolidar as intuições e hipóteses que me moveram para os campos.

A primeira dessas intuições era a de que a sabedoria kaiowá não se concebia à moda Ocidental, mas resultava de um sistema conceitual específico, sócio-historicamente construído na experiência dos Kaiowá com o mundo. A segunda era a de que podia demonstrar essa diferença, estudando o processo de significação, a relação entre significante e significado, entre o símbolo e o conceito que o evoca. A terceira era a de que esse processo podia ser captado por meio de conversas com eles sobre o significado de *tekoha*, expressão<sup>4</sup> polissêmica e extremamente abrangente que evoca imagens mentais de uma experiência, de uma maneira de produzir a vida que brota das relações com o meio ambiente. A quarta era a de que a linguagem usada nas conversas era a face do engendramento do significado, e que a teoria da Linguística Cognitiva (LC) poderia ser a chave para o entendimento desse processo.

Essas intuições foram instigadas pelo desejo e pela possibilidade de realizar um trabalho acadêmico sobre a cultura kaiowá, relacionando linguagem e cognição com base em perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC, contexto no qual se insere este trabalho. Foram motivadas também pelo anseio de encontrar respostas que pudessem ajudar a promover o diálogo entre a sociedade envolvente e os indígenas e que dessem mais visibilidade e reconhecimento à cultura kaiowá.

Para LC, a cultura configura-se como um conjunto de conhecimento elaborado, articulado e reatualizado por um conjunto de padrões cognitivos e linguísticos, partilhados por um grupo social que intersubjetivamente os elabora e faz uso deles no eterno exercício de dar sentido à existência, de elaborar um entendimento possível sobre a aventura de estar vivo.

Dessa maneira, objetivo encontrar as respostas que almejo, identificando e evidenciando as características culturais, cognitivas e linguísticas comuns que permeiam as definições de *tekoha* por meio da análise da linguagem usada nas conversas com os participantes da pesquisa, tendo como suporte teórico as reflexões e conceitos desenvolvidos no âmbito da LC.

---

<sup>4</sup> Neste trabalho, usa-se o vocábulo “expressão” como sinônimo de “palavra”. Essa escolha não foi aleatória, mas motivada observação feita por Antenor Nascente no Dicionário de Sinônimos de que o vocábulo “expressão” “manifesta um estado da alma”, o que me pareceu bastante significativo para o caso dos Kaiowá, uma vez que *ñe’ẽ* significa palavra e alma ao mesmo tempo.

Na realização deste trabalho, aprendi várias lições que não estavam no *script* previsto pela teoria. E, de lição em lição, fui vendo que havia mais metáforas pelo caminho do que havia suposto. Fui aprendendo que pensar uma sabedoria articulada em metáforas era trabalho arduo que pedia, além da razão justa de acadêmico, sensibilidade e doses da própria sabedoria kaiowá. Aprendi que escrever é assentar uma voz, uma alma no papel. Uma alma que, uma vez ali posta, só se manifesta por meio do ritual da leitura do *omoñe'ẽ kuation* (fazer o papel falar), como dizem os Kaiowá. Esse ritual libera uma voz, uma alma, que no encontro com outras vozes vão tecer os entendimentos da experiência e fundamenta a eterna luta para manter o equilíbrio entre as forças que movimentam o mundo. Aprendi, dessa maneira, que para os Kaiowá, como tudo que há no mundo, a palavra tem alma e não apenas um significado. Não é em vão que a expressão *ñe'ẽ* em guarani significa palavra, língua e alma.

*Entonces... eguahẽ* (aproxime-se), *che amombe'uta* (vou contar) como foi que fui pensado, como fui colhendo fios teóricos Ocidentais e fios da sabedoria kaiowá e arranjando a urdidura que pudesse delinear um corpo, um rastro, um significante a ser colocado no jogo das diferenças e nas práticas intersubjetivas, mas um rastro atrelado a uma história, a uma memória, um rastro de cores, cheiros, tamanhos, formas e substâncias construídos no andar kaiowá pelo mundo, um rastro motivado, como diria Lakoff (1987).

Este trabalho tem uma história que por ora ponho em suspensão para evocá-la mais à frente e delinear de forma sucinta, neste momento, somente as partes que o compõem. Na primeira parte, denominada “Espaço Teórico” falo da viagem teórica que fiz para entender como a significação foi pensada ao longo tempo até chegar às perspectivas teóricas da LC que uso para refletir sobre a construção do significado *tekoha*. Nesta altura do texto, reflito sobre a aplicabilidade da teoria desenvolvida no âmbito da LC para se pensar o processo de significação. Reflito também sobre a importância de se usar conhecimentos elaborados no âmbito de outros campos do saber para se compreender o objeto de estudo interdisciplinarmente.

Na segunda parte, denominada “Etnografia kaiowá”, conto a história da minha relação com os Kaiowá, como fui vagarosamente entrando em contato e compreendendo, cada vez melhor, o modo de ser desses indígenas. Descrevo os procedimentos metodológicos e complemento as informações sobre os Kaiowá oferecidas na introdução. Ainda nesta parte, chamo a atenção para os detalhes implicados no processo de realizar pesquisa etnográfica com os Kaiowá e para a importância de considerar os indígenas como autores do processo.

A terceira parte, denominada “A Alma da Palavra”, está subdividida em três outras partes. Na primeira, apresento os dados e realizo uma análise com base em conhecimentos antropológicos, comparando os dados coletados com a literatura antropológica e historiográfica. Faço, nessa análise, algumas considerações sobre as características da língua guarani e sobre as implicações dessas características no modo kaiowá de construir sentido. Na segunda parte, analiso a expressão *tekoha* do ponto de vista de outras perspectivas teóricas que não levam em consideração a hipótese da cognição corporificada, objetivando demonstrar os limites de tais perspectivas para abordar variações culturais e cognitivas. Na terceira parte, faço uma análise com base em perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC, buscando evidenciar os aspectos culturais, linguísticos e cognitivos constituintes do processo de significação das definições de *tekoha* dadas pelos colaboradores.

Na conclusão, comento a interpretação dos dados e reflito sobre os questionamentos que motivaram a pesquisa bem como a adequação da teoria e do método para atingir os objetivos estabelecidos. Nas considerações finais, pondero sobre as possibilidades de realização de outros trabalhos para compreender a realidade dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Faço, ainda, considerações sobre possíveis objetos de pesquisa que podem ser desenvolvidos a partir das perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC.

Por fim, elenco as referências bibliográficas e logo após assento o anexo com as entrevistas e fotos dos colaboradores e dos *tekoha* visitados. São dados coletados em guarani e traduzidos para o português com a ajuda de um indígena, formando um *corpus* que pode servir de material a ser analisado para se estudar a cultura kaiowá por diversas áreas do conhecimento.

Como dito acima, esta tese tem uma história e penso ser importante contá-la nesta introdução, pois, ao contá-la, apresento conceitos estruturais que pavimentam meu caminho teórico, além de introduzir conceitos da sabedoria kaiowá, fundamentais para se compreender a cultura, a história, a situação atual dos Kaiowá e conseqüentemente a formulação do objeto de estudo.

*Entonces.... Ehundu porã!* (Então... Ouça com atenção!). Tudo começou por ocasião da feitura de minha dissertação de mestrado sobre a importância do rezador, xamã, no processo de construção do modo de ser Kaiowá<sup>5</sup>, ocasião em que entrei em contato com antropólogos, etnógrafos, sociólogos, paleontólogos e historiadores e realizei estudos da

---

<sup>5</sup> A expressão “Kaiowá” tem variantes, como “Kaiová”, “ Kaiová”, “Caiova” e “Caiová”. Neste trabalho, a expressão será grafada “Kaiowá” em letra maiúscula e no singular com função substantiva para se referir ao grupo étnico que se reconhece por essa denominação e será grafada em minúscula em função adjetiva.

literatura sociológica, antropológica e historiográfica bem como pratiquei pesquisa etnográfica participativa. Esses novos conhecimentos em acordo e, à vezes, em desacordo com os conhecimentos que havia adquirido como estudante de Letras e professor de línguas foram moldando um olhar multidisciplinar e direcionando meu caminho para os estudos culturais. Fui tomando gosto por investigar os significantes e o uso deles em espaços de significação gerados no contado entre culturas. Espaços, estes, ocupados por sujeitos crescidos no exercício da política da diferença e na construção de identidades flexíveis (HALL, 2001) e de táticas cotidianas (CERTEAU, 2008), exercendo seus “micropoderes” (FOUCAULT, 1979) na defesa de suas individualidades, e, ao mesmo tempo, na construção de um estar-juntos (MATURANA, 1999) e de um essencial espaço de pertença (MAFFESOLI, 1996), mais interessados no presente do que em um porvir promissor.

A linha de raciocínio de pesquisadores na área de Letras e outros pesquisadores de outras áreas do conhecimento foram provendo informações e configurando uma maneira de olhar para a realidade da qual pensei o rezador e o contexto sócio-histórico dos Kaiowá. Foi nesse processo que se aguçaram minhas curiosidades sobre a cognição kaiowá e sobre as relações entre a cognição e a linguagem. Perguntava a mim mesmo: Percebem, conceptualizam, simbolizam o mundo de maneira diferente? E se o fazem, como demonstrar as diferenças?

Essa experiência multidisciplinar e a prática etnográfica foram determinantes para que realizasse uma descrição do modo de ser dos Kaiowá e conseqüentemente do papel que os rezadores desempenharam ao longo do século passado na construção de um modo de ser, que teve de se adaptar a grandes mudanças históricas.

Além da realização da dissertação, tive a oportunidade de acompanhar a organização de ações políticas, participar de debates sobre a demarcação das terras tradicionais e sobre os problemas que assolam a vida indígena no Mato Grosso do Sul.

A participação na realização desses trabalhos ajudou-me a aprofundar meus conhecimentos sobre a cultura desses indígenas e a me convencer que seria relevante um trabalho que pensasse o modo de ser Kaiowá como uma sociocognição<sup>6</sup>, uma maneira específica de perceber, conceptualizar e simbolizar a experiência, desenvolvida por esses indígenas ao longo de sua história.

Os trabalhos e estudos levaram-me a perceber também que se tratava de uma sociocognição elaborada por um grupo social extremamente criativo e adaptativo que

---

<sup>6</sup> O conceito de sociocognição é usado neste trabalho ancorado na definição de (KOCH, 2003).

elaborou uma forma de construir significado dinâmica e capaz de acomodar intensas mudanças sociais, ambientais e culturais para dar sentido à produção da vida kaiowá no bojo das mudanças. As capacidades imaginativa, adaptativa e a tenacidade dos Kaiowá fizeram com que chegassem ao século XXI, contrariando todas as previsões antropológicas realizadas na primeira metade do século passado que anteviam a inevitável aculturação total dos Kaiowá como consequência da crescente chegada de não índios em seu território e dos projetos estatais que visavam à incorporação dos indígenas na sociedade nacional (SHADEN, 1969).

As pesquisas antropológicas e historiográficas mais recentes (BRAND, 1993,1997; MURA, 2000; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; SILVA, 1982; MEIHY, 1991) descrevem a situação difícil pela qual têm passado os Kaiowá, mas desautorizam a tese da aculturação e demonstram como os Kaiowá têm dado significado aos elementos estranhos ao seu modo de ser, passando-os pelo crivo do sistema de significação Kaiowá antes de incorporá-los à cultura. Essas pesquisas demonstram também que as condições que enfrentam, hoje, são muito mais adversas do que as condições em que viveram seus antepassados da primeira metade do século passado. Essas pesquisas mais recentes demonstram que os Kaiowá têm enfrentado essas adversidades, adaptando as condições atuais de produção de vida ao modo kaiowá de ser, lançando mão de novas estratégias, inclusive de elementos incorporados dos não índios em seu benefício.

Meus estudos e observações foram mostrando que a análise desse cenário, realizada somente por meio de parâmetros estruturalistas universais e categorias dicotômicas e rígidas, pode produzir uma visão parcial desse fenômeno complexo e dinâmico. As categorias dicotômicas não ajudam a compreender, por exemplo, a aparente contradição de fronteiras étnicas flexíveis e rígidas que, ao mesmo tempo, possibilitam a entrada de elementos novos e protegem o modo de ser (BARTH, 1987). Analisar essa realidade, por meio dessas categorias dicotômicas, minimiza as nuances de um frame cultural e cognitivo que possibilita a construção do sentido na contingência, na ambiguidade, na ambivalência e na elaboração das mais variadas justificativas usadas pelos Kaiowá para construírem a sua versão verdade<sup>7</sup>.

A categoria kaiowá “rezador”, analisada em (CREPALDE, 2004), por exemplo, se interpretada como uma categoria sociológica invariável - como um conjunto de propriedades e atributos rigidamente definidos -, classifica um ator social defensor fervoroso da religião e

---

<sup>7</sup> A ilusão é uma necessidade. A capacidade humana de criar ilusão. A arte narrativa é uma das fontes de ilusão. A verdade é subjetiva, porém fundamental. Se não se pode obtê-la. Então devemos criá-la. A ilusão é, pois uma capacidade humana de aceitar uma verdade. Todos os povos têm a capacidade de aceitar uma verdade, e, portanto, de iludir-se. Como se ilude com teorias, com narrativas, com mundos possíveis. As crianças exercitam a capacidade de ilusão desde tenra idade. (KUSH, 1999, p. 10). (tradução própria)

da tradição, condenando o uso da cultura não indígena e a não observância do *teko porã*<sup>8</sup>, uma categorização que deixaria de fora os rezadores deste momento histórico que fazem uso de bens materiais e simbólicos da cultura envolvente. Vivem seu tempo, produzindo a cultura de seu tempo, lutando pela construção de espaço de identidade e vivenciando as mudanças e conflitos a partir de seu modo de ser. Segundo a cultura Kaiowá, os rezadores desenvolvem a capacidade de interagir com o mundo sobrenatural, lidando com o bem e com o mal que compõem esse mundo. São pessoas que passam por longos períodos de aprendizagem e conseguem adquirir vários tipos de reza e conhecimentos práticos que são postos em jogo na construção do modo de ser, convertendo-se em força política. O poder do rezador não é hereditário, antes é uma construção sócio-histórica que se consolida pela eficácia de suas ações, ganhando significado no imaginário coletivo<sup>9</sup> kaiowá. Uma das premissas de base dos Kaiowá é a não concepção maniqueísta de bem e de mal. As forças contrárias convivem nos seres de maneira inseparável. Daí, o cuidado em manter o equilíbrio nesse entrelugar onde os Kaiowá constroem seu modo de ser. E, as palavras nesse contexto, têm função fundamental na tarefa cotidiana de manutenção do equilíbrio e na construção de um espaço que emerge na conjunção dos mundos terreal e sobrenatural.

Os Kaiowá têm sido descritos como exímios oradores e manipuladores de palavras empregadas nos cantos, nas rezas, nos conselhos, nas estratégias de transmissão de conhecimento e na política do dia a dia. A palavra é o bem mais valioso na economia kaiowá, pois o modo de ser é construído por diálogos constantes, no uso da *ñe'ẽ* (língua, palavra e alma). (MELIÁ; GRUNBERG, 1976; MURA, 2006; BENITES, 2012).

Pode-se dizer que os males do mundo, para os Kaiowá, estão associados ao desgaste da palavra. Ao nascer, um kaiowá recebe um nome, uma palavra que o liga ao sobrenatural, a uma parte do *yvaga* (céu) no qual vivem seus ancestrais. Se alguém adoece é por meio da restauração do nome sagrado que se reestabelece a saúde. A ausência de fala, o silêncio, é um sinal de que as coisas estão muito ruins; é sinal inclusive de tendência ao suicídio. Para os Kaiowá, nada é definitivo e o equilíbrio frágil depende do uso das palavras que evocam os significados elaborados pela experiência kaiowá no mundo.

---

<sup>8</sup> O *teko porã* é a conduta e o comportamento que se espera de um Kaiowá, um comportamento que leve em consideração as premissas e os valores da cultura Kaiowá e que possibilite resultados práticos que mantenha o convívio social e o fortalecimento do grupo.

<sup>9</sup> O imaginário, neste trabalho, é empregado como representação global, sistema de símbolos e imagens que dá significado ao real. Dar significado ao real não significa refleti-lo, mas é sempre uma tentativa de entendê-lo. O real passa a ser representação mental. É usado também com o sentido de força criativa empregada coletivamente que cria um mundo específico, um nós *signifeito* pelo ato criativo (CASTORIADIS, 1999).

Além dos Kaiowá, há no Mato Grosso do Sul, outro grupo étnico que se autodenomina Guarani e que também é descrito na literatura antropológica por Ñandeva (MURA, 2000; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). Embora os Kaiowá e os Ñandeva ou Guarani (G-K) organizem-se socialmente de maneira similar, casem entre si e falem variações da mesma língua, há diferenças entre eles que usam para manter suas fronteiras étnicas (BARTH, 1987).

Esse movimento de abertura e fechamento de fronteiras étnicas é apagado por categorias genéricas como a categoria “índio”, e também não é captado por categorias dicotômicas que não admitem a mobilidade transfronteiriça. A tentativa de compreender a dinâmica dessa realidade por meio de categorias genéricas pode levar a confundir Kaiowá e Guarani, bem como confundir a denominação étnica Guarani com a língua guarani, além de minimizar as variações linguísticas inter e intraétnicas.

Os G-K conseguem construir significado nesse movimento dinâmico e contraditório. Um dos maiores exemplos dessa construção é a realização em conjunto da grande assembleia, (*aty guasu*<sup>10</sup>), na qual convivem com suas diferenças e tomam decisões sobre interesses comuns, sobretudo em relação à luta por suas terras tradicionais.

Nessas ocasiões, todos passam a se identificar a partir do pronome *ore* (nós) inclusivo, expressão que ameniza as diferenças entre eles e marca a diferença entre eles e os não índios, dando a pseudoideia de um todo homogêneo. Um olhar etnográfico mais atento da *aty guasu*, no entanto, percebe que há traços fenotípicos diferentes e que se agrupam por famílias extensas de grupos étnicos diferentes e que se movem, dançam e falam de maneira diferente. Um olhar mais atento percebe também que há um entrelugar entre as duas etnias, no qual transitam os G-K, um entrelugar ocupado por sujeitos cindidos (BHABHA, 1998; HALL, 2001), seres capazes de lidarem com as diferenças e semelhanças e sabem como usá-las para construir significado híbrido, o que gera certas habilidades cognitivas e desperta a consciência linguística e cultural.

Esses dois grupos étnicos falam variações da famosa língua guarani, que foi língua oficial do Brasil, que é, ainda hoje, língua oficial do Paraguai e que foi a língua da grande nação guarani descrita pelos padres jesuítas portugueses e espanhóis, como no dicionário *Tesoro de la lengua Guarani* feito pelo Padre Montoya em 1639.

---

<sup>10</sup> A *aty guasu* tem se constituído como o mais importante fórum de debate dos G-K, no qual discutem os problemas comuns a todas as famílias extensas e reforçam a cultura. Nessas assembleias reúnem-se lideranças e membros de famílias extensas de vários lugares do estado. A existência dessa grande assembleia decorre da tradição desses indígenas de fazerem *aty*, ou seja, reuniões, uma característica que faz com que desenvolvam habilidade de expressão e comunicação que usam nos jogos políticos.

Além de falarem uma variação do guarani, os Kaiowá são falantes de uma variação do português, línguas que aprendem naturalmente em suas casas com seus pais e parentes. O português falado pelos Kaiowá demonstra as características dessa variação do português convencionalizada pelos kaiowá na qual se podem ver as influências da língua guarani em termos fonológicos, sintáticos, semânticos e morfológicos. Podem-se detectar ainda características que derivam da situação sócio-histórica e do contato com a sociedade envolvente, além da influência do português padrão aprendido nas escolas.

Mesmo vivendo em reservas e em contato muito próximo à sociedade envolvente, ainda hoje, organizam-se socialmente em famílias extensas - grupos macrofamiliares - nas quais e com as quais lutam pela sobrevivência e para construir o *teko porã*, condição de pertencimento e fulcro de um jeito de ser que dá sentido ao mundo de maneira diferente de outros modos de ser. Essas famílias são compostas de filhos, filhas, genros, noras e agregados que se juntam em torno de pais de linhagem, cuja condição de liderança é construída ao longo de suas vidas em decorrência de suas habilidades de resolver problemas práticos, de seus conhecimentos tradicionais e de suas capacidades argumentativas nos jogos políticos.

As famílias extensas relacionam-se umas com as outras, formando redes de relações de parentesco por meio de casamentos e alianças políticas; no entanto, essas famílias competem entre si na luta por prestígio e por bens materiais. A família extensa é um espaço de pertença autônomo e ponto de referência com base no qual o indivíduo kaiowá constrói-se sócio-historicamente nos jogos de alteridade, aprendendo a ser e a agir segundo os valores kaiowá. Cada família tem sua história e suas peculiaridades, mas todas se relacionam fundamentadas do *ñande reko* (modo tradicional de ser comum a todas elas) que encerra um conjunto de crenças, valores e regras que determinam o ser kaiowá.

Desse modo, não se pode compreender os Kaiowá sem compreender o funcionamento da família extensa, pois é o espaço social que possibilita a construção de uma identidade por meio de processos educacionais que garantem aos indivíduos conhecimentos sobre o modo de ser e de agir kaiowá que abonam o pertencimento.

Nos dias atuais, as famílias extensas buscam espaços em reservas, em áreas demarcadas e, em alguns casos, na beira das estradas para construir seu modo de ser. O espaço faz parte da construção de um modo de ser que parte do pressuposto da indissociabilidade entre o ser humano e o meio ambiente.

Na interação do grupo com o meio são elaboradas e reatualizadas as noções de tempo, de espaço, de qualidade, de quantidade, de distância, de valores e de conhecimentos

coletivamente elaborados que formam a mentalidade kaiowá. Esse processo interativo é evocado pela expressão *tekoha*, o que a faz uma das mais significativas da língua guarani falada pelos Kaiowá neste momento histórico.

Nos dias atuais, enfrentam um dos maiores desafios de sua história, o que envolve lidar com a inclusão de variáveis como o confinamento em reservas superpopulosas, com número cada vez maior de igrejas evangélicas, com as drogas, o álcool, as relações de trabalho em fazendas e usinas de álcool, etc.

As novas atividades laborais, religiosas, sociais e educacionais impõem ritmos temporais e incluem outros elementos linguísticos, culturais e cognitivos, bem como bens materiais que influenciam na organização do modo de ser. Os Kaiowá, no entanto, vão buscando alternativas e estratégias pra lidar com essa situação. O processo de ensino-aprendizagem continua acontecendo paralelamente à escola nos moldes tradicionais por meio da tradição do *ñemoñe'ẽ* (ensino e aconselhamento) realizados no *japo* (no ato das práticas sociais) Benites (2012). A política kaiowá continua sendo praticada cotidianamente nos moldes anteriores, ou seja, todos exercem de uma maneira ou de outra seu poder. Nas *aty guasu*, a língua dos discursos é o guarani, e esses encontros políticos têm se transformado em espaços de manifestações culturais, com danças e rituais, ou seja, momentos de reforçarem as tradições e os laços sociais.

Os Kaiowá, deste momento histórico, significam-se no entrelugar de três etnias e no entrelugar da cultura kaiowá e da cultura envolvente. Este último caracteriza-se como um interstício extremamente violento. A exiguidade de espaço físico e a incompreensão da cultura Kaiowá tem gerado violência física e psicológica. Os Kaiowá deste tempo não usam mais as mesmas vestimentas que seus antepassados, não têm a mesma dieta básica e, nas reservas, vê-se cada vez mais casas de alvenaria substituindo a arquitetura tradicional. Há, inclusive, dentre eles, alguns que já não falam mais a língua guarani, ainda que seja um grupo minoritário.

A língua portuguesa foi sendo valorizada como instrumento de luta para obtenção de bens materiais, compreensão de direitos e na luta pela terra. Muitos pais exigem que seus filhos aprendam português nas escolas e não guarani, sob a alegação de que seus filhos aprendem guarani em casa. Falar, ler e escrever bem o português passou a ser um valor entre os Kaiowá, um sinal de ser *guapo* (capaz de garantir a aquisição de bens materiais, de defender o modo de ser, de praticar, enfim, o *teko porã* desses novos tempos).

Pode-se dizer que os Kaiowá atuais constituem-se como seres cindidos, ou seja, atores sociais capazes de elaborar significado no bojo da diversidade cultural, promovendo a interpenetração de culturas e línguas. Atuando, nesse contexto, desenvolveram táticas de sobrevivência e habilidades cognitivas para produzirem sentido na diversidade, usando os mais variados materiais simbólicos (BHABHA, 1998).

As expressões *teko heta* (modo multicultural e multilíngue de ser) e *teko laja* (modo diverso de ser) Benites (2012) evocam o contexto atual em que vivem os Kaiowá, ou seja, um entrelugar caracterizado pelo multiculturalismo, multilinguismo, linguagem multimodal e mesclagem. O fato de construírem o modo de ser, mesclando elementos simbólicos, tem gerado uma série de controvérsias, pois as mesclagens são vistas como erros e não como habilidades cognitivas.

O modo diverso de ser tem sido muitas vezes julgados como indicação de perda de identidade e de atraso cultural e intelectual. Esses julgamentos, não raro, são feitos a partir de categorias rígidas, dicotômicas e universais que apagam as diferenças entre as diversas formas de dar sentido à experiência. Além disso, as análises superficiais desconsideram que o *teko heta* é uma tentativa de resposta aos problemas do atual momento em que vivem e que esse modo de ser atual está alicerçado em conhecimentos sócio-historicamente elaborados por padrões cognitivos e simbólicos e por um conjunto de premissas e valores que caracterizam a cultura kaiowá.

Ao constatar essa realidade por meio das leituras e das pesquisas, julguei ser importante realizar um trabalho sobre o modo kaiowá de construir significado, pois tal trabalho poderia contribuir com as discussões acadêmicas sobre os aspectos culturais envolvidos no processo de significação e ajudar a compreender as relações inter-étnicas, sobretudo nas instâncias sociais e educacionais. Por fim, imaginei que esse tipo de discussão pudesse desencadear outros trabalhos de pesquisa sobre a cultura kaiowá e sobre as relações entre os Kaiowá e a cultura envolvente.

## 2 ESPAÇO TEÓRICO

### 2.1 RASTROS DO MUNDO

Toda sorte de impressões foi deixada na face da terra no percurso da aventura humana. Esse encontro entre ser humano e mundo, no entanto, também, deixa marcas na outra face, e o ser humano torna-se signo de si próprio, um artefato biocultural (LEVINSON; EVANS, 2009), um signo de sua própria evolução, elaborado no encontro com o mundo.

Nessa perspectiva, a história do ser humano é a história do desenvolvimento da habilidade de signifazer o mundo e a si próprio, de construir-se e construir o mundo em signos, configurando espaços de significação para narrativas sobre os fatos e acontecimentos do mundo e, ao mesmo tempo, justificativas para eles.

Olhar para trás é reconhecer esses espaços nas pinturas rupestres, nos mitos e rituais, nos mapas, nas teorias, nos poemas, nos cordéis, nas fábulas, nos romances, nas histórias, enfim, nas mais variadas configurações de verdades (KUSH, 1999). Espaços antigos que guardam princípios e sustentam verdades atuais como o Velho Testamento, o Alcorão, a Torá, os Analectos de Confúcio, os Textos Védicos, os tratados metafísicos dos gregos clássicos, as partituras de músicas, as memórias fonéticas, sintáticas, morfológicas e semânticas das línguas naturais, as artes plásticas, as arquiteturas desenterradas, as danças etc. Todas essas marcas que se inscreveram em pedras, corpos, papiros e memórias, hoje, invadem o ciberespaço, um espaço constituído essencialmente de multitraços, marcas de todos os tempos, uma linguagem multimodal que conjuga som, cor, forma, movimento, letra e imagem, a um só tempo, fazendo vir a ser um espaço dinâmico que, segundo Lévy (1998), pode implicar no desenvolvimento de habilidades cognitivas futuras.

Esses signos revelam não somente nossa capacidade de criar representações e a maneira como as construímos mas também nossas crenças, nossos costumes, nossas premissas básicas, nossas estratégias de defender e transmitir, para outras gerações, maneiras de ser e de pensar que garantem formas de produção de vida e, acima de tudo, um ninho de pertença, de construção de identidades, um estar-juntos (MATURANA, 1999), do qual nenhum ser humano pode prescindir e que acreditamos, etnocentricamente, ser o melhor de todos.

Esses traços permitem refletir sobre quem somos, como agimos, como nos comportamos, como percebemos, conceptualizamos e simbolizamos e como conseguimos

vencer as vicissitudes impostas pelas condições naturais e sociais, inscrevendo nossa história. Permitem, ainda, refletir sobre como desenvolvemos meios cada vez mais sofisticados para nos tornarmos seres simbólicos com capacidade de armazenar em memórias os feitos de nossas vitórias - nossas aprendizagens-, criando, imaginativamente, significados na experiência com o mundo real e a partir deles, outros mundos possíveis.

O processo de construção do entendimento do mundo por meio da relação entre signo e significado, embora tão natural ao ser humano, tem suscitado inúmeras reflexões e controvérsias, gerando várias explicações sobre esse processo. Nesta parte do trabalho, faz-se uma revisão sobre os principais pressupostos sobre os quais se edificaram as justificativas sobre o fenômeno da significação, objetivando demonstrar em que se diferenciam as perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC de outras perspectivas. Esse exercício visa a compreender como o significado, o signo e a relação entre eles foram tratados por diferentes correntes teóricas em diferentes campos do saber bem como a demonstrar a adequação do uso das perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC para alcançar os objetivos estabelecidos.

## **2.2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS**

Muito frequentemente, entendem-se as teorias de maneira compartimentada, como se fossem esquemas explicativos independentes e radicalmente diferentes uns dos outros sem se considerarem as imbricações e as relações de contiguidade e ruptura entre elas. Dessa maneira, neste trabalho, optou-se por fazer uma revisão não de teorias separadas por fronteiras nítidas, mas dos principais pressupostos que servem de premissas para diferentes perspectivas teóricas. Objetiva-se, com esse exercício, poder demonstrar o porquê que a hipótese da cognição corporificada dialoga com certas teorias, ao mesmo tempo em que se apresenta como crítica contundente a elas. Esse exercício possibilita demonstrar que não há contradição nessa relação, e sim movimentos de contradição a partir dos quais se configuram as perspectivas teóricas, as formações discursivas (FOUCAULT, 2002), entendidas como espaços teóricos conflituosos que se originam uns dos outros, como contiguidade e rupturas.

Dessa maneira, nesta parte, antes de introduzir o pressuposto da cognição corporificada que alicerça as perspectivas teóricas utilizadas na interpretação dos dados,

apresentam-se os pressupostos logocêntricos que influenciaram, direta ou indiretamente, várias reflexões sobre a significação. Em seguida, fazem-se considerações sobre a “semântica da semelhança”, uma maneira de pensar a significação a partir do pressuposto criacionista e de uma visão holística e harmônica do mundo. Na sequência, discutem-se os pressupostos lógicos matemáticos que fundamentam uma perspectiva teórica, denominada, neste trabalho, “semântica da razão”. Discutem-se ainda outras perspectivas teóricas que encontram na lógica e na matemática ferramentas explicativas, mas que partem de outros pressupostos, como os evolucionistas, utilizados para justificar as estruturas cognitivas universais inerentes ao ser humano. Nesse mesma linha de raciocínio, fazem-se considerações sobre a fenomenologia, como uma tentativa de conciliar as estruturas ontológicas e a experiência do ser no mundo. Por fim, apresentam-se os pressupostos que sustentam as perspectivas teóricas que dão ênfase ao aspecto intersubjetivo do processo de significação, relacionando esses pressupostos ao surgimento da hipótese da cognição corporificada, desenvolvida no âmbito da LC, que são expostas mais detalhadamente na parte final.

### 2.3 A “SEMÂNTICA DOS GREGOS”

O fenômeno da significação tem sido objeto de reflexão desde há muito tempo. Refletir sobre como o ser humano elabora, armazena e simboliza o significado bem como o acessa e o articula em processos comunicativos por meio da linguagem, reatualizando-o, é uma tarefa antiga e controversa, e que remonta aos gregos antigos:

Quando surgiu o “Crátilo”, o contraponto que se estabelecia no confronto das duas posições a respeito dos nomes - uma delas entendendo a linguagem como o resultado de uma convenção, e a outra considerando os nomes, como uma representação exata dos objetos - já fazia parte de idéias (sic) como as de Demócrito e Heráclito, além de dar origem a uma extensa obra de Antístenes, um crítico da Teoria das Idéias (sic). (DIETZSCH, 2007, p. 48).

Essa discussão tem girado em torno da natureza do significado e do signo e da intrincada relação entre eles bem como das possibilidades e limites de conhecer a realidade e as possibilidades e limites de representá-la. Tais reflexões são tentativas de dar respostas às seguintes perguntas sobre o fenômeno da significação: Quais são as naturezas do signo e do significado? São fenômenos cognitivos distintos? São fenômenos universais ou culturais? São fenômenos determinados por leis *a priori* e por forças transcendentais? São fenômenos

históricos e sociais determinados por forças históricas e sociais? São fenômenos históricos e sociais determinados por processos evolutivos? Que leis determinam seus funcionamentos? Interpenetram-se? Como se interpenetram? Qual a extensão dessa interpenetração? E em que medida a representação corresponde ao mundo?

Essas perguntas suscitaram respostas e controvérsias que remontam às discussões dos gregos pré-socráticos, passando pelos gregos clássicos, pela Idade Média, pelo Renascimento, pelo Iluminismo, chegando aos dias atuais e estabelecendo pressupostos sobre os quais têm se edificado inúmeras perspectivas teóricas (OLIVEIRA, 1996; FOUCAULT, 1999; GIBBS, 2006; JOHNSON, 1987; GEERAERTS, 2010).

As reflexões dos gregos antigos já tratavam do aspecto objetivo e subjetivo do conhecimento e da divisão de dois tipos de conhecimento: o conhecimento natural - o senso comum - gerado na experiência entre seres humanos e o mundo, e o conhecimento dito racional, explicado por esquemas lógicos *a priori*. A separação desses dois tipos de conhecimento aplicava-se à linguagem, subdividida em linguagem natural - a linguagem do senso comum -, o que, segundo os gregos clássicos, é carregada de emoções e ambiguidades, e a linguagem racional, tida, por eles, como instrumento preciso de expressão do conhecimento elaborado por meio de operações lógicas.

As discussões de o Crátilo sobre “a justeza dos nomes”, nas quais se discutem a convencionalidade, a arbitrariedade e a naturalidade do signo, por exemplo, demonstram como o pensamento grego clássico concebeu o fenômeno da significação a partir de pressupostos filosóficos que se consolidaram e tornaram-se hegemônicos. (DIETZSCH, 2007).

Esse processo de consolidação deu-se em relação a outras maneiras de pensar, como a filosofia de Heráclito do eterno devir, uma filosofia que destacava o aspecto dinâmico e mutável da realidade, colocando a questão da dificuldade de se determinar os seres em constante mutação: *Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos* (HERÁCLITO *apud* SOUZA, 1996, p. 101). O pressuposto heraclítico da indistinção entre “o ser e não ser” e a impossibilidade de determinar identidades nítidas vão ser substituídos por princípios lógicos, como o princípio da não contradição, da identidade e da unicidade. De acordo como o pensamento clássico, os objetos do mundo devem ter identidades inequívocas, definidas pelas propriedades imutáveis que os compõem. E essa busca pela definição precisa só é possível por meio de operações lógicas que estabelecem uma verdade absoluta.

O método para alcançar essa verdade é a dialética que permite a demonstração lógica da construção das identidades e que tem o diálogo como condição de possibilidade para apurar as verdades e expô-las por meio da linguagem. Assim, um cão, por exemplo, passa a existir a partir do momento que se tem consciência de sua essência, ou seja, das propriedades necessárias e suficientes que compõem o elemento cão. É, pois, um elemento definido por suas propriedades, como pêlos, patas, latido, etc. Esse conjunto de propriedades é nomeado convencional e arbitrariamente pelo signo “cão”, ou seja, a grafia e som não tem nenhuma relação com o conjunto de propriedades que nomeia. Essas propriedades formam uma unidade significativa, um conceito que lhe confere existência e, ao mesmo tempo, o diferencia de outros elementos do mundo. Dito de outra maneira, a ideia de cão passa a existir mediante o conhecimento que se tem sobre o elemento cão. O conhecimento, dessa maneira, é o meio de fazer as coisas virem a ser. O que não se conhece não existe e algo que passa a existir é algo único. Assim, não há contradição entre o ser e não ser, tampouco dúvida em relação à identidade dos elementos do mundo. O surgimento do ser pelo conhecimento se dá pelo princípio da não contradição, ou seja, algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. E o fato de que as coisas só podem ser enquanto únicas se dá pelo princípio da diferença e da unicidade, ou seja, algo não pode ser duas coisas diferentes ao mesmo tempo, o que remete ao princípio do terceiro excluído, ou seja, algo ou é ou não é, existe ou não existe. Um cão, por exemplo, não pode existir e não existir, nem pode ser cão e gato a um só tempo. Estava lançada, assim, a base para as dicotomias e binarismos.

O pensamento grego clássico, que tem como maiores expoentes Platão e Aristóteles, surgiu para combater o que esses filósofos denominavam de obscurantismo, referindo-se ao pensamento filosófico anterior a eles. Combatiam também os sofistas que, segundo eles, eram pensadores que não raciocinavam de maneira rigorosa nem tinham métodos de raciocínio claros, produzindo ilusões sobre a realidade. E o pensamento do senso comum, para esses filósofos, gerava um conhecimento que embotava a verdade do mundo, uma vez que era, segundo eles, carregado de emoções e crenças.

Dessa maneira, esses filósofos propuseram uma forma de pensar e uma linguagem que, segundo eles, permitia-lhes depurar o conhecimento elaborado nas experiências diárias justificados mitologicamente, denunciar as manobras semânticas dos sofistas e iluminar o obscurantismo de certos filósofos pré-socráticos.

O pensamento grego clássico dialético parte do pressuposto de que há desde sempre um *lógos*, um princípio ordenador do mundo *a priori*, e por isso tem sido referido como

pensamento logocêntrico (DERRIDA, 1997). Par os gregos clássicos pensar é praticar fidedignamente esse *logos*, e uma das maneiras de fazê-lo é elaborar axiomas, verdades incontestáveis que são usadas para calcular o significado por meio de raciocínios silogísticos.

O silogismo se configura como um formato de pensar que deduz sempre a partir de uma verdade absoluta, possibilitando inferências inequívocas. No silogismo abaixo, a verdade absoluta é a premissa maior da qual se procede à dedução.

Premissa maior: Todo homem é mortal.

Premissa menor: Pedro é homem.

Conclusão: Logo, Pedro é mortal.

O pensamento grego clássico, no entanto, embora se caracterize como um método da razão e crítica ao senso comum e suas justificativas mitológicas e metafóricas, lança mão do pensamento mitológico, fazendo uso de alegorias, como é o caso do Mito da Caverna<sup>11</sup>, para criar explicações sobre como o mundo veio a ser.

O *logos*, reduzido ao cálculo, exclui as imprecisões da vida cotidiana impregnada de paixões ou se configura como uma arma no exercício político de oradores sagazes. Sem o *logos*, o *mythos* (sic), rico de experiências vividas, perde a possibilidade de refletir sobre suas bases inseguras, convertendo em dogma o que não é mais que tentativa de acerto. Celebrada a aliança, Platão migra do conhecimento rigoroso (*episteme*) à conjectura (*doxa*), além de proporcionar ao pensamento abstrato um campo de operação concreto, as suas obras de ficção, os diálogos. Cabendo ao mito dizer o que os olhos não veem (sic), Platão adere ao mito, reflete sobre o mito e produz mitos. O pensador se comporta como mitólogo não só quando inventa narrativas que se aprofundam nas origens. Mitos são os seus diálogos enquanto peças inventadas. Míticas são suas personagens, sem excluir Sócrates repetidas vezes reinventado para fins precisos. (SCHÜLER, 1998 *apud*, DIETZSCH, 2007, p. 59).

O pensamento mitológico, embora fizesse parte do processo de construção do significado do mundo, mesmo em nível filosófico, foi relegado e renegado, privilegiando-se a elaboração do conhecimento rigoroso - *episteme* -, e a verdadeira retórica enquanto instrumentos de construção da verdade.

O que passou para a posteridade está expresso na metáfora da “República” de Platão, lugar livre dos conhecimentos obscuros. A “República” é, pois, a casa dos conhecimentos depurados pelo crivo da razão logocêntrica. Na “Republica”, não há lugar, por exemplo, para

---

<sup>11</sup> O Mito da Caverna é uma metáfora criada por Platão para explicar que as coisas do mundo sensível, ou seja, do mundo que conhecemos são apenas projeções distorcidas de elementos puros e perfeitos que existem em uma dimensão transcendental. Platão exemplifica essa ideia referindo-se às sombras distorcidas de objetos projetadas na parede de uma caverna pela luz de tochas. Essa metáfora simboliza a necessidade de se desvencilhar dos sentidos em favor da razão para que se tenha a verdade depurada.

um Dionísio<sup>12</sup>, enquanto signo natural, ambíguo, vago, ambivalente e metafórico que representa o homem-animal, mágico, histórico e até zoófilo (KERÉNYI, 2002).

A “República” é o espaço da razão que capta e depura as ambiguidades e imprecisões apreendidas pelos sentidos no ato da experiência e estabelece premissas inequívocas; é o espaço do conhecimento em seu estado de excelência e de universalidade, nomeado por uma linguagem cuja função é meramente expressiva (OLIVEIRA, 1996).

As palavras devem ser a medida exata, devem vestir as porções da conjuntura composta por partes nítidas, ajustadas de maneira impecável. Devem, pois, ser elaboradas ou buriladas pela razão para serem a expressão do logos. O significado, para Platão, no entanto, não remete ao objeto real, como vão pensar as semanticistas objetivistas como Frege (JOHNSON, 1987), mas a objetos ideias, formas perfeitas que compõem um mundo perfeito idealmente concebido. Para Platão, o mundo real é apenas uma expressão corrompida desses objetos transcendentais perfeitos.

Separando o real do símbolo, Platão cria a área da idéia (sic), e é aí que se move a sua teoria que Aristóteles mais tarde definirá como de ordem lógica. Não obstante, o logos para Aristóteles seja uma enunciação, uma fórmula, uma explicação, um discurso explicativo ou um conceito. (DIETZSCH, 2007, p. 59).

Aristóteles, por sua vez, pensa o mundo a partir da premissa do imanentismo, ou seja, o conhecimento está contido na matéria e não em algo exterior, transcendental a ela, como pensava Platão. Embora Aristóteles buscasse compreender a realidade a partir da própria matéria, o faz do pressuposto logocentrismo, ou seja, da ideia de que há um princípio lógico *a priori* que organiza a matéria, constituindo o mundo. Com base nessa premissa, dedicou parte de suas reflexões para descrever um conjunto de leis lógicas que governam a elaboração do conhecimento. A linguagem, na perspectiva de Aristóteles, também tem função expressiva, compreendida como instrumento utilizado pela razão para nomear a identidade dos conceitos dos elementos do mundo, permitindo a articulação de raciocínios. Dessa forma, Aristóteles muda a origem do conhecimento, mas mantém o princípio logocentrismo da elaboração do conhecimento e da função da linguagem.

Aristóteles, contudo, não pensou a significação somente do ponto de vista logocentrismo. O pensador também concebeu-a como condição de possibilidade para elaborar

---

<sup>12</sup> Dionísio é um personagem mitológico concebido como um ser meio homem e meio animal que remete ao lastro que o ser humano tem com a natureza. Dionísio vive nos bosques em companhia das ninfas, entidades que representam animais e plantas e move-se no mundo impulsionado pelos seus instintos.

e manipular os conceitos. Nesse sentido, a linguagem não é apenas um instrumento do intelecto, mas elemento constitutivo do conhecimento.

(Mas o outro lado da medalha existe também em Aristóteles, isto é a ontologia, ou seja, a tematização do ser como o a priori (sic) da comunicação humana não é realizável, fazendo-se abstração da linguagem). Com isso atingimos a segunda direção do pensamento aristotélico. A tradição, que é sempre seletiva, permaneceu no nível até aqui exposto que, embora se encontre mais explicitado não constitui, porém, a única dimensão possível da semântica aristotélica. A linguagem, neste segundo nível de consideração, não é apenas necessária para a expressão do objeto já conhecido para sua designação, mas também (e isto é uma dimensão mais radical) para sua constituição. (OLIVEIRA, 1996, p. 32).

Além dessa compreensão mais ampla de linguagem, Aristóteles busca entender a retórica não somente como meio de produzir verdades absolutas, diálogos racionais que evitam toda sorte de ambiguidade, mas como processo dinâmico de construção do sentido no qual os falantes colocam suas emoções e suas visões pessoais do mundo e lançam mão de recursos estilísticos para convencer seus interlocutores. Essa maneira de construir sentido passa a ser objeto de reflexão do filósofo, entendida como uma prática pública que, inclusive, fortalece a participação do cidadão no destino da cidade.

Apesar desse entendimento intersubjetivo do processo de significação e da função constitutiva da linguagem, o que vai prevalecer do pensamento aristotélico é sua abordagem logocêntrica da realidade. O que fica é a ideia de retórica como meio objetivo de se alcançar a verdade, norteadas por regras rígidas que devem ser aplicadas para se demonstrar se um fato existe ou não existe, se é verdadeiro ou falso, se é justo ou injusto, se é belo ou feio e se é bom ou ruim, enfim, um meio de excluir um terceiro elemento que suscite a dúvida e a ambiguidade. Por conseguinte, a arte do bem falar e a própria linguagem estão relacionadas à arte do bem pensar. E o “bem pensar” orienta-se por princípios lógicos como o princípio da não contradição, do terceiro excluído e por leis lógicas como as deduções silogísticas.

Esses pressupostos logocêntricos que tentaram romper os laços entre Dionísio e a natureza vão nortear várias teorias da significação que pensarão o processo de maneira dicotômica, ou seja, separando a experiência da consciência, a subjetividade da objetividade, o objeto real do objeto mental, o universal do cultural, a mente do corpo, o significante do significado, o mito do logos e o senso comum da ciência (JOHNSON, 1987).

## 2.4 A “SEMÂNTICA DA SEMELHANÇA”

A questão da naturalidade do signo e do significado, embora tenha sido relegada pelo pensamento grego clássico, continuou suscitando reflexões ao longo do tempo. A contiguidade entre a linguagem e o mundo, como posta pelos filósofos gregos naturalistas, foi retomada pela filosofia cristã de São Tomás de Aquino, por exemplo, que surgiu da combinação das leis lógicas aristotélicas e dos princípios criacionistas, gerando um esquema explicativo no qual a linguagem não é meramente designativa, mas possibilidade de desvelamento do mundo (TORRES, 2013).

Além do pensamento filosófico cristão, outra maneira de pensar constitui-se com base no pressuposto do criacionismo e da naturalidade do signo e do significado, porém suprimiu as leis lógicas aristotélicas. Essa maneira de pensar configurou-se em um modelo de análise no qual o mundo era pensado como um todo, composto por partes concatenadas segundo suas semelhanças e conveniências. Essa maneira de pensar vai influenciar uma semântica, denominada neste trabalho de “semântica da semelhança”.

Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta se comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo que o cerca. A semelhança impõe vizinhanças que por sua vez, asseguram semelhanças. (FOUCAULT, 1999, p. 25).

Nesse contexto, a natureza é concebida como um texto vivo, cujos sinais devem ser interpretados para que o significado seja liberado. A lógica dessa semântica partia do pressuposto de que havia uma tendência à harmonia e à conveniência entre os elementos do mundo. Tudo devia estar perfeitamente encaixado em uma arquitetura holística na qual as partes tocam-se, conjugam-se e se imbricam, formando um todo integrado arquitetado por Deus (FOUCAULT, 1999, p. 26).

A “semântica da semelhança” aproxima-se do pensamento grego naturalístico, representado por Crátilo nos diálogos de Platão, uma vez que estabelece uma contiguidade entre a linguagem e o mundo, pois, nesse contexto, os signos linguísticos são a interpretação de outros signos naturais impressos nos objetos do mundo, nas coisas, no dizer de Foucault (1999).

No âmbito da “semântica da semelhança”, no entanto, não se concebeu o significado como resultante do conflito entre as partes como pensava Heráclito, de quem Crátilo foi discípulo. O significado surge da conveniência e da harmonia entre as coisas do mundo,

como atestam os signos de conveniência, elaborados pela própria natureza, dos quais os veados são exemplos, pois, embora sejam animais, possuem chifres de madeira, o que demonstra a interpenetração do vegetal e o do animal. Os animais anfíbios também são exemplos dessa lógica da conveniência, pois podem viver tanto na terra como na água. Esses exemplos mostram como o significado não é pensado em unidades definidas nitidamente por fronteiras rígidas e como os signos de conveniência remetem à contiguidade e à interpenetração entre as parte que compõem o todo.

Essa mesma lógica da contiguidade, da similitude e da interdependência pode ser identificada também na gramática e etimologia de Ramus, na semântica de Bréal e na História Natural cujas taxonomias representavam a ordem da natureza e não a ordem da razão logocêntrica (FOUCAULT, 1999).

Ora, esses signos que se interpretam só designam o oculto na medida em que se assemelham; e não se atuará sobre as marcas sem operar ao mesmo tempo sobre o que é, por elas, secretamente indicado. Eis por que as plantas que representam a cabeça, ou os olhos, ou o coração, ou o fígado, terão eficácia sobre um órgão; eis por que os próprios animais são sensíveis as marcas que os designam. “Dize-me, pois”, pergunta Paracelso, “por que a serpente na Helvécia, na Argólida, na Suécia, compreende as palavras gregas *Osy, Osa, Osy* [...]”. (FOUCAULT, 1999, p. 45).

## 2.5 A “SEMÂNTICA DA RAZÃO”

Ao contrário da maneira de pensar que concebia o mundo como articulação de partes naturais e convenientemente organizadas num todo holístico, o paradigma renascentista surge como um esquema interpretativo com base no pressuposto de que o todo articula-se como um sistema lógico, retomando, de certa forma, o pensamento grego clássico. Essa razão busca criar mecanismos para estabelecer nitidamente as identidades e as diferenças dos elementos do mundo e descrever suas relações no funcionamento do sistema (FOUCAULT, 1999).

E esse novo paradigma influenciou a maneira de compreender as relações entre signo e significado, substituindo a “semântica da semelhança” por uma semântica lógica, denominada, neste trabalho, “semântica da razão”. A partir desse novo paradigma, não só as palavras apartaram-se do mundo, mas a sintaxe do mundo deu lugar a uma sintaxe organizada por leis lógicas e matemáticas *a priori*.

A “semântica da razão” tem seu início nas ideias de Descartes para quem o conhecimento resultava do pensamento abstrato produzido pela mente, uma faculdade

humana doada por Deus que produz entendimento do mundo independentemente da natureza e do corpo (GIBBS, 2006). A dicotomia corpo/mente estabelecida por Descartes reforçou o logocentrismo dos gregos clássicos e definiu a mente como um sistema de gerar pensamentos e produzir significados, unidades significativas inequívocas, expressos por uma linguagem, cuja função era meramente expressiva (JOHNSON, 1987).

Os empiristas realistas também descreveram o conhecimento a partir de unidades conceituais precisas, mas refutaram os pressupostos da mente como uma faculdade *a priori*, ou doada por Deus, buscando conhecer o mundo por meio de experimentos norteados por métodos, transformando a realidade em abstrações organizadas em esquemas lógicos. Essas novas tentativas de impor uma ordem ao conhecimento vão se configurando em ciência, ou seja, critérios de elaboração de métodos que possam comprovar a verdade e demonstrá-la, e não somente supô-la como fazia a racionalidade idealista.

Essa abordagem teórica liga de maneira mais objetiva os objetos do mundo real aos conceitos, pois a validade dos conceitos só pode ser comprovada em relação aos objetos reais. Nesse sentido, os referentes aproximam-se dos conceitos, mas ambos continuam distantes da linguagem, cuja função é apenas a de expressar os valores de verdades estabelecidos pela lógica dos esquemas analíticos.

Essa busca pela verdade encontrou na Lógica e na Matemática os instrumentos necessários para o cálculo do conhecimento do mundo. E as ciências, em vista disso, configuraram-se como descrições de verdades universais inscritas em estruturas profundas transtemporais e trans-históricas, relegando a experiência, a intersubjetividade e a linguagem natural em segundo plano, como manifestações superficiais e ilusórias.

Esse paradigma científico foi aplicado para se pensar a natureza do signo e do significado e a relação entre ambos, buscando descrever a lógica dos conceitos e suas estruturas relacionais, como estruturas universais. A ênfase ao aspecto estrutural das línguas e a matematização do cálculo do significado fizeram surgir, inclusive, sistemas explicativos que não usavam palavras, mas símbolos lógicos e notações matemáticas para representar o cálculo do significado.

Apesar de todo esse esforço, o processo de significação gerado pelo uso das línguas naturais continuava causando problemas para esses esquemas explicativos lógicos, fazendo surgir contradições e questionamentos. Pode-se dizer que a famosa frase de Frege: *O sentido é o modo de apresentação do referente* (DUMMET, 2006, p. 52) é um grande exemplo da tentativa de se resolverem os problemas capciosos da significação das línguas naturais sem

abandonar os métodos lógicos e matemáticos. Com essa tentativa, Frege mantém a ideia do referente, o objeto do mundo do qual se extrai o significado, como verdade sintética única, e acrescenta a ideia de que esse significado único pode ser apresentado de várias maneiras, ou seja, ter diferentes sentidos. Assim, deduz-se que sentido, para Frege, não é significado, ou seja, o conceito de um elemento do mundo real definido por suas propriedades, mas uma possibilidade de apresentar esse significado (DUMMET, 2006). Apesar de reconhecer as possibilidades de dar sentidos ao mesmo objeto, Frege postula que o problema do sentido não é um problema objetivo, mas sim subjetivo e, portanto, secundário.

Embora Frege coloque em suspensão a subjetividade do sentido para se ocupar da objetividade do significado relacionado-o a um referente, tenta ultrapassar a lógica booliana e as amarras da lógica aristotélica do terceiro excluído e do princípio da não contradição, sem sair do âmbito da Lógica e da Matemática. Para Dummet (2006), Frege é um divisor de águas no estudo da significação, justamente por ter aberto o caminho para se incluir a ideia de contexto no cálculo do significado, apresentando uma solução para se lidar com a suposta imprecisão da relação entre signo e significado nas línguas naturais. Para Frege, o valor de verdade é sempre absoluto, independentemente de quem fala e quando fala. Cada vez que se diz algo, cria-se um pensamento diferente (DUMMET, 2006, p. 12). O que muda são os pensamentos e não o valor de verdade ou falsidade. Nessa linha de raciocínio, pensamento é um contexto, e cada contexto pode apresentar um sentido diferente para o mesmo significado.

Pensando na correlação entre lógica e lógica das línguas naturais, Montague busca uma solução para o problema dos sentidos criados pela subjetividade a partir da ideia dos mundos possíveis (MÜLLER, 1989). Essa abordagem dinamiza ainda mais a ideia de sentido e contexto e cria um esquema explicativo para os possíveis sentidos que um objeto possa assumir em diferentes circunstâncias. O mesmo objeto pode ter vários sentidos em contextos diferentes, porém terá o mesmo significado em todos os contextos, uma vez que significado em qualquer contexto resulta do agrupamento de propriedades e das relações lógicas entre os elementos definidos por esses agrupamentos (HEIN; KRATZER, 1998).

Nessa linha de raciocínio, a relação entre linguagem e significado tem sido pensada como referência, ou seja, uma expressão linguística remete a um objeto do mundo real, a referência, do qual se tem conhecimento, o significado. Esse esquema explicativo sustenta-se, antes de tudo, nos princípios lógicos da não contradição e da identidade que permitem pensar o mundo em termos de verdade e falsidade. A linguagem, nessa lógica, funciona como uma

representação arbitrária que remete a objeto real, nomeando o conhecimento que se tem desse objeto.

Seguindo essa ideia de esquemas lógicos *a priori*, Saussure (1972) pensa a linguagem como possibilidade de relações entre signos, concebendo-a como uma estrutura relacional abstrata e fixa organizada por um conjunto de princípios lógicos. No entanto, para ele, os signos não têm vinculação com os objetos reais, são elaborações arbitrárias, vinculadas a entidades psíquicas. São entidades que ligam, indissociavelmente, um significante - a expressão linguística - a uma imagem acústica - o significado -, abstração dos objetos reais.

Na lógica saussuriana, uma expressão como “árvore”, por exemplo, define-se não somente pelas características de árvore, como tronco, folhas, galhos, etc., mas em relação a tudo o que não é árvore. O uso do signo permite pensar sobre o mundo sem necessariamente estar vinculado diretamente a ele. O signo não é um sinal do mundo, mas um sinal que permite falar do mundo segundo as regras dos sistemas que integra. Saussure, dessa maneira, não só estabelece a diferença entre referenciação e significação como amplia o conceito de significação como processo relacional.

Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são. (SAUSSURE, 1972, p. 136).

Saussure reconhece o papel da experiência e da subjetividade no processo de elaboração do significado e, inclusive, atribui a essas manifestações as variações linguísticas e as mudanças no sistema, contudo, coloca essas manifestações em segundo plano para dar ênfase ao sistema linguístico como estrutura diferencial abstrata e universal que ordena o pensamento. A linguagem, nesse sentido, é a condição de inteligibilidade do mundo que possibilita a significação, ou seja, gera redes de relações de signos arbitrários e convencionais (SAUSSURE, 1972). Essa estrutura analítica criada por Saussure vai servir de modelo teórico para outras áreas do conhecimento e influenciar várias teorias que vão pensar a realidade a partir de estruturas relacionais.

Ainda nessa linha racionalista, Pierce também criou um sistema para definir o processo de significação como resultado de encadeamentos lógicos, mas, para Pierce, o signo não é apenas arbitrário e relacional como em Saussure, mantendo uma relação de contiguidade com seu referente, o objeto do mundo real. O significado é resultado de uma semiose complexa, realizada por meio de processos cognitivos que articulam conhecimentos

processados na experiência com o mundo e os organizam em redes semânticas, desencadeadas por situações novas de aprendizagem (NÖRTH, 1995).

## 2.6 A “SEMÂNTICA EVOLUCIONISTA”

A explicação da vida como resultado de processos evolutivos gerou o pressuposto de que a lógica que norteia a vida é resultado desses processos de evolução, e não algo *a priori* como pensavam os idealistas, nem uma dádiva divina como pensavam os criacionistas. Esse pressuposto vai embasar várias teorias de diferentes campos do saber, inclusive, teorias sobre a cognição e a linguagem. Nessa linha de raciocínio, vão surgir esquemas explicativos que partem do pressuposto de que o processo de evolução possibilitou a formação do cérebro, estruturando-o biologicamente. Essas estruturas inatas determinam o funcionamento da mente e conseqüentemente a elaboração do conhecimento. Os seres humanos nascem com essas estruturas que são desenvolvidas na experiência com o mundo, e estão tão arraigadas que determinam a maneira de pensar e de agir.

Para um desses esquemas explicativos, o cérebro é dividido em setores especializados, nos quais se localizam diferentes habilidades cognitivas, desenvolvidas ao longo do processo evolutivo. A linguagem é uma dessas habilidades inatas e tem uma lógica de funcionamento que a diferencia de outras habilidades cognitivas, por isso é concebida como um órgão mental, como instinto humano, e não um artefato cultural (PINKER, 2004).

Essa linha de raciocínio também é compartilhada por Chomsky que compreende a linguagem como um sistema lógico, desenvolvido no processo de evolução, que ocupa um compartimento do cérebro e junto com outros sistemas forma a arquitetura mente-cérebro. Essa arquitetura configura-se pela interação desses sistemas que criam interfaces entre si, possibilitando a geração de significado. A linguagem, dentro da arquitetura cognitiva, funciona de maneira diferente dos outros sistemas e não é capaz de apresentar soluções fora de sua especificidade que é a de estruturar os compartimentos para os quais são enviadas as informações constituintes do significado e nomeá-los. Nessa ótica, as línguas naturais são modelos de organização dos elementos linguísticos que diferem entre si, mas todas são elaboradas a partir da gramática universal. Para essa teoria, o ser humano nasce com a faculdade da linguagem, ou seja, com a gramática universal, o que permite a aquisição de línguas naturais de maneira rápida e eficiente (CHOMSKY, 2005). Nessa perspectiva teórica,

importa conhecer mais essas estruturas profundas inatas do que as possíveis variações desencadeadas pela experiência, ou seja, o aspecto cultural é secundário em relação ao biológico.

## 2.7 A “SEMÂNTICA FENOMENOLÓGICA”

Buscando dar explicações sobre o fenômeno do conhecimento e da representação, Kant também compartilhou a ideia de mente como um sistema lógico *a priori*, mas tentou incluir a experiência no processo de elaboração do conhecimento. Nessa perspectiva, as impressões do mundo são captadas na experiência por meio dos sentidos, como tato, audição, olfato e visão e são organizadas em uma estrutura mental compartimentada em categorias, como as categorias de tempo, espaço, substância, etc. O conhecimento, nesse sentido, é o enquadramento de material perceptivo em categorias articuladas logicamente em estruturas proposicionais que estabelecem as relações de causa e efeito entre elas (JOHNSON, 1987).

As ideias de Kant vão ser retomadas mais tarde na fenomenologia de Husserl (OLIVEIRA, 1996; RABANUS, 2010), que explica o significado como resultado de processos cognitivos subjetivos intencionais, ou seja, pela tomada de consciência das coisas no mundo. Essa tomada de consciência se realiza na experiência como ato interacional entre a mente e a realidade, determinados por princípios lógicos e matemáticos. Não conhecemos o mundo a partir das coisas em si, segundo essa teoria, mas a partir da faculdade cognitiva inata que transforma o mundo em si em fenômeno, representação mental (RABANUS, 2010). Os seres humanos, além de seus sensores, possuem um aparelho racional capaz de produzir entendimento, transformando dados sensíveis em conceitos, representações mentais do mundo expressados pela linguagem, que nessa perspectiva, tem apenas função representativa. A subjetividade, nesse processo, não deve ser entendida como a possibilidade de cada indivíduo de construir sua própria representação do mundo, mas como condições *a priori* internas da mente comum a todos os seres humanos.

A fenomenologia vai influenciar a pragmática existencialista de Heidegger (OLIVEIRA, 1996) que trata o significado como resultado da experiência do ser humano como ser no mundo. A perspectiva fenomenológica é ampliada e dinamizada com as intervenções de Heidegger, pois a elaboração do significado resulta da interação intersubjetiva do ser humano - “sendo humano”-, no entender do filósofo, já que para ele a experiência é

algo em constante mutação, o que enfatiza o caráter histórico e dinâmico do significado (HEIDEGGER, 2002).

A linguagem, nessa perspectiva, é a condição de possibilidade para que o ser se manifeste, ou seja, para que as essências se manifestem nos entes. Essa manifestação, segundo Heidegger, só pode ser desvelada na e pela linguagem. A linguagem é, então, maneira de desvelar-se, mas também informação sobre o desvelamento, o que ocorre por meio da aproximação entre ser e mundo. Conhecer, nessa perspectiva, é aproximar-se dos objetos é manipulá-los (HEIDEGGER, 2002).

É também a partir da perspectiva fenomenológica que Merleau Ponty reflete sobre o fenômeno da elaboração do conhecimento, porém, ao contrário de Kant dá ênfase ao corpo e à experiência no processo de conhecimento. A linguagem e o significado, nessa perspectiva, são corporificados, sendo o próprio corpo uma linguagem na qual se inscreve a experiência (GIBBS, 2006).

Ainda nessa linha de raciocínio fenomenológica, a Gestalt surge como crítica a esquemas teóricos que concebem os objetos mentais como um todo de partes nítidas e justapostas, chamando a atenção para a dinâmica do processo de conhecimento que resulta da inter-relação entre as partes que compõem o todo, e não apenas do somatório delas. A Gestalt chama a atenção também para os fatores psicológicos que são constitutivos do processo que alteram a percepção e conseqüentemente a elaboração do conhecimento.

## **2.8 A “SEMÂNTICA DA INTERAÇÃO”**

Em linhas gerais, excetuando as perspectivas fenomenológicas de Heidegger, Ponty e da Gestalt, os esquemas explicativos sobre o fenômeno da significação que predominaram a partir do Renascimento têm em comum o pressuposto de que a mente é um sistema abstrato que funciona segundo princípios lógicos, relegando a subjetividade e os atos comunicativos.

As línguas naturais, nessa perspectiva, são entendidas como estruturas superficiais fluidas que acomodam conceitos ambíguos e vagos elaborados pelo senso comum sem o rigor epistemológico em situações de comunicação que potencializam as ambigüidades. Em vista disso, nessa linha de raciocínio, faz-se necessário compreender a lógica das estruturas profundas universais, e não as estruturas superficiais eivadas de ambigüidades que são apenas manifestações corrompidas das estruturas profundas.

Esses pressupostos, contudo, vão ser contestados e outros pressupostos vão surgir, dando sustentação a outras perspectivas teóricas que vão dar centralidade às línguas naturais e aos atos comunicativos como processos interativos que não veiculam significados prontos, mas significados elaborados e reelaborados nas interações sociais. A centralidade da linguagem está atrelada a Wittgenstein, um filósofo cuja trajetória intelectual é marcada por essa mudança de perspectiva, dividindo-se em duas fases: o primeiro Wittgenstein que comunga da racionalidade objetiva e da função expressiva da linguagem e o segundo que abandona os princípios e pressupostos da concepção racionalista (OLIVEIRA, 1996, p. 122). Para o segundo Wittgenstein, o significado passa a ser compreendido como resultado da dinâmica das relações sociais no uso da linguagem. Essa centralidade da linguagem, conhecida como a Virada Linguística, vai ser o ponto de partida para uma perspectiva teórica que busca compreender o significado na linguagem, e não como resultado de operações lógicas e epistemológicas independentes dela. Para o segundo Wittgenstein, não se pode pensar fora da linguagem e não há mundo fora da linguagem. O significado resulta de interação intersubjetiva, na qual sujeitos colocam em ação suas habilidades cognitivas e seus conhecimentos socialmente construídos por meio da linguagem para construir significado no momento de uso da língua.

A complexidade desse processo suscitou perspectivas interdisciplinares, culminando com o surgimento de disciplinas que incluíram, na análise, elementos não linguísticos no processo de significação, como as variáveis sociais, a disposição do espaço, os gestos, os símbolos culturais, etc. (RIBEIRO; GARCEZ, 2002). Nessa linha de raciocínio, o processo de significação é interpretado como um texto composto por vários sistemas sígnicos que se completam e formam uma rede de signos por meio da qual se produzem e se reatualizam os significados. A capacidade de compreender e usar esses signos é condição de pertencimento e de construção de identidades na formação do corpo social. A linguagem, nesse sentido, está atrelada ao *habitus* (BOURDIEU, 1996) e ao *ethos* dos grupos sociais, e é determinada, portanto, por um conjunto de regras implícitas e estratégias usadas no processo de construção do significado (CERTEAU, 2008), um processo dinâmico e conflituoso no qual todos os indivíduos, de uma maneira ou de outra, acabam exercendo seu poder (FOUCAULT, 1979).

O ato interacional é também a pedra angular nas reflexões de Bakhtin, que atribui à linguagem papel fundamental para a organização do pensamento e construção do significado, porém um significado elaborado na práxis, determinado ideologicamente e atravessado por várias vozes que se manifestam nos processos dialógicos (BAKHTIN, 2003).

## 2.9 A HIPÓTESE DA COGNIÇÃO CORPORIFICADA

Como demonstrado acima, o processo de significação foi abordado com base em pressupostos diferentes dos quais se formaram diferentes perspectivas teóricas em diferentes campos do saber segmentados em disciplinas. Essa segmentação sustentou-se no pressuposto de que as partes que compõem o todo devem ser definidas por fronteiras rígidas. As disciplinas, nessa lógica, foram concebidas como partes que compõem o todo do conhecimento e, portanto, deviam ser bem delimitadas. No entanto, os novos pressupostos teóricos passaram a contestar cada vez mais a possibilidade de fixação de fronteiras rígidas na definição de objetos inequívocos e, conseqüentemente, a compartimentação do saber em disciplinas. Essa percepção fez com que surgissem novas disciplinas nos interstícios de disciplinas já consolidadas. Dentre essas novas disciplinas, a Linguística Cognitiva (LC) tem se constituído como uma possibilidade de gerar conhecimentos sobre os processos de construção de entendimento da realidade.

Da mesma forma que as novas disciplinas, a LC surge como um campo de força, resultante de um feixe de relações e correlação de forças, ganhando identidade. As disciplinas surgem de saberes acumulados e de métodos transformados, mas também de conflitos no exercício do poder que geram continuidades e rupturas e culminam em inclusão e exclusão de pressupostos, de conceitos e métodos. Esse jogo de inclusão e exclusão torna as fronteiras das disciplinas mais maleáveis e faz surgir interstícios entre elas, um espaço dinâmico de trocas e conflitos propícios ao surgimento de novas perspectivas teóricas (FOUCAULT, 2002).

E, é como um campo de ruptura, mas também de continuidade que a LC surge e gera novos conceitos e um modelo para explicar a natureza e as relações entre o signo e o significado, configurando-se em uma possibilidade de explicar como o ser humano conceptualiza e simboliza sua experiência no mundo.

Nós também temos um grande débito para com aqueles pensadores contemporâneos que elaboraram detalhadamente ideias filosóficas que criticamos. Respeitamos os trabalhos de Richard Montague, Saul Kripke, David Lewis, Donald Davidson e outras contribuições à concepção Ocidental tradicional de significado e verdade. É em suas explicações de conceitos da filosofia tradicional que nos fiamos para ver em

que divergimos da tradição e onde preservamos elementos dela. (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p.3).<sup>13</sup>

A LC encontra suas bases em reflexões filosóficas que contestaram os pressupostos logocêntricos e fizeram surgir trabalhos que enfatizaram os aspectos sociais, interacionais e culturais do processo de significação. Os estudos antropológicos e linguísticos de línguas e comunidades periféricas chamaram a atenção para a diversidade linguística e para a relação entre as línguas e os modos de ser e pensar dessas comunidades. A tese de Sapir-Whorf colocou o termo língua no plural, enfatizando os aspectos culturais das línguas, retomando, dessa maneira, o pensamento de Bloomfield e dos funcionalistas que já haviam antes colocado essas questões, reabrindo o debate sobre o relativismo linguístico e a importância do estudo dos contextos culturais e sociais para se conhecer o processo de elaboração do conhecimento (GUMPERZ; LEVINSON, 1996).

Em certo sentido, pode-se dizer que os pressupostos que embasam a LC remetem aos argumentos apresentados em o Crátilo em favor da naturalidade do significado e da motivação entre signo e significado. Pode-se dizer, também, que esses pressupostos a aproximam da “semântica da semelhança” no sentido de que essa semântica chama a atenção para a falta de rigidez das fronteiras entre os elementos que compõem a gramática do mundo e para a contiguidade entre a linguagem e esses elementos. Aproxima-se também da fenomenologia de Heidegger, no que diz respeito à dinâmica das relações sociais; mas aproxima-se, sobretudo, da fenomenologia de Merleau Ponty que dá ênfase ao corpo como fonte de conhecimento na experiência fenomenológica. No âmbito da LC, aceita-se também o pressuposto da Gestalt de que a elaboração de conceitos ocorre sobre esquemas abstratos e de que o todo é resultado da dinâmica das relações das partes, sendo, pois, mais do que apenas soma delas (GIBBS, 2006). Por fim, aceita-se ainda a tese evolucionista como meio de justificar a existência de habilidades cognitivas e sensório-motoras inatas, contudo, não se aceitam as determinações inatistas, atribuindo à experiência o fator preponderante no processo de elaboração do conhecimento e da linguagem. Além disso, na LC, têm-se como referência os trabalhos de Eleanor Rosch e C.Mervis (1975) sobre categorização, pois essa pesquisadora demonstrou que o ser humano não percebe o mundo de maneira rígida e dicotômica; não podendo,

---

<sup>13</sup> We also owe a very important debt to those contemporary figures who have worked out in great detail the philosophical ideas we are reacting against. We respect the work of Richard Montague, Saul Kripke, David Lewis, Donald Davidson, and others as important contributions to the traditional Western conceptions of meaning and truth. It is their clarification of these traditional philosophical concepts that has enabled us to see where we diverge from the tradition and where we preserve elements of it (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 3).

portanto, ser o conhecimento simplesmente descrito com base em pressupostos lógicos, como o princípio da não contradição, da unicidade e identidade, como sugerem as teorias racionalistas.

As categorias descritas por Rosch caracterizam-se como conjuntos de membros que se agrupam por semelhança entre eles, e não por propriedades necessárias e suficientes que configuram identidades fixas. Isto remete ao segundo Wittgenstein e ao seu conceito de família de semelhança, conceito usado por esse pensador para criticar a rigidez e a insuficiência dos esquemas lógicos para se pensar a construção dinâmica dos conceitos e das categorias elaboradas na vida cotidiana e evocados pelas línguas naturais.

Dessa maneira, a LC constitui-se como crítica aos pressupostos objetivistas e universalistas que dão sustentação às dicotomias mente e cérebro, indivíduo e sociedade, consciente e inconsciente, significante e significado, verdade e falsidade, inato e aprendido, etc. No âmbito da LC, também, posiciona-se contra o pressuposto de uma cognição autônoma realizada pela mente, definida, como um conjunto de leis dedutivas que produz um significado pronto para ser transmitido via linguagem cuja função é meramente expressiva.

A LC surge como alternativa aos radicalismos e às dicotomias inato/aprendido e universal/cultural e se coloca como uma terceira via para estudar a significação no *continuum* entre esses polos dicotômicos (GIBBS, 2006). A significação, nessa linha de raciocínio, passa a ser vista como um processo interativo que produz entendimentos parciais do mundo, e, para estudar esse objeto dinâmico, a LC surge como um programa interdisciplinar e lança mão de conceitos de outras disciplinas, inclusive da Lógica.

Dessa forma, as perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC passam a ser alternativas a outros esquemas explicativos, como o sistema linguístico relacional de signos arbitrários de Saussure, as determinações inatistas pensadas por Pinker e Chomsky, o objetivismo e o racionalismo das teorias semânticas referenciais e composicionais, como em Frege, as descrições lógicas da cognição em Pierce e, por fim, as determinações sócio-históricas das semânticas interacionistas (LAKOFF; JOHNSON, 2003).

Essas perspectivas teóricas partem do pressuposto de que o significado emana da experiência corpórea coletiva de seres em interação com o meio. É dessa experiência que surgem modelos cognitivos, linguagens, valores, organizações sociais e políticas, imaginários, regras morais, noções de quantidade, de espaço, etc. Dito de outro modo, é na experiência e da experiência que emana o entendimento do mundo impulsionado pela necessidade inata de dar sentido à existência, fazendo surgir culturas (JOHNSON, 1987).

Dessa maneira, a LC configura-se como um esforço para explicar como o ser humano faz da experiência uma constante busca de sentido, colocando suas habilidades cognitivas e a imaginação para, intersubjetivamente, elaborar entendimentos da realidade, gerando mentalidades e linguagens. Configura-se como um conjunto de perspectivas teóricas sustentadas pelo pressuposto central que é a hipótese da cognição corporificada (LAKOFF; JOHNSON, 2003; GIBBS, 2006; JOHNSON, 1987, KÖVECSES, 2005).

## 2.10 O SIGNIFICADO DE CADA DIA

A definição de verdade como um conhecimento único justificado e demonstrado por métodos analíticos impõe limites para se pensar o significado produzido pelo senso comum na cotidianidade, pois esse significado não segue as regras rígidas da lógica, mas é organizado pela imaginação que possibilita a construção de um significado flexível, carregado de crenças, de valores, de emoções, de ambiguidades e ambivalências. E é esse o objeto de estudo LC. [...] *O que os linguistas e psicólogos cognitivos querem explicar é como a mente humana funciona ao fazer os julgamentos cotidianos sem o auxílio de conhecimento científico.*<sup>14</sup>

No contexto da LC, entende-se verdade como uma construção sócio-histórica dinâmica e não como algo único e universal que pode ser somente captado por meio de raciocínios lógicos, desprovidos de emoção e de influências culturais. Nesse sentido, em LC, a verdade é pensada no plural, pois são entendimentos do mundo captados pela percepção, carregados de emoções e burilados nos aparelhos cognitivos moldados pela experiência sócio-histórica dos diferentes grupos sociais. O significado do mundo, nessa perspectiva, é uma construção intersubjetiva, é algo incompleto e inacabado por natureza, que precisa ser reforçado e reatualizado constantemente nos atos comunicativos (GEEREARTS; CUYCKENSS, 2007).

Dessa maneira, a LC estabelece-se como teoria do experiencialismo e do entendimento, assumindo uma posição de mediadora entre o objetivismo e o subjetivismo. Desse ponto de vista, formula um esquema explicativo que traça o percurso da construção do significado desde as primeiras percepções à reatualização do significado nos atos comunicativos. Assim, entende que é na interação com o meio que surgem os primeiros esquemas de imagens que vão tornar-se imagens mentais que, por sua vez, vão funcionar

---

<sup>14</sup> What cognitive psychologists and linguists want to explain is how the human mind goes about making these kinds of everyday judgments in the absence of scientific knowledge. (EVANS; GREEN, 2006, p. 253).

como categorias e formar redes conceituais e categóricas em movimentos metafóricos e metonímicos, gerando conhecimentos novos e reatualizando conhecimentos antigos.

Tudo começa da experiência entre o ser e o mundo, de um processo de comunicação que envolve a captação das informações sobre os objetos do mundo, como forma, cheiro, cor, textura, etc. pelo aparelho cognitivo. As informações são a matéria com as quais se fabrica um significado de natureza multimodal, uma vez que é composto de características de natureza diferentes que são organizadas no cérebro. Essa organização é feita por meio de modelos cognitivos determinados culturalmente (EVANS; CHILTON, 2010).

A percepção consiste em três estágios: i) sensação ii) organização perceptual iii) identificação e reconhecimento. A sensação consiste na maneira pela qual as energias externas, tais como a luz, o calor, ou (som) vibrações são convertidas em códigos neurais que o cérebro reconhece. A organização perceptual diz respeito à maneira pela qual a informação sensorial é organizada e transformada em objeto perceptual. Identificação e reconhecimento estão relacionados ao estágio no processo por meio do qual as experiências passadas e o conhecimento conceptual são evocados para interpretar o material percebido. Por exemplo, um objeto esférico pode ser identificado e reconhecido como uma bola de futebol ou uma moeda, ou ainda uma roda ou qualquer outro objeto. Isto quer dizer que esse estágio envolve significado, isto é, compreender a natureza, a função e significância do material percebido. Como tal, o conceito formado previamente é empregado para se identificar e categorizar o material da percepção. (EVANS, in EVANS; CHILTON, 2010, p. 21).<sup>15</sup>

Dessa maneira, a interação com o mundo é sempre mediada por um sistema perceptivo e conceptual desenvolvido nos processos evolutivos que capta a matéria do mundo e a transforma em significado cultural. O significado, no âmbito da LC, é concebido como um elemento mental que agrega um conjunto de informações mais ou menos estáveis sobre o objeto real ou imaginário que é evocado e organizado pela linguagem nos atos de fala.

## 2.11 MODELOS COGNITIVOS IDEALIZADOS

---

<sup>15</sup> Perception consists of three stages: i) sensation ii) perceptual organization and iii) identification and recognition. Sensation concerns the way in which external energy, such as light, heat, or (sound) vibrations are converted into the neural codes which the brain recognizes. Perceptual organization concerns the way in which this sensory information is organized and formed into a perceptual object, a percept. Identification and recognition relates to the stage in the process whereby past experiences and conceptual knowledge is brought to bear in order to interpret the percept. For instance, a spherical object might be identified and recognized as a football or a coin, or a wheel, or some other object. That is, this stage involves meaning, which is to say understanding the nature, function and significance of the percept. As such, a previously-formed concept is employed in order to identify and categorize the percept (EVANS in EVANS; CHILTON, 2010, pg. 21).

A LC vai se configurar como maneira de pensar a significação, enfatizando os processos cognitivos que elaboram a realidade mental, concebendo-a como realidade distinta da linguagem que não a representa de maneira biunívoca, mas a evoca e possibilita a construção imaginativa do significado nos atos interativos (LAKOFF, 1987). A linguagem e os elementos mentais são realidades distintas; no entanto, ambas são elaborações desencadeadas pelos mesmos princípios cognitivos e estão intimamente ligadas. Os significantes estão ligados às ideias que evocam, mantendo uma relação motivada e não arbitrária entre eles.

Essa visão da realidade tem sido denominada experimentalismo ou realismo experimental por linguistas cognitivos como George Lakoff e Mark Johnson. O realismo experimental assume que há uma realidade externa à linguagem. E, o objetivo de nossos mecanismos perceptuais e cognitivos não é outro senão possibilitar a representação dessa realidade, e assim, garantir a sobrevivência da espécie. (EVANS; GREEN, 2006, p. 48).<sup>16</sup>

Essa relação motivada ocorre porque o indivíduo elabora o conhecimento sobre o mundo pela experiência, tendo seu próprio corpo como instrumento de aprendizagem, com o qual percebe o mundo, organiza-o e o simboliza por meio de processos cognitivos que se estruturam no cérebro. O conhecimento é um processo que envolve um conjunto de habilidades sensório-motoras, psicológicas e intelectuais, o que é realizada na ação, no mover dos corpos pelo espaço e no interagir com os objetos do mundo, um processo organizado pela capacidade imaginativa da mente humana, definido como cognição corporificada (JOHNSON, 1987).

A imaginação, para essa perspectiva teórica, não está relacionada à fantasia e a versões alegóricas da realidade, mas a uma habilidade cognitiva que possibilita a ordenação da experiência, gerando um entendimento do mundo e criando uma realidade mental. A imaginação tem regras que governam seu funcionamento, mas essas regras permitem que o poder criativo vá além das regras lógicas dedutivas e capte as inter-relações dos elementos do mundo e estabeleça toda sorte de correlações entre eles. Isso possibilita a ordenação imaginativa da realidade e a recriação de mundos possíveis. Nessa linha de raciocínio, a imaginação não é um privilégio de artistas e poetas, mas uma habilidade humana posta em ação na produção cotidiana da vida.

---

<sup>16</sup> This view of reality has been termed experientialism or experiential realism by cognitive linguists George Lakoff and Mark Johnson. Experiential realism assumes that there is a reality 'out there'. Indeed, the very purpose of our perceptual and cognitive mechanisms is to provide a representation of this reality, and thus to facilitate our survival as a species (EVANS; GREEN, 2006, p. 48).

Para essa perspectiva teórica, as habilidades cognitivas resultam do processo evolutivo pelo qual passou a espécie humana. Assim, parte do pressuposto de que todos os seres humanos compartilham o mesmo aparelho cognitivo que funciona por meio de princípios cognitivos universais. Todavia, esses princípios universais não impedem que haja diferentes maneiras de se conceptualizar a realidade. As diferentes experiências dos diferentes grupos sociais geram culturas, sociocognições, maneiras diferentes de perceber, organizar e simbolizar a realidade. Dessa maneira, a hipótese do relativismo corporificado surge como uma alternativa à tese reducionista da universalidade da cognição humana que minimiza as diferenças culturais (LAKOFF, 1987).

As culturas configuram-se como formas estruturadas de produzir e organizar o conhecimento e relacioná-lo à linguagem desenvolvidas por pessoas que compartilham da mesma experiência sócio-histórica. As culturas são, pois, formas diferentes de estruturar a experiência cognitiva e simbolicamente (KÖVECSES, 2005).

O processo de estruturação do conhecimento ocorre, segundo essa perspectiva teórica, por meio de Modelos Cognitivos Idealizados (MCIs) (LAKOFF, 1987) que possibilitam a construção do conhecimento enciclopédico. Este definido como um conjunto de domínios, unidades de conhecimento dinâmicas e mais ou menos estáveis armazenadas na memória com base nos quais o significado é elaborado e compreendido (LAKOFF, 1987).

Os sistemas cognitivos são pensados como articulações de MCIs elaborados na experiência com mundo, o que só é possível graças ao desenvolvimento do corpo humano moldado pelos processos evolutivos. A essa determinação biológica acrescentam-se as crenças, valores e funções sociais culturalmente definidas, o que faz dos modelos objetos biosocioculturais, estruturas cognitivas que orientam o raciocínio do indivíduo e o seu agir social. Esses MCIs são elaborações dinâmicas, mais ou menos estáveis, permitindo que os atores sociais exerçam seu poder imaginativo e promovam a constante reatualização do conhecimento. Lakoff (1987) refere-se aos MCIs como estruturas de esquemas de imagem, imagens mentais, categorização, mapeamentos metonímicos e metafóricos, etc.

Os esquemas de imagens são estruturas pré-conceituais abstratas que se desenvolvem à medida que o ser humano move-se no mundo e manipula os objetos do mundo, inclusive seu próprio corpo (JOHNSON, 1987).

O esquema contêiner, representado abaixo por um círculo e por objetos representados por “x”, é um exemplo de esquema de imagem elaborado pela experiência concreta, pela sensação de se estar dentro de algo, como dentro do útero da mãe, de um berço, de uma casa,

enfim, dentro de um recipiente. Dessa experiência, constroem-se as noções de circunscrição, de dentro, fora, limite e outras noções mais abstratas, como pertencimento, inclusão, exclusão e imagens mentais mais detalhadas de outros recipientes, de abrigos, de espaços limitados por fronteiras, etc.

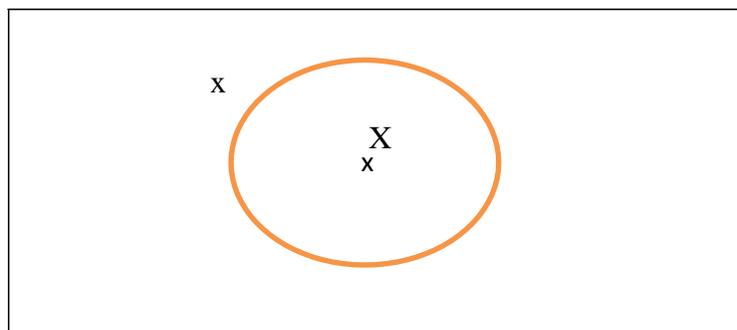


Figura 1. Representação de esquema contêiner

O esquema caminho, representado abaixo por uma linha pontilhada e pelas letras “a” e “b”, indicando um ponto de partida e um ponto de chegada, é outro exemplo de esquema de imagem elaborado na experiência de se mover pelo espaço. Os movimentos que os bebês fazem para alcançar um objeto que desejam envolvem sensações corpóreas das quais se formam as noções de trajetória e distância, por exemplo.

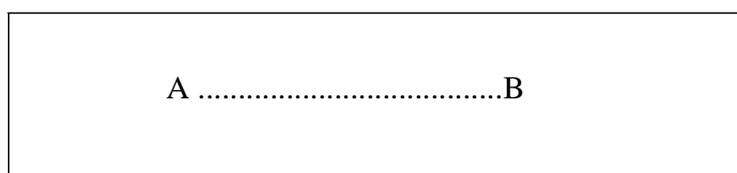


Figura 2. Representação de esquema caminho

Os movimentos que geram o esquema caminho geram também o esquema percurso, representado abaixo pela letra “t” como um objeto em movimento, descrevendo uma trajetória. Ao moverem-se ou ao atirarem objetos pelo espaço, as crianças criam esquemas gerais desencadeados pela percepção de que os objetos se movem quando se aplica neles uma força. Esse esquema estrutura a noção de trajetória, de objetivo, de começo, meio e fim, de causa e efeito, etc., noções com base nas quais vão se estruturar imagens mentais mais complexas de percursos que se fazem cotidianamente nas práticas sociais ou percursos mais longos, como nas viagens, por exemplo.

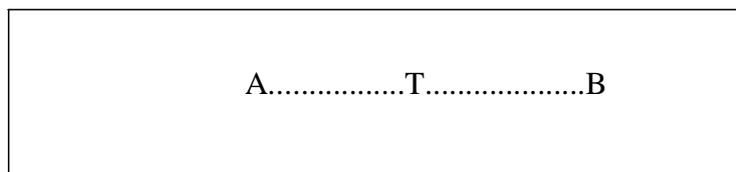


Figura 3. Representação de esquema percurso

Outro esquema destacado por Lakoff (1987) é o esquema parte-todo, representado abaixo por uma figura, na qual as partes imbricam-se e se completam na formação de um todo holístico. Esse esquema demonstra como percebemos os elementos pelas suas formas mais gerais e pela relação de suas partes, e não apenas por suas propriedades necessárias e suficientes. Desse esquema geral, surgem as categorias, modelos cognitivos que permitem a classificação dos elementos do mundo, delineadas de projeções metonímicas e metafóricas com base em objetos concretos que fazem parte da experiência.

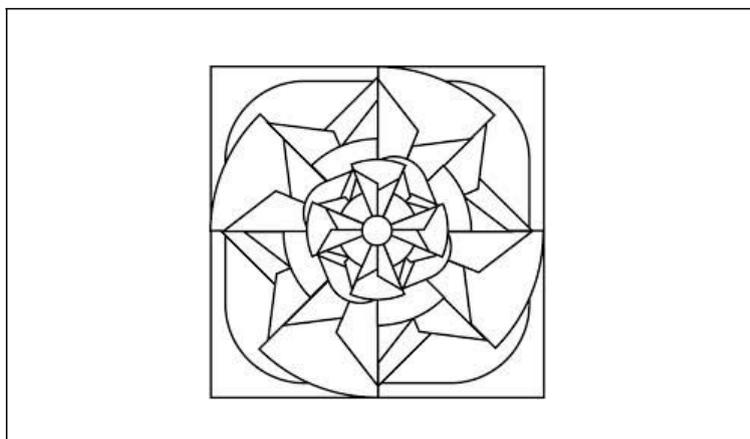


Figura 4. Representação do esquema parte-todo

Além das estruturas contêiner, parte-todo, caminho e trajetória, há outros esquemas que vão estruturar as noções de causalidade, de verticalidade, de horizontalidade, de quantidade, etc. Esses esquemas, para a Hipótese da Cognição Corporificada, têm estruturas universais; no entanto, são elaborados pela relação dos corpos com os ambientes nos quais se localizam. Isto quer dizer que até mesmo os esquemas de imagens são marcados pelas diferentes experiências sócio-históricas. Desses esquemas gerais constroem-se as imagens mentais ou conceitos, estruturas mais bem elaboradas e ricas em detalhes que variam de cultura para cultura.

No âmbito da LC, parte-se do pressuposto de que todas as pessoas, em qualquer ambiente, passam pelo mesmo processo de elaboração de esquemas de imagens, porém dependendo do ambiente e da cultura as imagens mentais ou conceitos podem se alterar. Uma pessoa que vive em um ambiente hostil, por exemplo, vai desenvolver uma noção de caminho diferente de outro que vive em um ambiente mais ameno e acolhedor, embora ambos os conceitos desenvolvam-se da ideia geral de que caminho é um percurso entre dois pontos. Nesse sentido, as diferenças culturais vão tomando corpo, pois a elaboração de conceitos realiza-se na experiência de um determinado grupo de pessoas com um determinado meio ambiente. Dessa relação, surgem as imagens mentais que não se confundem com os esquemas de imagens, pois são representações mentais sobre elementos do mundo elaboradas com base em esquemas de imagens e atreladas a signos linguísticos e não linguísticos.

A formação de um conceito, na ótica da hipótese da cognição corporifica, não é algo estanque e acabado - um conjunto de propriedades definidas em uma estrutura proposicional lógica designado por um signo linguístico, como “carro”-, por exemplo. O signo “carro” na lógica proposicional é o decalque de um conjunto de propriedades como pneus, volante, motor, vidros, etc. O signo é, portanto, o nome de um conjunto de propriedades que formam uma unidade de conhecimento e passa a representar inequívoca e biunivocamente essa unidade de conhecimento, isto é, para cada unidade de conhecimento deve existir necessariamente um único signo.

Na ótica da hipótese da cognição corporificada, os conceitos são considerados agrupamentos de propriedades, também, porém elaborados pela imaginação de maneira dinâmica e possuem várias facetas. Assim, quando se emprega a expressão “casa” não se imagina um objeto apenas pelo conjunto de suas propriedades como porta, janela, telhado, madeira, tijolos, etc., mas evocam-se lembranças, familiares, cheiros, sabores, cores, etc. Essas propriedades são evocadas a cada ato comunicativo pelo signo “casa” e a cada vez formam configurações diferentes. O signo “casa” não representa a imagem de casa, não está no lugar da imagem, mas evoca essa imagem composta de propriedades e também de componentes históricos, emocionais e culturais que se tornam mais ou menos relevantes, dependendo do contexto em que a significação acontece. É nesse sentido que se afirma que o signo linguístico é motivado, pois evoca um conceito cuja simbolização esta relacionada à experiência.

O mesmo ocorre no processo de categorização, pois os membros de uma determinada categoria não são definidos logicamente. A categorização é descrita como um processo

dinâmico e não como um processo rígido, permanente e que pode ser descrito pela teoria dos conjuntos<sup>17</sup>. Os membros são categorizados por semelhança e geram, uns em relação a outros, efeitos de prototipicidade. Isto estabelece uma relação dinâmica entre os membros no interior das categorias, ao mesmo tempo em que flexibiliza as fronteiras e a hierarquia das categorias. As semelhanças são definidas socioculturalmente e os membros podem pertencer a uma mesma categoria, sem que sejam exatamente iguais e serem definidos como mais ou menos centrais, mais ou menos salientes.

Lakoff (1987) demonstra a importância de se refletir sobre o que leva uma cultura a classificar mulher, fogo e coisas perigosas como membros de uma mesma categoria. A compreensão desse tipo de categorização demonstra a lógica imaginativa das culturas que não pode ser captada pela teoria dos conjuntos.

Na cultura brasileira, o pardal representa mais a categoria pássaro do que o albatroz, embora ambos possuam as mesmas características, como pena, bico, asa, etc. O pardal é mais prototípico porque se encontra mais presente na experiência dos brasileiros do que o albatroz, o que gera efeito de prototipicidade, ou seja, um membro pode ser mais importante do que outro da mesma categoria, dependendo da cultura.

O agrupamento de propriedades no processo de formação de conceito são elaborações concretas realizadas na experiência. Os conceitos básicos são definidos como conceitos concretos e literais. O conceito de mãe, por exemplo, vai se construir de noções básicas à medida que se experiencia a presença de alguém que nutre, protege, dá carinho, que tem um determinado tom de voz, etc. Esse conceito básico vai servir para se elaborarem outros conceitos.

Para essa perspectiva teórica, o conhecimento vai construindo-se de noções gerais que geram conhecimentos concretos dos quais se geram outros mais abstratos e mais complexos, por meio de projeções metonímicas e metafóricas. Para Lakoff; Johnson (2003), nosso sistema conceitual é metonímico e metafórico por excelência, porém, metonímia e metáfora, nessa perspectiva teórica, não se definem como figuras de linguagem, mas como modelos cognitivos - padrões para se elaborar significado.

---

<sup>17</sup> A teoria dos conjuntos é uma operação matemática que explica a formação de conjuntos como agrupamento de elementos que compartilham características essenciais. A partir desse agrupamento deduz-se se um determinado elemento pertence ou não pertence ao conjunto estabelecido. Embora essa teoria permita estabelecer diferenças e semelhanças entre os elementos, o faz sempre a partir de limites rígidos.

A metonímia é definida como projeções primárias e ocorre por meio de inferências a partir de sinais ou partes dos objetos. Quando se infere que alguém está com raiva pela vermelhidão da face tem-se uma projeção metonímica.

A metonímia destaca uma característica do mesmo elemento sem que haja necessariamente comparação entre esse elemento e outro, como ocorre nas projeções metafóricas. Além da inferência a partir de sinais, pode-se referir a um objeto como um todo por uma de suas características, como, por exemplo, referir-se a alguém pela cor de seus olhos, mas evocando a imagem da pessoa como um todo.

As inferências metonímicas propiciam a motivação cognitiva para que se conceptualize metaforicamente. A raiva é um sentimento abstrato que pode ser conceptualizado metonimicamente por meio de respostas fisiológicas ante a determinadas situações, como a queimadura que se sente quando se é contrariado ou ofendido, por exemplo. A queimadura nesse caso é um sinal que indica a mudança de estado do corpo e representa o estado de contrariedade e de ofensa. Essas inferências metonímicas desencadeiam projeções metafóricas como conceptualizar alguém em estado raivoso, como um recipiente em ebulição. Ao dizer que alguém está fervendo de raiva, está-se conceptualizando metaforicamente a raiva, um domínio abstrato por meio de um domínio concreto, um líquido em ebulição. Isso ocorre por meio de projeções metafóricas, ou seja, pela correlação entre as propriedades dos dois domínios que nesse caso é a queimadura. No exemplo dado, está-se ainda correlacionando o domínio corpo ao domínio recipiente, e ambos estruturados a partir do esquema de imagem contêiner que remete à noção geral de um recipiente dentro do qual há algo, no caso em questão, líquido em ebulição e raiva.

Nessa perspectiva, as metáforas são modelos cognitivos mais complexos que permitem a realização de significações intrincadas, gerando conceptualizações que não se definem como combinações que seguem leis lógicas. Essas operações, como dito acima, pressupõem dois elementos e a possibilidade de se estabelecer correspondência entre suas propriedades. Essa relação não está restrita a propriedades físicas dos elementos em comparação, mas a outros componentes históricos, psicológicos e culturais cujas semelhanças e diferenças somente podem ser percebidas e relacionadas pelo poder da imaginação.

As metáforas conceituais são evocadas por metáforas linguísticas, ou seja, expressões linguísticas arranjadas de maneira a evocar a complexidade das projeções e dos mapeamentos entre o domínio fonte e o domínio alvo. As metáforas conceituais, dessa maneira, são modelos

cognitivos que geram conhecimento e, como todo modelo cognitivo, variam de cultura para cultura.

Kövecses (2005) caracteriza as metáforas como básicas e complexas, sendo que as primeiras tendem a ser universais e as segundas mais culturais. As metáforas primárias emergem de experiências primárias e são universais porque são determinadas por condições corpóreas e ambientais universais. Todos os seres humanos, em qualquer ambiente, são determinados por forças biológicas, como o formato do corpo e a configuração do cérebro, bem como por leis físicas, como a lei da gravidade, por exemplo, e sofrem as mesmas ações do tempo, de mudanças climáticas, etc. Essas determinações fazem com que haja experiências básicas das quais se conceptualizam os sentimentos e outros conceitos abstratos universais bem como emergem metonímias metáforas básicas. Tanto as metonímias quanto as metáforas primárias são desencadeadas por correlações entre as atividades e os estados corpóreos e as repostas dadas pelo corpo. A observação das reações corpóreas passa a ser fonte de conhecimento por meio dos modelos cognitivos metafóricos e metonímicos. A temperatura do corpo, a contração dos nervos, a secura da pele, o acelerar do coração, a dor, etc. servem de motivação para se elaborar metonímias e metáforas conceituais primárias, como a afeição é calor, evento é movimento, progresso é movimento para frente, sexo é quentura que percorre o corpo, etc.

Ainda segundo Kövecses (2005), essas metáforas primárias e as metonímias são motivações cognitivas para as metáforas complexas que, segundo o autor, tendem a ser mais culturais, pois o mapeamento entre as características dos domínios fonte e alvo sofrem determinações culturais, ou seja, são organizadas segundo as crenças, valores e funções estabelecidas pelas culturas. As variações decorrem da escolha de domínios fontes e alvo, e essa escolha está relacionada a experiência cultural. Em culturas diferentes pode-se conceber o mesmo conceito abstrato, fazendo uso de domínios diferentes como, por exemplo, nas seguintes metáforas “a vida é guerra”, “a vida é um presente” e a “vida é uma viagem”. A escolha dos domínios fontes “guerra”, “presente” e “caminho” tem a ver com a experiência de cada cultura, que elege certos domínios como temas metafóricos. Para povos nômades, a vida é uma viagem, para os povos que vivem em conflito, a vida é guerra, para aqueles que vivem em longos períodos de paz e pensam, considerando pressupostos criacionistas, a vida é um presente de Deus.

As culturas percebem e valorizam as propriedades e os elementos do mundo de maneiras diferentes, atribuindo diferentes graus de relevância e valor à forma dos objetos, às

cores, aos cheiros, aos sons, às texturas, etc. As noções de dentro e fora, de distância, de limite, de quantidade, de qualidade podem ser percebidas e representadas diferentemente. O tempo pode ser percebido como um fluxo, passando por um mundo estático ou como um mundo em movimento passando por um tempo estático. As noções de bom e mal, de útil e inútil, de certo e errado, de belo e feio são desenvolvidas em experiências diferentes e podem não coincidir. O espectro de cor não tem que necessariamente ter os mesmos limites entre as cores. O valor semântico da categoria cor pode ser percebido em nuances diferentes. O conceito de árvore, por exemplo, se configura como o agrupamento de propriedades de árvore em todas as culturas, enquanto um objeto que tem tronco, folhas, frutos, cheiros, gostos, texturas, etc. Todavia, uma cultura pode dar mais relevância a uma propriedade de árvore, como sua forma, por exemplo, do que pelo seu cheiro ou sua função social, ao passo que outra cultura pode salientar a textura da madeira, as propriedades medicinais e outros aspectos que são evocados pela expressão “árvore”. A expressão “árvore” pode evocar domínios diferentes em culturas diferentes, uma vez que os conhecimentos relacionados à expressão são elaborados para atender objetivos diferentes e são concebidos dentro esquemas explicativos diferentes. Assim, a expressão árvore, na cultura kaiowá, evoca as propriedades de árvore, mas também efeitos desencadeados pelas propriedades medicinais; evoca o mundo sobrenatural, uma vez que os Kaiowá acreditam em um mundo anímico e evocam narrativas míticas e receitas de simpatia, na medida em que as árvores tem papel relevante na experiência kaiowá. A expressão “árvore”, para a cultura kaiowá remete ainda a outros sinais incrustados nos troncos, nas folhas e nas raízes das árvores que são interpretados como sinais do texto mundo.

Em vista disso, essa expressão evoca domínios que devem ser compreendidos contra conhecimentos enciclopédicos diferentes, elaborados por experiências sócio-históricas diferentes. Há culturas nas quais se entendem as árvores como seres animados que têm espírito e consciência e há outras em que se veem as árvores como simples objetos do mundo. Esses diferentes domínios são justificados dentro de um conjunto de conhecimentos organizados segundo uma racionalidade, um modelo de pensar que possibilita a combinação de propriedades na formação de imagens mentais e também a combinação de imagens mentais, na formação de um todo coerente.

Essas diferenças não significam diferenças cognitivas radicais entre as culturas que inviabilizam a comunicação entre elas, mas diferentes possibilidades de perceber,

conceptualizar e simbolizar a experiência que podem tomar as mais variadas formas fundamentadas em um conjunto de determinações universais (KÖVECSES, 2005).

Além das metáforas conceituais primárias e complexas, Kövecses (2005) se refere às metáforas fundacionais, metáforas que estão nas bases das culturas. E cultura, segundo esse autor, é uma forma de conhecer, representar e agir partilhada por um grupo social que se constitui de uma rede de relações de padrões cognitivos e simbólicos.

Os conhecimentos do mundo, no entanto, são explicados por um conjunto de metáforas fundacionais, premissas maiores das quais derivam e se justificam os entendimentos do mundo. Identificar essas metáforas é, pois, de fundamental importância para se compreender como cada grupo social elabora seu entendimento de mundo e dá sentido a sua experiência.

As metáforas fundacionais das culturas Ocidentais têm suas origens no criacionismo, na teoria da evolução, no logocentrismo, no cristianismo, no tecnologismo, etc., das quais emergem metáforas como “a vida é um vale de lágrimas”, “o homem é lobo do próprio homem”, “o mundo é uma máquina” e tantas outras.

Cada cultura tem suas premissas que levam a compreender o significado de metáforas complexas, como “morrer é o espantar de pássaros” que fora da cultura kaiowá, onde é veiculada, não teria sentido, pois, nessa cultura, a alma se compõe de pássaros que podem separar-se dos corpos de maneira abrupta tal qual fazem os pássaros quando são assustados.

Por fim, as metáforas, no contexto da LC, são consideradas modelos eficazes de elaborar entendimentos do mundo para a vida prática, ou seja, estratégias para formular, guardar e transmitir conhecimento da maneira mais eficaz possível que não são evocadas somente por signos linguísticos, mas por gestos, pinturas, danças, rituais, etc., denominadas metáforas tangíveis (KÖVECSES, 2005).

Os MCIs demonstrados acima são pensados pela hipótese da cognição corporificada, em suas várias dimensões, cognitivas, semânticas, lexical, sintática e pragmática. Na sentença, “essa moça é um vulcão quando está com raiva”, a raiva é metaforicamente conceptualizada como um líquido incandescente e o corpo - o recipiente que contém a raiva -, é conceptualizado como um vulcão. Ontologicamente, na dimensão semântica, corpo, vulcão, raiva e lava são pensados como entidades constituídas por suas propriedades. A dimensão lexical consiste das expressões linguísticas “corpo”, “raiva”, “vulcão”, “lava”, tanto em nível fonológico como gráfico. A dimensão cognitiva consiste no mapeamento entre os domínios concretos “lava” e “vulcão” e os domínios mais abstratos “raiva” e “pessoa em estado

raivoso”, elaborados a partir de outros mapeamentos de domínios mais concretos construídos na experiência, como as noções de quentura, e outros conhecimentos básicos elaborados na experiência corpórea. O advérbio de tempo “quando”, o substantivo “moça” funcionam como construtores de espaços mentais, um enquadre que delimita o significado elaborado metaforicamente. O espaço mental, em nível cognitivo, é definido como um contexto que delimita e organiza o processo de construção de sentido on-line, ou seja, no ato comunicativo. Dessa maneira, os espaços mentais são entendidos como possibilidades cognitivas de realizar enquadramentos que dão especificidade à informação, possibilitando enquadramentos reais, ficcionais, culturais, espaciais, temporais, pessoais, etc., especificando o lugar, o tempo, as pessoas e a cultura, envolvidas no processo de significação (FAUCONNIER, 1994).

A dimensão sintática diz respeito à ordenação linear dos conceitos em sentenças, orações e textos que variam de cultura para cultura. A relação dos termos da oração no guarani falado pelos Kaiowá, por exemplo, não obedece a uma ordem fixa de sujeito, verbo e predicado, sendo possível dizer *cavaju okaru avati* (o cavalo comeu o milho) e *okaru avati cavaju* (comeu o milho o cavalo).

As preposições e conjunções são posposicionadas, como em *che aime che roga pe* (eu estou em minha casa), ou seja, a preposição “no”, “na” (*pe*) vai final da sentença. Esses são apenas exemplos de como os Kaiowá relacionam, de maneira diferente, as expressões em estruturas sintáticas específicas da cultura kaiowá.

Para a LC, importa conhecer os padrões sintáticos e as possíveis relações sintagmáticas e paradigmáticas que se configuram nas línguas naturais. No entanto, importa mais conhecer os frames (FILLMORE, 1982) e as estruturas conceituais relacionais dentro das quais os conceitos ganham significado. Nesse sentido, é importante saber da estrutura da língua guarani e dos padrões sintáticos em nível nominal e verbal, mas é de fundamental importância conhecer o frame evocado pelo verbo “comer”, por exemplo, ou seja, compreender o conjunto de conhecimentos que estrutura seu significado, evocado por um conjunto de expressões que formam uma rede relacional de conceitos. Em outras palavras, o verbo “comer” em guarani deve ser compreendido dentro de um contexto cultural e em relação a outros conceitos, e não apenas negativamente ou pelo seu traço semântico.

Em LC, não se entende gramática como uma estrutura *a priori* que determina o significado como em Chomsky. Antes, a gramática é uma construção que decorre da busca ao significado. Os arranjos linguísticos vão sendo construídos no mover-se pelo mundo e são organizados pelos mesmos princípios que organizam os modelos cognitivos. Para essa

perspectiva teórica, a linguagem tem função simbólica e organizacional, funcionando como evocadora das representações mentais e como meio de colocar tais representações mentais em ação nos processos de construção do significado. As línguas variam de cultura para cultura, justamente porque são elaborações adequadas para expressar as diferentes maneiras de pensar. Por isso que, no âmbito da LC, valorizam-se mais as diferenças entre as línguas naturais do que seus aspectos universais e desenvolvem-se teorias que identificam e descrevem as variações cognitivas e linguísticas dos processos de significação.

A significação implica a relação entre a linguagem e a realidade mental no processo de construção do significado, porém os signos linguísticos e não linguísticos são evocados em atos interativos, mantendo uma relação de contiguidade entre as categorias linguísticas e conceptuais e a realidade. Nesse sentido, é importante compreender as regras de uso da linguagem, as situações de comunicação e os cenários que fazem parte do repertório de modelos comunicacionais nas diferentes culturas que geram efeitos de sentidos, dependendo de quem fala, como fala, sobre o que fala e como usa outros recursos simbólicos no ato da comunicação.

## **2.12 A MESCLAGEM**

Seguindo os princípios e fundamentos que norteiam as discussões sobre a natureza do significado e da linguagem no âmbito da LC, Fauconnier; Turner (2002) concebem a Teoria da Mesclagem Conceitual (*Conceptual Blending Theory*). Essa teoria amplia a compreensão do processo de construção de significado, destacando a capacidade criativa posta em ação online, ou seja, no momento da interação em situações de comunicação. Para essa perspectiva teórica, a cognição é ação e reação, é busca constante por respostas a incessantes estímulos. As respostas armazenadas no cérebro são interpretações da realidade constantemente reatualizadas no eterno exercício de interpretar o mundo e construir uma realidade mental, que dão suporte para a geração de outras respostas. Esses movimentos cognitivos decorrem de movimentos corpóreos que deixam rastros no cérebro humano em nível cognitivo e simbólico. A linguagem faz parte do processo de elaboração do significado, pensado contextualmente e extruturado em frames ou domínios - um conjunto de informações mais ou menos estáveis -, sendo atrelada a ele como meio de evocar e organizar essas unidades de conhecimento.

O domínio casamento, por exemplo, circunscreve informações sobre os aspectos do relacionamento entre duas pessoas que envolvem obrigações cívicas, emoções, responsabilidades, sexo, etc., e esse domínio constitui-se das relações de um conjunto de MCIs e padrões linguísticos que variam de cultura para cultura. Na cultura brasileira, o domínio “casamento” evoca um conjunto de conhecimentos diferentes, estruturados de maneira diferente dos conhecimentos evocados por *menda* (casar) na cultura kaiowá, por exemplo. A rede de relações de parentesco estabelecidas por *menda* inclui todos os membros da família extensa e implica no desempenho de papéis sociais definidos nas relações macro-familiares, e não apenas nucleares.

De acordo com a Teoria da Mesclagem, as informações que construímos são armazenadas em compartimentos categorizados e nomeados segundo eventos da vida, como casamento, festas, aniversário, etc. As informações detalhadas desses eventos são comprimidas, compactadas dentro desses compartimentos. No ato de uso da linguagem, uma expressão evoca um evento com as informações ali contidas, que são liberadas, descompactadas, e se ligam a outras informações, formando uma rede de relações que produzem sentido no ato comunicativo, organizados em espaços mentais (FAUCONNIER, 1994).

Nessa linha de raciocínio, enfatiza-se o aspecto contextual do processo de significação. Os contextos são pensados como conjuntos de informações organizados em enquadres cognitivos, culturais, semânticos e linguísticos que, por sua vez, são dispostos em espaços mentais, estruturas abstratas para as quais são trazidas e articuladas as informações evocadas pela linguagem, delimitando e especificando o significado sendo produzido.

O processo de significação é compreendido como um evento dinâmico no qual os interlocutores evocam domínios armazenados na memória e usam a imaginação e a criatividade para estabelecerem correlações entre esses domínios e para conceptualizarem domínios novos, produzindo mesclagem, fusão das propriedades dos domínios correlacionados.

Essa fusão não decorre da percepção de semelhança apenas, mas também de dessemelhança entre os elementos comparados, o que gera um terceiro elemento complexo e criativo. A ideia de mesclagem amplia a noção de projeção metafórica, pois entende que a projeção não é apenas unilateral, de um domínio fonte mais concreto para um domínio alvo mais abstrato. Nesse processo de relações bilaterais, o domínio fonte também sofre alterações no processo, sendo reatualizado. Assim, o significado, na teoria da mesclagem, é construído

na experiência, é significado corporificado e constantemente reatualizado em construções on-line segundo padrões cognitivos estabelecidos culturalmente.

Então, naquele momento, as pessoas costumavam dizer que “se Clinton fosse o Titanic, o iceberg é que teria afundado”. Clinton foi então comparado ao Titanic; e o Titanic, quando era o Clinton, era tão forte que, ao chocar-se com o iceberg, este é que afundaria, contrariando assim as leis da física. Para a compreensão dessa piada, temos de abrir um espaço mental do iceberg e do Titanic, no qual nós sabemos o que é o Titanic: um navio enorme que afundou. Temos de construir também um outro espaço mental com o conhecimento que temos sobre o Clinton e sobre todos os ataques que ele sofreu. A partir desses dois espaços mentais, temos de construir um terceiro. Agora temos uma espécie de Clinton-Titanic tão forte que é capaz de afundar um iceberg. Esse é, portanto, um exemplo do que geralmente fazemos quando contamos uma piada ou quando conversamos. (FAUCONNIER in COSCARELLI, 2005, p. 292).

A passagem acima é um exemplo de mesclagem e de como os espaços mentais são ativados e desativados por expressões linguísticas que evocam domínios como “iceberg”, instauradores de espaços mentais, como os advérbios temporais e espaciais “aqui”, “agora” e, como as locuções “no livro”, “na pintura”, “na cultura americana” e a expressão “se” que instaura um contexto, com em “se Clinton fosse o Titanic”, e que também instaura situações fictícias, denominadas contrafactuais.

A ênfase na interação e na criatividade não significa que, no âmbito dessa teoria, coloquem-se, em segundo plano, esquemas explicativos do funcionamento da cognição e da linguagem. Na verdade, tal teoria cria um esquema explicativo que pretende dar conta de todo o processo da elaboração do significado, desde os esquemas de imagens aos atos criativos dos interlocutores em interação.

A Teoria da Mesclagem pode ser de grande valia para se compreender a construção do significado realizado pelos Kaiowá que, nesse momento histórico, vivem forte influência da cultura envolvente, construindo significado no interstício de duas culturas. Nesse espaço, sobretudo os mais jovens, colocam em ação suas criatividade para realizarem mesclagens com conhecimentos tradicionais e novos, fazendo uso de modelos cognitivos e linguísticos de culturas diferentes. Nesse contexto, teoria da mesclagem pode ajudar a compreender a construção da mesclagem elaborada no interior da cultura Kaiowá e, também, o significado elaborado no contato entre os Kaiowá e os não índios.

O processo de mesclagem tem sido representado por um esquema, como a figura abaixo, que demonstra a relação entre os espaços que constituem o processo: o espaço genérico, os espaços de domínios e o espaço da mesclagem. O espaço genérico representa o

lugar das informações comuns sobre os domínios a serem correlacionados, são noções básicas decorrentes de movimentos corpóreos comuns a todas as experiências. Os espaços de domínios são informações específicas, elaboradas a partir das noções básicas comuns, evocadas por expressões linguísticas moldadas para evocar da maneira mais eficiente possível as especificidades desses domínios. Por fim, o espaço de mescla, da fusão entre os domínios correlacionados, para o qual são trazidos os aspectos semelhantes e dessemelhantes dos domínios correlacionados onde surge um terceiro elemento, resultante da fusão. O esquema abaixo ilustra o processo de elaboração de mesclagem bem como permite refletir sobre as possibilidades e dificuldades de construção de significado entre um Kaiowá e um não índio.

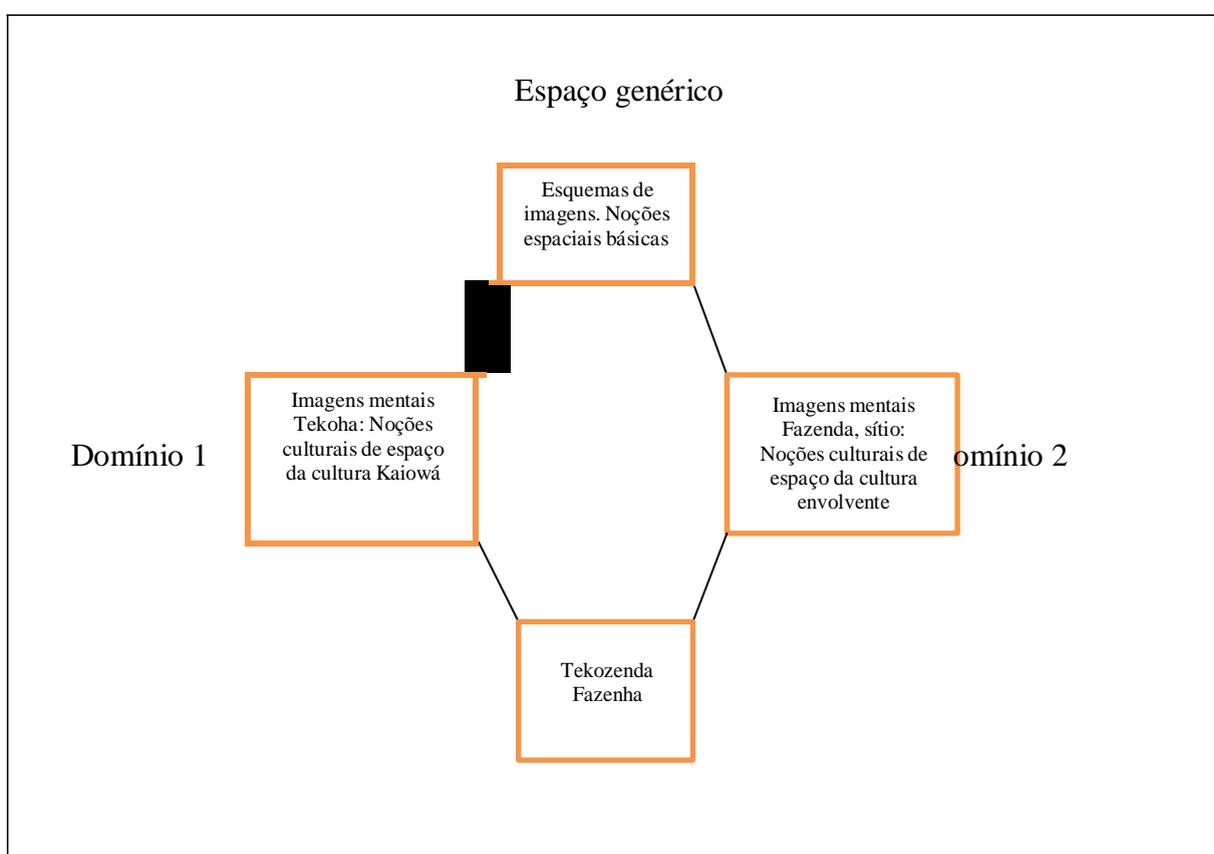


Figura5. Representação do processo de mesclagem

O esquema mostra que um entendimento parcial entre interlocutores kaiowá e brasileiros pode ser alcançado em decorrência das mesmas noções espaciais que ambos desenvolveram na experiência, ou seja, a noção de espaço - de uma superfície delimitada na qual se desenvolvem algumas atividades. Um entendimento mais amplo e mais criativo, porém, requisitaria mais informações de ambas as culturas, possibilitando uma mescla com propriedades dos dois domínios, formando um terceiro elemento, um *tekohafazenda*. Esse

espaço poderia ser concebido como um espaço delimitado, porém sem fronteiras rígidas, com animais, plantas típicas dos não índios e dos indígenas, com edificações de alvenaria cobertas de sapé, rituais religiosos de várias religiões, com o tempo marcado pelas estações do ano e pelos calendários agrícolas, etc. Esse esquema demonstra que as dificuldades de comunicação decorrem das diferenças de conceptualizar e simbolizar a experiência e das diferentes premissas básicas que justificam os diferentes conjuntos de valores e propósitos das culturas envolvidas.

## 2.13 CONCEITOS INTERDISCIPLINARES

Como já mencionado, este trabalho objetiva identificar e demonstrar os aspectos culturais do processo de significação de *tekoha* com base em perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC e em conceitos e conhecimentos realizados em outros campos do saber, sobretudo os conceitos de cultura e de espaço.

O conceito de cultura adotado neste trabalho diz respeito a um espaço relacional que circunscreve uma mentalidade corporificada, um conjunto de objetos mentais que formam o conhecimento partilhado por um grupo social. Essa mentalidade é articulada por padrões cognitivos e organizada segundo uma racionalidade imaginativa que organiza também a linguagem. Esta, por sua vez, evoca e permite a socialização da mentalidade, funcionando como um elo que mantém as pessoas unidas. Esse espaço relacional configura-se como um sistema de significação em contínuo processo de construção, um espaço dinâmico, onde sujeitos históricos se localizam para construir sentido e identidades, movidos pela necessidade de construção de conhecimento e pertencimento. Trata-se de um espaço físico e simbólico heterogêneo por natureza, composto por subgrupos que organizam suas subculturas no interior de cada cultura (MAFFESOLI, 1996). Esses agrupamentos geram microespaços de pertença no interior do macroespaço cultural, possibilitando a construção de múltiplas identidades (HALL, 2001) e de modos de ser e de exercitar o micro poder (FOUCAULT, 1992), porém todos atravessados por uma matriz de elaboração de significado. O conceito de cultura, utilizado neste trabalho, abarca o conceito de imaginário coletivo (CASTORIADES, 1999) ou significado como imaginação convencional, uma expressão cultural que possibilita uma forma de ser em relação a outras formas de ser, estabelecendo uma fronteira imaginária que indica pertencimento e exclusão bem como uma visão etnocêntrica do mundo (BARTHS,

1987). Abarca ainda a noção de cultura como um todo entrelaçado por um componente emocional, no sentido que é um espaço de pertença construído no estar-juntos (MATURANA, 1999). Por fim, cultura definida como um sistema de significação mais amplo que surge do contato entre culturas, o que possibilita trocas, hibridações e o desenvolvimento de habilidades cognitivas, linguísticas e sociais (CANCLINI, 1998; BHABHA, 1998) que se configuram nesses espaços de trocas. Desta maneira, o conceito de cultura usado é formado em uma perspectiva interdisciplinar na interface entre a Sociologia, a Filosofia, a Linguística Cognitiva, a Antropologia e os Estudos Culturais.

O conceito de espaço é fundamental no âmbito da LC, uma vez que a pedra angular dessa perspectiva teórica é a hipótese da mente corporificada construída na relação entre corpo e meio ambiente. Nessa linha de raciocínio, o conceito de espaço é o mais básico do qual emergem outros conceitos mais abstratos, como o conceito de tempo, de quantidade, qualidade, etc. O corpo é concebido como um espaço a ser explorado pelo próprio eu e dele extrair noções básicas das quais se conceptualizam outros elementos do mundo. Dessa maneira, a expressão espaço evoca, antes de tudo, a noção de condição de possibilidade para a existência, ou seja, um suporte - uma superfície-, onde se pode vir a ser. E ser se define, entre outras coisas, por se ocupar um lugar no espaço. Essa superfície torna-se um lugar à medida que os seres humanos o ocupam e interagem com ele. Nesse sentido, uma determinada região geográfica é um espaço físico demarcado por fronteiras geográficas, mas também por características ambientais e culturais que geralmente transcendem os marcos geográficos, estabelecendo um lugar com o qual se estabelecem relações topofílicas (TUAN, 1980).

E a categoria *tekoha*, que motivou este trabalho, remete à construção de um modo de ser na interdependência com o espaço, ou seja, um *teko* (modo de ser, cultura) e um *ha* (lugar) de onde emana esse modo de ser, uma experiência regida por princípios universais, mas também por determinações culturais e ambientais.

Para identificar as características culturais do processo de significação de *tekoha*, além do aporte teórico da LC, foram levados em consideração dados historiográficos e antropológicos sobre os Kaiowá bem como reflexões sobre a interação entre o ser humano e o meio ambiente, realizadas no âmbito de outras áreas do conhecimento, o que possibilitou uma visão interdisciplinar do conceito de *tekoha*, enquanto um espaço físico, simbólico e cognitivo.

O conceito de espaço marcado pela ação dos seres humanos, de espaço como resultado de relações topofílicas, expressão que evoca as relações afetivas que as pessoas desenvolvem

para com o lugar onde vivem e que marcam a memória cultural e individual (TUAN, 1980); os conceitos de espaço apresentados em *Language and Space* (AUER; SCHIMIDT, 2010) bem como *Language and space: language mapping* (LAMELI; KEHREIN; RABUNUS, 2010) permitiram compreender a complexidade de um conceito aparentemente tão simples e ajudaram a entender a importância atribuída ao espaço, no âmbito da LC, para se refletir sobre cognição, linguagem e cultura.

### 3 ETNOGRAFIA KAIOWÁ: Metodologia de Pesquisa

#### 3.1 O PERCURSO DE UMA IDEIA

Neste capítulo, descrevo como o objeto de estudo deste trabalho foi sendo delineado à medida que me aproximava da cultura e da língua guarani falada pelos Kaiowá por meio de pesquisas etnográficas e bibliográficas.

Quando cheguei ao Mato Grosso do Sul, há cerca de quinze anos atrás, como a grande maioria dos membros da sociedade envolvente, lancei meu olhar etnocêntrico sobre aquelas pessoas que “ousavam”, em certos momentos e em certos lugares, pertencer à vida da cidade. Confundi diferenças culturais com mendicância e adaptabilidade com aculturação. Desconsiderei a possibilidade de haver outra maneira de produzir a vida norteadada por outras noções de tempo, espaço, quantidade, qualidade etc. e organizada por uma racionalidade diferente da minha.

A maneira como se moviam pela cidade e comunicavam-se em outra língua indicava que eram diferentes; no entanto, as roupas e objetos que usam pareciam apagar essa diferença. Esse quadro conflitava com o conceito rousseauiano genérico de índio que dispunha em meu imaginário, formado de imagens de seres seminus, cobertos com penas e folhas, seres naturais e ingênuos que pertencem às matas. Dessa categoria índio, construída na escola, sentenciei: Essas pessoas não são mais índios. Mas..., se não são índios, tampouco são não índios, pois o comportamento deles, o movimento deles pela cidade e seu jeito de ser mostravam sinais de diferença. Minha visão dicotômica colocava-os num limbo. Eram pessoas sem categoria, desclassificadas que não cabiam nem na classificação de índio nem na de não índios. Exercitei sem piedade a lei do terceiro excluído e, como a maioria, criei várias justificativas para o fenômeno, mas sempre a partir das crenças e valores da cultura Ocidental. Criei vários silogismos e fortaleci vários preconceitos, colocando na premissa maior, noções de trabalho, de tempo, de espaço, de beleza, de religião etc., como se fossem as únicas válidas e corretas, ignorando a possibilidade de haver outras premissas, outras metáforas de base das quais se derivam justificativas para diferentes modos de se comportar, de perceber, de representar e produzir, enfim, a vida. Dessa maneira, não conseguia desconstruir as premissas etnocêntricas das quais derivava conclusões, como “índio é vagabundo”, “índio não tem compromisso”, “índio não aprende”, “índio que é índio não tem celular”, índio é cachaceiro, etc..

Esses primeiros olhares e conclusões foram modificando-se à medida que pesquisas etnográficas permitiram-me conhecer a realidade da reserva de Dourados, visitar as aldeias mais distantes e conversar com os Kaiowá e com os Guarani. Mudaram ainda mais quando assisti à primeira *aty guasu* (assembleia indígena), o primeiro ritual e quando aprendi as primeiras palavras em guarani. A convivência cada vez mais frequente com eles levou-me a compreender melhor a complexidade da produção da vida desses indígenas neste momento histórico.

Essa aproximação foi demonstrando como pensava sobre os indígenas por meio de categoria genéricas e dicotômicas, depreciava uma cultura milenar, ignorava as lutas indígenas, a maneira indígena de fazer política, marcar presença e de lutar pelo seu espaço, pelos seus *tekoha*. Esses espaços de diferença, demarcados por uma maneira de construir significado inegociável (MATURANA, 1999), uma maneira de construir um local de pertencimento diferente de outros.

As leituras antropológicas e historiográficas também foram consolidando a aproximação e ajudando a construir um olhar crítico em relação a abordagens teóricas que não captam a dinâmica das mudanças históricas, definindo adaptação e transformações linguísticas e culturais como aculturação e perda de identidade.

Não se podem negar os efeitos devastadores de atitudes etnocêntricas e dominadoras das forças políticas e econômicas hegemônicas em relação aos indígenas, nem negar as fortes mudanças na língua e na cultura em decorrência do contato cultural. As leituras e a convivência com os indígenas, no entanto, demonstraram que tampouco se pode deixar de observar as estratégias e as lutas de atores sociais na defesa de uma maneira de dar significado à vida. Aos poucos, os conceitos de cultura pura e estática e de indígenas naturalistas e ingênuos foram dando lugar à compreensão de língua e cultura dinâmicas e de indígenas, como atores sociais desse tempo histórico, com todas as contradições e dificuldades que o tempo presente lhes impõe.

O desenvolvimento de senso crítico e a mudança de perspectiva analítica foram motivados por reflexões desenvolvidas em vários campos do saber, como as considerações filosóficas de Kush (1999) sobre a maneira indígena de pensar e sobre como essa maneira tem sido negligenciada e execrada pela cultura Ocidental; das considerações sobre o imaginário indígena organizada por Sidekum com base em um viés filosófico-religioso (1997); dos trabalhos historiográficos de Brand (1993; 1997); dos trabalhos antropológicos de Meliá (1976), Mura; Thomaz de Almeida (2002); Mura (2006), Benites (2004, 2012) e outros

trabalhos que mudaram minha percepção em relação à cultura kaiowá, fazendo com que trocasse as lentes dos óculos pelos quais olhava a realidade.

Essas leituras de trabalhos de diferentes campos do saber levaram-me a enxergar a realidade por meio de uma perspectiva interdisciplinar e a buscar maneiras de identificar e demonstrar o jeito kaiowá de produzir suas vidas bem como as estratégias que usam para demarcar e reivindicar esse jeito diferente de ser. Levaram-me também a querer refletir sobre a realidade a começar da realidade, praticando mais a indução do que a dedução, buscando, nas teorias, soluções para os problemas levantados na observação da realidade, e não em conceitos prontos dos quais pudesse fazer deduções.

As pesquisas participativas e a realização de minha dissertação em História Indígena demonstraram a necessidade de se ter conhecimento sobre a língua da etnia com a qual se trabalha, o que me levou a longas horas de estudo da língua guarani falada pelos Kaiowá.

O processo de aprendizagem da língua guarani, minha formação em Letras e os estudos sobre a cultura kaiowá culminaram com o desejo de realizar um projeto de doutorado que estudasse a maneira Kaiowá de conceptualizar a realidade a partir da materialidade linguística. Acreditava que um estudo dessa monta pudesse contribuir com as discussões acadêmicas sobre significação e sobre as diferenças entre as línguas naturais, comunicação intercultural, processo de ensino aprendizagem realizado no interstício de culturas e aprendizagem de português como segunda língua, especialmente como segunda língua dos Kaiowá. Dentro desse quadro, o projeto devia contemplar a relação entre linguagem, cognição e cultura.

### **3.2 OBJETO E OBJETIVOS**

Uma pesquisa bibliográfica sobre estudos realizados no âmbito da LC chamou-me a atenção para a possibilidade de relacionar a língua, a cognição e a cultura Kaiowá. As pesquisas anteriores sobre os Kaiowá levaram-me a pensar que o estudo da expressão *tekoha*, *teko* (modo de ser), e *ha* (espaço) seria um excelente objeto de pesquisa não só por evocar um significado complexo mas também porque essa expressão remete à relação entre os Kaiowá e o meio ambiente. E a hipótese da cognição corporificada, desenvolvida no âmbito da LC, parte do pressuposto de que o significado resulta da experiência, do contato com o meio ambiente, o que implica no mover de corpos pelo meio e no manipular de objetos bem como

em usar as faculdades da imaginação e da linguagem. Isso me levou a crer que o estudo dessa expressão poderia demonstrar as especificidades do processo de construção do significado de *tekoha* em termos cognitivos e linguísticos.

No âmbito da LC têm-se elaborado conhecimentos que permitem descrever as relações entre os aspectos linguísticos, cognitivos e culturais do processo de significação bem como as variações culturais desse processo que podem ser aplicados para interpretar dados linguísticos qualitativos e quantitativos coletados em pesquisa etnográfica. Nessa perspectiva teórica ressalta-se a importância de se compreender as interações intersubjetivas em situações reais de uso da linguagem no processo de construção do significado. Dessa maneira, pensei em coletar definições de *tekoha* por meio de pesquisa etnográfica com membros de dez diferentes famílias extensas em seus diferentes locais de vivência e analisar esses dados com base na hipótese da cognição corporificada com o objetivo de identificar e descrever as características desse processo de significação.

### 3.3 OS PARTICIPANTES

Pesquisas etnográficas preliminares ajudaram-me a constatar a importância dos líderes das famílias extensas para a manutenção da cultura kaiowá, esteja a família extensa vivendo em condições precárias ou em condições mais favoráveis. A liderança, nessa cultura, não é hierárquica, mas uma construção sócio-histórica. Um processo no qual certas pessoas desenvolvem certas habilidades e adquirem experiências que lhes possibilitam liderar um grupo. Ao longo da trajetória de suas vidas, aprendem a manter o grupo unido, a dar respostas aos problemas de ordem material, social e espiritual com base nos conhecimentos elaborados pela cultura kaiowá.

A difícil realidade dos dias atuais tem os levado a buscar toda sorte de soluções para a manutenção do grupo, o que implica filiar-se a igrejas evangélicas, aproximarem-se de partidos políticos, acirram disputas entre si por espaço e bens materiais e valorizarem a aprendizagem de português. Isto tem sido confundido como indícios de perda de identidade e desagregação e sido alvo de crítica dos próprios Kaiowá.

As pesquisas preliminares, contudo, permitiram compreender que são líderes deste momento histórico que desenvolveram habilidades e estratégias que, muitas vezes, os colocam em contradição com a tradição. O apreço pela língua portuguesa, como instrumento

de luta, a filiação a outras religiões, a incorporação de certos costumes e valores da cultura envolvente rendem críticas internas entre eles que são realizadas com base no parâmetro tradicional de julgamento, ou seja, de premissas e valores tradicionais que definem, ainda hoje, o pertencimento. Aqueles que tecem as críticas são, também, alvos delas. Ao mesmo tempo em que buscam soluções não tradicionais, são defensores da cultura, da língua, da tradição e da religiosidade. E vivem essa contradição na defesa do grupo macrofamiliar, acomodando essas contradições no bojo da racionalidade kaiowá.

Essas características fazem dos líderes de família extensa o que Labov (1972) denomina exemplar da cultura, um membro de um determinado grupo social que mais representa a situação da cultura de grupo social em um determinado momento histórico. Dessa maneira, defini que a coleta de dados seria feita com líderes de família extensa ou pessoas que compartilhassem essas características por serem pessoas que representam a cultura Kaiowá e, ao mesmo tempo, lidam com as contradições deste momento histórico.

Dessa maneira, a coleta de dados foi realizada como a participação de 18 diferentes representantes da cultura kaiowá, de 10 diferentes *tekoha* em diferentes regiões do estado, sendo 8 mulheres e 10 homens. No entanto, em todas as conversas houve participação de membros da família desses representantes, perfazendo um total de 30 pessoas. Desses representantes, um identificou-se como Guarani; no entanto, demonstrou profundo conhecimento sobre cultura kaiowá, estabelecendo inclusive diferenças culturais entre os dois grupos étnicos. Esses conhecimentos e o fato de ter dito que era filha de pai Kaiowá levaram-me a incluir suas informações como válidas para o escopo do trabalho.

### **3.4 A COLETA**

A literatura sobre pesquisa estruturada para a coleta de dados linguísticos orienta a criar um clima de cooperação entre o entrevistador e os entrevistados, organizar previamente uma lista de questões sequenciadas com tempo determinado que colem dados precisos por meio dos quais se possam estabelecer relações entre as variáveis previamente estabelecidas. Orienta ainda a traçar um perfil claro dos informantes, levando-se em consideração variáveis sociais, econômicas, faixa etária, escolaridades, etc. E encontram-se até listas de procedimentos como checar e organizar previamente o equipamento: filmadoras, máquinas

fotográficas, cadernos de campo, gravadores, etc. e como controlar os dados em quadros previamente elaborados que demonstrem por meio de gráficos os resultados da coleta.

Em que pesem a importância desses procedimentos e a validade desse método de coleta, as pesquisas etnográficas realizadas anteriormente levaram-me a entender que a coleta de dados com grupos étnicos deve incluir procedimento que não estão prescritos em manuais. A interação entre pesquisador e indígenas varia de grupo étnico para grupo étnico e no interior de cada grupo étnico, e a não observação dessas diferenças pode levar à coleta de dados superficiais.

Essas pesquisas demonstraram a importância de se interpretar a dinâmica do processo de coleta de dados e adaptar as perguntas a cada situação de comunicação, em vez de apenas levar a campo um esquema rígido de perguntas, previamente estabelecido para obter certos tipos de respostas. As pesquisas demonstraram ainda que, para fazer tais interpretações, devem-se ter conhecimentos culturais e linguísticos e aplicá-los no momento da coleta. Além disso, é de fundamental importância conferir, aos indígenas, papel de atores no processo, e não de meros informantes. É preciso deixar claro o objetivo da pesquisa, pois os indígenas têm reclamado de trabalhos acadêmicos, que segundo eles, só servem para os pesquisadores, pois têm uma linguagem cifrada, com demonstração de gráficos e números que não trazem resultados práticos.

Com o passar do tempo, o número de pesquisas tem aumentado consideravelmente, e os indígenas têm sido abordados muito frequentemente, o que os tem levado a refletir sobre o assunto e a reivindicarem a participação no processo. Caso não sintam segurança naqueles que estão fazendo a pesquisa nem vejam sentido no que está sendo proposto, podem comportar-se somente para agradar ao pesquisador, praticando o *mbotavy* (falar mais para contentar o pesquisador do que dar informações).

Essa aprendizagem levou-me a seguir as dicas de Labov (1972) e entrevistar os representantes da cultura em seus lugares de origem, buscando dar conforto e tranquilidade a eles em entrevistas semiestruturadas, captando as definições de *tekoha* em situações de uso da linguagem. Isso me levou a não seguir rigidamente um roteiro de perguntas e dar lugar a conversas mais fluidas, a não iniciar as entrevistas sem antes uma conversa informal, fazer anotações de partes dessas conversas e de fazer outras perguntas inspiradas pelo local e pela situação.

Os conhecimentos adquiridos sobre a cultura kaiowá levaram-me a não aplicar as categorias faixa etária, condição social, econômica, nível de escolaridade, etc., pois a

realidade indígena não se encaixa nessas categorias de maneira rígida. Optei por caracterizar os informantes apenas como representantes da cultura e estabelecer uma relação de confiança com eles, o que foi possível porque contava com o auxílio de um indígena, como intérprete e copartícipe da pesquisa que sabia claramente os objetivos a serem atingidos.

Conhecer a língua guarani, ainda que sem muita fluência, também contribuiu. Ao perceberem que era um estudioso da língua e da cultura, tentando estabelecer diálogos e fazendo perguntas em guarani, passavam a ser mais receptivos e colaborativos. O fato de entenderem que a pesquisa podia trazer resultados práticos a curto prazo, como auxiliar o processo de ensino aprendizagem, a formação de professores e a valorizar o modo kaiowá de ser, enfatizando a importância da terra para praticarem seu modo de ser, também, facilitou o trabalho.

Houve momentos, porém, que nossa presença foi vista como uma oportunidade de pedir ajuda para reaverem suas terras tradicionais. A expressão *tekoha* tem assumido uma conotação política muito forte nas lutas pelas terras tradicionais, o que tem sido motivo de violência e longas disputas judiciais. Quando isso ocorria, explicávamos que a pesquisa visava a compreender as relações entre a língua e maneira de pensar, o que incluía a importância da terra para o modo de ser kaiowá, mas que não se tratava exclusivamente de um trabalho sobre as demarcações de terras.

Em todos os casos, as conversas foram feitas fora das casas e eram iniciadas com assuntos mais gerais. Na maioria dos casos, as conversas foram longas e os participantes mostraram-se muito interessados em falar sobre o assunto. Mesmo nos casos em que as conversas foram mais curtas, todos falaram de seus *tekoha* com muito entusiasmo e de maneira detalhada.

### **3.5 A ELABORAÇÃO DO CORPUS**

De maneiras diferentes, em espaços e ritmos de tempo diferentes, em todos os *tekoha*, abordamos o assunto evocado pela expressão *tekoha* que gerou informações sobre as características ambientais, o trabalho com a terra, conhecimentos religiosos, práticas sociais, delimitação de espaço, transmissão de conhecimento, histórias dos *tekoha*, etc. Os indígenas impuseram o ritmo e o assunto na ordem que lhes eram mais próprios, dando destaque a

determinados elementos e fazendo associações segundo sua experiência de vida, comprovando o que já havia acontecido em pesquisas anteriores.

A princípio, as entrevistas foram organizadas para serem realizadas, primeiro, em português e, depois em guarani, pois pensava nas respostas em português como traduções das respostas em guarani. Esperava que as mesmas respostas fossem dadas nas duas línguas com a mesma desenvoltura. Essa idealização teve de ser alterada, pois, na maioria dos casos, os indígenas preferiam falar em guarani e não reproduziram os mesmos conteúdos em português, o que acabou gerando um *corpus* formado de duas línguas. Isso só foi possível porque contava com ajuda do auxiliar indígena bilíngue tanto para mediar o diálogo entre mim e os interlocutores como para fazer as transcrições e refletir sobre as entrevistas depois das coletas.

O fato de saber um pouco de guarani ajudou muito, pois foi possível fazer intervenções no momento da coleta de dados e criar um clima mais descontraído. Os participantes riam e corrigiam meu guarani, ao mesmo tempo em que, elogiavam meu interesse pela língua e ficavam surpresos que um *karai* (não índio) soubesse falar um pouco de guarani.

Os Kaiowá são bilíngues e desenvolveram consciência linguística e cultural, o que lhes permite fazer constantes brincadeiras com as diferenças linguísticas e com modo do ser dos não índios e praticar constantemente o *code switching*, ou seja, mudar naturalmente de uma língua para outra, respondendo, em guarani, perguntas e observações feitas em português e vice versa.

Todos os encontros e conversas foram gravadas e filmadas; depois, foram transcritas somente as partes que diziam respeito aos tópicos selecionados. Além da seleção de partes das falas para compor o *corpus*, foram utilizadas anotações de dados, coletados em momentos anteriores e posteriores às entrevistas.

Esses dados revelaram-se de suma importância, pois completaram as informações gravadas. Sem a imposição de câmeras, gravadores e perguntas, os diálogos passaram a ser muito mais fluidos e muitas informações foram passadas dessa maneira. As abordagens dos assuntos nos diferentes *tekoha* foram compiladas e compuseram um *corpus* para análise, formado de pontos comuns das definições de *tekoha* dos 10 diferentes lugares. Os pontos comuns foram delineados de um conjunto de expressões linguísticas e símbolos não linguísticos comuns a todos os participantes ou em mais de 80% dos casos.

As informações obtidas com os indígenas foram confrontadas com dados fornecidos por pesquisas antropológicas e historiográficas, com o intuito de averiguar a validade dos

dados coletados. Por fim, analisaram-se as expressões linguísticas utilizadas nas definições de *tekoha* com base em conceitos desenvolvidos no âmbito da LC a partir da hipótese da cognição corporificada. Para realizar tal análise, foram usados os conceitos de esquema de imagem, imagem mental, metonímia, metáfora, categorização e mesclagem com o intuito de apontar características cognitivas, linguísticas e culturais no processo de significação de *tekoha*.

### 3.6 OJETIVOS E PERGUNTAS NORTEADORAS

A hipótese da cognição corporificada postula que a cognição humana, embora seja regida por princípios universais, varia de cultura para cultura, e que se pode descrever as características dessas variações cognitivas, analisando a linguagem. Partindo dessa hipótese, neste trabalho, tematiza-se o processo de construção do significado de *tekoha* em entrevistas com indígenas kaiowá para buscar respostas ao seguinte problema: Em que medida a cultura kaiowá se configura como uma maneira diferente construir significado? E para discutir o tema e buscar respostas para o problema foram estabelecidas as seguintes perguntas norteadoras:

1. A linguagem usada nas definições de *tekoha* permite identificar possíveis características culturais no processo de significação dos Kaiowá?
2. O método etnográfico de pesquisa e o aporte teórico da hipótese da cognição corporificada e da teoria da mesclagem são adequados para demonstrar essas características?
3. Os conceitos desenvolvidos no âmbito da LC a partir da hipótese da cognição corporificada possibilitam identificar e descrever essas características?
4. Em que medida essas características configuram-se como variações?

Para responder a essas perguntas, pressupõe-se que a linguagem usada nas definições de *tekoha* permite identificar e descrever as características da sociocognição kaiowá, um frame cultural elaborado na experiência que se configura como um conjunto de conhecimentos partilhados que foram produzidos e organizados sócio-historicamente por um grupo de pessoas que se reconhecem justamente por partilharem não só o conjunto de conhecimentos, mas a maneira de produzi-los e organizá-los. Muito embora seja diferente de outras formas culturais de perceber, conceituar e simbolizar, a sociocognição kaiowá organiza-se, como todas as outras, por meio de modelos cognitivos idealizados (MCIs).

Assim, assume-se que a linguagem usada para definir *tekoha* possibilita a identificação desses padrões cognitivos específicos da cultura kaiowá. Admite-se ainda que a linguagem usada nas definições pode demonstrar uma maneira específica de elaborar arranjos linguísticos e cognitivos bem como instaurar espaços mentais e combinar esses espaços em redes de significação determinados por premissas básicas kaiowá, por meio das quais justificam valores e funções culturais.

Como guia para responder às questões postas, estabeleceram-se os seguintes objetivos específicos.

1. Analisar as definições de *tekoha* expressas nas entrevistas feitas com os representantes da cultura kaiowá na busca de expressões comuns usadas nas diferentes entrevistas;
2. Analisar as expressões em relação ao conhecimento enciclopédico dos Kaiowá;
3. Analisar as expressões linguísticas das definições de *tekoha* à luz da hipótese da cognição corporificada e da teoria da mesclagem;
4. Demonstrar as características culturais, cognitivas e linguísticas do processo de construção do significado de *tekoha*.

Espera-se, com esse procedimento, conseguir atingir os objetivos a serem alcançados com este trabalho que consistem em contribuir com as discussões acadêmicas sobre significação e os aspectos culturais desse processo e demonstrar por meio da análise das definições de *tekoha* as características da maneira kaiowá de construir significado, comuns aos participantes da pesquisa.

## 4 A ALMA DA PALAVRA: Análise do *corpus*

Neste capítulo, que está dividido em três partes, serão apresentadas e analisadas as expressões linguísticas usadas pela maioria dos participantes da pesquisa em suas definições de *tekoha*. Na primeira parte, apresentam-se essas definições, comparando-as à literatura antropológica e historiográfica sobre os Kaiowá, objetivando, com esse procedimento, confrontar os dados com outras fontes de informação. Ainda, nesta parte, serão feitas observações sobre algumas características específicas da língua guarani e sobre como essas especificidades são empregadas no processo de construção do significado. Faz-se também alusão a outros elementos simbólicos como desenhos, símbolos culturais e características ambientais que são incorporados na análise. Na segunda parte, serão feitas considerações sobre a aplicabilidade de teorias que desconsideram a hipótese da cognição corporificada em análises da expressão *tekoha*, com o objetivo de demonstrar mais claramente como a hipótese da cognição corporificada é adequada para se realizar os objetivos do trabalho. Por fim, na terceira parte deste capítulo, analisam-se as definições de *tekoha* com base na hipótese da cognição corporificada, objetivando evidenciar as características culturais desse processo de significação.

### 4.1 CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DO ESPAÇO

#### PARTE I

A pesquisa tematizou um dos assuntos mais significativos para os Kaiowá neste momento histórico desencadeado pela expressão *tekoha*. Uma expressão que tem sido genericamente definida, como terras tradicionais - um espaço geográfico com determinadas características ambientais -, onde os Kaiowá praticam seu modo de ser.

A expressão, no entanto, evoca um conceito complexo que tem suscitado estudos e controvérsias em diferentes áreas do conhecimento. Mura (2004), por exemplo, compreende que a categoria *tekoha*, no sentido em que tem sido empregada nos dias de hoje, é uma construção recente. *É então em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por eles expressado através da categoria de tekoha* (MURA, 2004, p. 121). Esse estudioso destaca a incorporação da noção de limite mais rigidamente estabelecido e de política

intraétnica à expressão, em decorrência dos jogos de alteridade em relação aos não índios. Esse mesmo estudioso, no entanto, também enfatiza que essas noções de política e de limite foram elaboradas com base em noções de política e de limite desenvolvidas pelos Kaiowá antes da chegada maciça dos não índios, o que foi corroborado pela pesquisa em pauta.

São vários os trabalhos antropológicos e historiográficos que fazem alusão a uma noção de espaço sócio-historicamente construída pelas práticas sociais dos Kaiowá. Segundo essa literatura, cada família extensa Kaiowá fixava-se por um determinado tempo, em um determinado lugar dentro do *tetã* (território indígena G-K) para levantar um *tekoha* (espaço específico de cada família extensa). Essas famílias uniam-se em alianças políticas, interligando esses espaços, formando um *tekoha guasu* (grande *tekoha*).

A literatura também se refere aos Kaiowá como agricultores, pescadores e caçadores que mudavam seus *tekoha* de tempo em tempo quando a terra enfraquecia e a caça e a pesca começavam a escassear. A literatura diz que buscavam sempre espaços com determinadas características ambientais, o que remete a conhecimentos empíricos sócio-historicamente construídos. No entanto, a mesma literatura informa que essas características ambientais, a necessidade da mudança, a instauração de um novo espaço, o uso do solo, o tempo de plantar e colher, os eventos sociais, etc. eram pensados e justificados a partir de um conjunto de premissas mitológicas.

Dessa maneira, pode-se concluir que o atual domínio *tekoha*, apesar de incorporar outras noções, constitui-se a partir de imagens mentais armazenadas no imaginário coletivo dos Kaiowá que são evocadas, ainda hoje, não somente para definir um espaço territorial, mas um modo de ser e uma maneira de defender esse modo de ser construídos sócio-historicamente e justificados mitologicamente.

A expressão *tekoha* foi identificada e usada por todos os participantes com o significado de território onde vivem e viveram os G-K e também com o significado de lugar específico onde vivem grupos macrofamiliares desses grupos étnicos no interior desse território. No primeiro caso, a expressão foi acompanhada do adjetivo *guasu* (grande), formando a locução *tekoha guasu* (grande *tekoha*).



Figura 6. Representação de *tekoha guasu*.

No desenho acima, o espaço maior, o *tekoha gasu*, é representado pelo círculo maior, e dentro deste, círculos menores representam os espaços ocupados pelos grupos macrofamiliares, os *tekoha* espalhados pelo território e interligados cultural e socialmente, compondo o *tekoha guasu*. Os traços, interligando os espaços menores, são os *tape* (caminhos) que interligam os *tekoha*, fios que formam uma grande rede de relações sociais. Os *tape* são muito significativos para os Kaiowá, pois são eles que possibilitam o *oguata*, expressão polissêmica que significa caminhar, passear e divertir-se. Os caminhos são traços no espaço que indicam com quem as famílias mantêm relações políticas e de parentesco que são construídas e consolidadas por constantes visitas. O ir e vir e o estar-juntos são motivos de alegria para os Kaiowá, pois, valorizam as atitudes coletivas. Além desse conceito de espaço construído na interação, as entrevistas revelam que o *tekoha guasu* é concebido dentro de outro espaço maior como demonstra o desenho abaixo.



Figura 7. Representação de *tekoha guasu* com a presença de não índios

O desenho acima remete à noção de *tekoha guasu* mais atual, um espaço construído na relação entre indígenas, mas também entre indígenas e não índios. A parte direita do desenho, onde se encontram pessoas, dançando e vivendo à maneira indígena, representa o *tekoha guasu* e a parte esquerda do desenho representa o espaço dos *karai* (brancos).

O desenho ilustra ainda outra noção de espaço, representado pelo círculo que engloba o *tekoha guasu* e o espaço dos não índios, referido pelos participantes como *tetã* (pais, território) por meio das expressões *ore retã* e *nande retã* (nosso território) que remetem a subdivisões do território que podem ser identificadas linguisticamente.

A língua guarani tem uma categoria de palavras denominadas oscilantes. Essas palavras têm uma forma genérica, iniciados pela consoante “t” e possuem flexão pessoal que indica a que pessoa o substantivo está relacionado por meio de mudança fonética representada pelas consoantes “h” e “r”. A língua guarani também tem dois pronomes pessoais para a primeira pessoal do plural: *ñande* (nós inclusivo) e *ore* (nós exclusivo). Dessa maneira, o substantivo oscilante *tetã*, que tem as formas *hetã* e *retã*, foi empregado para se referir a toda extensão territorial conhecida pelos indígenas antes da chegada dos não índios e por extensão, foi adotada para significar país.

A expressão *ñande retã* (nosso território), formada de *ñande* (nosso inclusivo) e *reta*, no entanto, marca uma fronteira entre o espaço ocupado pelos G-K em relação ao espaço ocupado pelos não índios, passando a ser um sinônimo de *tekoha guasu*. Todavia, se um falante indígena Kaiowá usa a expressão *ore retã*, está se referindo ao território que seria exclusivo dos Kaiowá, um *tekoha guasu* somente de Kaiowá, excluindo os não índios, os Guarani e outros grupos étnicos que compartilham o território, estabelecendo uma fronteira, delimitada linguisticamente que corresponde a uma fronteira étnico-cultural e geográfica.

Outro recurso linguístico utilizado para demarcar as fronteiras territoriais e culturais entre os Kaiowá e os não índios é a expressão *karai* (senhor e também não índio). Tudo que se refere ao mundo dos não índios foi classificado genericamente como *karai mba'e* (coisa de branco). Essas possibilidades linguísticas, que podem ser encontradas em gramáticas e dicionários sobre a língua guarani, também foram observadas e explicadas por uma das participantes da seguinte forma:<sup>18</sup>

[...] então ore quer dizer que todos os que estão aqui na minha família como eu vou defender. Tô defendendo todos... Minha família já. [...] ñande quer dizer que todos... vou falar para minha irmã todos... é de todo mundo. De todos os Guarani e Kaiowá. [...] se for só da gente índios, né? Ore mba'e (nossas coisas). Como eu vou dizer para você. Essa cidade ai... eu vou falar que karai mba'e. (coisa de branco).

Dessa maneira, as entrevistas permitem afirmar que os Kaiowá definem o território como um espaço construído e delimitado pelas relações de parentesco e políticas entre os vários grupos G-K, mas também em relação de diferença entre eles, e entre eles e os não índios, corroborando as informações da literatura antropológica e historiográfica.

A expressão *tekoha guasu* tem sido utilizada na literatura antropológica para descrever a organização espacial dos Kaiowá mais antigos, como um agrupamento de certos *tekoha* que estabeleciam relações políticas, religiosas e de parentesco entre si. O território era dividido em vários *tekoha guasu* que podiam ser, inclusive, inimigos. A literatura historiográfica, por seu turno, faz alusão à expressão *tetã* para se referir a uma área no Mato Grosso do Sul que abarca toda a parte sul do estado, como se pode ver no mapa abaixo, no qual a parte em destaque representa o território G/K (BRAND, 1997).

---

<sup>18</sup> Os Trechos retirados das entrevistas utilizados para ilustrar o texto serão destacados em molduras.

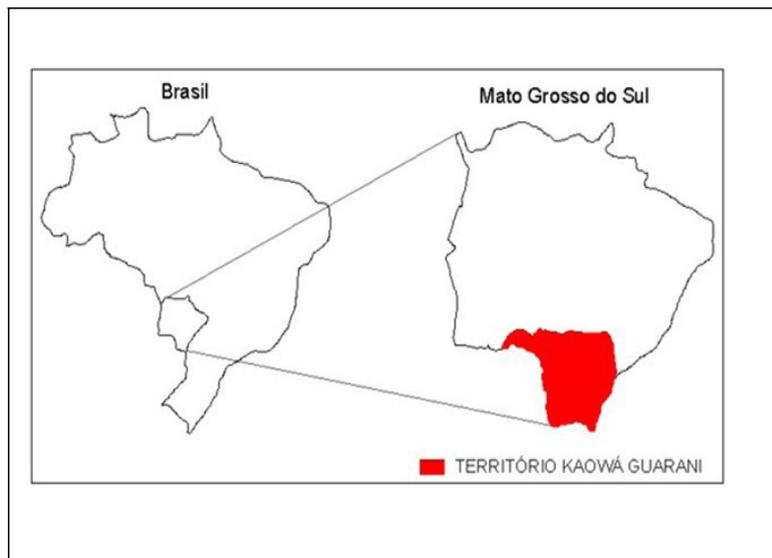


Figura 8. Localização do território G-K. Fonte: Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPPI, UCDB (2005)

O mapa abaixo dá uma ideia de como o *tetã* ou *tekoha guasu* está ocupado pelos G-K. No entanto, a pesquisa permitiu averiguar que, além das categorias mencionadas na legenda do mapa, como área reservada, área demarcada e área identificada, são necessárias outras categorias, como áreas demandadas e áreas ocupadas em beira de estrada. Hoje, no *tetã*, há vários grupos macrofamiliares que se fixam à beira das estradas, às margens de rios e córregos e de capões de mata na esperança de conseguirem transformar um pedaço do *tetã* em seus *tekoha*.

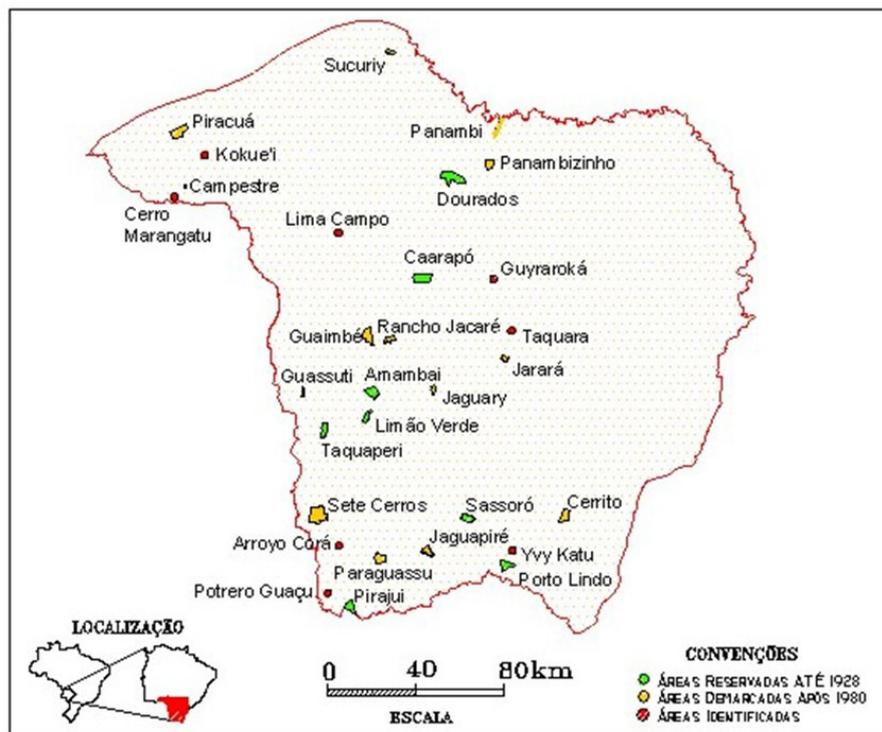


Figura 9. Mapa do tekoha guasu. Fonte: Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPPI, UCDB (2005).

A pesquisa permitiu averiguar que a expressão *tekoha* evoca diversas configurações espaciais. Na reserva<sup>19</sup> de Dourados, por exemplo, os informantes utilizaram a expressão *tekoha* para se referir a toda reserva que engloba duas aldeias, denominadas Jaguapiru e Bororo, às próprias aldeias e também a um espaço ocupado por um grupo macrofamiliar dentro das aldeias.

[...] É nosso ardeia, né...? Ore rekoha-pe. [...] aqui no Bororo, ore rekoha. Bororo um tekoha. Guapiru (Jaguapiru) otro tekoha. [...] Tudo Mato Grosso, assim, é tekoha. Então ore rekoha, heta ore rekoha, aje? Tem muito, né? Heta ore rekoha: Ka'arapo, Amambay, Sassora, Piraju'i. Tudo. Heta ore rekoha, Mato Grosso. (Em todo Mato Grosso do Sul há tekoha: Amambay, Sassoro, Piraju'i são nomes dos tekoha)

<sup>19</sup> A Reserva Indígena de Dourados, estabelecida em 1917, como Posto Indígena Francisco Horta Barbosa e que contava com 3.600 ha, resultou da política expansionista e integracionista brasileira que visava a popular as regiões fronteiriças e concentrar os indígenas espalhados pelo Estado em espaços demarcados. A reserva de Dourados, hoje, já não conta mais com os 3.600 hectares e abriga, segundo o censo 2010, cerca de 12 mil indígenas de três diferentes grupos étnicos: Guarani, Kaiowá e Terena, e está subdividida em duas partes denominadas aldeias: aldeia Jaguapiru (cachorro magro), e Bororo, que segundo um participante da pesquisa, faz alusão aos estragos provocados por ocasião de uma tempestade que passou pelo reserva, pois segundo ele *mbororo* conota o estrago causado por essa tempestade em um dos açudes da aldeia.

Em todas as entrevistas, foi usada a expressão *ore rekoha* (nosso espaço), formada do pronome *ore* (nosso) que se refere a um espaço exclusivo, ocupado por um grupo representado pelo falante, excluindo todos os outros grupos, e *rekoha*, uma forma oscilante do substantivo genérico *tekoha*. Além da expressão *ore rekoha*, foi usada a expressão *ore yvy* (nossa terra), como sinônimo de *ore rekoha* e também de *tekoha guasu*.

As divisões internas de um *tekoha* foram evocadas pelas expressões *roka* (quintal, espaço entorno da casa, terreiro), *kokue* (roça) e *renda* (lugar). A expressão *renda* deriva do substantivo oscilante *tenda* foi geralmente usada com outro substantivo ou adjetivo que especifica um determinado lugar, como em *guavira renda* (lugar onde se encontra *guavira*, uma espécie de fruta silvestre).

[...] ñande roka é o terrero. Ñande roka guasu é um espaço grande. Ñande roka'i. (Espaço pequeno [...] nderoga renda (espaço em redor da casa). Cada um tem suas coisas lá, nderoga renda [...]

A língua guarani tem o morfema “i” para evocar diminutivo, e esse recurso linguístico foi utilizado também para indicar delimitação de espaço em relação à expressão *guasu* (grande). A expressão *ñande rekoha* ou *ore rekoha* evoca um espaço ocupado por uma família extensa, e dentro desse *rekoha* há roças (*kokue*), caracterizadas com *kokue guasu* e *kokue'i*. A expressão *guasu* foi usada para referirem-se a espaços coletivos, pertencentes aos membros de um grupo macrofamiliar, e os outros espaços mais privativos, como os espaços perto das casas foram referidos como *roka'i*, e *kokue'i*.

Em várias entrevistas utilizaram a expressão em português “outro” para indicar limite entre os espaços. [...] *aqui é um ali outro* [...]. O emprego desse pronome indefinido nesse sentido soou estranho a princípio. No entanto, uma pesquisa sobre o correspondente do pronome “outro” ” (*ambue* em guarani) permitiu verificar que essa expressão deriva de *amboae*, segundo o dicionário *Tesoro de La Lengua Guarani*, uma expressão formada de *mbo* (sinal), de *ae* (mesmo, igual), evocando a noção de que o outro, o diferente tem algum sinal que o diferencia a partir de certas características semelhantes.

Oĩ karai mba'e ha ava mba'e [...] (Tem coisa de branco e coisa de índio) Che rekoha minha terra, outro rekoha, a terra do outro. Oĩ kokue'i ha kokue guasu. (Tem roça pequena e roça grande)

A expressão *mba'e* (coisa, pertences,) foi utilizada em todas as entrevistas, configurando-se em uma expressão polissêmica, inclusive como sinônimo de *rekoha*. E dentro de um *rekoha* moram famílias nucleares, um casal e seus filhos, com suas casas e seus pertences, o que é indicado genericamente pela expressão *ore mba'e*, coisas pertencentes somente aquele grupo de pessoas. Desse modo, *ore mba'e* evoca um limite espacial e étnico, estabelecendo uma noção de pertencimento. Como já dito neste trabalho, *mba'e* remete também à diferença de costumes e jeitos de ser, inclusive em relação aos não índios, formando as expressões *ore mba'e* (coisa de índio) e *Karai mba'e* (coisa de branco).

Em relação à quantidade de terra, todos os entrevistados usaram a expressão hectare em português e nenhum correspondente a essa medida de terra em guarani. A quantificação da terra em hectares é uma construção recente que vem sendo incorporada à noção de *tekoha*. Em todos os casos não houve respostas que definissem com precisão os limites e as medidas. Foram usadas expressões em português como mais ou menos, até lá, até o outro lado, por ai, outro, etc. que encontram correspondentes na língua guarani como *yvyja* (limite), *apyra* (extremo, ponta, final), *tembe'y* (limite), *amo* (aquele lá) *upe rupi* (mais ou menos, por ai), *upepe* (lá), etc. Em relação à distância e às orientações espaciais, as expressões também foram vagas, como *upe rupi* (mais ou menos), *agüi* (perto) *agüite* (pertinho), *amoite* (ali na frente) *mombyry* (longe) meio longe, etc. Foram usados, como pontos de referência, os acidentes geográficos, uma estrada, uma árvore, uma escola ou o nome de uma pessoa conhecida.

<p>Tereho Sarita hoga.(Vá até a casa da Sarita). Tape kota. (Ao lado da estrada) Ejerere koni.(Vire de “banda”) Oï peteï manga mata. (Tem um pé de manga).</p>
--

Durante as entrevistas e conversas, foram feitos desenhos e gestos para representar a forma de um *tekoha*; somente em um caso, o *tekoha* foi representado por um quadrado. Em todos outros, o *tekoha* foi representado por desenhos de formas arredondas ou por círculos, e duas participantes compararam o formato do *tekoha* como uma peneira (*yrapẽ*).

As visitas permitiram averiguar que os *tekoha* não estão organizados em quadras simetricamente marcadas, exceto perto da estrada que corta a reserva de Dourados. No interior da mesma reserva, no entanto, o espaço volta a ter uma organização em formas geométricas de lados diferentes e bastante diversas. Dos entrevistados, somente um disse conhecer uma expressão para significar “quadrado” em guarani: “*ijere chuku*” que, segundo ele, assim se define:

[...] é redondo mais é torto igual estrela né, é quadrado mais tudo torto.

A segmentação do tempo nos *tekoha* oscilou entre o tempo ocidental e o tempo kaiowá, porém a pesquisa permite afirmar que as noções temporais elaboradas na experiência dos Kaiowá pelo mundo ainda estão muito presentes no imaginário desses indígenas. As perguntas sobre a idade, por exemplo, foram respondidas com numerais em espanhol e a palavra *año* (ano), como em *che areko 40 año* (eu tenho 40 anos). Todos, no entanto, reconheceram e utilizaram a expressão *ro'y*, que significa frio e inverno, mas também quantidade de tempo correspondente a um ano, como em *Mbovy ro'y rereko?* (quantos invernos você tem?). Um dos informantes disse ainda que os antigos marcavam a idade pela alternância entre secas e floradas dos bambuzais, o que, segundo ele, descreve um intervalo de quinze anos, tempo evocado pela expressão *takuaaty piru* (o secar do bambuzal).

Além da expressão *ro'y* (inverno), foram feitas referências a sinais do corpo para indicar a idade, como a primeira menstruação e o tempo de realizar o *kunumi pepy* (batismo dos meninos, que, segundo um dos informantes, foi ficando cada vez mais raro). A expressão *jacy* (lua) também foi utilizada para se referir a um espaço de tempo correspondente a um mês.

As épocas de plantar e colher foram descritas por expressões como agosto, julho, tanto em espanhol como em português, mas foram feitas alusões a sinais da natureza como o cantar da rã, o cio dos animais e a mudança das árvores. Foi feita referência ainda à *jasuka* (uma força divina e também matéria da qual surge à vida), representada pela nevoa que aparece no final do inverno e começo da primavera, marcando o fim do ciclo de morte e início do ciclo de vida. Este período, segundo um participante, marca também o movimento dos animais que começam a se acasalar. Segundo ele, na primavera (*arapoty*), expressão composta de *ara* (tempo) e *poty* (flor) a natureza começa a engravidar, o cio dos animais exala pelos campos. É o momento da fertilização, inclusive das mulheres Kaiowá.

A pesquisa permite dizer que, na ótica kaiowá, a natureza é um texto a ser lido e os signos naturais indicam os ciclos da vida, por meio dos quais concebem o tempo. As expressões permitem dizer que as coisas do mundo não passam por uma sequência de começo meio e fim, mas de começo, meio, fim e recomeço. Na literatura, encontra-se, também, alusão à *jasuka* e a seu poder criativo. *Jasuka, a força criativa. Dela nasceu Ñande Ramõi Jusu Papa*

[...]Ñande Ramõi cresceu do peito de Jasuka (... )Esta força também é material, com a qual Ramõi criou céu e tudo que vive. (MELIÁ ; GRÜMBER, 1976, p. 129, 288).<sup>20</sup>

A pesquisa também corrobora a informação antropológica de que o *tekoha* é organizado pela família extensa, um grupo macrofamiliar geralmente liderado por um casal. Em dois dos *tekoha* visitados, no entanto, a liderança era exercida somente por mulheres, sendo que em um dos casos o esposo havia morrido há alguns meses. No outro caso, a participante disse que havia perdido seu esposo em conflitos agrários, e depois disso, ela passou a ser a liderança do grupo, demandando condições de sobrevivência para o grupo e reivindicando terras.

A pesquisa permite afirmar que os líderes são o centro do *tekoha*. Tudo emana e tudo converge para esse centro. São pessoas corajosas e eloquentes que possuem conhecimentos práticos, religiosos e habilidades para manter o grupo coeso. E essas habilidades são adquiridas com o passar do tempo, por isso são pessoas mais velhas e são referidas como avôs e avós, respectivamente *tamõi* e *jaryí*.

Jaryí, você tem karaguata yvyra? Tem. E aí já dava pra neta. Ai já vai outro. Jary, nde pinda? (anzol). Pega o anzol e já vai pescar. Jaryí, tem juky? (sal). Já vai viaja juky. Outro já vai chegar nele. Tem um açúcar aí. Tem açúcar, vai açúcar pra li. E você tem arrois. Poquinho tem. Já vai o arrois pra lá. Ele é o tronco. Ele é o padre, como o juiz. Morando aqui tem. Aqui tem outro. Aqui tem outro ali. Ai vai chegar mais aqui porque aqui *tekoha*.

A condição de liderança confere-lhes voz de autoridade para atribuir funções e negociar o cumprimento de papéis no funcionamento da estrutura social da família extensa bem como negociar as mudanças pelas quais passam. Durante as entrevistas e vivitas, foi possível observar a hierarquia de poder no uso da palavra, pois, além dos líderes, outras pessoas participaram das entrevistas. Foi possível observar que nem todos os presentes manifestaram-se, e os que o fizeram, demonstraram conhecimentos e eloquência. Essa observação corrobora as informações antropológicas de que a liderança constitui-se à medida que se vai adquirindo experiência, conhecimento e eloquência ao longo da vida.

São as lideranças que representam o grupo em diálogos com políticos e outras autoridades dos não índios nas *aty guasu* (assembleia indígena), nas quais se pautam várias

<sup>20</sup> Esta fuerza también es material con lo cual Ramõi creó el cielo, todo que vive "Jasuka la fuerza creativa. De ella nació Ñande Ramõi Jusu Papa (...) (...) Ñande Ramõi creció de los pechos de Jasuka" (...) Esta fuerza también es material con lo cual Ramõi creó el cielo, todo que vive" (MELIÁ ; GRÜMBER, 1976, p. 129, 288).

questões concernentes à vida kaiowá, principalmente a questão da terra, apresentando suas demandas e preocupações. Durante o período de coleta de dados, houve uma grande *aty guasu*, na qual foram vistos oito líderes que concederam entrevistas para este trabalho.

A extensão de um *tekoha* tem a ver com limites territoriais, mas também com o poder político de seus líderes, e esse poder, muitas vezes, vai além dos limites territoriais. Dessa maneira, pode-se dizer que o *tekoha* é uma construção social que depende da habilidade das lideranças em manter um modo de ser. Dentre essas habilidades, encontra-se a capacidade de manter a prática diária dos diálogos por meio dos quais se realizam o processo de educação e formação de outras lideranças.

A literatura antropológica refere-se a um processo de transmissão de conhecimento que se realiza nas práticas sociais, mas também por meio de conselhos, contação de histórias, realização de rituais e rezas como estratégias pedagógicas (BENITES, 2004, 2012). A pesquisa corrobora essa definição, pois em todos os *tekoha* foram feitas alusões sobre como os conhecimentos tradicionais são passados por meio da vivência diária, na realização de tarefas, por meio de conselhos, histórias, mitos e outras narrativas que encerram receitas da vida cotidiana.

Os trechos abaixo demonstram como as crianças e os adolescentes aprendem diariamente com o mais velhos, seja para desenvolver atividades práticas, seja em momentos de descontração.

Ele me leva junto com ele pro campo e ensina.

Ela fala mais do sol e da lua. Cada dia que amanhece. Ele (sic) nunca deixa a gente triste.

Esse outro trecho trata-se de uma das inúmeras receitas que os Kaiowá possuem e que passam adiante quando uma situação lhes oportuniza. Ao falarem de uma árvore, por exemplo, associam-na a remédios, a simpatias, a histórias, enfim.

É bom para o umbigo da criança, ou você coça na tua mão. Essa árvore aqui, a primeira aqui chama piranguy. Sabe para que serve ela? Quando você começa a coça no teu ouvido, você tira ela e penera ela e ai cê penera ele com o pano, isso com água quente e cê pega e coa ela e coloca no casco de dipirona. Aí se pinga ela duas vezes cada hora. Cê pinga seis hora, nove hora, meio dia, duas hora, ai você vai... Pode continuar desse jeito. Minha filha não escutava nada...

Em todas as entrevistas foram feitas alusões aos avós que viveram em determinadas regiões e que construíram seus *tekoha* em um tempo diferente do atual, quando podiam caçar, pescar, coletar e *oguata* (caminhar e passear, visitar os parentes e manter alianças políticas e relações de parentesco e de compadrio). Descreveram esses *tekoha* antigos como o lugar da abundância de peixes, de animais silvestres, de matas densas e de diversidade de fauna e flora. Em nove das entrevistas, foram feitas comparações entre os *tekoha* antigos e os *tekoha* atuais, entre o modo de ser antigo e o modo de ser atual, entre a língua antiga - o guarani “arrastado” -, segundo eles, e o guarani atual. Referiram-se aos avós pelas marcas que deixaram na *yvy* (terra), na linguagem e na mente, produzidas no processo de construção de seus *tekoha*.

O advérbio de tempo “antigüamente” foi usado como sinônimo do advérbio *yma* (antigamente), como maneira de demarcar linguisticamente as diferenças entre o presente e o passado. A pesquisa permite dizer que a História dos Kaiowá compõe-se da História de cada *tekoha* e das relações entre esses *tekoha* dentro do *tekoha guasu*, o que remete a diferentes eventos, tempos e personagens históricos. Apesar de eventos históricos mais abrangentes, como a passagem do Marechal Rondon pela região no começo do século passado, pela demarcação de reservas indígenas, pelas políticas expansionistas que reverberaram em todo o *tekoha guasu* e marcaram o início de uma História geral dos Kaiowá, a história de cada *tekoha* permanece na memória de cada família extensa.

Os *tekoha*, dessa maneira, constituem-se de acordo com a experiência de cada grupo macrofamiliar, e essa experiência é evocada por expressões linguísticas, como as expressões que nomeiam os *tekoha*, inspiradas em características ambientais, animais e acidentes geográficos, com *Tekoha Nñü Vera*, *nñü* (campo) e *vera* (brilho), *Tekoha Pirakua*, *pira* (peixe) e *kua* (buraco, loca), etc.

Além dessas expressões, os *tekoha* são nomeados por expressões que evocam religiosidade e características de animais. É o caso de outra aldeia de Dourados, denominada Jaguapiru, formada de *jagua* (cachorro) e *piru* (magro), do *tekoha Panambi* (borboleta) e do *tekoha Nñanderu* Laranjeira, combinação de uma característica ambiental e religiosa, *nñanderu* (nosso pai, alusão a Deus e também ao rezador, xamã).

Apesar de a coleta de dados ter sido feita em 10 *tekoha*, foram visitados vários outros *tekoha*, como *Nñanderu Marangatu*, expressão formada de *nñanderu* e *marangatu* (sagrado), a aldeia *Jaguapire*, formada de *jagua* (cachorro) e *pire* (couro, pele), *Takuru* (cupinzeiro), *Takuara* (bambu), *Kokue'i* (roça pequena) e vários outros.

A toponímia do Mato Grosso do Sul, principalmente no sul do estado, também revela essa característica de nomeação do espaço e a forte presença desses indígenas nessa região marcada pela *avañe'ë* (a língua guarani falada pelos G-K). Há várias cidades que receberam nomes guarani, como Caarapo formada de *ka'a* (mata) e *rapo* (raiz), Itahum de *ita* (pedra) e *hum* (preto), Juti (pomba), Batayporã (Bata, síncope do sobrenome de uma família de não índios, *y* (água, lago, lagoa, rio, etc.) e *porã* (bonita), significando a lagoa bonita dos Bata, Ponta Porã de ponta e *porã* (bonita), Laguna Carapã de lagoa e *karapã* (torta) e tanta outras.

Durantes as entrevistas, foram contadas várias histórias, nas quais se destaca a descrição da fauna e da flora da região de Dourados e expressões toponímicas antigas para se referir a córregos e lugares da região que foram substituídas por outras expressões do português.

Os antigos *tekoha* que deixaram de existir em consequência da reconfiguração do espaço, com a chegada dos não índios, foram referidos por nomes próprios que evocam mapas mentais desses antigos *tekoha* que, ainda, existem no imaginário dos Kaiowá mais antigos. Esses topônimos relevam não somente a maneira Kaiowá de perceber, conceptualizar e representar sua experiência, mas também um mapa cognitivo e linguístico que demonstra as marcas dos Kaiowá pelo *tekoha guasu*.

As expressões linguísticas utilizadas nas entrevistas pelos indígenas bem como as visitas aos *tekoha* possibilitam afirmar que há bastante similaridade na constituição dos *tekoha* não apenas em termos de forma e de organização social e espacial, mas também em termos de características culturais e ambientais.



Figura10. Foto de um *tekoha* na reserva de Dourados, MS.

A foto acima ilustra um cenário bastante comum dos *tekoha* atuais, composto por elementos tradicionais e novos. No mesmo espaço, encontram-se bicicletas, motos, carros,

cavalos e carroças frascos de alimentos industrializados e de remédios em meio às plantas medicinais e tradicionais. Encontram-se ainda instrumentos agrícolas como enxadas, restelos e até tratores e, em alguns casos, *sarakua* (instrumento de plantio tradicional).

Em todos os *tekoha* havia uma variedade grande de árvores em volta e até sobre as casas, e, em alguns casos, os *tekoha* estavam localizados próximos a copões de mato. A *oga* (casa) é geralmente muito simples com poucas divisões internas, mas seja de alvenaria seja de sapé está integrada à natureza e rodeada pelo *roka* (terreiro) no qual vivem os animais domésticos.

As plantas foram divididas em duas categorias pelos participantes: *roga mata* (plantas da casa), e *ka'aguy mata* (plantas silvestres). As plantas cultiváveis mais citadas em todos os *tekoha* foram *avaty* (milho), *mandi'o* (mandioca), *jety* (batata), *kumanda* (feijão), *andai* (abóbora), *pakova*, (banana), *sandia* (melancia), *mamone* (mamão), *mandui* (amendoim), *urukum* (colorau), *takuare'ẽ* (cana de açúcar) e várias outras.

Segundo a literatura antropológica, a mandioca e o milho são as plantas mais importantes para os kaiowá, sendo que o milho é um alimento sagrado, do qual fazem bebidas e alimentos usados em rituais como a chicha, por exemplo, uma bebida feita de milho muito popular entre os G-K. Essa informação foi confirmada pelos participantes que se referiram a muitas variedades dessas duas plantas: *mandi'o*: seda, sem tradução, *saiju* (mandioca amarela), *michi* (mandioca anã), etc., *avaty para* (milho pintado), *avaty moroti* (milho branco), *avati poñy* (milho anão), etc.

As plantas da categoria *ka'aguy* mais comuns e que foram mais mencionados em todos os *tekoha* foram *urundie* (aroeira), *kurupa'y* (angico), *yvyra pytã* (cana fístula), *takuara* (bambu), *guapo'y* (figueira) e *tajy* (ipê). Os animais também foram divididos em duas categorias: *ka'aguy rymba* ou *vicho* (animais silvestres), e os mais citados foram *tatu*, tatu, *pira* (peixe), *mboi* (cobra), *jaguarete* (onça), *akity* (paca), *ka'aguy kure* (porco do mato), *guasu* (veado), *mborevi* (anta), *ka'i* (macaco), *pikasu* (pomba), *tukã* (tucano), *taguato* (gavião) e *juti* (espécie de pomba). As aves e animais domésticos foram classificados como *roga rymba*, e os mais citados foram *ryguasu*, (galinha), *ype* (pato), *kavaju* (cavalo), *vaka* (vaca), *kure* (porco), *jagua* (cachorro) e *mbarakaja* (gato).

Alguns animais e algumas plantas silvestres citados não são mais encontrados em alguns dos *tekoha*, haja vista as condições ambientais precárias da região em decorrência do desmatamento; no entanto, em todos os *tekoha* foram utilizadas as expressões acima mencionadas e demonstrados conhecimentos sobre o uso de plantas para fins medicinais.

Muito frequentemente, ao se referirem a uma árvore ou a um animal, os relacionavam a alguma história ou simpatia.

Uma participante nos contou a história de uma moça que foi seduzida por um rapaz que se transformava em anta. Outra participante nos falou sobre a proibição de comer carne de determinados animais durante a primeira menstruação. Foram contadas ainda histórias, relacionando o comportamento das crianças com a ingestão de certos tipos de carnes de animais. Houve também um participante que relacionou a personalidade das pessoas a animais.

## 4.2 YVYARAGUYJE TEMPO E ESPAÇO PERFEITOS

As expressões linguísticas, as histórias, os desenhos e outros símbolos usados nos dez *tekoha* demonstram como os Kaiowá tem moldado seu modo de ser dentro de um espaço e tempo sócio-historicamente construídos pelo mover Kaiowá no mundo; entretanto, em todos os *tekoha* foram usadas também expressões, desenhos e símbolos culturais para se referirem a um mundo sobrenatural e que evocam a racionalidade mitológica Kaiowá.

Para se referirem a esse espaço, foram utilizadas várias expressões e frases em português e em guarani, como *Tem tekoha no Yvaga* (“céu”), *lugar onde tem gente fininha. Um lugar onde a gente dança, trabaia só que não sofre. Ypy upepe* (lá o começo de tudo). Em todos os *tekoha* utilizaram a expressão *yvaga*, traduzida por eles mesmos, como um espaço que se localiza lá no alto, concebido como uma contraparte do *tekoha* terreal. Nesse espaço, vivem os *ñande ryke’y* (nossos irmãos mais velhos), *Papa Ramõi*, *Pa’í kuaraha* (divindade do panteão G-k), *kuarahy* (sol), *ypy jarýi* (avós originárias), *ypy ramõi* (avós originários), enfim, todos os *yaguare* (os ancestrais). Segundo os participantes, o espaço mítico foi engendrado pelos ancestrais em um tempo mítico, o que gerou *arandu* (sabedoria, conhecimento mitológico), expressão composta de *ára* (tempo) e *ñandu* (perceber, sentir). Dessa maneira, o *tekoha* mítico é um ideal a ser seguido para se construir um espaço terreal - um *tekoha* - e também um lugar a ser alcançado depois da morte ou ainda em vida, como é o caso dos *kandire*, pessoas que alcançam o céu sem passar pela morte, praticando o *teko marangatu* (modo sagrado de ser) por meio de rezas e cantos.

O espaço transcendental foi descrito também como a morada da *ñe’ẽ* (palavra) que em guarani é polissêmica e significa palavra, fala, língua e alma. Os dados revelam que se trata de

uma expressão extremamente significativa para o modo de ser kaiowá, pois é a palavra-alma que liga o espaço terreal e o espaço transcendental, permitindo uma relação de contiguidade entre os dois mundos. A pesquisa permite dizer que na lógica kaiowá não há separação dicotômica entre o sobrenatural e o terreal, antes estão unidos pelo fio palavra-alma que os enlaça e gera um entrelugar, uma intersecção no qual os Kaiowá produzem suas vidas. O som das palavras, para os Kaiowá, não nomeia as coisas do mundo, mas mostram como as coisas do mundo são e as atrelam as suas contrapartes sobrenaturais. O trecho abaixo, retirado do livro *A Terra dos Mil Povos*, define e explica a função da palavra para essa maneira de construir entendimento do mundo, e, ao mesmo tempo, demonstra a habilidade de manejar as palavras à moda da cultura guarani.

Kaká é um apelido, um escudo. De acordo com nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco... Wera Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entoando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria, que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do Trovão, bisneto de Tupã. É dessa maneira que somos nomeados, para que não se perca a qualidade da Natureza de que descendemos. (JECUPÉ, 1998, p. 11).

Em todas as entrevistas foram usadas expressões que se referem ao mundo transcendental e a essa interpenetração entre os dois mundos. A expressão *jára* foi usada por todos os entrevistados, com o significado de entidade sobrenatural que tem poder sobre os elementos do mundo terreal, concebidos como anímicos. Segundo os participantes, cada elemento do mundo tem um *jára*. Há o *jára* das matas, dos animais, dos rios, etc. Em todos os *tekoha* foi usada a expressão *Ñandejára*, composta pelo pronome *ñande* (nós) e por *jára* (divindade que controla os seres humanos kaiowá). E a expressão *ñembo'e* (reza) foi definida como uma maneira de dialogar cotidianamente com os *jára* e pedir permissão para que possam interagir e manipular os elementos do mundo.

As informações coletadas possibilitam dizer que os Kaiowá acreditam que a existência resulta do equilíbrio e da inter-relação entre todos os elementos do mundo. É desse equilíbrio que a vida viceja, e a ausência de equilíbrio que provoca os males da vida é consequência da manifestação de forças antagônicas, da falta de controle dessas forças que estão sempre à espreita. Segundo os participantes, as forças negativas podem ser evocadas por meio de *ñembo'e vai* (feitiço), rezas que podem causar desequilíbrio, doenças e até a morte. As forças

sobrenaturais negativas foram referidas por meio das seguintes expressões *mbopy* (grande morcego), uma entidade temerária para os Kaiowá que se deixa ver nas noites, *pytumbore* (entidades da noite, fantasmas), *angue* (alma penada que pode atormentar os vivos) e *aña* (demônio).

Dessa maneira, as informações dadas pelos participantes vão ao encontro das informações antropológicas de que o modo de ser kaiowá é uma construção dialógica e dinâmica, engendrada no interstício dos mundos terreal e sobrenatural por meio das palavras-alma e dos símbolos sagrados que possibilitam o equilíbrio de forças antagônicas que regem a existência.

Nesse sentido, os Kaiowá devem repetir os gestos dos ancestrais que tiveram que domar essas forças para engendrar o mundo, gerando um conhecimento que mantém o equilíbrio entre as forças produtivas e negativas. Para que esse equilíbrio seja mantido, é preciso exercitar *arandu* (sabedoria), base do modo de ser Kaiowá.

As entrevistas demonstraram que possuir rezas é um valor que deve estar na mirada de todos; no entanto, há aqueles que se especializam em usar a palavra sagrada, e esses são os *ñanderu* (rezador, ou xamã) e as *ñandesy* (rezadoras).

O desenho abaixo é uma ilustração da inter-relação entre os mundos. Segundo o participante que o fez, as retas descritas como flechas, representam as forças sobrenaturais necessárias para o equilíbrio do mundo. As retas cruzadas representam a *kurusu* (cruz), estrutura sobre a qual se assenta o mundo. Os quatro pontos das extremidades das retas indicam de onde o vem o vento, o frio, o calor, ou seja, os pontos cardeais que servem de orientação espacial e de origem dos espíritos. O ponto central, descrito como *ypyru'a* (eixo do mundo, umbigo da terra) e como *ypy* (origem ou ponto de partida), representa o centro do mundo de onde surgiram juntos o espaço e os Kaiowá, inaugurando um tempo. Os outros círculos, a partir do centro, marcam outros espaços, como o espaço dos brancos e o espaço da *yguasu* (literalmente grande água, o mar).



Figura11. Representação da estrutura dos mundos.

Neste outro desenho, segundo o participante que o fez, o círculo maior representa a *yvy* (Terra), expressão polissêmica que, além de ter sido usada com o significado de planeta Terra, foi utilizada como sinônimo de território, lugar, solo, superfície e substância.



Figura12. Representação do centro do mundo.

A expressão *yvy* evoca aspectos físicos, ambientais e religiosos, demonstrando a importância dessa expressão para a cultura Kaiowá. A maneira como concebem a *yvy* em relação a si é uma premissa de base que guia várias explicações sobre o mundo e sobre si mesmos. Todos reconheceram e explicaram a expressão *yvypora*, composta pelos substantivos *yvy* (terra), e *póra* (pessoa, habitante) para se referirem a si mesmos, como os habitantes da terra, aqueles que estão impregnados da terra, que são feitos da mesma matéria que a terra e devem manter uma relação sagrada com a ela.

A julgar pelas explicações dadas nas entrevistas, a terra é uma substância concebida como uma versão mais pesada da matéria etérea da qual é feito o *tekoha* sobrenatural e os

seres sobrenaturais. Segundo os mitos, é dessa matéria que se levantou *Pa'i Kuara* e com ela fez tudo que existe. E as explicações dadas pelos participantes referem-se ao *yvaga* como um lugar etéreo onde vivem pessoas “fininho” e “leve” que levam uma vida tranquila em estado de *aguyje* (contentamento, perfeição).

No plano terreal, os Kaiowá levantam-se da *yvy* e com ela fazem surgir os *tekoha* terrealis, repetindo o gesto dos ancestrais. Essa relação de interdependência entre o meio ambiente e o ser humano foi evocada por expressões, como *Ka'aguy kuaa* (conhecimento empírico), expressão formada de *ka'a* (mata), *guy* (preposição de origem) e *kuaa* (saber), *yvy ore rekove* (somos terra viva), *yvypóra* (ser humano), *a gente é que nem tatu, vai mexendo o chão... vai indo assim, che hetü yvy* (eu cheiro a terra) e tantas outras que evocam como os Kaiowá conceptualizam sua existência a partir de uma relação muito próxima com o meio ambiente. A fotografia abaixo, embora não tenha sido tirada durante a entrevista, ilustra o significado que a terra tem para os Kaiowá e como se relacionam com ela.



Figura 13. Foto que ilustra o significado da terra para os Kaiowá. Foto de Pedro Ladeira. Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br>

Além das palavras-alma, os *tekoha* caracterizam-se e se ligam ao sobrenatural por meio de outros símbolos não linguísticos como a *oga pysy* (casa de reza), que foi encontrada em sete dos dez *tekoha* visitados.



Figura14. Foto de casa de reza na Reserva de Dourados, MS.

Em um dos *tekoha*, onde não havia *oga ppsy*, a participante disse que, assim que saíssem da beira da estrada, construiriam uma. Em outro *tekoha* que não tinha a casa de reza, o participante identificou-se como evangélico, no entanto, demonstrou profundos conhecimentos sobre o sagrado kaiowá e ostentou vários símbolos, como *jeguaka* (adorno de cabeça) e *mbaraka* (chocalho), e, inclusive, entoou uma reza.

A *oga ppsy* é um símbolo e um espaço sagrado que representa a cultura tradicional, pois é nela que se abençoa o *pohã* (remédio), batizam-se as crianças (*mongarai*) e se realizam outros rituais. Nelas, dançam (*jeroky*) e guardam outros símbolos usados na comunicação com o sobrenatural, como o *chiru* (varas de madeira, feitas de bálsamo), *kurusu* (cruz) e o *apyka* (banco no qual se coloca a criança para receber o nome sagrado (*tupã rera*)).

Segundo um dos participantes, ultimamente, tem crescido o número de indígenas Kaiowá que renovam sua fé nas igrejas evangélicas, colocando em segundo plano a tradição. Essa observação pôde ser constatada na reserva de Dourados, pois, embora não tenha sido feita nenhuma contagem, foi possível observar um grande número de igrejas evangélicas e uma grande quantidade de indígenas, congregando nos cultos noturnos. Todavia, houve relatos também sobre indígenas que já foram evangélicos e que retomaram à religião tradicional, e ainda houve relatos sugerindo que há indígenas que convivem com as duas maneiras de manifestar a religiosidade.



Figura15. Foto de símbolos religiosos.

*kurusu*

*mbaraka*

*apyka*

Outro símbolo encontrado em seis dos *tekoha* foi a *yvyra'i*, um símbolo de madeira adornado com tinta e penas que significa a sacralização do lugar. Este símbolo indica que se está em terra indígena, é um demarcador de espaço e de tempo. Nas *aty guasu* (assembleias indígenas), os visitantes, ao serem recepcionados, devem dar voltas em torno do *yvyra'i*. Esse símbolo é uma espécie de fronteira que delimita um espaço e um tempo no qual se realiza um jeito de ser. Os visitantes são pintados ao chegarem, o que indica que a partir daquele momento encontram-se em um tempo e a um espaço diferentes, encontram-se em um *tekoha*.



Figura16. Foto de um *Ivyra'i*, símbolo religioso.

### 4.3 TEKOKHA DESCORPORIFICADO - PARTE II

O processo de significação em questão pode ser estudado de várias perspectivas teóricas e em nível lexical, frasal, textual e interacional. No entanto, a maioria das perspectivas são esquemas interpretativos que não consideram a motivação entre linguagem e significado nem as variações culturais do processo, tampouco as premissas básicas e a imaginação que as criam.

Do ponto de vista da semântica estruturalista, por exemplo, a expressão *tekoha* define-se como um signo convencional e arbitrário, um signo criado pelo grupo étnico Kaiowá, constituído de duas partes: significante e significado. O significante, a forma linguística *tekoha*, não se refere diretamente à realidade, ao lugar onde vivem os Kaiowá, mas está atrelado a uma imagem acústica de *tekoha*, ao conceito de *tekoha*, formando um só elemento de dupla face. Embora formem um só elemento significativo, esse atrelamento ocorre de maneira arbitrária, ou seja, não há motivação entre eles, e o significado de *tekoha* poderia ser expresso por outro significante qualquer. Além disso, nessa perspectiva teórica, a significação não consiste apenas da relação entre significante e significado, mas emerge de um jogo de diferenças que possibilita que os signos se definam negativamente uns em relação a outros. Dessa maneira, o significado de *tekoha* deve ser compreendido como uma unidade significativa em relação a outros signos dentro do sistema linguístico guarani que, como todo sistema linguístico, organiza-se pelo princípio da diferença (SAUSSURE, 1972, pg. 138). Por essa perspectiva teórica, não se pode analisar as características específicas do processo de construção do significado de *tekoha* pela linguagem, uma vez que a linguagem, nessa ótica, está desatrelada desse processo. Além disso, colocam-se em segundo plano as relações de contiguidade entre os significados, enfatizando as rupturas e as fronteiras que os separam. A linguagem, desse ponto de vista, resulta de operações lógicas *a priori* e não da experiência corporificada com o meio.

Além do princípio da diferença, outros princípios lógicos podem ser empregados para se analisar a semântica da expressão *tekoha*, como o princípio da não contradição. Esse princípio está na base da semântica aristotélica e inspira a semântica estruturalista pós-saussuriana que define a significação como resultado de rupturas e descontinuidades. Nesse caso, a expressão *tekoha* define-se como contrariedade em relação àquilo que não é. O significado de *tekoha*, nessa linha de raciocínio, emana do jogo de asserção e negação, ou

seja, o significado de *tekoha* surge da descontinuidade de não espaço e da não ação, o que coloca em suspensão o aspecto histórico e cultural das noções de espaço e ação.

Ainda com base em princípios lógicos, o signo *tekoha* pode ser compreendido, de acordo como a semântica formal, como um signo linguístico que remete a um referente do mundo real. Assim, o signo *tekoha* encerra o conceito de objeto real *tekoha*, objetivamente determinado segundo suas características. O signo *tekoha*, nessa ótica, tem relação biunívoca com seu referente, ou seja, uma expressão pode representar somente um elemento do mundo real a cada vez, pois cada elemento do mundo é logicamente concebido como uma unidade, algo único e inequívoco. Nesse sentido, o signo *tekoha* representa uma categoria, um conjunto de propriedades que foi convencional e arbitrariamente estabelecido para nomear tais propriedades pelos Kaiowá. Essa categoria, por dedução lógica, serve de parâmetro para se julgar o que pode ou não pode ser definido como *tekoha*. Para essa linha teórica, a significação consiste de intensionalidade, ou seja, do estabelecimento de um conjunto de propriedades e de extensionalidade, isto é, do uso desse conhecimento para classificar os elementos do mundo. Essas atividades significativas são estruturadas segundo leis lógicas e matemáticas *a priori* que determinam a significação em todas as culturas, pois, essa perspectiva teórica parte do pressuposto de que o processo de significação é um fenômeno universal (CHIERCHIA, 2003). Nessa linha de raciocínio, o mundo kaiowá não passaria de um estado de coisas, uma possibilidade de organizar propriedades necessárias e suficientes logicamente determinadas. A cultura kaiowá, nesse sentido, não passaria de mais um mundo possível (HEIN; KRATZER, 1998).

O programa semiótico de Pierce (NÖTH, 1995) pensa o processo de significação de maneira mais ampla, pois, além dos significantes arbitrários, admite outros significantes como índices e ícones que estabelecem certa relação de contiguidade entre o mundo real e o mundo simbólico. Nesse sentido, a expressão *tekoha* pode ser compreendida como um conjunto de índices, sinais que remetem a um significado motivado estabelecido pela semelhança com o que significa. Pode, ainda, ser compreendido como um ícone, uma imagem ou conjunto de imagens que estabelece uma contiguidade em relação ao que significa. Apesar da possibilidade de ampliar a semântica de *tekoha*, essa perspectiva teórica entende que o processo de semiose, da transformação do mundo real em mundo simbólico, é determinado por leis lógicas universais, desconsiderando dessa maneira, a capacidade imaginativa e a possibilidade de diferentes processos evolutivos culturalmente determinados.

A expressão *tekoha* pode ser compreendida ainda como uma tradução da linguagem do pensamento, uma linguagem que resulta de um longo processo evolutivo que modelou o cérebro humano, descrito como um sistema computacional. Nessa linha de raciocínio, a expressão *tekoha* pode ser analisada como um sintagma nominal que ocupa um determinado lugar em uma estrutura sintática gerada pela gramática universal. Uma estrutura fixa que estabelece a relação entre os termos possibilitando o cálculo do significado. Essa possibilidade analítica procura explicar o processo de significação com base em estruturas profundas determinadas biologicamente.

Numa perspectiva fenomenológica kantiana, a expressão *tekoha* representa um objeto mental, que embora seja construído na experiência por meio dos sentidos, estrutura-se em categorias *a priori* como as categorias de tempo, espaço, quantidade, qualidade, causalidade etc. Essas categorias funcionam como partes de um sistema lógico nas quais são encaixadas as informações coletadas do mundo. As noções de espaço e de tempo que compõem o significado de *tekoha*, nesse sentido, não poderiam ser entendidas como elaborações sócio-históricas.

De modo geral, apesar das divergências em relação ao caráter real ou mental do significado, as teorias acima aludidas configuram-se como construtos teóricos fundamentados pelos mesmos princípios lógicos matemáticos. Esses esquemas interpretativos deram sustentação à maioria das teorias da significação, principalmente no período anterior à Virada Linguística. No entanto, apesar de a Virada Linguística ter dado fundamentos para o surgimento de outras teorias semânticas que mudaram o foco do processo de significação para o uso da linguagem, os esquemas semânticos lógicos anteriores à Virada Linguística continuaram fundamentando as teorias da significação em nível lexical, proposicional e textual.

A linguística textual estruturalista, por exemplo, entende o texto como uma unidade. O texto é entendido como um significante que resulta do encadeamento de outros significantes em frases coesivamente ligadas e articuladas segundo uma estrutura *a priori*. Nessa ótica, uma análise das definições de *tekoha*, tomadas como encadeamento de frases, poderia ser superficial, pois negligenciaria as peculiaridades linguísticas do guarani e a lógica kaiowá de relacionar significados.

Como dito acima, a Virada Linguística surgiu para contrapor a hegemonia do paradigma lógico-matemático das teorias que embasavam os estudos da significação, contribuindo para novas reflexões e o surgimento de outras teorias que vão mudar o enfoque

das relações lógicas entre significante e significado para o uso da linguagem. Nesse contexto, o todo deixa de ser visto como uma articulação de partes objetivamente estabelecidas e perfeitamente justapostas, para ser compreendido como resultado de interação intersubjetiva, composto pelas interpenetrações das rupturas entre elas. Nesse novo paradigma, busca-se compreender as multideterminações do processo, o que pede um olhar multidisciplinar, fazendo com que as disciplinas rompam suas fronteiras e passem a construir interpretações das realidades em suas interfaces.

A linguística textual pós-estruturalista, por exemplo, é uma dessas teorias que se constrói como disciplina de interface e amplia o conceito de texto, considerando-o como um evento comunicativo. Essa perspectiva teórica define o contexto como condição essencial no processo de construção do significado, entendendo o significado como ato interativo determinado por aspectos sociais e culturais. Essa análise da significação como processo interativo passa a ser feita na interface de várias teorias que abordam o aspecto pragmático, ideológico, linguísticos, semiótico, social, psicológico, psicanalítico e cultural no processo de construção do significado elaborado verbal ou oralmente. Isto retira a hegemonia da escrita enquanto condição de possibilidade para organização de ideias precisas e inclui outros símbolos, além dos linguísticos na análise do processo de significação.

Tais considerações ampliam os conhecimentos sobre o processo de significação para além das relações significante e significado e das estruturas textuais e comunicacionais. Analisar o processo de significação de *tekoha*, com base nesse aporte teórico pode gerar conhecimentos significativos, porém não seria totalmente adequado para o escopo deste trabalho, pois essa perspectiva teórica não desenvolveu conceitos que possam explicar as características cognitivas e linguísticas que variam de cultura para cultura.

Os estudos desenvolvidos no âmbito da LC, por outro lado, desenvolveram conceitos visando justamente a descrever os processos cognitivos que geram o significado e a linguagem bem como suas diferenças culturais. No âmbito da LC, tem se realizado vários estudos com línguas periféricas e indígenas em diferentes partes do mundo. Isto tem gerado conhecimentos sobre as diferenças na maneira de estruturar o significado cognitiva e linguisticamente que foram construídas nas diferentes experiências dos grupos sociais em seus respectivos ambientes. Além disso, o conhecimento gerado no âmbito da LC permite pensar o processo de significação em ambientes de culturas em contato, nos quais há interferência e interpenetração entre as culturas, como é o caso dos Kaiowá.

#### **4.4 TEKOKHA CORPORIFICADO- Parte III**

A hipótese da cognição corporificada, desenvolvida no âmbito da LC, constitui-se do pressuposto de que a experiência e a faculdade de construir significado e simbolizar geram sistemas conceituais e simbólicos por meio dos quais se produzem entendimentos do mundo. Esse processo sócio-histórico forma culturas, modelos conceituais e simbólicos compartilhados por um grupo social que determinam não só a construção do significado como também sua compreensão. As culturas são, pois, soluções que os diferentes grupos sociais deram para problemas reais vivenciados por eles. Tais soluções, embora resultem de capacidades cognitivas universais, variam de grupo social para grupo social que elaboram, na experiência, sistemas cognitivos para gerar entendimentos do mundo e sistemas simbólicos para evocá-los e articulá-los.

Nesse sentido, as definições de *tekoha* devem ser analisadas dentro do contexto da cultura kaiowá, pois resultam de padrões cognitivos, linguísticos e pragmáticos específicos dessa cultura, organizados em um sistema de coerência específico que encadeia processos cognitivos e gera um possível entendimento do mundo. Nessa linha de raciocínio, o sistema conceitual kaiowá estrutura-se por um conjunto de MCIs, elaborados na experiência sócio-histórica desse grupo étnico e que encontram expressão na língua guarani, um sistema simbólico por meio do qual se pode refletir sobre as especificidades desse sistema conceitual.

A expressão *tekoha*, nessa perspectiva teórica, evoca um domínio complexo, um conjunto de conhecimentos mais ou menos estáveis estruturados por uma série de MCIs interligados que formam um todo, e não apenas um conjunto de conceitos constituídos de propriedades necessárias e suficientes. Isso implica considerar que o domínio *tekoha* é estruturado por esquemas imagéticos, imagens mentais, projeções metafóricas e metonímicas, categorização, espaços mentais, proposições e mesclagens. Implica, ainda, considerar que esses conhecimentos e essa rede de relações de MCIs são colocados em ação em atos comunicativos no processo de elaboração do significado e que essa ação intersubjetiva reatualiza os conhecimentos e os MCIs.

#### **4.5 PREMISSAS SOBRE AS QUAIS SE ASSENTA O TEKOKHA**

Kövecses (2005) chama a atenção para a importância de se procurar entender os pressupostos que alicerçam as diferentes culturas, não só para entender as diferenças entre elas, mas também para entender as justificativas que se fazem a partir deles. Para o autor, as culturas possuem um conjunto de metáforas de base, - premissas fundamentais - que possibilitam uma linha de coerência na realização do significado cultural.

A pesquisa possibilitou identificar um conjunto de premissas que fundamentam e justificam o funcionamento da racionalidade kaiowá. Essas premissas estabelecem uma lógica de raciocínio, que embora lógica, não resultam de leis lógicas *a priori*, mas do poder da imaginação, enquanto possibilidade inata de organizar o entendimento do mundo em esquemas explicativos coerentes construídos na experiência.

Com base nas entrevistas e, comparando as entrevistas com a literatura antropológica, pode-se dizer que os Kaiowá criaram, ao longo de sua história, um esquema justificativo assentado na premissa de que a existência surge como desdobramento da matéria permeada por forças antagônicas. Esse desdobrar-se, a partir de um centro, expande-se como um rizoma, deixando um rastro que possibilita ver as partes do todo que se mantêm imbricadas e interligadas por meio de um elemento invisível, a “alma”, concebida como um fio que pode se romper e fazer com que a parte perca-se do todo.

A expressão *jasuka* foi utilizada em uma das entrevistas para se referir à matéria da qual o Deus criador e o mundo desdobraram-se e da qual o ser humano e tudo que há no mundo são feitos. Essa expressão evoca a metáfora de base que justifica a relação entre ser humano e a terra, entre o mundo terreal e o sobrenatural e como os Kaiowá devem proceder no mundo e gerar entendimentos do mundo.

As entrevistas demonstraram que essa premissa não existe apenas nos mitos fundantes que tratam da cosmogonia e a teogonia dos Kaiowá, mas estão vivas no imaginário desses indígenas e fundamentam suas práticas, inclusive, a luta pela terra neste momento histórico.

Uma das participantes contou que havia conhecido um *hechakare* - rezador que tem o poder de ver as entidades sobrenaturais -, expressão derivada do verbo *hecha* (ver), cujos poderes permitiram que subisse aos céus e voltasse à Terra. Outro participante contou um mito sobre a volta de *Pai Kuara* para o *yvaga* (“céu”), depois de ter tido um desentendimento com sua esposa na terra que o havia aborrecido. Esse mito é usado para ilustrar e justificar as relações entre marido e mulher bem como os papéis sociais de homem e mulheres na cultura Kaiowá. As mulheres, embora aparentemente submissas, exercem papel de destaque. Além de

gerarem demandas por bem materiais, participam ativamente nas tomadas de decisões, atuando política e religiosamente.

A expressão *aguyje* que atualmente tem sido usada com o significado de “obrigado” evoca outra premissa fundamental e o grande objetivo dos Kaiowá: a busca de um estado de plenitude tanto espiritual como material. A expressão *aguyje* foi traduzida como “lindo”, “tranquilo” por um dos participantes ao se referir a um *tekoha* terreal ideal que, segundo ele, é onde há abundância de comida, de água, onde se pode dançar, rezar e onde não há violência. Em todas as entrevistas, foram feitas alusões ao mundo sobrenatural, no qual vivem os ancestrais, um lugar de harmonia, de felicidade, de um estado de plenitude e encantamento (*aguyje*) que serve de inspiração para a construção do *tekoha* terreal.

A expressão *yvyaraguyje*, composta por *yvy* (terra), *ara* (tempo) e *aguyje* (estado de graça, perfeição, saúde) tem referência na literatura antropológica (MELIÁ, 1991) e registro mais recente no Dicionário *Ñe’ẽ Ryru* (CECY, 2000) que traz a seguinte definição: uma confluência de espaço e tempo perfeitos. Meliá (1976) refere-se aos Kaiowá como praticantes da economia da festa, pois, segundo esse autor, esses indígenas sempre buscaram produzir um excedente para que pudessem se reunir em festejos e encontros, nos quais conversavam cantavam, dançavam em busca de um estado de felicidade. E, hoje em dia, nas *aty guasu*, depois de horas de debates, à noite, se reúnem para formar rodas de danças e cantar. Isto remete ao que Otto (apud KERÉNYI, 2002) denomina experiência numinosa, experiência que busca o encantamento em momentos festivos.

Nas entrevistas, deixaram claro que alcançar esse estado de satisfação é resultado de grande esforço por meio do exercício do *teko porã* (modo adequado de ser), do respeito às tradições Kaiowá e do *teko marangatu* (prática da religiosidade) que garantem o equilíbrio entre as forças opostas e mantém a conexão entre o mundo terreal e o mundo sobrenatural.

Outra premissa fundamental também foi evocada pelas alusões feitas ao mito dos gêmeos: *Kuarahy* e *Jacy*, respectivamente o sol e a lua. A literatura informa que essas narrativas têm um fundo moral. Em todas as versões míticas, *Kuarahy*, o sol, aparece como herói capaz de dar soluções para os problemas e *Jacy* como pessoa desatenta e descompromissada. As vitórias de *kuarahy* são atreladas à observação das regras de boa conduta e da capacidade de interagir com o meio e com o mundo sobrenatural. *Kuarahy*, dessa maneira, passa a ser exemplo de conduta, de esforço para conseguir bens materiais e de sabedoria na manutenção do equilíbrio entre as forças antagônicas. Os Kaiowá que têm essas

qualidades são denominados *guapo*, segundo os participantes, empréstimo espanhol e que remete a habilidades desenvolvidas depois da chegada dos não índios.

Como dito acima, na lógica kaiowá tudo está entrelaçado. A manutenção do todo depende da comunicação entre as partes, por isso valorizam a linguagem, a importância de saber articular as *ñe'ë* (palavras-alma) tanto para se comunicar entre si como para se comunicar com os espíritos que governam as coisas do mundo. As expressões como *ñe'ë* refletem a maneira kaiowá de conceptualizar o mundo e evocam os fundamentos da racionalidade kaiowá.

A lógica do entrelaçamento foi evocada também pelas expressões que relacionam a interação entre o ser humano de posse das sábias palavras (*arandu*) e a *yvy* (terra), o meio ambiente. Nessa interação, corpos e lugares são esculpidos, segundo os fundamentos do jeito kaiowá que determinam uma maneira de ser, de ocupar e interagir com o espaço. Essa interação pode ser observada na forma da organização espacial comum a todos os *tekoha* visitados e nas expressões utilizadas em todos os *tekoha*. Nas entrevistas, foram utilizadas a expressão *ypy e ypyry'ã* para se referirem ao umbigo da terra, de onde as coisas desdobram-se e formam um todo. O *tekoha* também foi referido como o centro do mundo, o ponto do qual tudo ganha sentido, e a casa do *ramöi e da jaryi* (dos avós), líderes da família extensa é o centro do *tekoha*.

As expressões *porã* (bom, bem) e *vai* (mal, mau) foram usadas em todas as entrevistas como polos antagônicos, sendo que *porã* indica um ideal a ser alcançado, os ensinamentos dos *ñande rike'y* (irmãos mais velhos que vivem no *yvaga*) e *vai* - a condição a ser temida - é *aña mba'e* (coisa do “demônio”). A expressão *teko vai* foi utilizada para se referir aos indígenas que não praticam a tradição, aos jovens desobedientes, aos que consomem bebidas alcoólicas e aos que praticam o *teko karai* (modo de ser do branco).

Essas expressões remetem ao processo de categorização dos Kaiowá que conceptualizam e categorizam o mundo segundo o critério da racionalidade kaiowá que agrupa elementos por suas características e os subdivide em *porã* e *vai*, em *ñandejára mba'e* (coisas de Deus), e *aña mba'e* (coisas do mal). O contato com os não índios gerou mais uma categoria: *teko karai* e *kari mba'e* (coisas de branco), geralmente atreladas ao mal.

Embora essas forças antagônicas tenham sido apresentadas de maneira dicotômica, a pesquisa leva a crer que os participantes as concebem como partes complementares que convivem na matéria constituinte de todos os elementos do mundo, e não como forças que se anulam. Isso permite elaborar críticas severas na defesa da tradição e, ao mesmo tempo,

justificar mudanças na própria tradição, localizando a produção da vida no interstício entre o bem e o mal e atualmente entre o *teko porã* e o *teko karai*. Isso remete a uma racionalidade que organiza o entendimento do mundo considerando as contradições, e não as contrariedades para encontrar justificativas a todas as mudanças.

O trecho abaixo ilustra de maneira bastante elucidativa essa maneira de encontrar justificativas para os novos acontecimentos.

No começo era tudo escuro. Não tinha nada no mundo. Daí Ñande Tamõe Papá, fez o claro e plantou a cruz. Daí ele e Jesus Cristo escolherem . Ñande Ramõe escolheu a cruz de madeira e Jesus Cristo a cruz de aço. Jesus Cristo assoprou e a cinza e fez os homens civilizados, por isso civilizado é branco porque foi feito de cinza. Daí começaram a escolher: Ñande Ramõe (sic) escolheu o arco e a flecha e Jesus escolheu a espingarda. Índio escolheu “djeguaká”(sic) enfeites de penas), Chiripá, ponchito, xumbé (sic) ( cinto), Jesus escolheu vestido, calça, sapato. Civilizado nasceu de relógio com o bolso cheio de dinheiro. O índio é moreno porque nasceu da cruz de madeira. Daí escolheram os animais. O índio ficou com paca, tatu, caitetu, nambu e civilizado ficou com boi, vaca, cavalo, galinha. Agora bicho de índio já acabou tudo. Não adianta, índio pode trabalhar dia e noite que não fica rico, sempre vai ser pobre. Agora, civilizado é rico porque veio da cruz de aço, tudo é de aço, espingarda é de aço, relógio é de aço, avião é aço, tudo é de aço! (SILVA, 1982, p. 44,45).

A racionalidade kaiowá permite dar justificativas às mudanças, gerar domínios complexos e semanticamente densos como os evocados pelas expressões *tekoha*, *yvypóra*, *ñe'ẽ*, *aguyje*, etc. Essas expressões evocam uma maneira de construir significado que segue uma linha de coerência a começar pelas metáforas de base.

As entrevistas permitem afirmar que as práticas diárias ainda hoje são organizadas e justificadas a partir dessas premissas fundamentais que instauram o componente mítico do significado, ou seja, um significado não apenas funcionalista desencadeado pelas necessidades cotidianas, mas um significado carregado de aspectos míticos que governam as próprias práticas. Isto quer dizer que não basta produzir a vida, mas produzi-la de uma determinada maneira, seguindo-se modelos estabelecidos pelos ancestrais que mostraram como as coisas vieram a ser e como devem ser feitas para que tenham sentido. Fora dessa lógica não há sentido para a existência, por isso que lutam tanto para manter seu modo de ser e suas terras tradicionais. Para eles, produzir significado é produzir vida segundo a maneira kaiowá de ser.

## 4.6 ESQUEMAS DE IMAGEM

Segundo a hipótese da cognição corporificada, os entendimentos que temos do mundo são elaborados nas experiências corpóreas. Os estímulos que resultam da interação com o meio são captados pelos sentidos e transformados em objetos mentais pelo aparelho cognitivo. As primeiras noções são estruturadas por esquemas de imagem - estruturas pré-conceituais - elaboradas independentemente da linguagem e servem de base para a construção de objetos mentais básicos e complexos que compõem a mentalidade corporificada.

A pesquisa permite dizer que o conceito de *tekoha* estrutura-se com base em esquemas de imagens elaborados pela experiência corpórea dos Kaiowá pelo ambiente em que vivem, gerando noções de espaço, tempo, quantidade, força, limite, dentro e fora, etc., que embora sejam elaboradas por princípios gerais, guardam especificidades da experiência kaiowá.

O esquema de imagem contêiner, segundo a hipótese da cognição corporificada, configura-se pela sensação de estar dentro de algo que nos envolve, mas que nos aparta do mundo, estabelecendo um limite, uma fronteira, uma noção de dentro e de fora.

As expressões linguísticas, os desenhos e as explicações dos participantes permitem dizer que o *tekoha* é conceptualizado como um recipiente redondo, como *yrupë* (peneira), como um *ryru* (recipiente, cesto), expressão esta derivada da palavra oscilante *tyru* da qual derivam várias outras expressões que evocam a noção de dentro, fora e invólucro. Uma noção construída nos primeiros movimentos dos bebês Kaiowá desde o *membyryru* (útero, placenta), expressão formada de *memby* (criança) e *ryru* (recipiente, invólucro) que protege, nutre, mas aparta o bebê do mundo.

Essa mesma noção de estar dentro de algo que estrutura o *tekoha* como um contêiner, estrutura outros domínios construídos no contato com os não índios, como *ñe'ë ryru* (dicionário) - recipiente para as palavras - formada de *ñe'ë* (palavra) e *ryru* (recipiente), *poryru* (luvas) formada de *po* (mão) e *ryru*, *ao ryru* (guarda-roupa) e tantas outras.

As noções que estruturam o *tekoha* como um contêiner consolidam-se e ampliam-se na imagem mental de *oga* (casa), expressão que tem sentido de abrigo, de proteção contra as intempéries da natureza e que, segundo o dicionário *Tesoro de la Lengua Guaraní* (2011), deriva de *og* (palha, folha), material com que se cobre a casa. A *oga* é metonimicamente concebida como um recipiente pelas sensações de conforto e segurança que se sente dentro da casa e também por ser concebida por um das partes que forma o seu todo, ou seja, pela sua cobertura. Essas sensações de proteção ampliam-se ao se associar a *oga* àquela que gera e cuida. A experiência que os *memby* (filhos na linguagem das mulheres) têm ao serem

cuidados pelas *sy* (mães, raízes, origem) das quais sugam o *kamby* (leite), expressão formada de *káma* (seio) e *y* (líquido, seiva) e que compõem também *sy* (mãe, origem da seiva), consolidam a sensação de bem estar e proteção. As crianças corporificam essas sensações desde o *membyryru* (útero), pois estão ligadas às *sy* pelo *puru'asã* (cordão umbilical), expressão formada por *puru* (porunga, fruta da cabaça), *a* (fruto, granado, algo redondo) e *sã* (fio, corda, cordão), expressão que remete à projeção metafórica na conceptualização de gravidez, como uma fruta de cabaça, relacionando a protuberância da fruta à protuberância da barriga da pessoa em estado de gravidez.

Os *ra'y* (filhos, na linguagem masculina, coisa pequena e terna, sêmen) também recebem a proteção dos pais (*ru*), os *mo'ãha* (protetores), expressão formada de *mo* (prefixo de agentividade para palavras nasais) e *ã* (sombra). Nessa relação, os filhos passam a ser *mo'ãmbyre* (protegidos), expressão *que* deriva de *mo'ã* (cobrir, ocultar, fazer sombra e proteger).

A sensação de conforto, proteção e satisfação corporificada dentro do *membyryru* (útero) por meio do *puru'asã* (cordão umbilical) estende-se para depois do nascimento por meio da relação com os pais e com a casa por meio de um *puru'asã* conceitual, uma noção armazenada na mente. Esse laço entre mãe e filho e pai e filho determina um espaço, uma distância, uma fronteira que indica até aonde se pode ir, afastando-se do ponto de partida, a mãe, o pai e a casa. Esse mover-se, delimitado por uma série de interdições culturais que envolvem inclusive o sobrenatural, estabelece um *tenda* (lugar), um lugar para se fixar, no qual se ficam os pés (*py*), metaforicamente concebidos como raízes, expressão da qual deriva o verbo *opyta* (ficar, permanecer). Essas três expressões evocam e demonstram como os Kaiowá concebem o aspecto permansivo e estático baseando-se em um ponto de segurança concebido como uma raiz.

As expressões acima revelam como os Kaiowá constroem significado por meio de uma linguagem motivada que deixa ver os encadeamentos dos modelos cognitivos e as relações de contiguidade entre os elementos do mundo, as imagens mentais e a linguagem que permitem conceptualizar mãe como fonte de seiva e pai como fazedor de sombra.

São essas noções corporificadas que estruturam o conceito de *tekoha* como um recipiente, um espaço transformado em um *tenda*, (lugar) onde pais, filhos e parentes estão fixados. Estruturam também a noção mais abstrata de *tekoha* como uma redoma, sob a proteção de *Tupã*, levantada segundo um *ko* (fundamento) que embasa o *teko* (modo de ser) uma racionalidade e uma linguagem que fazem do lugar um *Tupã ryruru* (recipiente, organizado

miticamente), e que foi metaforicamente conceptualizado nas entrevistas como o lugar da felicidade.

As noções e as imagens desse recipiente são construídas no mover-se dos Kaiowá pelo espaço a começar de um centro concebido como um umbigo (*puru'ã*), de um *ypy* (início mítico), expressão da qual deriva *ñepyrü* (começar). Tomando com base esse e fortemente ligados a ele por uma espécie de *puru'asã* (cordão umbilical) cultural, um fio tecido emocional e religiosamente pelas fortes relações de parentesco e políticas, os Kaiowá descrevem movimento de idas e vindas, nas quais consolidam noções de distância, de fronteira, de fora, de dentro, de proteção, de pertencimento, carinho, conforto, espaço, de tempo, etc.

As ações e reações conflituosas da produção da vida cotidiana inscritas em movimentos de idas e vindas foram conceptualizadas metaforicamente pelo auxiliar da pesquisa como *guachire*. Guachire é uma dança festiva que reúne homens e mulheres de mãos dadas, e no movimento dessa dança, movendo-se para frente, para trás e para os lados, um forçando o movimento do outro, descrevem formas geométricas variadas e convergem para o centro e se distanciam dele, esticando os braços o máximo que podem. Os movimentos, embora bruscos, não quebram o laço que os mantêm juntos e os fazem convergir para um centro, que no *tekoha* é a casa dos avós, e no imaginário mitológico é o *ypy* (centro e princípio) do mundo, o que os faz descendentes dos Pa'i Tavyterã (homens do centro da terra)<sup>21</sup>. Dessa maneira, o recipiente *tekoha* é moldado por esse mover específico dos Kaiowá, como espaço construído socialmente. Sua extensão é demarcada pelo poder das ações políticas e religiosas, pela manifestação da sabedoria tradicional que possibilita a origem e a expansão do *tekoha* em formas que não tem ângulos retos – “não é nem quadrado nem redondo” -, é um conjunto de formas, é *ijerere chuke, chuke*, segundo um dos participantes, “um quadrado meio redondo”. Nas entrevistas foram usadas várias expressões que evocam uma geometria construída com base na natureza e nas práticas e inspirada na arquitetura das árvores, no movimento dos rios, no comportamento dos animais, etc.

A pesquisa permite dizer que o recipiente *tekoha* é circunscrito culturalmente, ou seja, demarcado por fronteiras políticas e mitológicas que estabelecem um espaço de pertença e a construção de identidades. Essas fronteiras, embora não sejam rígidas, são mais nítidas do

---

<sup>21</sup> Segundo Meliá, os Kaiowá são descendentes dos Pa'i Tavyterã, grupo étnico que vive no Paraguai. O nome Kaiowá teria sido dado pelos viajantes porque os Kaiowá eram arredios e viviam nas matas (Ka'aguy). Kaiowá dessa maneira seria uma expressão que combina *ka'a* (mata) e *ava* (homem), formando as variações kaiova, Caióá e kaiowá. A pesquisa permite dizer que faz sentido relacionar os *ava* às matas, não por serem arredios, mas pelas inúmeras outras expressões que relacionam a produção da vida kaiowá às matas.

que as fronteiras geográficas e são feitas de regras, costumes e símbolos culturais e linguísticos que estabelecem um dentro e um fora, um parâmetro de julgamento e de pertencimento. Um espaço construído por um *ethos*, um conjunto de regras implícitas que são praticadas somente por aqueles que as corporificaram.

Dentro do *tekoha*, as noções de fronteira, de dentro e fora são redimensionadas em decorrência dos jogos de alteridade. Durante a pesquisa, os participantes justificaram a fama de hábeis oradores - como descrito na literatura antropológica -, habilidade que põem constantemente em prática no processo de construção do modo de ser.

O interior do *tekoha* vai se configurando de acordo com as intensas disputas entre as famílias extensas por bens materiais e disputas políticas por *status* social e por prestígio. Dessa maneira, dentro do *tekoha*, há movimentos de inclusão e exclusão, e conseqüentemente a elaboração de fronteiras, demarcadas por categorias conceituais dicotômicas como *porã* (bom), *vai* (mau), *aña* (demônio, forças do mal), *ñandejára* (ancestral criador, forças do bem), *avaete* (índio legítimo), *ikaraima* (índio que se afastou dos costumes), *arrastado* (guarani “puro”) e *paraguaio*, *jopara* (língua impura, misturada), segundo eles.

As expressões *pype* (dentro) e *okape* (fora) e outras expressões como *ñande* (nós inclusivo), *ore* (nós exclusivo), a expressão *mba’e* (bens, pertences) que forma locuções como *ñande mba’e* (nossas coisas), *che mba’e* (meus pertences), *karai mba’e* (coisas de branco) e a expressão *teko* (costume, cultura, jeito de ser), expressão formada de *ko* (fundamento) que forma as expressões *ava teko* (modo de ser indígena) e *teko karai* (costume dos não índios) são exemplos da elaboração de noções abstratas de fronteira, de dentro, de fora, de limite e pertencimento elaboradas das experiências corpóreas mais concretas. A elaboração dessas noções deixa marcas no espaço físico e também no espaço cognitivo configurados de imagens mentais que são evocadas pela linguagem.

Essas dicotomias, contudo, funcionam mais como estratégia política e pedagógica, e menos como categorias mentais e linguísticas rígidas das quais se deduzem verdades incontestáveis. Os dados levam a crer que os Kaiowá, deste momento histórico, caracterizam-se justamente pela capacidade de lidar com a hibridação cultural e linguística. Assim, o *tekoha* atual é caracterizado por bens materiais e elementos culturais híbridos, o que revela fronteiras culturais não rígidas e que os Kaiowá, deste momento histórico, aprenderam a construir imagens mentais no interstício das culturas circunvizinhas e nas contradições que se estabelecem entre categorias dicotômicas.

Como demonstrado acima, o esquema contêiner estrutura o domínio *tekoha*. Todavia, não se pode perder de vista que as estruturas cognitivas são elaboradas pela experiência corpórea desse grupo étnico, o que implica pensar em esquemas de imagem e imagens mentais específicas desenvolvidas da experiência de estar em um lugar no espaço - no *tekoha*. Essa experiência desenvolve outros esquemas imagéticos específicos, como o esquema contato/suporte que gera noções de base, de superfície, de profundidade, e de extensão, por exemplo, que também estruturam o conceito de *tekoha*.

A pesquisa coletou várias expressões que evocam o meio ambiente conceptualizado metaforicamente como um corpo. Referiram-se a superfície da terra como *yvy ape* (face da terra e suporte) sobre o qual e com o qual estabelecem uma simbiose e uma semiose que fazem vir a ser o *tekoha* no espaço.

A superfície da terra é conceptualizada como uma face (*ape*) e também como um corpo que tem umbigo (*yvy mbyte*), púbis (*yvy rymypy*), tem *akã* (cabeça) e *apy* (limite, fim), expressão formada de *py* (pé), e os rios são conceptualizados como veias nas quais correm *y* (água, seiva da terra). A expressão *y* forma várias expressões, como *kamby* (leite), *sy* (mãe), *tuguy*, (sangue) e compõem o nome de várias árvores metonimicamente conceptualizadas pelas suas seivas. Essas expressões demonstram a recorrência do modelo cognitivo metafórico que relaciona o domínio corpo e o domínio meio ambiente.

A *yvy* é metaforicamente conceptualizada como mãe e como matéria da qual o corpo humano constitui-se. Nas entrevistas, conceberam-se como *ra'y* (filhos, rebentos) da terra que significam-se no contato frequente com ela, construindo um significado corporificado, na fricção entre ser e meio, o que os constitui como *yvypóra* (habitantes e filhos da terra). Esse contato deixa rastros *tapykuere* (cicatrizes), cravados no espaço físico, em suas mentes e corpos que são evocados por “rastros” linguísticos e não linguísticos elaborados ao longo do tempo.

A terra, segundo os participantes, tem um espírito que a sacraliza com o qual estão fortemente ligados pela palavra, pela reza (*mbo'e*). Para interagir com ela, é preciso saber dialogar com o *yvyjára* (espírito da terra). Desse contado, surge o esquema de imagem que estrutura a noção de base, de um suporte para que outro elemento exista, a noção de estar *yvy ari* (sobre a terra) e também de *yvy pýri*, *yvy reheve*, *yvy ondive* (com a terra, junto a terra) e *yvy pegua*, *yvy ypy* ( da terra, originário da terra), pois, é da integração da *yvy e dos yvypóra* que *opu'ã* (levanta-se) o *tekoha*. A expressão *py*, contudo, não diz respeito somente ao contato

com a superfície, mas remete à ideia de raiz, (*rapo*) por meio da qual se sustentam e emanam os *yvypóra* (seres da terra).

A expressão *py* (pé) é um conceito concreto formado na interação com o meio com base no esquema de imagem superfície. Esse esquema de imagem estrutura também outros conceitos abstratos, como *pypuku* (profundidade), expressão formada de *py* (pé) e *puku* (comprido, longo), *pyso* (estender, desenvolver, desdobrar-se e também sinal gráfico que indica um hiato entre um som e outro), *pype* (dentro, arraigado), *opyta* (ficar, permanecer), etc.

O movimento dos pés no *oguata* (caminhar) estrutura ainda outros conceitos concretos como passo (*guata*) que, por sua vez, estrutura conceitos abstratos de medida e distância. Segundo um dos informantes, o *guata* era uma medida que estabelecia, por exemplo, a distância entre uma planta e outra na roça. O bater dos pés no chão é uma característica das dança kaiowá (*jeroky*) que remete à estreita relação os Kaiowá e o meio em que vivem.

Essas noções fazem do *tekoha* algo que ocupa um lugar no espaço, na face da terra que é sua base e, ao mesmo tempo, a fonte de sua existência na qual se expande horizontal e verticalmente. Essas noções, elaboradas no mover e no manipular dos elementos desse espaço, também estruturam o conceito de família extensa como um espaço social que precisa ter uma *rapo porã puku* (raiz profunda e boa), que garante a existência de um *te'yi* (linhagem), um nós que garante um espaço de pertencimento no qual a existência kaiowá viceja.

Os fios que tecem o *te'yi* (o nós) são conceptualizados do esquema imagético ligação, uma estrutura que pressupõe elementos unidos por laços, estabelecendo uma relação de dependência entre eles. E se a expressão *ryru* (recipiente) evoca um *tekoha* conceptualizado como contêiner, elaborado do esquema imagético dentro, fora e limite, outras expressões usadas nas entrevistas, como *sã* (cordão, fio, corda), evocam o *tekoha* concebido como resultado de relações de dependência.

A pesquisa permite dizer que, para os Kaiowá, tudo emana de um ponto de referência no espaço (*yvy*), um ponto de referência emocional representado pela *sy* (mãe), pela *oga* (casa) pelo pai (*ru*) e pelos irmãos mais velhos e um ponto de referência social, os chefes de família *tamöi e jarýi* (avós). Todos ligados por um *sã* (fio) que os liga, formando o *te'yi* – grupo macrofamiliar –, um noção elaborada desde o *membyryru* (útero) onde o bebê está ligado à mãe pelo *puru'asã* (cordão umbilical). Essa configuração terrena é a reprodução de

uma estrutura sobrenatural à qual a estrutura teral está ligada por meio da *ñe'ë* (palavra-alma) concebida como fio que mantém todos os elementos ligados e fundamenta o *teko joa* (modo de ser coletivo).

O rompimento desses laços, segundo as explicações dos participantes, significa a quebra do equilíbrio, gerando doença, tristeza, silêncio e morte. Há muitos relatos que narram um estado mental, denominado *ñemyrõ* (sentimento de morte) provocado pela quebra do vínculo. Nesse estado, a pessoa não conversa, não tem disposição para mover-se, está afastada dos irmãos do *yvaga*, pois seu nome, sua ligação está enfraquecida.

O esquema de imagem ligação estrutura um modelo cognitivo que gera conceitos concretos e abstratos, encerrando a ideia de um todo constituído holisticamente nas relações de suas partes tanto em nível sócio-histórico quanto mitológico. Essa metáfora de base é utilizada para explicar tudo que há no mundo, como as coisas vieram a ser e que vínculos de dependência têm entre si.

Esse modelo cognitivo foi empregado em todas as entrevistas para dar explicações sobre a construção do *tekoha* conceptualizado metaforicamente como uma tessitura, um todo interligado, que necessita de cuidados diários. Segundo os participantes, não se entra na mata sem antes pedir permissão aos *Ka'a jára* (espíritos das matas). Não se deve plantar, caçar, nem pescar sem pedir permissão para os *jára* dos peixes, dos animais e da terra.

A mesma lógica que liga o *tekoha* e o céu liga o ser humano e a terra, e dessa interação vem a ser o *teko*, enquanto conhecimento construído na experiência, mas concebido como resultado de forças sobrenaturais. A expressão *tekoha*, nesse sentido, é uma metáfora linguística que evoca uma metáfora conceitual complexa estruturada pelo esquema de imagem ligação, porém um esquema construído pela experiência dos Kaiowá e que gera outras metáforas como a de um fio tênue do qual se constrói uma tessitura frágil sempre sob a ameaça de se desfazer.

Nesse sentido, *tekoha* é exemplo de um modelo de todo interligado a começar do esquema ligação, um modelo cognitivo que gera inúmeros domínios elaborados segundo a lógica kaiowá de interligação e dependência que são evocados por expressões linguísticas que demonstram essas articulações, como é o caso da expressão *tekoha*.

Segundo a hipótese da cognição corporificada, universalmente, concebe-se o mundo como um todo composto por partes que se relacionam de maneira dinâmica. No entanto, não se deve perder de vista as diferenças entre os modelos cognitivos que relacionam as partes e o todo, uma vez que variam de cultura para cultura.

A pesquisa permite afirmar que o modelo cognitivo parte-todo desenvolvido pelos kaiowá leva em consideração a percepção do meio como uma estrutura gestáltica e não como um somatório de partes. Um todo ecologicamente pensado no qual as partes interpenetram-se e não apenas se justapõem. As partes ganham importância na interdependência que há entre elas e pelas relações de prototipicidade entre elas, o que implica em partes mais ou menos salientes, mais ou menos centrais mais ou menos valorizadas culturalmente. Os Kaiowá, ao perceberem esses elementos, ao tocá-los e ao desfazê-los em partes, constroem a noção de composição, agrupando propriedades e elementos do mundo segundo uma matriz cognitiva elaborada pela experiência desse grupo social.

As *kokue* (roças), as *Ka'aguy* (matas), os *rekora* (terreiros) são partes percebidas individualmente, mas não há fronteiras nítidas entre elas, e sim contiguidade e espaços de interstícios. As partes são sempre pensadas em relação umas as outras, formando unidades relacionais maiores, um padrão cognitivo que gera cargas semânticas complexas e densas. Nas entrevistas foram usadas várias expressões que demonstram o modelo cognitivo parte-todo desenvolvido pela cultura Kaiowá que privilegia o todo, o coletivo, a relação em vez da parte isolada como ocorre nos modelos cognitivos atomistas.

Foram empregadas, durante as entrevistas, várias expressões compostas por *kuera* (palavra satélite que indica plural), como em *kuña kuera* (mulheres). No entanto, essa palavra não indica somente plural como o morfema “s” na língua portuguesa, mas evoca coletividade. Da mesma maneira, a expressão *entero* (empréstimo do espanhol) foi usada com o sentido de “todos”, evocando um coletivo.

A língua guarani oferece recursos morfológicos que expressam graus de quantidade pensados como um todo e não como um somatório de unidades. Os quantificadores *heta* (muitos) e *mbovy* (poucos, alguns) recebem sufixos que indicam níveis de quantidades a partir das noções de muito e pouco como demonstram os exemplos abaixo:

*Oi heta maba'e.* (Tem muitas coisas.).

*Oi hetaeterei mba'e.* (Tem uma infinidade coisas.).

*Oi hetave mba'e.* (Tem muitos homens, mas em comparação com outro grupo.).

*Oi hetaventema kuimba'e.* (Há mais homens ainda do que os outros dois grupos.)

*Hetaitereingo kuimba'e* (Uma quantidade aproximada de homens.).

Além desses exemplos há as expressões *joa* e *meme* que especificam quantidade em movimento ou estática. A expressão *meme* (todos) evoca uma totalidade estática e *joa* (todos) uma totalidade em movimento. (GURARANÍ GRAMÁTICA. Disponível em:

[http://es.wikibooks.org/wiki/Guaran%C3%AD/Gram%C3%A1tica/Determinantes#6.3\\_-\\_CUANTIFICADORES.](http://es.wikibooks.org/wiki/Guaran%C3%AD/Gram%C3%A1tica/Determinantes#6.3_-_CUANTIFICADORES.)

Como já dito nesse trabalho, os Kaiowá se movem a partir de um *ypy* (centro), elemento fundamental do esquema centro-periferia que estabelece um ponto de referência e os pontos mais distantes em relação a esse centro como pontos periféricos. É desse ponto central que o *tekoha* estrutura-se sobre o esquema centro - periferia, em termos geográficos, sociais e culturais.

A ideia de *ypy* é central para racionalidade kaiowá, um *ypy* conceptualizado como o ponto de onde tudo se origina, como a *oga* (casa) e o *rekoha* (terreiro) nos quais as crianças ensaiam seus primeiros movimentos sobre a terra, deixando no chão batido e em seus próprios corpos suas primeiras marcas, desenhando seus primeiros riscos (*hai*), expressão da qual deriva o verbo escrever e que forma a expressão *ita hai* (pedra de escrever, giz). Dos primeiros *hai* (riscos, sinais) feitos no *oguata apóvo*, no *ajepo kyty* (engatinhar), expressões que evocam o roçar dos corpos das crianças pelo solo, movendo-se com a ajuda das mãos (*po*), expressão que compõe *apóvo e ajepo* estruturam-se as noções de percurso. Nesses movimentos repetidos a partir do centro constituem-se as noções de perto (*agüü*) e de *momyry* (longe), de *ápe* (aqui) e *upepe* (lá). Essas noções são reforçadas e ampliadas ao realizarem movimentos mais prolongados, descrevendo nos *tape* (caminhos, trilhas) distâncias maiores.

A pesquisa permite dizer que esse modelo cognitivo estrutura também a noção de espaço social e cultural. A instituição social kaiowá família extensa organiza-se em uma relação de dependência física e afetiva a partir de um centro ocupado pelos líderes de família extensa, fontes de solução para problemas materiais e espirituais. Nesse sentido, o centro do *tekoha* é o ponto do qual se perspectiva o mundo e se estabelecem os graus de pertencimento e de estabilidade psíquica e material. Quanto mais longe do centro menos prestígio social tem-se e mais riscos corre-se. A expressão *guacho* foi utilizada para se referirem aos membros da família extensa que estão hierarquicamente mais distantes do centro, cabendo a eles os trabalhos mais árduos, e os indígenas que se afastam do centro, adotando o *teko karai* (o modo de ser do branco) são referidos como pessoas de *teko vai* (mal comportamento).

No centro, estão o *roka* (o terreiro) e as (*kokue*) (roças) os *oga rymba* (animais e as plantas mais prototípicos), a casa de reza e os símbolos sagrados. No centro, fala-se *avañe'ẽ* (a língua guarani) e fazem-se as *aty* (reuniões). Quanto mais próximo do centro mais longe se fica dos medos que povoam a periferia. Tudo aquilo que se distancia dos limites e do controle,

como a noite alta, a escuridão das matas, o labirinto das cidades e a racionalidade não Kaiowá, é tido como ameaçador.

Segundo os participantes da pesquisa, as crianças são incluídas nas práticas sociais muito cedo e aprendem suas primeiras noções vendo e imitando (*ha'ã*) os gestos dos mais velhos. A expressão *ha'ã* remete a esse processo de aprendizagem prático e holístico, pois, além de imitar, significa esforçar-se, tentar e medir.

As crianças, dessa maneira, elaboram, na prática, os conceitos concretos e abstratos que norteiam as práticas sociais. Nessas atividades, desenvolvem habilidades cognitivas, aprendem a perceber as propriedades dos elementos do mundo mais importantes para cultura, noções de causa e efeitos, a compreender a função de instrumentos e a linguagem envolvida nas atividades. Aprendem, ainda, que, para iniciar uma atividade, em certos momentos do processo, é necessário pedir permissão e intervenção dos *jára*.

Essas práticas sociais requerem determinado tipo de habilidades motoras e desenvolvem noções de dificuldade (*hasy*) e de tempo (*ára*) determinados pela duração das atividades e pela quantidade de espaço percorrido. Essas noções estruturam outras mais abstratas, como doença (*mba'asy*), expressão que deriva de *hasy* (difícil, árduo) e facilidade (*hasy'y*), formada de *hasy* (difícil) e *y* (posposição sem), que indica ausência de. A concepção de algo como ausência de seu oposto é um recurso cognitivo elaborado pelos kaiowá que também é expresso pelos advérbios de negação, como na expressão *ndovy'ai* (triste), composta de *nd* (advérbio de negação) *vy'a* (feliz) e *i* (complemento do advérbio de negação), evocando a ideia de tristeza como ausência de felicidade.

As entrevistas demonstram que as práticas sociais são orquestradas de maneira a realizar os objetivos do grupo e que há uma série de ações diárias para se atingir metas aparentemente simples, mas que são partes de um conjunto de ações interligadas que fazem parte da construção diária do *tekoha*.

A felicidade e a harmonia são um objetivo a ser atingido pelo grupo no presente e não em longo prazo. Não se trabalha, hoje, para ser feliz amanhã ou quando se alcançar certa idade, segundo um dos participantes. O projeto de vida kaiowá envolve obtenção de resultados a curto prazo. Os fazeres coletivos são realizados segundo as necessidades dos kaiowá e orientados pelo modo de ser que não segue a cronologia dos relógios Ocidentais. Os fazeres estão atrelados ao relógio da natureza em consonância ao tempo kaiowá que brota de um ponto tal como o broto do milho (*ytymby*). Como já dito neste trabalho, o milho é a planta mais importantes para os Kaiowá, com a qual fazem diversos tipos de alimento e com a qual

produzem várias metáforas. A expressão *avatikyry* (festa do milho verde), resume essa relação com a planta, pois além de proporcionar alegria, marca um tempo entre o nascimento do *ytymy* (broto) o o *hi'aju* (amadurecimento) que orienta as atividades dos Kaiowá.

As práticas sociais têm mudado com a adesão a outras práticas sociais, ao uso de instrumentos não tradicionais e à aprendizagem de outras noções de tempo, ritmos, e medidas; no entanto, a pesquisa permite afirmar que essas noções antigas, expressas nas expressões linguísticas coletadas com os participantes ainda estão vivas no imaginário dos Kaiowá. Um dos participantes, ao explicar o conflito entre as noções antigas de tempo, de espaço, de quantidade etc. e as novas noções, disse que “a ideia do índio” choca com a “ideia da escola e com o costume do branco”, mas que eles agora têm que conviver com as duas noções.

O modelo cognitivo origem-percurso-meta, desenvolvido pelos Kaiowá, envolve a percepção e o reconhecimento dos papéis individuais para se atingir um resultado coletivamente; envolve o desenvolvimento de habilidades cognitivas que possibilitam o trabalho em grupo e envolve a habilidade de ter paciência tanto para ouvir (*hendu*) como para ensinar (*mbo'e*), habilidades fundamentais para a realização do modo de ser.

Manter o grupo unido e feliz é um objetivo a ser atingido todos os dias, um cuidado que envolve a participação de todos e que passa pela construção do espaço como resultado desses movimentos na realização de metas e objetivos. Um *tekoha* coeso e em equilíbrio é *um saúde*, no dizer de um dos participantes, que usou o termo saúde metaforicamente para evocar um estado de tranquilidade e bonança.

De acordo com a hipótese da cognição corporificada, a noção tridimensional do espaço forma-se na experiência corpórea com o meio com base nos esquemas de imagem embaixo-em-cima e antes-depois. As posições corpóreas em pé e deitado e a disposição dos objetos no espaço vão construindo um esquema geral de sobreposição e sequência que vão estruturar noções mais abstratas como horizontalidade e verticalidade e outras noções como raso, fundo, cumprido, alto, baixo, bom ruim, relevante, etc.

As definições de *tekoha* evidenciam que as noções de verticalidade e horizontalidade são construídas a partir da ideia de *opu'ã* (levantar-se, erguer-se, ficar ereto) e de *puso* (desdobrar-se). A expressão *akã* (cabeça) foi usada para indicar um extremo vertical, um ponto alto ou mais importante. O pé está atrelado ao ponto mais baixo, ao solo (*yvy*), conceptualizado como a base, o ponto de apoio para se fixar em um determinado ponto da *yvy*. Esses extremos completam-se, unidos pelo corpo (*rete*), uma estrutura cujas articulações têm justificativas míticas que embasam o *teko* (a cultura). Sem o *teko* o Kaiowá é apenas um

“caruncho da terra”, no dizer de um dos informantes, que não viceja, não tem verticalidade; e se abandona o *teko*, perde-se e passa a viver na solidão como *jacy* (a Lua), desconectando-se do todo.

Dessa maneira, o *tekoha* é concebido como um corpo estendido no espaço pelo movimento dos Kaiowá desencadeado por forças sobrenaturais. Esse desdobrar-se implica expandir-se horizontalmente no solo, mas também elevar-se do solo verticalmente.

As noções abstratas “alto” e “baixo” também são conceptualizadas dos domínios cabeça e pé articulados pelo corpo e metaforicamente correlacionados a domínios como árvore (*yvyra*), por exemplo. O *takã* (galho) está relacionado ao alto, à *akã* (cabeça) das árvores, como o ponto mais alto do *opu’ã* (levantar-se) das *yvyra*, um lugar que para se chegar tem que *jeupi* (subir), expressão derivada de *hupi* (levantar-se, subir) que originou a expressão *hupity*, usada com o significado de conseguir, alcançar, ter êxito. A expressão *takã* (galho) é usada como medida e forma outras expressões como *takamby* (forquilha) e também entre pernas, e dessa noção conceptualizam o instrumento *takãmbý há’ãha* (compasso), formado de *takamby* (forquilha) e *ha’ã* (tentar, medir). Os *takã* (galhos) também estão articulados pelas raízes (*rapo*) por meio de um *rete* (tronco e corpo), a estrutura que permite a verticalidade.

A expressão *ararapo*, usada para significar horizonte, é formada de *ara* (tempo) e *rapo* (raiz), uma noção conceptualizada metaforicamente do domínio árvore, como se o tempo fosse uma entidade concreta que tem uma raiz, demonstrando como as noções mais abstratas estruturam-se de esquemas de imagens e de noções mais concretas geradas na experiência corpórea com o meio.

Muitos objetos que foram trazidos pelos não índios foram conceptualizados com base no domínio árvore segundo os modelos mentais kaiwoá corporificados, como demonstram as expressões *yvyra jere* (carreta), carro de boi, formada de *yvyra* (árvore) e *jere* (algo redondo, que roda), *yvyra ñe’ẽ* (púlpito), formada de *yvyra* e *ñe’ẽ* (palavra), *yvyra rape* (tábua), formada de *yvyra* e *rape* (caminho).

O corpo ereto e as formas da natureza eretas ou horizontais são as bases para se conceber a altura, a extensão e profundidade das formas do mundo Kaiowá; contudo os dados permitem dizer que esse mundo não é delineado por linhas horizontais e verticais retas que formam figuras com ângulos retos.

Há em guarani uma série de expressões como *karẽ’y* (não torto), formada de *karẽ* torcido e *y* (posposição sem), para significar reto, *koni* (contorcer-se) *karapã* (torto), *ojere* (roda, circunferência) que evocam as formas da natureza e não formas estabelecidas pela

geometria analítica. Os dados revelam que a noção de horizontalidade é concebida como *puso* (extensão) a começar de um ponto central, uma horizontalidade que se desenvolve como um rizoma cuja expansão é intercalada de rupturas que formam as noções de distância, de antes e depois (*pa'ü*), expressão usada para evocar um espaço entre dois pontos, inclusive o espaço entre os dedos. As expressões permitem dizer também que a noção de horizontalidade é concebida da ideia de *apy* (extremidades) pontos equidistantes do *ypy* (centro) conceptualizados como cabeça e pé dos *tekoha* e das *kokue* (roças) e também pelos quatro pontos da *kurusu* (cruz), aos quais atrelam a origem dos ventos, do frio e do calor. A *kurusu* é símbolo religioso adotado dos não índios há muito tempo, mas que foi ressignificado pelo modo de ser Kaiowá que o utiliza para dar explicações míticas e históricas.

As expressões dos dias da semana são concebidas em uma sequência horizontal, como *arapetei* (domingo), *aramoköi* (segunda-feira), etc., expressões formadas por *ara* (tempo) e os numerais ordinais, *petei* (um), *mokoï* (dois); contudo, a pesquisa indica que essa sequência de antes (*mboyye*) e depois (*rire*) não é pensada linearmente, uma sequência nítida que pressupõem início meio e fim concebidos separadamente, mas uma sequência pensada ciclicamente que liga o fim ao início.

As mudanças no tempo são horizontalmente conceptualizadas a partir do esquema antes-depois, porém não seguem uma cronologia de anos, décadas e séculos. Estão divididas genericamente como antigamente (*yma*) e agora (*koanga*). Desse esquema, conceptualizam também as noções de bom (*porã*) como o anterior, o antigo (*ymaguare*) e ruim (*vai*) como o depois, o novo. Nessa mesma lógica, a tradição, o antes, é bom, e o depois, os novos costumes, é ruim. Os mais velhos são valorizados como sábios e os jovens são concebidos como pessoas em formação sem tradição, e, portanto, susceptíveis às vicissitudes da vida.

Nessa linha de raciocínio, o terreal - o baixo - é visto como inferior, uma condição que os Kaiowá lutam para superar. O que está no alto (*yvate*) é concebido como superior, o lugar onde que fica o *yvaga* (céu), onde moram os ancestrais. O lugar da matéria leve (*ára*), expressão da qual deriva *arandu* (sabedoria, dos ancestrais).

Um dos participantes da pesquisa informou que os Kaiowá têm duas almas: a *ñe'ẽ*, a alma que sobe para o *yvaga* e a *angué*, a alma que fica vagando na terra. O que está embaixo (*yvype*, *guy*) é o lugar das coisas pesadas, que precisam *opu'ã*, levantar-se para chegar ao *yvaga*. O que está em cima, no céu, tem mais poder em relação ao que está na terra, porém são pensados dentro de um *continuum* e vinculados pelo *teko arandu*, (o modo sábio de ser).

Embora os extremos das linhas verticais e horizontais e as sequências antes e depois conceptualizem as noções abstratas de bom e de mal, a pesquisa permite dizer que essas duas noções são conceptualizadas, antes de tudo, com base nas sensações corpóreas e justificadas mitologicamente.

A comida, a tranquilidade e a paz de espírito são coisas categorizadas como *porã* (bom, bem e bonito) e a fome, a violência e o desequilíbrio categorizadas como *vai* (mal, mau e feio). As noções de bem e mal conceptualizam as noções de belo e feio que não estão atreladas somente à estética das coisas do mundo, mas também às sensações de bem estar. Dessa maneira o bom e o belo e mal e o feio são noções sem fronteiras nítidas e possibilitam conceptualizar visualmente as situações de dificuldade e de bonança.

O bem e o mal são concebidos como polos opostos de um *continuum* que os imbricam, resultado de processos conceptualizados como *ojapo* (fazer, criar, trabalhar), e não como condições imutáveis em si. Dessa maneira, o que hoje é bom pode ser ruim amanhã. As pessoas tornam-se melhores ou piores e assumem hierarquicamente diferentes papéis de acordo com suas habilidades e desempenho de suas funções no decorrer da vida.

Uma dessas habilidades é a de saber usar a palavra para expressar conhecimento, fazer articulação política, intervir no sobrenatural, negociar com os não índios, enfim, praticar o *teko porã*. Dessa maneira, o bem resulta de trabalho, esforço para controlar as forças negativas que estão sempre à espreita.

Em todos os *tekoha*, as vozes de autoridade foram a dos mais velhos, e os poucos jovens que tomavam a palavra eram aqueles que demonstravam conhecimentos mais tradicionais e que articulam bem seus discursos tanto em guarani como em português. Os mais jovens e os novos costumes foram tratados pejorativamente pelos mais velhos. Foram usadas expressões tanto em guarani como em português para demarcar as diferenças entre jovens e velhos. Os primeiros são tidos como índios não puros (*ikaraima*), expressão formada de *karai* (brancos) e *ma* (advérbio de tempo, já que marca o aspecto conclusivo), pois, segundos os mais velhos, falam guarani misturado (*jopara*) e são inclinados às coisas dos não índios (*karai mba'e*).

As pesquisas etnográfica e bibliográfica permitem dizer que essas falas dos mais velhos, no entanto, não devem ser interpretadas como sinais de perda de identidade, mas como um processo educacional. A cultura kaiowá não se constrói sobre interdições e punições rígidas, mas por meio da dinâmica da experiência e do erro. Nesse cenário, cabe aos mais velhos defender os costumes mais antigos e educar os mais jovens, e a estes tentar quebrar as

regras. Esse jogo de forças é a expressão da dialética kaiowá, que acaba gerando novos conceitos e expressões elaboradas e justificadas segundo os modelos cognitivos kaiowá.

Os esquemas de imagem antes-depois e embaixo-em-cima que estruturam a tridimensionalidade do *tekoha* e outros conceitos mais abstratos não dizem respeito apenas a uma sequência de pontos em uma linha horizontal ou vertical que estabelece um começo, um meio e um fim definitivos, mas a um jogo de forças miticamente explicado e que é reeditado ciclicamente nos tempos históricos.

Na cultura Kaiowá, as relações de causa e efeito são elaboradas e reforçadas desde muito cedo pelas brincadeiras e jogos de socialização e nas práticas sociais. Nas entrevistas, foram usadas várias expressões iniciadas pelo prefixo *mbo* antes de palavras orais e *mo* antes de palavras nasais que evocam a aplicação de uma força sobre algo, como em *mbopu* (fazer surgir sons), formada de *mbo* e *pu* (som), *mbopupu* (fazer ferver), formada de *mbo* e *pupu* (som emitido por água em ebulição), *mboruvicha* (grande líder político, aquele que faz as coisas acontecerem), formada por *mbo*, *ru* (pai) e *vicha*, síncope de *tuicha* (grande). Essas expressões revelam um modelo cognitivo que gera noções de agentividade, ou seja, as coisas mudam de estado ou se movimentam em decorrência de forças que se aplicam nelas. Essas expressões demonstram um modelo cognitivo que deixam claro as relações de causa e efeito bem como quem desencadeia as ações.

A expressão *japo* (fazer), formada de *ja* (desabrochar) e *po* mão, a expressão *mba'apo* (trabalhar), composta do prefixo *mba* (todo) e *po* (mão), demonstram como esses conceitos são elaborados na experiência, no manusear os elementos do mundo. Da mesma forma, a expressão *mbarete* (forte corajoso), composta por *mba* (todo), completo e *rete* (corpo) evoca uma pessoa apta a exercer forças, e seu contrário é *kangy* (fraco), expressão derivada de *kangué* (esqueleto) evoca uma pessoa inapta, sem coragem, sem condições de exercer força. Um dos participantes usou a expressão *che piru* (Sou magro, fraco) com o sentido de pedir ajuda, uma expressão que remete a uma cadeia de relações estabelecidas metaforicamente.

Essas expressões demonstram a maneira como os Kaiowá concebem as noções de agentividade e força a partir de experiências corpóreas. As forças que desencadeiam esse ato transformador são conceptualizadas na experiência corpórea com o mundo, porém, em última instância, são atribuídas a entidades sobrenaturais. Nesse sentido, saber rezas é ter poder, pois, por meio delas, evocam-se as forças sobrenaturais.

Um *tekoha* não é instalado sem *mboro'y yvy* (fazer a terra esfriar), ou seja, tornar a terra apta, receptiva para a ocupação mediante a permissão dos espíritos. Na luta pela terra,

vale contar com a ajuda de políticos, fechar rodovias e se valer do conhecimento de advogados; no entanto, a presença de um rezador é imprescindível, e, caso haja sucesso na luta, o sucesso é atribuído ao rezador que soube arregimentar as forças sobrenaturais. As doenças e a violência são geralmente atribuídas a causas sobrenaturais decorrentes da falta da prática do *teko porã* ou por *mbo'e vai* (reza do mal, feitiço). Mesmo nesse caso, fica clara a noção de causa, efeito e agentividade, pois para a racionalidade kaiowá as forças sobrenaturais manifestam-se ou por intervenção dos *ñanderu* ou por descuido com o equilíbrio entre as forças antagônicas.

#### 4.7 METONÍMIA E METÁFORA

Como demonstrado acima, o domínio *tekoha* constitui-se de um conjunto de imagens mentais, como *ryru* (recipiente), *yvy* (terra), *rete* (corpo), *py* (pé), *sy* (mãe) *yvyra*, (árvore), *tape* (caminho), etc, elaboradas com base em esquemas de imagens. Essas imagens mentais são construídas por meio de projeções metonímicas e metafóricas, como em *mba'asy* (doença), *py'aguapy* (tranquilidade, paz), *mba* (força), *tekove* (vida), *hayhu* (amor), etc. Dessa maneira, o domínio *tekoha* articula-se de um conjunto de modelos cognitivos construídos pela experiência dos Kaiowá.

Os entendimentos do mundo vão configurando-se em uma realidade mental e em uma racionalidade engendrada por meio do corpo. Assim, identificam a terra como boa pelo seu *hetü* (cheiro), pelo seu *yvy rymypy* (púbis), e pelo *povyvy* (remexer da terra), expressão formada de *po* (mão) e *yvy* (terra).

Os dados permitem dizer que o cheiro, além da temperatura corpórea, também guia os Kaiowá para criar projeções metonímicas e metafóricas para conceptualizar a sexualidade, por exemplo. O sinal de maturidade sexual exalado por ocasião da menarca pode atrair, segundo um dos participantes, a atenção dos homens, dos animais e até mesmo dos *je'y* (arco-íris), símbolo da sedução para a cultura kaiowá.

Segundo um dos participantes, quando as moças chegam nesse estágio, nada as impede de fazer sexo. Esse mesmo participante contou um mito que narra a tentativa de colocar, sem sucesso, interdições ao desejo sexual. A quentura também conceptualiza metonimicamente a raiva (*pochy*), como demonstra o seguinte exemplo: *Che apupu pochy*

(estou fervendo de raiva), frase formada com o verbo *pupu* (ferver, borbulhar), derivado de *pu* (som), em referência ao barulho de água fervente.

Essas e outras expressões evocam um significado de *tekoha* corporificado construído em relação com o meio, feito pela mão (*po*), expressão que forma *japo* (fazer) e *povyvy* (mexer a terra); feito também pelo pé (*py*), expressão da qual derivam *pýpe* (dentro), *pýra* (limite), *pyta* (ficar) e outras. A sentença *O índio vai assim que nem tatu mexendo o chão* foi produzida por um participante que, ao mesmo que falava, simulava uma dança para demonstrar como os Kaiowá marcam o espaço em busca da sobrevivência e constroem um espaço na interação com o meio, construindo uma mentalidade corporificada.

Os dados indicam que a mentalidade kaiowá constrói-se a começar pelo corpo e pelos elementos que o cercam por meio da *ñandu* (observação, sensibilidade) e *arandu* (racionalidade), capacidade de leitura do texto-mundo, um mundo metaforicamente conceptualizado como corpo que fornece elementos para a conceptualização metafórica de vários conceitos abstratos.

Há na língua guarani várias expressões como *piru* (seco, fraco) que são empregadas para se referir a sinais corpóreos e da natureza ao mesmo tempo. *Piru* remete à secura das árvores e também da pele, conceptualizando velhice. Os mais velhos são metaforicamente conceptualizados como galhos secos. As pessoas são metonimicamente conceptualizadas por partes de seus corpos mais evidentes e relacionadas a sinais da natureza, e as famílias extensas são referidas por características ambientais de onde vivem.

O *tekoha* também é conceptualizado metonimicamente por uma das características ambientais do lugar, como *Pirakua* (buraco do peixe) - referência a um rio que corta o *tekoha*. Muitas plantas e animais são conceptualizados a partir de características e sinais em suas folhas e troncos ou pelos efeitos medicinais que provocam, o que remete à “semântica da semelhança”. As frutas tem *resa* (olho), o tempo tem *resa*, como na expressão *araresa* (meio dia, luz do dia). A expressão *mborevi* (anta) é formada de *mbore* (marca), alusão às trilhas que esse animal faz pelo mato, e essa expressão significa ainda cicatriz.

As propriedades dos elementos geram metonímias, e a correlação entre o corpo e os elementos do mundo geram metáforas básicas e complexas, entrelaçando o corpo e o meio ambiente e gerando imagens, como *arasy* (mãe do mundo), *ararapo* (raiz do tempo), *jurupyte* (beijo) - expressão formada de *juru* (boca) e *pyte* (centro) -, *itaju* (ouro, pedra amarela), *takamby* (axila, forquilha), *tembo* (rebento, também órgão sexual masculino) e tantas outras.

Essas correlações permitem conceptualizar noções abstratas a partir do calor do corpo como *akã haku* (cabeça quente) para conceptualizar amor, paixão, ou *kokue akã* (roça e cabeça) para conceptualizar limite e *py'aro* (ódio), expressão formada de *py'a* (coração) e *ro* (amargo). Da mesma maneira, as dificuldades são concebidas como obstáculos no caminho e o tempo como fadiga provocada pelas atividades, ou concebido ainda como *pu'ã*, espaços entre os ciclos da natureza.

As entrevistas, os dicionários, os relatórios antropológicos, a literatura de um modo geral trazem vários exemplos de metáforas kaiowá elaboradas segundo sua crença, seus valores e seus propósitos, caracterizando uma variação de construção de significado que tem na metáfora conceitual, uma das maneiras de fazer o entrelaçamento entre o ser e o mundo terreal e sobrenatural.

As metáforas conceituais são evocadas por metáforas linguísticas que, muitas vezes, não veem ligadas pelo verbo “ser” e são abundantes em nível lexical como *yvypóra*, expressão composta por *yvy* (terra), e *póra* que evoca a imagem de homem como rebento da terra. A metáfora *yvypóra*, a exemplo de outras metáforas, é um tema recorrente na cultura kaiowá que evoca a relação entre as propriedades do corpo e do meio ambiente, gerando imagens ambivalentes como *pire* (pele, couro e casa), *tete* (corpo e tronco) *puru* (porongo, cabaça) e *puru'a* (gravidez), *tembe* (lábio e limite, orla de rios), *ñeñotÿ* (enterro e semeadura), *tasy* (difícil e obstáculo) que forma *mba'asy* (doença), *mbyasy* (tristeza), *vy'araity* (paraíso, ninho de alegria), expressão formada de *vy'a* (alegre) e *raity* (ninho), *oimba* (estado de alegria extrema), formada de *oi* (ter) e *mba* (tudo), e a felicidade e a alegria estão atreladas à produção de som (*pu*), expressão que forma *puka* (rir), *purahéi* (cantar, rezar), *mbopu* (tocar, fazer os sons), *pundie* (consoantes) e *pu'ae* (vogais) que formam a *ñe'ẽ* (fala, alma).

Esse modelo cognitivo é aplicado para conceptualizar conceitos mais abstratos, formando metáforas complexas como o conceito evocado pela expressão *ñe'ẽ* (voz e também alma que está ligada ao corpo, mas que voltará para o seu lugar de origem). A relação entre som e alma dá-se por ser a palavra meio de comunicação com o sobrenatural e manutenção de um equilíbrio sempre ameaçado por forças negativas que se alojam nas almas terrealis, nas (*angue*). A alma terreal (*angue*) é metaforicamente relacionada a animais que definem a personalidade e justificam as atitudes de cada um. Essa concepção de alma dupla remete à racionalidade kaiowá que possibilita justificar as construções socio-históricas como a personalidade de cada um, sem perder de vista o mito que os liga ao sobrenatural. A alma sobrenatural foi conceptualizada em uma das entrevistas como pássaro (*gyra*) que remete à

noção de delicadeza e fugacidade, e por isso requerem muito zelo em sua manutenção. A frase *ndovy'ai nde guyra* (literalmente seu pássaro não está feliz) é um exemplo de construção metafórica complexa que só é compreendida dentro do contexto cultural kaiowá. Essa metáfora conceitual específica da cultura kaiowá é evocada por recursos linguísticos específicos da língua guarani, pois, como já dito neste trabalho, a tristeza é concebida com ausência de alegria por meio da negação do adjetivo *vy'a* (alegre) *ndovy'ai*, mediante acréscimo do prefixo de negação *nd* e do sufixo *i*. A expressão *vy'a* funciona como adjetivo, também forma a locução estar contente e conjuga-se da seguinte maneira: *che avy'a* (eu estou feliz), *nde revy'a* (você está feliz), *ha'e ovy'a* (ele, ela está feliz), *ñande javy'a* (nós estamos felizes), *ore rovy'a* (nós estamos felizes), *peë pevy'a* (vocês estão felizes), *ha'ekuéra ovy'a* (Eles, elas estão felizes).

Em todas as entrevistas também foram usadas metáforas linguísticas em guarani e em português, como *O mato é meu farmácia, meu mercado* que evoca uma metáfora conceitual complexa que envolve dois domínios, estabelecendo correlações entre suas propriedades e destaca a importância da mata e da preservação dos recursos naturais. Na mesma linha de raciocínio, muitas outras metáforas, como *A terra é nossa mãe*, que enfatiza a importância da terra concebida como algo que nutre, que cuida, que inspira carinho e amor, demonstra que o tema meio ambiente é recorrente na construção de metáforas que caracterizam o jeito kaiowá de conceptualizar.

Esse recurso cognitivo e linguístico tem sido muito frequentemente usado nos discursos realizados nas lutas pelas terras tradicionais com o objetivo de marcar as diferenças entre a maneira kaiowá de pensar e a maneira de pensar dos não índios.

Essa outra metáfora *o tekoha com rios e sem violência é um saúde* conceptualiza a vida como *aguyje*, um estado de encantamento que se expande dentro de certas condições necessárias e provoca alegria - ausência de maldades -. Isto faz do *tekoha* o lugar onde a gente alegre, onde estamos em pé, o lugar onde se pratica o *teko v'ya* (jeito alegre de ser) e que remete ao conceito de *pu'ã* (levantar-se, produzir a vida) como resultado de luta e esforço (*ha'ã*).

Durante as entrevistas foram contadas várias histórias e simpatias metaforicamente elaboradas com base nos sinais da natureza que servem de guia para a construção do conhecimento. Uma delas fala sobre o chá da folha de figueira para evitar separação entre

casais. Segundo um dos participantes, a figueira germina no tronco do angico<sup>22</sup>, cresce e o envolve com seus galhos até sufocá-lo. Dessa maneira, quem beber esse chá não deixará jamais seu companheiro ou companheira. Várias outras expressões como *ro'y* (frio, inverno), *takuarity piru* (ciclo do bambu), *yvyra piru* (árvore seca) foram empregadas para conceptualizar o tempo, segmentando-o em invernos, floradas e sinais da natureza.

O tempo é concebido mítica e historicamente. A expressão *ára* (tempo e substância etérea) remete a um tempo mítico e a um lugar no qual vivem os ancestrais que produziram o *arandu* (sabedoria mítica), estabelecendo os ciclos imutáveis da natureza que se reproduzem na terra. Essa sabedoria é o que garante a experiência terrena dos Kaiowá. É com base nessa sabedoria que geram o *ka'a kuaa* (conhecimento empírico e histórico), expressão formada de *ka'a* (mata) e *kuaa* (saber, aprender) e da qual deriva *arakuaa* (meteorologia).

Os dados e as pesquisas bibliográficas levam a crer que o conhecimento vem das relações com a *yvy*, mas é justificado pela *arandu* (sabedoria mítica) que concebeu um espaço como *yvyaraguije* (tempo-espaço perfeitos), modelo para a construção de um *tekoha* terreal. Muitas expressões guarani evocam essa relação terreal/sobrenatural, como *tekoha*, *ñë'ë*, *ñembo'e*, e tantas outras elaboradas a partir da metáfora de base kaiowá de que levantar um *tekoha* significa a produção da vida humana e do meio ambiente de maneira concomitante, tal como o fez *Pa'i Kuara* (o ancestral criador do mundo) pela primeira vez.

A narrativa de práticas sociais mais tradicionais como fazer a roça, por exemplo, constitui-se de conceitos básicos elaborados na experiência e de projeções metafóricas e metonímicas, determinadas pelas premissas básicas. Embora hoje, em muitos *tekoha*, muitas práticas sociais, como o plantio, realizam-se a maneira dos não índios, as narrativas evocam práticas, nas quais o plantio inicia-se em um determinado tempo, marcado por sinais da natureza. Nesse momento a rã canta, a neblina sobe e os animais começam a dança do acasalamento, e os kaiowá leem o texto da natureza e o calendário da natureza. Então é hora de pegar o *sarakua* (um instrumento agrícola pontiagudo), com o qual fazem o *kua* (buraco) para lançar a semente (*ha'yingue*), expressão que significa também testículo e sêmen. Antes de engravidar a terra, contudo, é preciso saber se ela está em condições de receber a semente, se está *yvy ñemoña* (pronta para ser fertilizada). No entanto, não se relaciona com a terra sem antes conversar com o *yvyjára* (espírito da terra) e depois com o espírito das plantas para evitar pragas e garantir o bom crescimento e uma boa colheita.

<sup>22</sup> A figueira e o angico são árvores características do território G-K que fazem parte do imaginário Kaiowá e foram denominadas respectivamente como *guapo'y* e *kurapa'y*. O “y” final evoca a seiva das árvores que geralmente são nomeadas metonimicamente pelo efeito que causam.

As visitas e entrevistas permitem afirmar que a expressão *tekoha* evoca um domínio, um conjunto de conhecimentos estruturados por MCIs e evocados por expressões linguísticas articuladas em consonância a esse tipo de modelo mental. Os movimentos rizomáticos dos Kaiowá pelo mundo inscrevem em seus corpos e no espaço que os abriga uma maneira de ser, de pensar e de representar por meio da qual guardam conhecimentos elaborados ao longo do tempo e constroem outros conhecimentos na dinâmica da vida diária.

Nesse sentido, a expressão *tekoha* evoca um padrão cognitivo constituído por imagens mentais elaboradas de esquemas de imagens e de projeções metonímicas e metafóricas. Esse padrão cognitivo possibilita a elaboração de conhecimentos organizados segundo o poder imaginativo dos Kaiowá que engendra uma gramática mental gerada das leituras que fazem da gramática do mundo e que tem continuidade na gramática da língua guarani e do português falado por eles. Os conhecimentos deste momento histórico, embora reflitam a incorporação de elementos novos, são elaborados segundo um conjunto de premissas e de modelos mentais kaiowá.

## 4.8 CATEGORIZAÇÃO

A categorização, segundo Lakoff (1987), é o recurso cognitivo mais importante no processo de produção de conhecimento, pois conhecer é indutivamente discriminar as partes que compõem o todo, formar unidades, dar identidade a elas e categorizá-las. As categorias são modelos cognitivos que permitem dedutivamente identificar e julgar os elementos do mundo sem que se precise, a cada vez, reconstruir indutivamente seu conceito. Todas as concepções de cognição aceitam a categorização como o principal meio de racionar, porém divergem quanto ao processo de categorização e de transmissão das categorias no processo de comunicação. Para a LC, comunicar é a modulação de categorias entre falantes. Dialogar, nesse sentido, não é transmissão de categorias prontas e acabadas, mas ajustes de categorias mais ou menos estáveis por interlocutores que possuem experiências diferentes. E, embora a categorização seja um fenômeno regido por princípios universais, varia de cultura para cultura.

A pesquisa permite dizer que, no caso da cultura kaiowá, as categorias são espaços relacionais que agrupam membros por semelhança de família e por categorias necessárias e suficientes. Isso implica em pensar em categorias flexíveis elaboradas na experiência com o mundo e articuladas por uma racionalidade que permite tais agrupamentos.

Durante as entrevistas, foram usadas expressões que remetem a uma hierarquia de categorização que agrega os elementos do mundo por suas propriedades e pela sua localização, como *ka'aguy mata* e *ka'aguy rymba* (respectivamente plantas e animais silvestres) e *oga mata* e *oga rymba* (respectivamente plantas e animais domésticos). Esses elementos do mundo são recategorizados em categorias como *aña mata* e *aña hymba*, (respectivamente plantas e animais relacionadas às forças negativas) e *Ñanderu mata* e *Ñanderu hymba* (respectivamente plantas e animais relacionados às forças do bem).

Esse processo de recategorização permite classificar elementos de propriedades diferentes, como animais, plantas, objetos e até mesmo o ser humano na mesma categoria, e estabelece o bem e o mal como categorias superordenadoras. Essas categorias levam a pensar em um sistema de categorização rígido e dicotômico; no entanto, as entrevistas demonstram que as mesmas pessoas que empregaram tais categorias dicotômicas para fazer julgamentos, apontando o uso de bens materiais dos não índios e da língua portuguesa como coisas ruins, fazem-no, falando português e cercados de bens materiais e simbólicos dos não índios. Isso permite dizer que as categorias idealizadas e dicotômicas de certo e errado, de bom e mal, de legítimo e ilegítimo são relativizadas, dependendo dos propósitos a serem atingidos em um dado momento histórico.

Nessa linha de raciocínio, a categoria *tekoha* constitui-se a um só tempo, uma categoria rígida e dinâmica, constantemente reatualizada no processo dialógico. Como categoria rígida, é dicotomicamente empregada nos processos educacionais e na defesa do modo kaiowá que se assenta em um conjunto de premissas e valores inegociáveis. Nesse sentido, é ponto de referência para a construção do ser Kaiowá e um limite que cria um espaço de pertencimento, estabelecendo fronteiras rígidas e precisas que circunscrevem membros ideais. Como categoria dinâmica, passa a ter fronteiras flexíveis, encerrando as contradições e ambiguidades da experiência kaiowá imaginativamente justificadas.

Essa característica da cognição kaiowá permite que experimentem bens materiais e simbólicos de outras culturas, acomodando-os na estrutura conceitual. Nesse sentido, a dicotomia é apenas o ponto de partida no processo de elaboração de conhecimento, um polo do qual se propagam graus de significado, permitindo uma vasta gama de possibilidades de construção de sentido.

Essa maneira de pensar permite a elaboração de fronteiras rígidas para circunscrever categorias precisas, como as relações de parentesco, que indicam com precisão os papéis sociais na hierarquia social, e, ao mesmo tempo, categorias de fronteiras fluidas como *tekoha*.

A pesquisa leva a crer que há um padrão ideal de *tekoha* no imaginário kaiowá socio-historicamente elaborado que serve como referência na organização do *tekoha* produzido no dia a dia. Embora a pesquisa demonstre que esse ideal esteja vivo no imaginário kaiowá, a mesma pesquisa aponta que esse padrão vem sendo adaptado de acordo com os grupos sociais, as condições ambientais e as vicissitudes históricas.

As expressões linguísticas, os desenhos e as explicações sobre *tekoha* remetem a um espaço organizado como um círculo, ou por formas que não têm ângulos retos, mesmo nas aldeias onde as condições de instalação dos *tekoha* são precárias. Em todos os *tekoha* foram encontrados animais e plantas prototípicos, nomeados em guarani. Tais animais e plantas estão presentes na dieta, nas simpatias, na composição do *pohã* (remédio), nas histórias de cada *tekoha* e nos mitos. Além de membros prototípicos, a categoria *tekoha* agrupa membros periféricos e outros incorporados da cultura envolvente, que cada vez mais passam a fazer parte do *tekoha*, como automóveis, celulares, bicicletas, casas de alvenaria, símbolos religiosos de igrejas pentecostais e católicas, roupas, adereços, alimentos, etc.

A incorporação de tais membros demonstra que a categoria *tekoha* não tem fronteiras rígidas nem agrupa membros considerados genuinamente da cultura kaiowá. O critério de agrupamento não são as condições necessárias e suficientes, mas a maneira de justificar o agrupamento que obedece aos princípios de funcionamento da lógica Kaiowá. A incorporação de novos membros pode ser demonstrado por meio das metáforas que os conceptualizam, ligando os novos elementos a outros elementos básicos da cultura kaiowá. O celular, por exemplo, foi conceptualizado por um indígena como um *memby* (apito que os Kaiowá usam para se comunicar com espíritos). E antigamente usavam a expressão *kurusu oveve* (cruz que voa) para se referirem a avião e *ita hai* (pedra para escrever) para se referirem a giz.

A categoria *tekoha* remete a uma maneira de classificar o mundo que tem características universais, mas tem suas especificidades quanto à maneira de estabelecer efeitos de prototipicidade, de estabelecer relações de semelhança e de pertença entre os membros. Não se trata apenas de um esquema de agrupamento de membros com propriedades comuns, mas de membros em interação segundo um conjunto de crenças, valores e funções que determinam não só a pertença, mas a saliência dos membros e de suas propriedades. As propriedades têm valores culturais e práticos e devem ser utilizadas para cumprir o propósito de construir a vida segundo um modo de ser. Isso implica pensar não somente na funcionalidade dos elementos do mundo, mas em seus valores mitológicos.

As definições de *tekoha* e as visitas permitem afirmar que há um padrão de *tekoha*, uma imagem mental padrão, estruturada como uma gestalt, ou seja, um todo integrado que é mais do que a soma de suas partes. Esse todo é constituído de partes interligadas em relação de dependência no qual há partes mais prototípicas que outras, mas todas se definem em relação entre si segundo a causalidade kaiowá.

Dessa maneira, a categoria *tekoha* evoca esse padrão cognitivo e um conjunto de informações sobre o que é espaço, tempo e o que significa constituir-se como *ava* (índio). No entanto, a pesquisa permite dizer também que embora a expressão *tekoha* evoque um padrão cognitivo e um conjunto de conhecimentos comuns a todos os grupos visitados, as experiências de cada grupo fazem surgir “*tekohas*”, e *teko reta* (modo diverso de ser) Benites (2012), pelo *tekoha guasu*, cada um com suas características e suas histórias.

#### 4.9 AVAÑE’Ë

A pesquisa permite afirmar que a língua guarani falada pelos Kaiowá denominadas por eles *avañe’ë* (literalmente, a língua dos *ava* (indígenas G-K)) é um sistema simbólico elaborado na experiência dos Kaiowá, organizado segundo os mesmos princípios que organizam o sistema conceitual kaiowá. Um sistema simbólico elaborado para evocar uma maneira específica de construir significado, armazená-lo e acessá-lo da maneira mais eficaz possível.

A *avañe’ë* consiste em um conjunto de recursos linguísticos para evocar conceitos complexos como *tekoha*, *ñe’ë*, *yvypóra*, *mbo’e*, *yvyraguyje* e tantos outros. Esses conceitos são circunscrições de porções da realidade conceptualizadas segundo o modo de ser kaiowá, nas quais se entrelaçam o sobrenatural e o terreal a um só tempo. A expressão *teko mbo’e* (modo de transmitir conhecimento), por exemplo, formada da expressão *mbo’e* (ensinar e rezar), evoca um conceito de educação que envolve conhecimentos práticos e religiosos e, ao mesmo tempo, uma metodologia de ensino que se desenvolve nas práticas diárias. Aprender, nesse contexto, significa memorizar conhecimentos e aprender a se comportar, mas também aprender as relações de causa e efeito, como as coisas vieram a ser e como estão interligadas miticamente. Nesse sentido, ensinar é uma reza, um momento de transmissão de conhecimento que tem tempo e ritmo específicos.

A categoria linguística *ñe'ẽ* (alma, língua e palavra) remete à importância que a palavra e a *avañe'ẽ* tem para cultura kaiowá. É por meio da palavra que os Kaiowá mantêm-se conectados com o sobrenatural por meio das rezas e cantos. É por meio da palavra que exercitam a pedagogia do *ñemoñe'ẽ* (conselho), expressão formada pela partícula “*ñe*”, formadora de substantivo e de “*mo*”, prefixo indicador de agentividade para palavras nasais e que evoca a noção de força e a ideia de fazer algo acontecer, como em *moñe'e* (fazer falar), da qual deriva a expressão *moñe'ẽ kuation* (fazer o papel falar, ou seja, ler).

A expressão “fazer o papel falar” evoca uma metáfora conceitual que conceptualiza a leitura como observação da natureza. O ato de ler é correlacionado ao ato de interpretar o texto-natureza composto por signos naturais com os quais dialogam, ou seja, fazem-nos falar. Ler, nesse sentido, não é apenas decodificar e assimilar conteúdos prontos, é dialogar com o texto, o que remete à importância da oralidade para essa cultura e ao aspecto anímico e interativo que permeiam a dinâmica de construção de sentido na cultura kaiowá.

Os diálogos e as narrativas são construções de textos orais caracterizados pela repetição de frames, estruturas e palavras para facilitar o entendimento e a memorização. A expressão *purahéi* (rezar, cantar) desenvolve-se por meio de uma série de repetições de palavras e reforça a tese da importância da palavra, mas uma palavra falada. Essa expressão é formada pela expressão polissêmica *pu* (som, estourar e nota musical) que forma várias outras expressões articuladas especificamente para se conversar como o sobrenatural. Esses sons são produzidos pelo aparelho fonador kaiowá desenvolvido ao longo do tempo para produzir sons glotais e nasalizados que formam a fonética sagrada, o que faz da *avañe'ẽ* a única língua, segundo um dos informantes, com a qual se pode conversar com os antepassados.

Há várias outras expressões que demonstram como a *avañe'ẽ* é composta por recursos linguísticos para evocar metáforas conceituais como *hembe'y*, formada de *tembe* (lábio e margem) e *y* (água), metáfora que conceptualiza as margens dos rios como lábios. Essas e outras expressões demonstram como a linguagem é motivada, remetendo à experiência e mantendo um lastro em relação à realidade, e não meramente arbitrária, sem relação alguma com o que evoca.

Há, ainda, várias expressões em *avañe'ẽ*, como já demonstradas neste trabalho, que evocam o imbricamento das partes na formação do todo - outra característica marcante da sociocognição kaiowá. Essas expressões geralmente compostas por dois radicais evocam esse modelo cognitivo de construção de significado que destaca a interpenetração de propriedades das partes que formam os elementos do mundo como resultado de interseções.

Esse modelo de construção de significado manifesta-se também em nível proposicional. Os frames que compõem as frases e orações agrupam elementos linguísticos e evocam imagens mentais dinâmicas que refletem as relações entre os elementos do mundo e não operações lógicas. As frases e orações prescindem do verbo “ser” como elemento indireto de ligação entre sujeito e predicado, pois a ligação entre esses elementos é estabelecida de maneira direta e segue a ordem da natureza, o que permite uma organização frasal variada construída na experiência com o mundo e não determinada por leis lógicas *a priori*.

Há ainda, na *avañe’ẽ*, expressões que evocam um modelo cognitivo elaborado para realizar a “guaranização” de termos emprestados do espanhol e do português conforme a morfologia, sintaxe, semântica e fonologia kaiowá. As entrevistas permitiram coletar expressões como “ofarta” (faltar), formada de “o”, morfema pessoal da língua guarani para a terceira pessoa do singular no presente simples e “faltar”, empréstimo do português; *iduroterei* (muito difícil), expressão formada do adjetivo “duro”, empréstimo do português, e dos prefixos guarani “i” que indica terceira pessoa do singular e “terei”, advérbio de intensidade “muito”; expressão *eguardamina* (guarde por favor), formada por “e”, morfema que indica imperativo, pelo verbo “guardar” e pelo sufixo “mina” que funciona como atenuador da ordem, uma sinônimo de “por favor”. Essas expressões demonstram como os empréstimos são adaptados à lógica de arranjos simbólicos que norteia o sistema simbólico kaiowá.

A pesquisa coletou expressões, como *o brancos, o mulheres*, que caracterizam o português falado pelos Kaiowá e chamam a atenção para o uso genérico do artigo masculino “o” e do uso indiscriminado do “s”. Em guarani o plural é marcado pela palavra satélite “kuera” como em *jagua kuera* (cachorros) formada de *jagua* (cachorro) e *kuera* (marca do plural) e por outras palavras que acumulam funções gramaticais como *umi* (aqueles, aquelas) que funcionam como pronomes demonstrativos e artigos. Esses recursos linguísticos, no entanto, não se referem apenas a plural de unidades, mas evocam a maneira como os Kaiowá quantificam os elementos do mundo, pensando-os mais em termos coletivos do que unitários. Como já visto, neste trabalho, há, na língua guarani, expressões para evocar quantidade como *joa e meme* que indicam quantidade estática ou em movimento e os quantificadores *opa, mbovy e heta* que são modificados por sufixos como *ve, ete, terei* e outros que indicam graus de quantidade. Tais recursos levam a crer que a formação do todo é mais relevante que a especificação das partes, um modelo de conceito estruturado do esquema imagético transformação que anula as especificidades das partes na formação do todo.

O modelo cognitivo de pensar a realidade em conjuntos de partes em nível linguístico manifesta-se pela justaposição de elementos como em *yvy ara guiye* (tempo e espaço perfeito), composta de *yvy* (terra), superfície, *ara* (tempo) e *aguyje* (plenitude, estado de graça). Essa expressão evoca a noção de tempo concebida na experiência com o espaço na busca do *aguyje*, propósito maior dos Kaiowá, e evoca também a noção mitológica que concebe o tempo e o espaço como emanções do mesmo ponto de origem.

O tempo mítico no qual tudo começou e que se desenrola em nível sobrenatural a partir de um *ypy* (centro originário) é evocado pela expressão *yma* (antigamente, em outros tempos). Dessa expressão deriva *ymaguare* (os de antigamente), formada de *yma* (antigo) *gua* (posposição que indica origem) e *re* (pronome relativo). O tempo histórico desenrola-se da mesma maneira que o tempo mítico a partir um *ypy* teral, do lugar onde se nasce, e é concebido genericamente como presente passado e futuro evocados pelos advérbios de tempo *ko'anga* (hoje, agora), *kuehe* (ontem), *ko'erõ* (amanhã) e por morfemas e por palavras satélites. O futuro é marcado pelos morfemas temporais “ne”, “ta”, “rõ” que se aglutinam aos verbos como em *aháta* (eu irei). A língua guarani caracteriza-se também por possuir sufixo temporal de futuro para os substantivos, como em *rembirekorã* (minha futura esposa ou noiva), formada de *rembireko* (esposa) e *rã* (morfema de futuro para substantivos). O passado é marcado por palavras satélites como “kuri”, “kue” que indicam um tempo passado próximo, “va'ekue” um passado mais distante e “ra'e” que remete a um tempo que pode ser comparado ao passado perfeito do português. Da mesma forma que no presente, os substantivos são marcados por um morfema que indica passado, como em *retekue* (cadáver, o que já foi um corpo), expressão formada de *rete* (corpo) e *kue* morfema de passado que também é usado como palavra satélite junto aos verbos.

As entrevistas permitem dizer que os Kaiowá concebem um tempo irreal no futuro que corresponde ao futuro do subjuntivo em português, como em *Ererõ pea rojukata* (se disser isso, eu mato você). O morfema de condicional “rõ” é aglutinado ao verbo dizer na terceira pessoa do singular “ere” para indicar uma situação hipotética no futuro expresso pelo morfema “ta”, aglutinado ao verbo *juka* (matar), antecedido pelo pronome objeto “ro”, aglutinado em posição enclítica. Foi feita também referência a um tempo irreal no passado, marcado pela palavra satélite “mo'ã” que corresponde ao passado do subjuntivo em português, como na oração *Areko rire pira pire ajoguara mo'ã* (se tivesse dinheiro compraria). A oração é formada pelo verbo *areko* (ter) composto pelo morfema número pessoa “a”, pela preposição *rire* (depois), pelo substantivo *pirapire* (dinheiro), substantivo

composto que significa literalmente escama de peixe, uma possível alusão metafórica à moeda, pelo verbo *ajoguara* (compraria), formado pelo morfema “a”, pelo radical *jogua* (comprar), pelo morfema “ra” e pela palavra satélite “mo’ã”.

Os tempos verbais são marcados, ainda, por conjunções subordinativas como “ha” para indicar subordinação no presente, em *he’i oikuaaha* (disse que sabe), frase formada de *he’i* (diz), *kuaa* (saber) e *ha* (conjunção subordinativa do presente). A mesma frase no passado seria *he’i oikuaahague* (disse que não sabia), substituindo-se a conjunção *ha* por *hague* (conjunção que indica passado).

A posição das conjunções demonstram outra característica da língua guarani que é a posposição de conjunções e preposições, como em *Ha’e oime hoga-pe* (Ele está na casa dele), formada de *ha’e* (ele), *oime* (está) *hoga* (casa) e *pe* (no, na).

Além desses recursos e outros que marcam aspecto e progressividade das ações como o sufixo “ma” que indica conclusividade e “ina” que indica duratividade, a pesquisa coletou várias expressões que remetem à concepção do tempo com base na natureza, na observação dos movimentos dos astros, nas mudanças de temperatura, no comportamento dos animais, na mudança dos ventos, das árvores, etc.

Se a *avañe’ẽ*, como dito acima, não segue uma sequência rígida que estabelece a relação de antecedentes e subsequentes, de modo que se pode dizer: *pakova okaruta ou akaruta pakova* (banana comerei ou comerei banana), por outro lado é rígida em relação a marcar quem realiza a ação ou a quem determinada coisa pertence, o que remete a uma língua agentiva.

As palavras denominadas oscilante demonstram essa característica, pois, como já mencionado antes, possuem uma forma genérica iniciada por “t” que muda para “h” quando relacionada com a terceira pessoa do singular e do plural e para “r” quando relacionada às primeiras pessoas do singular e do plural como em *tova* (rosto) que oscila para *hova* e *rova*: *che rova* (meu rosto) e *hova* (o rosto dele ou dela).

Esse mesmo recurso em relacionar pessoas a substantivos aplica-se também ao uso de morfemas verbais número pessoa que antecedem o verbo como demonstra o exemplo a seguir:

Che **a**japo (eu faço)

Nde **re**japo (você faz, tu fazes)

Ha’e **o**japo (ele ou ela faz)

Ñande **ja**japo (nós fazemos, inclusivo)

Ore **ro**japo (nós fazemos, exclusivo)

Peë *pe*japo (vocês fazem, vós fazeis)  
Ha'e kuéra *o*japo (Eles ou elas fazem)

Por fim, a pesquisa permite dizer que a *avañe'ẽ* é um sistema simbólico que faz parte de um sistema cognitivo específico sócio-historicamente construído que articula uma racionalidade e um conjunto de conhecimentos que garante a produção da vida kaiowá. É uma instituição, um instrumento de luta que guarda e preserva um modo de ser construído no tempo.

#### 4.10 MESCLAGEM

A interpretação dos dados leva a crer que os Kaiowá desenvolveram uma maneira peculiar de interagir com o mundo e de elaborar entendimentos nesse processo de interação. Esse entendimento do mundo, para a teoria da mesclagem, é constantemente reatualizado nos atos de comunicação que, embora dinâmicos, seguem regras que guiam a produção e a reatualização intersubjetiva do entendimento do mundo. Essas regras são imaginativamente elaboradas e justificadas de acordo com a mesma racionalidade que organiza o sistema cognitivo e linguístico.

A construção do entendimento Kaiowá, nessa perspectiva teórica, resultada de atos comunicativos nos quais interlocutores colocam em ação suas criatividade, seus modelos cognitivos, seus conceitos e categorias conceituais evocados por expressões linguísticas bem como seus conhecimentos de regra de uso da linguagem e comportamento social. O entendimento é construído intersubjetivamente em um processo dinâmico e dialógico que vai muito além do processo de codificação e decodificação de categorias conceituais prontas e acabadas. Nesse sentido, importa compreender o cenário, os *scripts* e o frame cultural no qual o processo de significação acontece.

Nessa linha de raciocínio, e destacando o aspecto criativo dos interlocutores, o processo de significação de *tekoha*, neste momento histórico, pode ser pensado como *blending*, ou mesclagem, pois o conceito de *tekoha* atual resulta das misturas de significados de *tekoha* que foram sendo elaborados no decorrer da história. A pesquisa permite dizer que, as imagens mentais de *tekoha*, evocadas nas entrevistas, foram elaboradas da mesclagem de imagens antigas, formadas antes da chegada dos não índios no território kaiowá e das imagens formadas depois da chegada dos não índios. As primeiras imagens evocam condições ambientais favoráveis, abundância de alimentos e de espaço que se misturam com imagens

atuais das condições ambientais precárias, exiguidade de espaço, violência e elementos incorporados de outras culturas.

As expressões *teko reta* (modo de ser atual) e *teko laja kuera* (modo de ser específico de cada família extensa) Benites (2012) remetem à dinâmica das mudanças e à capacidade criativa dos kaiowá de construir significado com elementos novos e velhos e justificar essa mistura em consonância com a racionalidade desse grupo étnico.

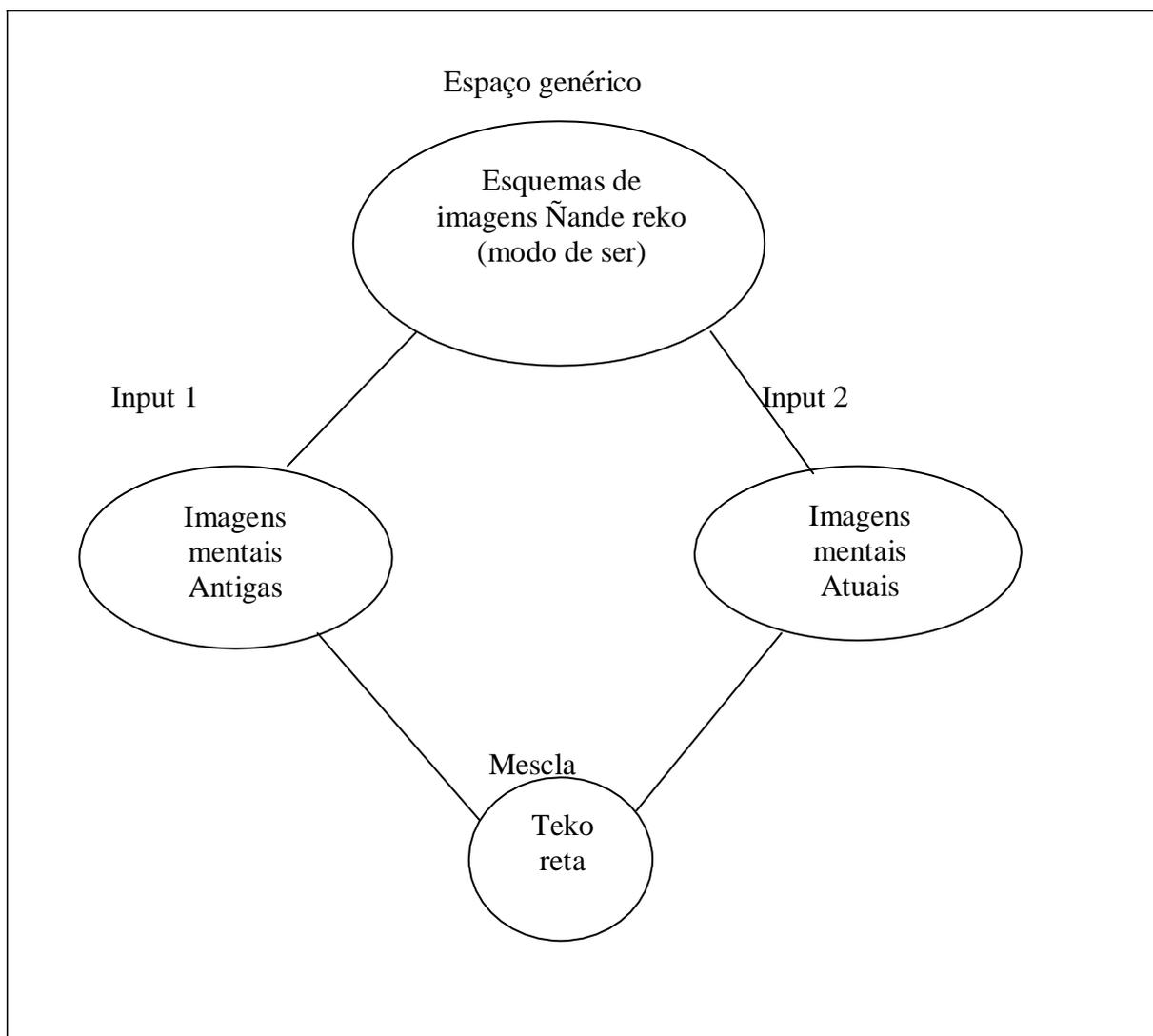


Figura 17. Representação da dinâmica da construção modo de ser atual.

Os bens materiais e simbólicos da cultura envolvente vão sendo incorporados e adaptados ao modelo kaiowá de construir significado, porém passam por um processo de adaptação antes de serem “garanizadas”, o que gera mesclagens. A expressão *teko reta* remete a essa maneira de construir significado que envolve o uso de MCIs e conhecimentos

elaborados pela experiência sócio-histórica para gerar entendimentos da complexa realidade em que vivem e que envolve conflitos sociais e geracionais. A luta em defesa de interesses diversos nunca foi tão acirrada, pois a exiguidade de espaço e de bens materiais bem como o contato constante com a sociedade envolvente têm exigido a reatualização de categorias básicas como espaço, tempo, modo de ser, etc.

O *teko laja* configura-se como a possibilidade que cada família tem de dar sentido ao conceito atual de *tekoha*, justificando os novos elementos que o compõem, como celulares, bicicletas, motos, carros, casas de alvenaria, máquinas agrícolas, escolas, igrejas, etc. que decorre do esforço de construir sentido no interstício de duas culturas, o que requer consciência e habilidades cognitivas e linguísticas para operar nesse entre lugar. O *teko laja* também remete a graus de multilinguismo de multiculturalismo que caracterizam os Kaiowá desse momento histórico que constroem suas identidades no trânsito entre culturas e línguas em contato. Nos *tekoha* atuais, sobretudo nas reservas indígenas mais próximas à cidade, é possível encontrar indígenas que falam muito pouco guarani e indígenas que falam muito pouco português; é possível encontrar indígenas que frequentam igrejas evangélicas e indígenas que praticam a religião tradicional; é possível encontrar indígenas que falam com fluência as duas línguas e ainda indígenas que praticam as duas religiões ao mesmo tempo.

A pesquisa permite dizer que os Kaiowá caracterizam-se pela consciência linguística que desenvolveram na prática do *teko laja*, como demonstra a expressão *ñdojepreocupai* (não se preocupam), formada do advérbio de negação “ñd” em posição inicial e “i” em posição final, pelo morfema número pessoal “o”, pronome reflexivo “jê”, que corresponde ao pronome reflexivo “se” em português e o verbo português “preocupar”. Aprenderam que podem fazer empréstimos, mas que devem “guaranizá-los” para que causem efeito de sentido conforme o modo de ser kaiowá, o que dá sentido ao próprio ato de emprestar. A consciência linguística manifesta-se também na adaptação da linguagem ao contexto de fala. As sentenças “*Ofarta tembi’u*” e “Falta comida” podem ser usadas por um falante bilíngue em contextos de fala diferentes. A primeira será produzida ao falar guarani, e a segunda ao falar português. Não entanto, a frase “Falta tembi’u” soaria estranha no contexto de fala que envolve o guarani, pois nesse contexto o empréstimo deve ser “guaranizado” para que tenha sentido. Durante as entrevistas, foram feitas várias observações sobre as diferenças entre as línguas portuguesa e guarani e entre o guarani antigo e o guarani atual que denominam paraguaio e *jopara* (mistura).

O mito kaiowá encontra expressão, ainda hoje, em práticas sociais, rituais e em vários tipos de narrativas que abordam vários temas da vida cotidiana. Essas narrativas têm função pragmática, mas, ao mesmo tempo, provocam um significado numinoso, um significado que mistura a necessidade prática, a esperança, o medo de aniquilamento e a fascinação pela vida a um só tempo. Durante as entrevistas, foram contadas algumas dessas histórias que revelam como o mito tem sido mantido, embora as narrativas envolvam elementos da cultura envolvente. Nessas narrativas, aparece a figura do homem branco, de personagens folclóricos da cultura envolvente e de personagens religiosos, como a própria figura de Jesus Cristo, mas seus papéis na narrativa são adaptados segundo a racionalidade mitológica kaiowá.

As reflexões acima remetem à dinâmica do processo de construção do conceito de *tekoha* desse momento histórico, um conceito construído na adversidade, nas contradições e no contato com a cultura envolvente. A pesquisa revela que os Kaiowá desenvolveram um modelo cognitivo complexo capaz de lidar com as contradições e misturas de elementos de duas culturas para produzir significados que são evocados por categorias linguísticas elaboradas em conformidade com a mesma lógica do processo de produção de categorias conceituais.

Essa capacidade cognitiva, se não interpretada com uma maneira específica de construir sentido, como demonstrado nas análises acima, pode ser entendida apenas como indícios de perda identidade e de uma sociocognição permeada por fantasias que produz conceitos ambíguos, veiculados por uma língua desordenada.

Os resultados da pesquisa permitem dizer que o *tekoha* é o local da cultura kaiowá, um espaço construído por uma família extensa consoante as coordenadas culturais e sociais desse grupo étnico. O *tekoha* surge da dialética entre a idealidade de um plano elaborado pelos deuses e as dificuldades impostas pela realidade, um espaço construído horizontal e verticalmente, pois não há separação entre questões terreas e sobrenaturais. Nesse sentido, é uma redoma, um dentro que abriga o visível e o invisível; é um lugar, um ninho, um espaço organizado de maneira única em relação a outros espaços; é um ponto de referência do qual se dialoga com as culturas circunvizinhas. O *tekoha* é uma sabedoria que dá significado ao mundo kaiowá, um mundo da ordem do encantado, de alegorias, de categorias fluidas e da semântica da semelhança. Esse mundo é organizado mentalmente por meio de uma linguagem icônica e linguística, traços, rastros que deixam ver o modo que percebem e organizam o mundo, seus valores e suas crenças. Os *tekoha* são, ainda hoje, a expressão da luta para se manter um modo milenar de ser, e apesar de outras propostas religiosas e da lógica Ocidental

que o permeiam, os *tekoha* resistem como maneira de produzir significado oposto à escola que ensina sem contar estória, sem metáfora; ensina impondo categorias precisas e justas que não condizem com a mentalidade kaiowá. Por fim, este trabalho permite dizer que os *tekoha* são o lugar de uma maneira de construir uma verdade tão válida quanto as verdades que o negam.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A opção por realizar pesquisa etnográfica semiestruturada com representantes da cultura kaiowá em seus respectivos lugares de vivência, mediada por um auxiliar indígena, mostrou-se eficaz. Os participantes puderam falar sobre seus *tekoha* de maneira espontânea em duas línguas e usar outros elementos não linguísticos e a própria realidade para ilustrar suas explicações. Esse tipo de abordagem permitiu que as conversas fossem realizadas na presença e com a participação de outros membros do grupo, o que possibilitou constatar a adequação do perfil dos participantes como exemplares da cultura. A decisão de incluir um indígena como pesquisador colaborador foi de fundamental importância, pois a sua presença e seus conhecimentos ajudaram a compreender a cotidianidade kaiowá e ultrapassar barreiras linguísticas e culturais, bem como identificar e estabelecer contato com os representantes da cultura.

O método de pesquisa utilizado reforça a tese de que não se podem pensar os grupos étnicos por meio de estruturas analíticas pré-estabelecidas, nem por meio de categorias genéricas, tampouco ir a campo com formulários previamente elaborados e seguir à risca o roteiro de perguntas. Cada grupo étnico guarda suas especificidades, e, no caso dos Kaiowá, cada família extensa tem suas características, suas relações políticas e sua própria história. A pesquisa demonstra que essas especificidades não são captadas por instrumentos metodológicos meramente quantitativos elaborados com base em conceitos e princípios universais.

As conversas propiciaram informações sobre a cultura kaiowá que foram confrontadas com a literatura antropológica e historiográfica, procedimento que convalidou as informações obtidas dos participantes da pesquisa, confirmando a adequação do método de coleta de dados.

As informações adquiridas com os participantes permitiram identificar as metáforas de base kaiowá. Essas metáforas são os pressupostos dos quais os Kaiowá organizam esquemas explicativos sobre a existência do mundo e parâmetros de julgamento que guiam o comportamento social. São elas que lhes permitem estabelecer uma alteridade radical, uma maneira de explicar a vida e de estabelecer uma verdade inegociável que os faz diferentes de outros. Essas metáforas são transmitidas de geração para geração e são assimiladas nas práticas sociais cotidianas desde o assento do nome sagrado. São, pois, metáforas carregadas de significado mitológico que fundamentam a experiência e a produção da vida de uma

determinada maneira. Em que pese a semelhança dessa estrutura mitológica com outras estruturas mitológicas, as metáforas de base dos Kaiowá fundamentam uma racionalidade que guarda especificidades da experiência deles com o mundo.

A linguagem usada nas definições de *tekoha* permite dizer que ainda hoje os kaiowá perspectivam o mundo por meio de esquemas mentais específicos da cultura kaiowá desenvolvidos na experiência com um meio ambiente cujas características específicas determinam a elaboração dos esquemas mentais e das imagens mentais.

As análises permitiram perceber como esses esquemas de imagens estruturam conceitos básicos e conceitos abstratos, inclusive conceitos incorporados no contato com os não índios, como é o caso do esquema contêiner que estrutura a noção de recipiente, de lugar, usado para incorporar os conceitos de dicionário (*ñe'ẽ ryru*, recipiente da palavra) e de guarda-roupa (*ao ryru*, recipiente da roupa), por exemplo.

A pesquisa encontrou conceitos abstratos, como o evocado pela expressão *ararapo* (horizonte, raiz do tempo), por exemplo, que são elaborados por um modelo cognitivo que envolve esquemas de imagens, imagens mentais e projeções metonímicas e metafóricas que relacionam o mundo terreal ao mundo sobrenatural. Essa expressão evoca a linha do horizonte como um limite e um lugar onde o tempo finca suas raízes para estender-se em forma de abóboda sobre a face do *tekoha*. A expressão evoca ainda os pontos cardeais, os pontos de orientação estabelecidos pelos ventos e pela observação do movimento dos astros que indicam a origem dos seres. O tempo, nesse caso, é conceptualizado como uma matéria invisível que compõe tanto o mundo terreal como o mundo sobrenatural e o seu fluir permite as mudanças, os ciclos do tempo. A linha do horizonte estabelece um limite, e cria um recipiente, encerrando a ideia de dentro, fora, limite, pertencimento e envolvimento com o sobrenatural.

A pesquisa leva a crer que, em contato com o meio, os Kaiowá elaboram um esquema de imagem rizomático, uma estrutura que se configura de elementos interligados a começar de um centro, descrevendo vários ângulos que remetem às formas da natureza. Um modelo cognitivo que estrutura a organização espacial do *tekoha* e outros conceitos sociais como a centralidade dos pais de linhagem na estrutura social da família extensa.

As análises permitiram demonstrar a motivação entre a linguagem e a mentalidade, deixando ver como o processo de construção do conceito se processa na experiência com o mundo. A linguagem possibilita dizer quais propriedades são mais relevantes e quais membros são mais prototípicos para os Kaiowá e como se agrupam por semelhança de família

e não como categorias clássicas e dicotômicas que circunscrevem propriedades necessárias e suficientes. A linguagem permite ainda compreender como certas noções são deduzidas metonimicamente a partir do domínio corpo e a partir da saliência de certas propriedades dos elementos do mundo e como esses aspectos são projetados metaforicamente na elaboração de outros conceitos mais abstratos, determinados pela noção de causalidade elaborada pelos Kaiowá.

As metáforas linguísticas evocam metáforas conceituais kaiowá que se caracterizam como diferentes pela escolha e pela correlação entre os domínios fonte e alvo. As expressões linguísticas demonstraram que esse tipo de metáfora configura-se como um modelo cognitivo que destaca a inter-relação entre os elementos que compõem o todo, enfatizando não somente a unidade significativa, mas a correlação entre os elementos que formam essas unidades.

Dessa maneira, os estudos sobre o processo de significação de *tekoha* realizados neste trabalho confirmam a adequação das perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC para atingir os objetivos estabelecidos e evidenciar os aspectos cognitivos, culturais e linguísticos, implicados no processo de construção do significado evocado pela expressão *tekoha*.

As análises realizadas com o suporte dessas perspectivas teóricas possibilitaram evidenciar as especificidades do processo de significação de *tekoha*, confirmando os pressupostos básicos da LC de que os princípios universais que governam o processo de significação não impedem o surgimento de sistemas conceituais determinados culturalmente e de que o significado é motivado, emergindo da experiência do ser humano com o meio. A análise das informações e das expressões linguísticas empregadas no processo de significação de *tekoha*, segundo essas perspectivas teóricas, possibilitou responder às perguntas norteadoras e apontar certas características da cultura Kaiowá como uma variação sociocognitiva. As análises realizadas desse ponto de vista teórico possibilitaram compreender o processo de significação de *tekoha* como um processo que envolve a transformação da realidade em um mundo mental, organizado e elaborado na experiência sócio-histórica dos kaiowá. Um processo que começa no mover-se pelo mundo que gera esquemas de imagens, imagens mentais, categorização e projeções metonímicas e metafóricas. Esses padrões cognitivos são determinados por esquemas racionais universais, como o princípio da diferença e os raciocínios indutivo e dedutivo, mas são marcados pelo jeito kaiowá de construir entendimento do mundo, guiado por uma racionalidade milenar por meio da qual justificam

suas tomadas de decisões, os novos conhecimentos e criam uma linguagem adequada a essa maneira de pensar.

As análises demonstram que o sistema simbólico kaiowá é organizado pelos mesmos princípios cognitivos que norteiam a elaboração do entendimento. As expressões em guarani evocam escalas de tempo, de medida, de forma, de quantidade, de qualidade, de distância e etc. que ainda constituem o imaginário coletivo desse grupo étnico neste momento histórico. A análise das expressões linguísticas demonstrou como os Kaiowá construíram essas escalas de compreensão do mundo específicas, interagindo como o meio e nessa interação geraram uma moral, uma lógica, uma matemática, uma geometria, uma pedagogia, uma medicina, etc.

A pesquisa permitiu dizer ainda que as novas escalas de compreensão do mundo trazidas pelos não índios têm sido assimiladas com base nessas noções culturais, que por sua vez tem sido reatualizadas. Esse processo pôde ser compreendido e descrito por meio de conceitos elaborados pela teoria da mesclagem. O uso dessa teoria possibilitou compreender o conceito de *tekoha* como resultado de mesclagem, um processo criativo e dinâmico que permite pensar a construção de significado nos interstícios de gerações e nos interstícios de culturas.

As expressões linguísticas usadas nas entrevistas bem como a maneira como foram arrançadas fonológica, morfológica, semântica e sintaticamente remetem a uma organização simbólica determinada pela maneira de pensar. A análise dessa organização simbólica permitiu refletir como a mentalidade kaiowá organiza-se em consonância com a gramática não linear do mundo e segundo a semântica da semelhança que capta as sobreposições das partes que compõem o todo holisticamente. Uma mentalidade imaginativa e analogicamente elaborada a partir da leitura dos signos da natureza. A interpretação dos dados permitiu dizer que a língua guarani falada pelos Kaiowá evoca esse modo de perceber e conceptualizar e, ao mesmo tempo, reforça esse padrão de construção do significado.

Foi possível demonstrar que a expressão *tekoha* evoca a um só tempo um significado mitológico e empírico holisticamente organizado, um significado corporificado e evocado por uma expressão linguística motivada, e não por um signo essencialmente arbitrário que funciona independentemente do sistema cognitivo e da cultura, como um instrumento abstrato para o cálculo do significado. As análises do *corpus* indicam que a expressão *tekoha* evoca o domínio *tekoha* enquanto um conjunto de informações que ganham sentido no interior do conhecimento enciclopédico elaborado pelos Kaiowá segundo uma racionalidade fundamentada em um conjunto de premissas fundamentais.

A pesquisa ratifica a tese da LC de que as expressões linguísticas não se relacionam biunivocamente com os significados que evocam nem representam com exatidão a amplitude de uma categoria conceitual. Nas entrevistas, a expressão *tekoha* não evocou um conceito pronto e acabado, mas um conjunto de conhecimentos desencadeados por processos cognitivos que possibilitaram um entendimento no momento dos atos comunicativos. A pesquisa permitiu dizer que, embora os conhecimentos evocados pela expressão tenham sido elaborados pela mesma lógica imaginativa sócio-historicamente estabelecida, são elaborações subjetivas que foram reatualizadas nos atos de fala. Os conhecimentos evocados pela expressão *tekoha* são conhecimentos mais ou menos estáveis que precisam de complementos e explicações nos atos comunicativos cujos contextos determinam as variações desses conhecimentos.

As análises ratificaram a importância dada pela LC de se discutir o problema da significação na interface de várias disciplinas. Neste trabalho, o aporte teórico dos Estudos Culturais e as informações antropológicas e historiográficas foram importantes para a compreensão dos aspectos que compõem o contexto da significação, como os aspectos mitológicos da racionalidade, a organização social e a história kaiowá. Esses estudos ajudaram a compreender o entendimento de cultura desenvolvido no âmbito da LC, enquanto um conjunto de conhecimentos gerado por um conjunto de padrões cognitivo atrelados a signos linguísticos e não linguísticos que são reatualizados no uso desses signos em atos comunicativos. Os conhecimentos sobre os Kaiowá elaborados no âmbito da Antropologia e da História foram fundamentais para dar segurança em relação ao que foi dito e interpretar os dados coletados, situando-os no contexto cultural dos Kaiowá. Foram fundamentais também para compreender as premissas que dão sustentação ao processo de construção do significado e entender a característica ecológica do pensamento kaiowá. A perspectiva interdisciplinar possibilitou ainda compreender a aparente contraditoriedade de categorias historicamente construídas, mas mitologicamente justificadas. A abordagem interdisciplinar mostrou-se eficiente, pois os conhecimentos antropológicos e historiográficos ajudaram a pensar os procedimentos metodológicos para a coleta de dados, analisar os dados coletados e ampliar a compreensão de determinados conceitos elaborados no âmbito da LC. As análises do *corpus* permitiram afirmar que se trata de um pensamento dialético que produz um significado em constante processo de acabamento, ainda que seja justificado por categorias dicotômicas e mitológicas.

Por fim, a escolha do objeto de estudo foi acertada, pois a expressão *tekoha* evoca um conceito complexo que vai muito além da definição dicionarizada “de lugar onde os G-K realizam seu modo de ser”. A análise, também, ampliou o conceito de *tekoha* ao destacar os aspectos linguísticos e cognitivos de um conceito, geralmente abordado do ponto de vista social, religioso, histórico e político pela literatura antropológica e historiográfica, pois a análise permitiu refletir não somente sobre o conjunto de conhecimentos que o domínio *tekoha* evoca, mas, também, como esse conhecimento estrutura-se cognitivamente e simbolicamente. A categoria *tekoha*, nesse sentido, evoca um modelo cognitivo socio-historicamente elaborado que remete à ideia de um todo composto por partes que se interpenetram, organizado holisticamente no qual tudo está interligado, inclusive o céu e a terra.

As reflexões realizadas neste trabalho podem desencadear outros trabalhos sobre linguagem e cognição e ajudar a compreender o processo de ensino-aprendizagem dos quais participam seres cindidos que chegam à escola com capacidades cognitivas e habilidades linguísticas construídas coletivamente com seus pares dentro de um frame cultural. Aplicam-se, dessa maneira, para se pensar o contexto de escolas indígenas bilíngues e multilíngues, cuja diversidade pode ser ignorada e mal compreendida se analisada de pontos de vista que concebem a cognição e a linguagem como fenômenos universais. A pesquisa demonstra a importância de se compreender as diferenças linguísticas com base nas diferenças cognitivas e culturais, e não apenas como diferenças de sistemas linguísticos determinados pela gramática universal. Nesse sentido, não se pode prescindir de informações que levem em consideração as diversas possibilidades de conceptualizar e simbolizar a experiência.

As respostas apresentadas neste trabalho podem contribuir também para se refletir sobre os processos de interação entre indígenas e não índios em situações informais de convívio, como nas relações de trabalho, nas escolas e universidades, o que ocorre muito frequentemente no Mato Grosso do Sul, onde as reservas ficam próximas a núcleos urbanos. A pesquisa demonstrou que esse processo interativo deve ser compreendido como um processo heterogêneo e complexo que envolve fatores cognitivos, linguísticos, pragmáticos e culturais que subjazem aos conhecimentos que os atores sociais colocam em jogo nos atos comunicativos interculturais. Esses conhecimentos estão relacionados ao modo que cada cultura tem de construir significado, o que implica crenças, valores, propósitos, modelos cognitivos, arranjos linguísticos, regras de uso da linguagem e situação de uso. O trabalho demonstra que a teoria da mesclagem pode ser um importante aporte teórico para descrever a

complexidade do fenômeno interativo entre indígenas e não índios, apontando diferenças e as dificuldades de entendimento decorrentes de diferenças cognitivas culturalmente estabelecidas, mas, ao mesmo tempo, apontando similaridades e pontos de convergência, fundamentais para o estabelecimento do diálogo intercultural. Nessa linha de raciocínio, pode-se refletir sobre o processo de interação intercultural como diálogos interculturais, processos de significação que envolvem interlocutores que colocam em jogo suas criatividade, relacionando as semelhanças e as dessemelhanças entre dois modelos cognitivos, dois conjuntos de premissas e de valores, dois propósitos e duas línguas diferentes, construindo significado nas continuidades, nas rupturas e nas contradições entre as duas culturas. Dialogar, nesse sentido, não é transmissão de categorias prontas e acabadas, nem resultado de cooperação entre interlocutores, mas possibilidade de encontro entre atores sociais que possuem experiências diferentes. Dessa maneira, este trabalho serve de incentivo para a realização de trabalhos sobre o diálogo intercultural enquanto um processo de significação complexo que pode gerar entendimentos, mas também desentendimentos decorrentes de fatores políticos e sociais, linguísticos, culturais e cognitivos.

Nas definições de *tekoha*, em todas as entrevistas, foram usadas expressões predominantemente da língua guarani, marcadas por um grande número de empréstimos da língua portuguesa e da língua espanhola que têm passado por ajustes fonológico, semântico, morfológico e sintático. Um estudo do ajustamento dos empréstimos pode ajudar na compreensão do processo de construir sentido no interstício de duas culturas e duas línguas, possibilitando reflexões sobre o contato entre culturas. Esses ajustamentos, como se pôde ver por meio das expressões *iduroterei*, *eguardamina*, têm sido considerados simplesmente como erros ortográficos e como influências negativas do bilinguismo, porém um estudo mais aprofundado pode demonstrar o aspecto criativo e a consciência linguística implicadas nesses ajustamentos bem como demonstrar características fonológicas, morfológicas, cognitivas e semânticas implicadas nessas construções.

Em todos os *tekoha* foi possível observar o jeito kaiowá de usar a língua portuguesa, como o emprego do plural em situações de singularidade ou como a ausência da marca do plural em situações de pluralidade, do artigo masculino com palavras femininas, etc. Dessa maneira, um estudo sobre o português falado pelos kaiowá pode demonstrar as razões cognitivas que estão por trás desse do jeito kaiowá de falar português, apontando para outros fatores, além das diferenças linguísticas.

Em todos os *tekoha* observaram-se as variações diageracionais, diatópicas e variações de gênero que podem ser objeto de estudo da Sociolinguística Cognitiva. Nas entrevistas os mais velhos se referiram e usaram palavras do guarani antigo que denominaram “arrastado”. Um estudo sobre as diferenças diageracionais pode demonstrar a evolução da língua guarani do ponto de vista diacrônico.

A pesquisa demonstrou ainda que há sons específicos produzidos pelos Kaiowá que provocam efeitos de sentido e que podem ser estudados do ponto de vista fonético e fonológico, sendo que no segundo caso podem descrever a fonética sagrada, um conjunto de sons específicos usados para entoar as rezas.

A pesquisa também demonstrou a conotação política da expressão *tekoha*, utilizada como sinal de identidade e uma maneira de ser que se contrapõe à maneira de ser dos não índios. Nesse sentido, a expressão *tekoha* é um emblema, uma bandeira, usada na luta pela terra e na luta para a manutenção de uma cultura milenar.

Por fim, as interpretações realizadas neste trabalho levantaram informações sobre a sociocognição kaiowá, e essas informações estão longe de ser definitivas e requerem outros trabalhos que possam contestá-las ou reiterá-las; no entanto, o que se pode afirmar com mais convicção é que as perspectivas teóricas desenvolvidas no âmbito da LC são aportes teóricos adequados para se realizar discussões sobre diferenças culturais, considerando-se o conceito de cultura definido nesse campo do saber.

## 6 REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1979.

ASSIS, Fernandes de. **Ñe'ẽ Ryru Avañe'ẽ**: dicionário Guarani-Português. São Paulo, ed. Própria, 2000.

AUER, Peter; SCHIMIDT, Jürgen Erich (eds.) **Language and space**: theories and methods: Berlin/New York: de Gruyter, 2010.

BARTH, Fredrik. **Cosmology in the Making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Melbourne, Australia: Cambridge University Press, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRAND, Antônio. **O Confinamento e seu Impacto sobre os Pâi/kaiowá**. Porto Alegre: PUCRS. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1993.

\_\_\_\_\_. Antônio. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Porto Alegre: PUCRS. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 1997.

BENITES, Tônico. **Projeto Político Pedagógico**. Dourados: UEMS. Trabalho de conclusão de curso. Curso de Pedagogia. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Dourados, 2004.

\_\_\_\_\_. Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: 1. ed. impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

\_\_\_\_\_. Tônico. **Rojeroky hina ha Roike jevy Tekohape** (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, RJ, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papius, 1996.

CAMARA JR., Matoso Joaquim. **Estrutura da Língua Portuguesa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a Ser Feito**: as encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano 1: artes de fazer*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHIERCHIA, Gennaro. **Semântica**. Campinas – SP: Editora Unicamp; Londrina-PR: Eduel, 2003.

CHOMSKY, Noam. **Novos Horizontes no Estudo da Linguagem e da Mente**. São Paulo: Unesp, 2005.

CLASTRES, HÉLÈNE. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani**. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

Coleção Os Pensadores, **Os Pré-socráticos**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

COSCARELLI, C. V. Entrevista: **Uma conversa com Gilles Fauconnier**. Revista Brasileira de Lingüística Aplicada, v. 5. n. 2., 2005. p. 291-303

CREPALDE, Adilson. **O Rezador e a História**. Dourados: UFMS. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, faculdade de História. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, MS, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. Jacques. DERRIDA, Jacques. **GRAMATOLOGIA**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DINUCCI, Aldo. **Notas sobre a Teoria Aristotélica da Linguagem**. Cadernos UFS - Direito, São Cristóvão: f. xi, vol.5 p.7-16, 2009.

DIETZSCH, M. J. M. **Crátulo e a Origem dos Nomes**. Revista Internacional d'Humanitats, Barcelona, v. 12, p. 46-60. 2007.

DUMMETT, Michael. **Thoughts and Reality**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

EVANS, Vyvyan; GREEN, Melanie. **Cognitive Linguistics: an Introduction**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006.

EVANS, Vyvyan; CHILTON, Paul (eds.). **Language, Cognition and Space**. London: Equinox Publishing, 2010.

FAUCONNIER, Gilles. **Mental Spaces: aspects of meaning construction in natural languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Gilles. **Mappings in Thought and Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Gilles; TURNER; Mark. **The way we think**: conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York: Basic Books, 2002.

FILLMORE, C. J. **Frame semantics**. In.: The linguistic society of Korea. *Linguistics in the morning calm*. Korea: Hanshin Publishing Company, 1982.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Michel. **A Arqueologia do Saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. Michel. **Microfísica do Poder**. 25. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERAERTS. Dirt. **Theories of lexical Semantics**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Dirt; CUYCKENSS Hubert (eds.). **The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics**. New York: Oxford University Press, 2007.

Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani. NEPPi. UCDB. Disponível em: <[http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato\\_grosso\\_do\\_sul/guarani.htm](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm)> acesso em: 12 mai. 2014.

GIBBS, Raymond W. **Embodiment and Cognitive Science**. Cambridge University Press: New York, 2006.

GUARANÍ/GRAMÁTICA. Disponível em: <[http://es.wikibooks.org/wiki/Guaran%C3%AD/Gram%C3%A1tica/Determinantes\\_Parte\\_I](http://es.wikibooks.org/wiki/Guaran%C3%AD/Gram%C3%A1tica/Determinantes_Parte_I)> acesso em: 12 de abr. 2014.

GUASH S.J.; ORTIZ S.J., Diego. **Diccionario Castellano-Guaraní/Guaraní-Castellano**. Assunción, CEPG, 2001.

GUMPERZ John J.; LEVINSON, Stephen C. (eds.). **Rethinking Linguistic Relativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HEIN, Irene; KRATZER, Angelika. **Semantics in Generative Grammar**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 12. ed. São Paulo: Vozes, 2002.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena brasileira contada por um índio. Petrópolis: Fundação Petrópolis, 1998.

JOHNSON, Mark. **The Body in the Mind**: the Bodily basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

KERÉNYI, Carl. **Dionísio**: imagem arquetípica da vida indestrutível. São Paulo: Odysseus, 2002.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. **Desvendando os Segredos do Texto**. 4. ed., São Paulo: Cortez, 2003.

KÖVECSES. ZOLTÁN. **Metaphor in Culture**: universality and Variation. Cambridge University Press: New York, 2005.

KUSH, Rodolfo. **América Profunda**. 4. ed. Buenos Aires: Biblos, 1999.

LABOV, W. *Language in the Inner City: studies in the black English vernacular*. Philadelphia. University of Philadelphia press, 1972.

LAKOFF, George. **Women, Fire, and Dangerous Things**: what Categories Reveal about the Mind. The University of Chicago Press, 1987.

\_\_\_\_\_. George; JOHNSON, Mark. **Philosophy in the Flesh**: the embodied mind and its challenge to Western thought. New York: Basic Books, 1999.

\_\_\_\_\_. George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. London: The university of Chicago press, 2003.

LEVINSON, Stephen C.; EVANS, Nicholas. **The myth of language universals**: language diversity and its importance for cognitive science. *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES* 32, p. 429–492, 2009.

\_\_\_\_\_. Stephen C. **Space in Language and Cognition**: exploration in Cognitive diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LÉVY, Pierre. **A Máquina Universo**: criação, cognição e cultura informática. Porto Alegre: Artme, 1998.

MACHADO, João. **Bi-alfabetização e Letramento com Adultos em Guarani/Português**: é possível? : um estudo etnográfico e valorização do Tetã Guarani. Dourados-MS: UFGD. Dissertação (Mestrado em Sociolinguística) – Pós-Graduação em Letras. Dourados, MS: Universidade da Grande Dourados, MS, 2013.

MAFESSOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MAIOSSONAVE, Fabiano. Líder Indígena é Assassinada após Participar de Protesto no STF. Folha de São Paulo, São Paulo, 6 de nov., 2014. Disponível em : <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/11/1544071-lider-indigena-e-assassinada-apos-participar-de-protesto-no-stf.shtml>> Acessado em: 6 de Nov., 2014.

MATURANA, Humberto. **Emoções e Linguagem na Educação e na Política**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: UFMG, 1999.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Canto de morte kaiowá**: história oral da vida. São Paulo: Loyola, 1991.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜMBERG, Georg; GRÜMBERG, Friedl. **Los Pâi- Tavyterã**: etnografia guarani del Paraguay contemporâneo. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica "N.S. de la Asunción", 1976.

\_\_\_\_\_. Bartomeu. **La tierra sin-mal de los Guarani**: economia y professia. Ceud, CIMI, 1991. (documento copiado)

MIRANDA, Neusa Salim; SALOMÃO, Maria Margarida Martins. (orgs.) **Construções do Português do Brasil**: da gramática ao discurso. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2009.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la Lengua Guarani**. Assunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guash", 2011.

MURA, Fabio. **Habitações Kaiowá**: Formas propriedades técnicas e organização social. Rio de Janeiro: UFRJ. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, RJ, 2000.

\_\_\_\_\_. Fabio. **À procura do "bom viver"**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, RJ, 2006.

\_\_\_\_\_. Fabio. **O Tekoha como Categoria Histórica**: elaborações culturais e estratégias Kaiowá de construção do território. *Fronteiras, Revista de História*, v.8, n. 15 p. 109-143. 2004.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento Histórico sobre os Índios Guarani Kaiowá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

MÜLLER, Ana Lúcia de Paula. **Um Estudo sobre a Gramática de Montague e sua Aplicação a um Fragmento do Português**. Paraná: UFP. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, faculdade de letras. Universidade Federal do Paraná, PR, 1989.

MUSSALIN, Fernanda; BENTES, Anna Christina. (orgs.) **Introdução à linguística**: domínios e fronteiras. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

NÖTH, Winfried. **Panorama da semiótica: de Platão a Pierce**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Manfredo de Araújo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). **O Deus dos filósofos Contemporâneos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kiowa**. Campinas, SP: UNICAMP. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 1999.

PETRILLO, Paulo Roberto. **Raciocínio Difuso via Lógicas Moduladas: uma solução ao Paradoxo do Sorites**. Campinas, SP: UNICAMP. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2005.

RABANUS, Christian. **Maps and the conceptualization of space**. In LAMELI, Alfred; KEHREIN, Roland; BABUNUS, Stefan (eds.). **Language and space: language mapping**. Berlin/New York: de Gruyter, 2010. P.1-21.

RIBEIRO, Branca Telles ; GARCEZ, Pedro M. (orgs.). **Sociolinguística Interacional**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSCH, E. **Principles of Categorization**. In ROSCH, Eleanor; LLOYD, Barbara B. (eds.) **Cognition and Categorization**. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. p. 27-48

\_\_\_\_\_. E.; Mervis, C. B . **Family Resemblances : studies in the internal structure of categories**. *Cognitive Psychology*, v. 7, n. 4, p. 573-605. 1975.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira, 1969.

\_\_\_\_\_. Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1974.

SCHULER, Donald. **Mythos e Logos nos Diálogos Platônicos**. *Letras Clássicas* n.2, p 317-333. São Paulo, Humanitas, 1998.

SHAPIRO, Stewart. **Vagueness in Context**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SIDEKUM, Antonio (Org.). **História do Imaginário Religioso Indígena: em busca de uma Teologia Indígena**. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.

SILVA, Augusto Soares da. **Palavras, Significados e Conceitos: o significado lexical na mente, na cultura e na sociedade**. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras e cognição* n. 41, p. 27-53, 2010.

SILVA, Augusto Soares da. **A Linguística Cognitiva**: uma breve introdução a um novo paradigma em linguística. Revista portuguesa de humanidades, vol. 1, Nº 1-2, p. 59-101, 1997.

SILVA, Joana Fernandes A. **Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos Econômicos**. Campinas, SP: UNICAMP. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1982.

SOUZA, José Cavalcante de; KUHLEN, Remberto Francisco. **Os Pré-Socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. **Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política**: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

## 7 ANEXOS

### TRANSCRIÇÕES

#### TEKOHA: BEIRA DA ESTRADA



Dona Damiana.

Dona: *Ore oguereko mba'asy* (Estamos cheio de doenças). *Che aha agarra y upepe* (Vou buscar água lá longe).

João: Gilmar *ohasa ape* (Gilmar passou aqui)?

Dona: *Sapy'ante ohasa* (Às vezes, ele passa). *Antiguamente tekoha ore voint* (Antigamente tínhamos um tekoha de verdade). *Ore mokoí guerrero operde* (Perdemos dois guerreiros). *Iporã iterei peë peju* (Muito bom que vocês tenham vindo). *Ore ndosëmoai koape* (A gente não vai sair mais daqui). *Ñande tekoteé pelo meno quarenta quitare* (A gente precisa de pelo menos de quarenta hecatares). *Ore opytata ape* (A gente vai ficar aqui). *Ndaipori espaço jañotÿ hangua* (Não tem mais espaço para plantar). *Funai nomondoveima ore cesta pea causa ore ohasa vare'a* (A Funai não mandou mais nossa cesta básica por isso a gente tá passando fome). *Karai ombohasa pyhare veneno takuaare'ëty* (Os brancos passaram veneno no canavial). *Ma'ave noantendei oreve ape?* (Quem poderá nos ajudar aqui?) *Karai ohasa veneno*

*oito hora pyharama* (Os brancos passam veneno a noitinha, por volta das oito da noite).

*Upeicha ha'e Hikuái* (É assim que eles fazem). *Peju pehecha* (Venham aqui ver).

*Che aikuaase koanga nde proposta?* (Agora eu quero saber qual é proposta de vocês?)

João: *Ha'e oikuaase mba'e he'ise tekoha* (Ele quer saber o que quer dizer *tekoha*, o que significa).

Dona: *Ha'e ohenduse só fuxico* (Elas só querem ouvir fuxico). (Referindo-se às pessoas que chegaram para a conversa.).

Dona: *Tekoha oroime antiguamente ore jeroky, ore guachire oĩ peteĩ oga pysy* aqui no *Apykai* (O *tekoha* de antigamente tinha nossa dança sagrada, nosso *guachiré* (dança). Tinha nossa casa de reza, aqui no *Apykai*. Tinha isso tudo aqui no *Apykai*. *Tekoha pe ñañoty fechao puku, kumanda, há jety há mandi'o ñoty qualquer pakoa* (Nesse *tekoha* a gente planta feijão de vara, feijão, e batata, mandioca, planta vários tipos de banana). *Yvyguype jajeñotü osë* (Tudo nasce do fundo da terra). *Umia* (essas coisas). *Arema* (faz tempo) *koape Jaime* (Isso já faz tempo. Agora estamos assim).

*Ape Dorados pe Apykai oreperde pa usina* (Aqui em Dourados perdemos nosso *tekoha* para a usina). *Upéi che apochy* (Por isso estou zangada). *Amoite jaguapiru pe* (Prá lá é a jaguapiru). *Che ndaja'aói ichupe* (Eu não me juntei a eles). *Che porã ichupe* (Eu me dou bem com eles). *Amombe'uta nderehe* (Eu vou contar para você). *Amombe'uta pea* (Vou contar isso). *Che mandi'o hápe* (Meu mandiocal). *Ajeroky ichupe* (Minha dança com eles). *Upeicha he'i chéve asë koape* (Mas eles me disseram para sair). *Juiz omosëta peëma* (O juiz mandou a gente sair). *Até peha'arõ justiça* (Tem que esperar até a justiça decidir). *Peteĩ cosa ojohu vai* (Essa coisa ruim aconteceu). *Ore oroperde opa ore ñemity, ore mitã...* (A gente perdeu toda nossa plantação, nossas crianças ...).

João: *Moopa opyta Apykai?* (Onde fica o *Apykai*?).

Dona: *Amo pe* (Prá lá). (apontando para o sul).

Entrevistador: *Mba'echa ere koa guarani pe?* (Como fala isso? Apontando para uma árvore)

Dona: *Yvyra pytã* (Canafistula). *Upeicha ejehéi nde juru. É bom para lavar a boca. Aiporu pe timbuava. Usava timbuava pra fazer sabão hetüim hangua, cheiroso. Antiguamente não tem sabão. Agora tem. Brasileiro usa sabão em pó, como é que é, amaciante uns. Antiguamente não usa sabão. Meu pai, finado. Timbauba. Usava timbauba para lavar a roupa.*

Entrevistador: O que é *yvypóra*?

Dona: *Yvypóra é gente, né? Amano jave oho nandejára ndive* (Quando a gente morre vai morar com nosso Deus). *Ha'e ohoma* (Ele já está lá). *Ñande, ava, jamano jave jaha overávachiru ipoguasua* (Nós, os ava, ao morrermos vamos para um lugar grande e brilhante). *Koanga mitã oiestuda nadoiporiveima ymaguare* (Agora, na escola, as crianças estudam, mas lá não falam de nossos ancestrais).

Entrevistador: *Oi heta mitã?* (Tem muitas crianças aqui?).

Dona: *Oi siete mitã* (Tem sete). *Koape che areko che membykuera pega kuna hi'age* (Aqui eu tenho meus filhos). *Koa orekoha. Kure che aiko.* (Aqui no nosso *tekoha*, tenho porco)

Entrevistador: E água?

João: *Jagarra amoite?* (Vai buscar lá?) (apontando para um pequeno vale).

Dona: *Agarra* (Sim, pego).

João: *Oi Arroyo, cabecera?* (Tem córrego na cabeceira?)

Dona: *Oi miximi agui. koanga okyterei* (Tem um pequenininho perto. Agora choveu bastante).

João: *Ohasa Gilmar umia?* (O Gilmar passou por aqui?)

Dona: *Eu queria ligar ontem, né? Mas meu celular não tá comigo. Meu celular tá lá em dorado, né? Che aperde mbohapy Sidneri Cario aperde* (Eu perdi quatro... Sidnei Cario perdi). *Moköi guerrero operde* (Quatro guerreiros perdi).

Dona: *Ore quarenta hectare de terra* (Nossos quarenta hectares de terra).

João faz um resumo da fala: *Ela está dizendo que está passando necessidade aqui. Ela fala dos riscos que as crianças correm vivendo naquela situação. Tem de buscar agua ali na mina, agua suja. Ela disse também que perdeu vários parentes aqui. E que passa avião jogando veneno aqui.*

Dona: *É... morreu minha tia envenenada aqui também. Perdemos sei, sete, oito morreu aqui no tekoha.*

João: *Ela quer saber sobre o que é seu trabalho?*

Entrevistador: A gente. A pesquisa minha quer saber qual é o significado da palavra *tekoha*, né? Tô trabalhando com a linguagem dos Guarani. E, através da linguagem, a gente quer entender o que significa *tekoha*, e como é que vocês ensinam as crianças o significado do *tekoha*, o que significa a terra. É um trabalho de linguagem e também de ensino. Como é que vocês ensinam esse conhecimento para os menores, né? O que significa? O que é um *tekoha* pra senhora?

Dona: Não. *Mba'echapa ?* (Não... O quê?).

João: *Há'e oikuaase mba'e he'ise pëe peñe'ë tekoha?* (Ele quer saber o que quer dizer a palavra *tekoha* para vocês?).

Dona: *Tekoha... Vou passa puro guarani. Tekoha pe oï... ore oime tekohápe; ore rojeroky, ore oroguachireva* (No *tekora* tem... Nós estamos no nosso lugar, nossas danças). *Antigüamente tem oga pysy* (Antigamente tinha casa de reza). *Meu pai, finado, ta vivendo lá no Apykai. Rezava, guachiré. Tudo rezava para a terra... Depois meu pai morreu. Por causa de retomada de terra meu marido morreu. Depois vice-capitão ficou Guri. Perdemo Sidnei Carlo de Souza. Dois guerreiro morreu aqui no tekoha. Por isso eu quero pelo menos quarenta hectare de terra para nois plantar para da pra família aqui no tekoha.*

Entrevistador: E como é que você prepara a terra? Tem época para preparar a terra?

Homem, membro da família: *Fechão puku, kumanda, jety, mandi'o, ñoty, quarque pakova, ñoty, takuaa rë,ë. Tapihagua, bacaxi...* (feijão de vara, feijão, batata, mandioca, bananas, cana, abacaxi).

João: *Mba'echa pejapo nde kokue? Como vocês preparam a roça?*

Dona: *Ore oroñoty ore kumanda, ore jety, mboheguy, avati mboheguy. Nossa plantação, nosso fechão, nossa batata, nasce o milho.*

Entrevistador: A senhora reza aqui?

Dona: *Reza aqui sexta-feira, sábado. Aqui não tem oga pysy, choveu muito. Lá no Apykai tem três oga pysy* (casa de reza).

Entrevistador: A senhora conhece reza de chuva?

Dona: *Eu conheço. Antigamente meu pai ensinava. Índio Kaiová, puro, meu pai era.*

Entrevistador: Ensinou também usar *pohãñanã*? (A fazer remédio?)

Dona: *Sim, ensino.*

Entrevistador: A questão da religião. Quando morre vai para o céu?

Dona: *Koanga... omanota oho nandejara ndie, chiru guasu, overá* (Agora... Quando morrer vai para junto de nosso Deus, nosso grande Deus, para um lugar brilhante).

João: *Koanga há'e oikuaase peerehasa ichupekuera mitã. Nẽmbo'e* tradicional (Agora ele quer saber se vocês ensinam os conhecimentos tradicionais para as crianças?).

Dona: *Sim, todo os meninos fala guarani.*

## TEKOHA ÑŪ VERA



Entrevistador: O que significa *ñuvera*?

João: *Ñuverá* é campo que brilha. Então aqui era o lugar onde os índios vinham, onde a comunidade vinha chupar guavira, pegar os remédios tradicionais, que fazia também o costume do *oguatahá* (passeio, visitas), por isso que, hoje, não tem mais.

Entrevistador: O que é *oguatahá*?

João: *É o passeio que o Kaiowá faz em busca do remédio, da caça, do mel, pesca....*

Entrevistador: *visita a parentes?*

João: *Visita dos parentes.... Enfim, é o espaço que ele precisa para andar.*

Entrevistador: Quem que é o líder daqui.

João: *Tem quatro líderes: Chatalin, Amancio Ajala, José Nunes e Fabio Ramires.*

Entrevistador: E quem que é o líder espiritual. Tem um xamã aqui?

João: *Tem. É o Chatalin Benitez.*

Entrevistador: João, há um símbolo. O que é aquele símbolo?



João: É o *yvyra'i*.

Entrevistador: O que significa, João?

João: *É o objeto sagrado que faz a..., pra fazer a recepção das pessoas que chegam no local. Não tem mais matas e tudo que precisava para fazer o chiru, né. Por isso que hoje está improvisando.*

Entrevistador: Pode ser em guarani. Um fala e o outro traduz.

Chatalin: *Koápe ore ropyta ape, oiapoma koanga dos años* (Estamos aqui já faz dois anos agora). *Ore yvy opurahei* ( Nossa terra, onde a gente canta). *Entonces, entero che gente kuere* (Então, todos que estão são da minha família) *Ñade força ha'e japurahéi, jahecha, jasuka* (Nossa força tá na nossa reza).

Membro da família completando a fala: *Ele falo para nois canta, dança, ajuda nosso comunidade, por enquanto, pra não acontece com nois aqui. Então pro branco, para acomoda nois. Que esse nosso tekoha aqui era de nosso bisavo aqui. Então, é por isso que nois tamo aqui. Então o jeito que falo assim: Então nois fizemo um papel, do jeito que nois escrevemo em portugueis pra não acontece aqui. Então nois fumo lá em Brasilia e conversemo com comunidade, liderança, com o cacique tradicional da ardeia tradicional Maracanã. Ele ajudou muito nois para nosso tekoha ñuverá, que nois tamo aqui.*

Chatalin: *Ha ojapo mbarete koápe* (a gente vai ficar forte agora para lutar). *Onace, mitä kuera koanga olimita upechagua* (Nasceram varias crianças, e o limite das terras é até alí, apontando para a cidade). *Ore yvy farta* (Falta terra pra gente). *Che che tujama* (Já estou velho) *Tudo isso karaikuera ojapo* (Tudo isso os brancos fizeram)

Membro da família complementando: Então, o *tekoha* é de vocês. Vocês são Kaiowá-Guarani. Vocês têm que luta pelo comunidade.

Entrevistador: A gente não quer tomar muito tempo. A gente não quer incomodar.

Chatalin: *Não fala isso não. A gente precisa, né. Vocês estão precisando, né. Nos gravamos lá tamem. O cacique tradicional já fica pra isso mesmo, né.*

Entrevistador: Contar as histórias?

Chatalin: *História mesmo!*

Entrevistador: O que é *tekohá*?

Chatalin: É nosso lugar, onde a gente se movimenta assim, que nem tatu, vai assim, andando, né (Ele faz um movimento em torno de si, meio que dançando e arrastando os pés pela terra).

Entrevistador: *Mba'echapa nde réra?* (Qual é o seu nome?)

Arminda.

Entrevistador: *Mööpa nde roga?* (Onde fica sua casa?)

Arminda: *Che che roga amo Bororo pe* (Minha casa fica lá na aldeia Bororo). Entrevistador : *Ndepa remenda?* (Você é casada?)

Arminda: *Amenda já 29 ano* (Já faz 29 anos que sou casada).

Entrevistador: *Mbovy mitã?* (Quantos filhos?)

Arminda: *Areko siete mitã* (Cinco *mitãkuña*, *moköi kuimba'e* (Tenho sete filhos, cinco meninas e dois meninos).

Entrevistador: Todo mundo mora lá?

Arminda: *Mora.*

Entrevistador: Como é que fala todo mundo mora junto lá?

Arminda: *Oiko enterove nendiveta.*

Entrevistador: Lá é seu *tekoha*?

Arminda: *Há'e ore rekoha. Amoite iporã. Okaru* ( É nosso *tekoha*. É muito legal lá. Todo come).

Entrevistador: O que significa *tekoha* para você?

Arminda: *Tekoha eu assim né? A gente...*

Entrevistador: Pode ser em guarani?

Arminda: *He'ẽ* (Tá bom). Onde a gente mora. É lugar. *Upeicha oreiko rekoha* (Desse jeito, a gente mora no nosso *tekoha*). *Tekove pe yvy, pe rekoha* (Precisa da terra do nosso *tekoha*).

Entrevistador: *Moopa nde renace?* (Onde você nasceu?)

Arminda: *Che anace upepe avei* (Eu nasci aqui mesmo).

Entrevistador: Era diferente do que é hoje ou é mais ou menos igual?

Arminda: *Eu acho que mudou bastante. Agora tem mais trabalho. Assim quando era jovem tinha que sair longe para trabalhar. Eu vinha de lá para trabalhar aqui no asfalto. Acho que é sete quilômetro.*

Entrevistador: Quando você era criança, quem ensinava as coisas, a falar guarani, o pai e a mãe?

Arminda: *Sim o pai e mãe. Até hoje vamo dizer com oito anos não sabe ainda falar português. Ainda aprendi com 11 anos fala em português.*

Entrevistador: E seus filhos?

Arminda: *Já aprendeu mais cedo. A primeira, minha minina, aprendeu primeiro em guarani, depois foi crescendo, daí aprendeu português. Só que eles ainda não fala direito. Eles ainda fala arrastado. Porque primeiro fala em guarani e depois em português. Ele também é assim, apontando para a Sandrielle, menina adotada, agora que ele começou a fala português, mais guarani ela fala mais bem.*

Araminda: *Tenonde koanga oikuaa ramo karai ñe'ë* (Primeiro ela não sabia falar português, agora ela já sabe).

Entrevistador: O que significa a terra pra você? O que você aprendeu com o seu pai e sua mãe?

Arminda: *Acho, primeiro, acho que o terra é pra prantar, né? Quando a gente tem terra a gente pranta arros, melancia, abóbora, mandioca, arros. Sem terra, ai num tem.*

Entrevistador: Antes de plantar o que vocês fazem?

Arminda: *Ah, preparar. Fais tempo não existia trator, né? A gente tinha que roçar e carpir, né? Porque meu avô prantava muita mandioca, arros. Eu lembro, meu vô tinha pia de arros. Fais tempo tinha muita terra. Agora tá tudo apertadinho. Num da mais pra pranta. Onde meu vô prantava. Ele tinha aquele tuia de arros. Aí, ele fazia um jirau, e a gente batia arroz com ele. Onde prantava, agora é tudo casa.*

Entrevistador: Quando você era pequena, tinha algumas coisas que os homens aprendiam e a mulheres não e vice-versa? Você sabe rezar? Antes de plantar tem de rezar, né?

Arminda: *Esse daí eu num sei não. Eu sei reza para esfriar o corpo. Eu só aprendi aquele reza para andar à noite. Quando a planta já tá um pouco grande, tem reza pra não pegar bicho. Antigamente, agora parece que esta aprendendo tudo de novo.*

Entrevistador: Na escola ensina essas coisas?

Arminda: *Num ensina porque a escola, lá na escola eu trabaio na escola. Lá já é tudo misturado, né. Guarani, Kaiowá e Tereno. Primeira coisa, né. Eu trabaio no pré. Primeira*

*coisa eu pergunto: maba'echapa? (Como vai?) Ele não responde. Ele fica com vergonha. Aí na segunda vez. Ai ele já responde: porãite (estou bem). E, eu já fala bom dia! E tudo responde bom dia! A primeira eu falo guarani e a segunda português. Tudo misturado. Em casa em ensino tudo. Até a comida que agente ensina porque eles só que depende do arrois e feijão. Não sabe nem o que farinha de milho. Eu sei faze porque minha mãe me ensinou muito, né? Que nem o milho quando vai ficando duro, a gente fais aquele hu'i kyra. Aquele milho ralado. Igual o João mesmo ele gosta daquele eripikuy'i, torrado. Che hau'se avaty ipirypikuia e hu'i kyra já coloca um pouquinho de óleo. Eripikuia não tem óleo vai direto na panela. É light né, não tem banha.*

Entrevistador: Como fala perto da casa?

Arminda: *Oĩ nderoga opype. Che tekoha pýpe. Na minha aldeia. Assim em volta assim da casa. Che roga ojerere oikua. Che roga ojerere oikoa. Rokaigua. Che rogaigua. Che rogaigua é mais vizinho. Tekoha já pega tudo. Yvy é solo, terra.*

Entrevistador: Tem assim palavras que somente as mulheres podem falar?

Arminda: *A língua das kuña kuera eu tenho vergonha de falar. Kuna kuera erehendápe ndokatui (As coisas das mulheres não podem). A maneira das mulheres falarem. Aí não pode, né? Só muierada.*

Arminda: *Nande ru há nande sy ensinava voi upeicha mba'echa maba'epa ojapo haguã akue (Nosso pai e nossa mãe ensinavam mesmo assim como fazer as coisas).*

Entrevistador: Como fala dividir?

Arminda: *Remby'a é dividido. Mby'a de mantioty kokue, as partes do mandiocal, do tekoha, do kokue guasu. Oĩ 70 família koapy tekoha (Tem 70 famílias dentro desse tekoha).*

Entrevistador: Na Bororó, há alguns kokue guasu (roça comunitária)?

Arminda: *A terra que é o problema. Tem um que não tem nada pra prantar. Eu tenho meu vizinho que não tem terra mais pra prantar o mandioca. Mais ela que prantar, mais não tem mais. Só tem mesmo onde ela mora mesmo. Tem duas pessoa assim, não tem jeito não tem terra. Ela quer prantar mandioca, batata, essas coisas. Tem de ter yvy, terras. Terra grande. O yvy mixĩ é só para morar mesmo. Quando nois tem milho, lá tudo mundo pega.*

Seu Zezinho, falando também de Ñü Vera.

Entrevistador: Esta é a casa de seu José.

José: *É, aqui é meu barraco.*



Entrevistador: O senhor mora aqui há quanto tempo, seu José?

José: *Tá cum meis aqui. Vive brigando com muié num presta, né. Ta separado agora.*

Entrevistador: O Sr. tem quantos filhos?

José: *Sete fio com essa muie, né. Em tudo tem deis fio.*

Entrevistador: *Mbovy año rereko*, seu José? (Quantos anos o Sr. tem?)

José: *Bom na minha idade tô com 66 ano, 62, mas no documento sou novinho ainda. Tô com 56.*

Entrevistador: *Moopã nde renasce* (Onde o senhor nasceu?)

José: *Ape voi* (Aqui mesmo). *Fui nascido e criado aqui.*

Entrevistador: E como é que fala em guarani: fui nascido e criado aqui?

José: *Ápe che anace akue* (Aqui eu nasci.) *Ape voi che aikove* . (Aqui que eu vivo). *Ape che aikoveva akue* (Aqui que eu vivi.) *Como che sy omano* (Como minha mãe morreu.) *Aha amoite outro lado* ( Eu fui lá pro outro lado.) *Amo karaikuera ape* (Aqui ficaram os brancos. *Ore omosë* (Eles mandaram a gente embora). *Como minha mãe morreu, fomos para o outro lado. Chegou os homens aqui e tocou nois para lá.*

João: Conta a história daqui Zé, *Emombe'u*?

José: *O tempo do Getúlio Vargas, outro governo. Oh! Fais tempo. Como o Getúlio Vargas ganhou a eleição. Tem dinheiro para gastar, né. Veio um monte de avião ai, oh. (ele imita som de avião passando). Esse fazendeiro que estava aqui chamava Getúlio Pequeno de Matu. Ele deu dinheiro para o General Rondon. Esse general Rondon era um índio tamem. Índio. Deu troco para o General Rondon, aí espantô nois aqui... Aqui foi o seguinte. O Getúlio Vargas ganhou a eleição. Tempo. Não sei o tempo que era. Tinha aqui o Getúlio Pequeno de Matu, alí. O pai do Getúlio Pequeno de Matu pego e feis rolo com meu avô, Joaquinzinho.*

*Deu uma vaca enxertada e outra não. Deu um porco enxertado e outra não. O que tava enxertado meu vô criou. Nasceu bizerro. E, de repente, oh... trocô de governo. Aí tem um índio, como chama aquele cara... né. É chegado como os governo, né. O Governo deu dinheiro para ele. Veio aqui alugo todos nois. Aí aquela lá. (apontando para o outro lado da rodovia, para a cidade) Era cheio de índio lá.*

Entrevistador: Onde tem as casas, lá? Alí já é a cidade, né? Ali passa a rodovia também, né.

José: *É. Agora é a cidade. O certo memo. Até no HU. Pra nois nun chama HU. Chama. Kui'í kue.*

Entrevistador: O que significa *kui'í kue*?

José: *Aquele que tem espinho. E aquele corgo. Agora chama Água Boa. Aquele chama Ipyauri.*

Entrevistador: O que é *Ypiauri* ?

José: *Aquele peixe, piau.*

Entrevistador: Ah... O piau. Então onde tá o água Boa é *Ipyauri*.

José: *Agora chama Água Boa. Curral de Arame. Não chama Curral de Arrame. Chama Akety. AKety, akuti, é aquele bichinho. Espécie de coelho.*

Entrevistador: Agora não tem mais bicho?

José: *Agora num tem mais.*

José: *Pois é akety, Yty, Ypiaury, Ñunverá, mbokerõ, mbororo. Significa prá lá. Daí prá lá tem uma represa. Daí começou o Mbororo.*

Entrevistador: *Mbororo* significa o que, Sr. José?

José: *Mbororo. Talvez ce pode aprendê. Então tinha uma represa ali, sabe. Naquele tempo. Uma represa muito grande. Então veio uma tempestada braba. Então tinha uma sanga d'agua memo assim. E a água escorava nele. Derrubo carro mato gente. Quebrou muita maderá aqui. A água pegou o sanga e estoco ele. No outo dia, o que sobrou de índio, foru busca água, lá. Foi. Ai chegou lá e falou ah... mbororo. Quando a maderá, a casa cai, tem estoro, né. Oh, mbororo. A água escorreu ali.*

Entrevistador: Então o estouro da água que é o *mbororo*?

José: *Estoro da árvore. Oh... mbororo. Daí ele vorto. Encotro outra muie pra lá. E falo em grarani. Aquele árvore que está lá, oh, mbororo. Duvidosa, né. Saiu para lá. Correu lá.*

Entrevistador: Sr. José e aqui onde a gente está *Ñü verá* como era aqui antigamente. Que árvores que tinham aqui antigamente. Que bichos?

José: Bicho. *Aqui tinha lagarto, perdiz, cadorna, tatu peba, tatu preto, tinha siriema, tinha ema. Aqui era cheio de bicho. Árvore aqui era de mais. Aqui tinha muita coisa comestiva. Guavira, guavirinha, assim, oh, (mostrando o tamanho) guavira. Dava cada guavirona. Aquelas guavira assim, tinha muita aqui. Antigamente nois não se apertava que nem agora. Ali era mato escuro. Naquele cerrado ali, lá. Onde tem aquelas árvores, ali. Tinha até onça ali. Agora acho que nem rato não tem mais lá.( riso)*

Entrevistador: E como é que fala assim. Como que o Sr. descreveria esse espaço aqui em guarani. Como o Sr. diria, assim, aqui tinha mata, tinha bicho, animais e plantas?

José: *Ape Ka'aaguy kue. Aqui era mata. Cerrao py akue. Mata cerreda. Ape ....vicho: teju, tatu, ñambu, ñambu pitã, teiju pytã ape jeha.... Ha ko' anga. E agora. Ape roime. Aqui estamos. Opika ñande so'o tem que trabaia. Agora tem que trabaia pra comprar carne. Oh, agora, limpo ai tudo. Timba iterei. Ipoti mbakoape. Mbaajerere Karai (Rodeado de brancos). Orejukase ñande ape (Ele quer matar a gente).*

Entrevistador: O que que é isso em português, *Orejuka*?

José: *Quer matar nois. Então pro aqui. Gente kuera poryahu (As pessoas são pobres).*

Entrevistador: Quantos tipos de mandioca têm?

José: *Pra mim tudo é mandioca. Tem o amarelo, o projeadado, tem tapejoa. Aquele que que tá lá é o tapejoa. Perto do carro é tapejoa.*

Entrevistador: E mandioca amarela?

José: *Mandi'o asaiju. Madi'o oju in kaiowá.*

Entrevistador: E tem outro tipo?

José: *Tem. Aqui tudo mandi'o asaiju. Aqui não tem mandioca de jeruty não. Noi vamos pranta.*

Entrevistador: o que é *mandi'o de jeruty*?

José: *É um mandioquinha bem pequenininha, assim, ó. (gesto indicando o tamanho)*

Entrevistador: E que mais que planta aqui seu José?

José: *Por enquanto tamo nessa.*

Entrevistador: O que normalmente se planta numa área dessas?

José: *De tudo. Temos semente aqui. Arrois, milho, tudo. Tamo com vontade.*

Entrevistador: Que tipo de milho que tem, *saboro*?

José: *Saboro, desses coisa. Queremo tudo aqui a semente.*

Entrevistador: Tem um tipo de milho que é importante... aquele...

José: *Tem um milho branco. Aquele é bom. Então vontade de trabalhar. Nois temo vontade de trabalhar. E nois num temo semente. Tamo sem semente. Tamo fazendo um terreno ali. Tamo fazendo um terreno ali embaixo. Nois que pranta. Nois que não. Nois vamo pranta. Noi vamo pranta. Noi vamo pranta. Noi vamo traze assim coisa de comercial. Hi'upy guarani pe. Coisa de comercial (comestível) chama hi'upy. Coisa de comercial. É coisa de comida. Coisa de come.*

Entrevistador: Vocês vão fazer a casa de rezas aqui?

José: *Vamos. Nois não temo sapé, poxa. Não tem mais sapé. Tem mais tem buscar lá no Caarapo. (Caarapó é uma cidade na qual tem uma grande aldeia. Fica a cerca de 50km de Dourados)*

Entrevistador: Lá em Caarapó tem?

José: *Tem. Aqui nem sapé num tem mais, poxa.*

Entrevistador: Quem mora ali. Você Zé?

José: *Não, Chatalin. Aqui tinha caraguatazal. Tamandua bandeira. Aqui era cheio de bicho.*

Entrevistador: *Caraguatazal? O que é caraguatazal?*

Tipo de caraguatá.

José: *Espinheira.*

Entrevistador: E serve para comer?

José: *Num tem o que o índio não come. É bom para gripe. Tosse cumprida.*

Entrevistador: Caraguatá?

José: *A fruta do caraguatá. Sarampo é muito bom.*

Entrevistador: E que mais de planta que ajudava a curar doença, assim?

José: *Tinha aroeira.*

Entrevistador: aroeira é bom para que?

José: *Bom para cocceira. Tinha aqueles remédio do mato. O índio, a índia qué dizê, não que se cria mais, ele tira do mato, do brejo. Ali tem. Aí seca ele, toma ele e não mexe mais com a mulher. Um dois méis, ele pega o efeito e nunca mais pega mais cria.*

Entrevistador: E aquela árvore, ali?

José: *Angico em português. Em guarani Kurupa' i. Também remédio. Se você não tem muito apetite, você queima ele e deixa a brasa, põe no copo e aí cê toma. Pode cua. Quando é amanhã ou depois, cê tá comento o que acha.*

Entrevistador: E a casca dela parece que ajuda a não separa da muie?

José: *Bom ali tem dois. Aquele ali é um remedião também. (falando de uma figueira parasita do kurapa'i). Cê fais uma cruz e põe na água. Se eu sou homem, e ele é muie, um exemplo. Vão dizer. Ele é muie, eu sou homem. Ou ele é homem, e eu sou muie. Se tira aquela cruz, põe aquela cruz dentro da água. Tira o cardo da água, do santinho. Ai dá para ele ou pra mim. Nois morre ou pode morre, mas. A figueira mata aquele dali. Toma a gente morre e num larga. Aquele é uma figueira. A figueira mata o angico. A figueira mata o angico porque ele enrola, né. Mata. Eu falei pro Chatalin esse aqui vai morrer ainda.*

Entrevistador: A figueira mata o angico. Qual dos dois fais a cruz e toma o caldo?

José: *Figueira em português? Guarani guapo' y.*

João: *Koanga Zé, emombe'uta ore. Mbae'pa ndeve he'ise tekoha? (Agora Zé, conta para nós. O que significa, o que quer dizer para você tekoha?)*

José: *Tekoha? É o lugar. (em gestos faz um círculo) Tekoha ore oite (Tekoha é onde tem tudo o que precisamos). Ape roiko ore (Aqui vivemos). Ape ore yvy (Aqui é nossa terra). Ape ovy'a (aqui que a gente é feliz). Ore renda (Nosso lugar). Tekoha yvy renda (Tekoha é o lugar da terra). Yvy orenda, tekoha (O lugar da nossa terra).*

Entrevistador: Em português como é que fica isso?

José: *Onde se alegre de mais. Tekoha. Lugar onde a gente se alegre demais.*

Entrevistador: Mora num tekoha uma família?

José: *Ape roikove entero che famia (Aqui vive a família toda). Entero che tey'i kuera (Todo o grupo). Agora em língua kaiowá. Ape orovy'a. Ore vale, guarani esse aí, agora em kaiowá ore pekoha. A gente se alegra. Em Kaiwá já fala nosso lugar.*

Entrevistador: O Sr. É guarani ou Kaiowá Sr. José?

José: *Meu pai Kaiowá, minha guarani. Eu não sei o que eu sou. (riso). Não sei que eu so. Sou um vivente. Mas sou mato-grossense.*

Entrevistador: Quantas pessoas tem aqui seu José?

José: *Ah, tem mais de cem aí. Não posso contar porque o Chatalin tá com a nota.*

Entrevistador: Tudo da mesma família?

José: *Aqui só tem Kaiowá e Guarani. Nois não vamo deixar entrar. Nois só Kaiowá e Guarani aqui. Ele é Kaiowá. Vamo dizer que eu também sou Kaiowá. O Kaiowá puro não tem (mostra o bigode e a barba). Agora ele, meio mestiçado. Bom como índio. O pai dele é Kaiowá, a mãe dele é Kaiowá.*

Entrevistador: O que tem que fazer para um lugar virar um tekoha? Tem que rezar, tem fazer o quê?

José: *Só na reza. Aqui começamo com a reza. Ape ore oreguarra ko lote ñembo'ete* (Aqui agora a gente retomou esse lote na reza). A gente rezou. *Che, Chatalin, Amáncio. Eu, o Chatalin e o Amáncio. Ape che lote* (Ali é meu lote) . *Che vovo omano upe* (Meu avô morreu ali). *Che sy Anália* Minha tia Anália). *Kito omano yvyra mata* (O Kito morreu perta da árvore). *Fazendero agora omosë* (Os fazendeiros agora qué mandar a gente ir embora).

João: *Mba'ehá'eteria... mba'echapa pëeme he'ise tekoha.... Mba'echapa he'ise pëeme mitãkuera? Mba'ehcapa eteria mombe'u tekoha mitãkuera?* (Atualmente como vocês explicam o que *tekoha* para as crianças?).

Entrevistador: Antigamente, seu José, os pais reuniam vocês todos os dias para falar?

José: Reuniava. *Não tinha escola.*

Entrevistador: Com é que ensinava? Quem ensinava?

José: *Só em guarani.*

Entrevistador: E como é que era? De manhã?

Entrevistador: Como é que os pais falavam em guarani?

José: *Ñõñe'erairö ndovalei. Ñõñe'erairö ndomë,ëi ao. Ñõñe'eirairö ndomë'ei plata. Ñamba'apo katu. Briga não da nada, vamo trabalha em paz.*

Entrevistador: Eles ensinavam como mexer com a terra, como plantar?

José: *Agora tem enxada. Eles carpia com tábuas, aruera. Pönhava um pau no meio e carpia com aquele lá. Ruim, mas tem que fazer. Antigamente. Agora nois tamamo comendo arrois feijão, macarrão aquela coisera, né. Antigamente, o índio não usava nem sal. Antigamente o índio usava só coisa fervido ou assado.*

Entrevistador: E o fogo. Como é que mantinha o fogo. Tinha fósforo?

José: *Tinha aquela pedra. Aquela pedrinha assim. Ele pode o cisco aqui e* (sinal de fricção com as mãos). *Aí sai faísca e sai o fogo. Era assim. Para costurar a roupa dele, sabe que fazia? Fiapo de pindó. Agulha? Sabe que fazia. Espinho de mbacauva. Furava aqui, ó. Aquele de costurar a roupa. Era assim.*

Entrevistador: E, tinha, assim... Além das reuniões, quem falava? O pai, a mãe... O ñaderu também falava?

José: *Antigamente. Agora tá na igreja não sei o que lá mais tá, tá, tá... Antigamente nossa igreja era oga pysy. Antigamente, nossa igreja era a casa de reza. Upe ñaderu he'i oreve oñembo'e, opurahéi, oiko mbarete* (Lá o ñaderu dizia para gente rezar, cantar e ser valente). *Ore aconselha upepe* (Aconselhava a gente). *Ñanderu há ñande sy* (O xamã e a xamã). *Ñande sy chama nossa mãe Oñembo'e há'ekura* (A xamã é a nossa mãe e ela abençoa a

todos). *Ore aconselha ore mbaretepe oreho ore hoga pe* (A conselha a gente a ser forte e valente em nossas casas). *Eles contavam assim muito história, assim de como anda no mato para toma cuidado. Ore conselhada. Ore oñembo'e ndotopai mboy, jaguaretê, vicho vai* (Ensinava reza para não encontrar bicho ruim como cobra, onça). *Ore ramöi, ore jary, ore jaryete, ore ombo'ema ojapo rekoñenambyre, pohã, goma* (Nosso avó, nossa avô, nosso biasavó ensinava a fazer remédio e goma).

Entrevistador: Goma? O que é goma?

José: *Borracha. A borracha tem um cheirinho, né? A cobra ... ( chiiiiii)*

Eu: Sr. Zé. O que significa a terra pra vocês, o solo? O que significa a terra pra vocês Guarani, pro Kaiowá?

José: *Yvy? (A terra?) Ore rekove* (Nossa vida).

Entrevistador: E o que é *ore rekove*?

José: *Nossa vida. Aí, ó! Mostrando o braço. Nois somo terra viva. Ore rekove. Nois somos terra viva, aí, ó.*

Entrevistador: E isso aí ensina pras crianças ainda?

José: *Ensina. Só que se ele quer usa, usa. Se não quer usa. Yvy orerekove. Terra e corpo é tudo uma coisa só.*

Entrevistador: E tem diferença de terra. Assim tem terra melhor pra plantar. Como é que você reconhece?

José: *Aí, nois... (gesto de cheirar) Ore rohetü. Se a terra tá muito fraca, Yvy ikangy. Nairyakuãveima* (Não cheira mais). *Terra fraca não tá cheirando mais. Koape mandi'o iporã. Iporã porque yvy iporã* (Aqui a mandioca está bonita porque a terra é boa). *Ha tekoha iporãyyvave* (Esse *tekoha* tem terra boa). *Ndorekoi ape rovia ape. Amo Ka'aguy ape. Ojehekamita* (Não tem mais mata para fazer a coleta).

Entrevistador: Antes de plantar e antes de caçar, tem que rezar? Antes de montar o *tekoha* aqui tem de rezar?

José: Sim, *rezar pra Deus. Que corra bem. A nossa reza tem de ir até lá. Oho poranga ore ñe'ë yvate ore ñande jára ore rohovasa hagua* (Nossa reza, nossa palavra tem de subir até o alto para o nosso Deus abençoar a gente).

Entrevistador: E pra caçar, tem que rezar também?

José: *Tem, mas como nois vamo caça aqui? Não tem mais... mais a gente guarda na ideia essa reza aí.*

Entrevistador: O senhor sabe muita reza?

José: *Mais ou meno.*

Entrevistador: Essa reza passa pras crianças também?

José: *Eu conto né, mas eles usa mais igreja. Ñembo'eteve católico (A reza dos católicos). Antigamente quem ensinou a reza foi os católico. O padre jesuíta, parece que é, veio fez a cruz e ensinou pro índio muitas coisa em guarani. Já levou mais aquela ideia mais pra frente. Chama chiru aquela cruz. Por isso eu fala che mitãkuera ñande ñembo'ete papa'i (Eu falo para as crianças que reza foi ensinada pelo padre). Por que o padre que ensinou nois. Por isso que nois usa aquela cruz, o chiru. O padre que ensinou nois.*

Entrevistador: O *chiru* significa o quê?

José: *Avô, vovô, lá. Por isso eu falo pro meus guri. Nois temo que vive mais pelos católico. Não manda pelos crente. Nois somo católico. Porque quem ensinou nois a usa a cruís foi o padre jesuíta. Ele que ensinou nois a usa a cruís. Mais ele já morreu também o coitado, rapais. Ó, (gestos com o dedo de que faz tempo que isso ocorreu). Assim que a minha mãe falava pra mim. Quem ensinou nois foi jesuíta. Minha mãe não. Meu pai meu avô falava isso pra nois em guarani. Pa'i (padre). Pa'i guasu añembo'e ñande kurusu ajapo hangua (O padre ensinou a rezar e a fazer a cruz). Uperupy ñañembo'e ape (É mais ou menos isso que a gente ensina aqui). Ha koanga peteï oime crente (Hoje tem alguns que não são crente. Me desculpa um pouquinho.*

Entrevistador: Sr. José, até ali vai o *tekoha* de voceis?

José: *Ali já é um outro tekoha.*

Entrevistador: E vocês podem andar pra lá pro outro *tekoha*? Como é que fais?

José: *Bom. Minha casa é pra lá. Minha muie, né. O que foi. Foi espantado de lá pra cá. Lá ele ganha tudo do governo. Ele não precisa de nada. Então ela falou. Você vai embora, não quero ver você aqui nem um poquinho ainda. De hoje pra lá. Pra mim viver brigando com a mulher é ruim. Discutindo. Por isso nois somo índio alí. Bate a mulher. Mata a mulher. Ela vai esquentando ele e ele já mete .... coitada. Eu não vou fazer isso não. Antes de brigar com ela eu me mando pra cá. Num que vive mais comigo então.*

Entrevistador: Sr. Zé. Antes de plantar a mandioca ou milho, conversa com a terra, o que que fais?

José: *Rezamo. Ñembo'e yvyre (Reza para a terra). Omongarai. Omongarai yvy (Batizamos a terra). Katuhaguaicha (De jeito sagrado). Koape milho iporã (Agora o milho está bonito) porque ore oreñembo'e pyte (por causa da nossa reza). He'ise graças a Deus (Dizer graças a Deus). Por que ore ñembo'e piko (pela nossa reza).*

Entrevistador: O *tekoha* aqui é redondo ou quadrado?

José: *Tekoha até lá embaixo. A divisa pega pra lá um poquinho.*

Entrevistador: Como é que sabe onde está a divisa?

José: *Como é que eu sei. Aquele mato lá.*

Entrevistador: Aquela divisa lá é de quem?

José: *Aquilo não é nem divisa. Aquilo era um trieiro que nem aqui. E aqui era canha de animal. A divisa pega mais pra lá no ñuvera.*

Entrevistador: Quando não chove. Como é que fais? Tem que pedir para chover?

José: *Rezamo. Ñanderu che ari oky, ari katu marangatu erundearõ mē'ëresa oguejy* (Rezamos para o nosso Deus mandar chuva sagrada para gente aqui embaixo).

Entrevistador: E como é que reza antes de plantar. Reza ai só um pedacinho.

José: *Eje, che rykey, che rusu marangatu, ore yvy, ore yvy marangatu tahoky* (Meu irmãos da céu, nosso grande santo sagrado, nossa terra, nossa terra sagrada. Mandai chuva para cá).

Entrevistador: Como é que é terra fraca em guarani?

José: *Yvy kangy.*

Entrevistador: E terra forte:

José: *Yvy mbarete.*

Entrevistador: E terra abençoada?

José: *Yvy ojevovasa.*

José: *A reza é a mesma para todas as terras. Pode ser aqui pode ser lá em Amambay. Oia como ta bunitinha a mandioca alí, oh.*

Entrevistador: Vende a mandioca ou ainda não?

José: *Por enquanto num tamo vendeno ainda não. Só pa nossa dispesa.*

Entrevistador: Vai vender também.

José: *Não sei. Isso aqui é nosso. Vamo dizer que é nosso. Não é meu, não é de ... é nosso.*

Entrevistador: O que produz aqui é todo mundo?

José: *É batata, mandioca é milho. Tudo mundo come.*

Entrevistador: A terra então é de todo mundo. Todo mundo pode usar.

José: *Aqui é nosso. Ñãñohumby'a guarani puro. Japartaope oje upe mboja'o.* Ai eu dou um pedaço para ele.

Entrevistador: O senhor sabe guarani antigo?

José: *Dá para ir longe.*

Entrevistador: Como é que fala bom dia em guarani antigo?

José: *Rekovë?*

Entrevistador: E no guarani de agora?

José: *Mba'echa ne Koë?*

Entrevistador: As crianças falam guarani?

José: *Muitas já não usa mais.*

Entrevistador: Mas vocês ensinam?

José: *A gente ensina, mas eles não que usa, poxa! Por causa do colégio e televisão. Colégio. Não que eu tô falando de mal do colégio. Colégio muito bom. Só que tira nossa ideia de antigamente é o colégio e a TV.*

Entrevistador: E tem ritual ainda?

José: *O milho brando tem que batizar. Aquele avaty para tem que batizar. E tem que rezar também e fazer a chicha. Tudo tem que rezar antes. Rezamo agora e depois fazemo a bagunça ali.*

Entrevistador: *Yvyra' í Sr. Zé?*



Yvyra'í símbolo Kaiowá.

José: *É. Yvyra'í marangat quer dizer que é um santo verdadeiro. Yvyra é madeira. E yvyra'í faz a dança nele. (em volta dele demonstrado com gestos).*

Entrevistador: Todo *tekoha* tem de ter o *yvyra'í*?

José: Isso aqui é nosso... é de nosso. Às vezes, eu to doente ou o senhor, vem aqui reza e miora. E chiru é feito de barsemo. Aquele chiru também mesma coisa que esse aqui. O yvyra'i pode ser feito de qualquer madeira e é enfeitado tem jeguaka, como os ser humanos. Ijeguaka, enfeite para cabeça. O chiru é feito de bársamo, em guarani chirui. Aqui não temo o chiru, a árvore do bálsamo. Quem tem chiru, o chiru é antigo. Eu não posso ir buscar o chiru. Para deslocar, o chiru de um lado para outro tem um ritual. Tem que reza. O chiru é um santo escrito, né? Hoje, não usa mais jekoky (dança indígena), só usa aquele tuk, tuk, tui,... nois precisa de colégio. Antigamente não ganhava, não trabalhava em troco de dinheiro, trabaiava a troco de feijão, de galinha. E hoje como tem colégio... a gente a ideia. A gente vê os branco gasta, nois que tamem, poxa! Não, não usava ropa. Era aquela coisa ....( gesto de uma bata). Agora nois vimo o sistema do branco, nois qué usa tamem, poxa. Antigamente nois não comia assim coisa de branco. Comia coisa assado e fervido. Hoje se não toma café não vive também. Por isso que falo o colégio tirou muito nossa ideia de como era antigamente. O colégio e a TV. A gente vê aquele imagem ali (gestos de coisa em movimento e atraente) a gurizada fica de olho estalado na TV. Até no colégio tira a ideia dele. O branco tem de ter paciência porque ele que invento colégio. O branco tirou nossa ideia. A ideia do índio é muito diferente. Ele não conhecia dinheiro, só trabalha a troco. Antigamente não tinha a ideia que tem hoje. Hoje eu posso faze conta, eu leio um pouco. Posso numera as coisas e antigamente não tem isso não. Era direto. Kuarahy (sol). A lua, jacy. Jacy porã eteria, a lua ta bom hoje. Kuarahy porã ara. Ara iporã (O tempo tá bom).

Entrevistador: Quem fez o kuarahy? Deus?

José: Esse aí é outro caso compridinho. O kuarahy foi nascido de uma mulher. A lua é irmão do sol. Os dois são irmão. O kuarahy era um guacho. Como ele tinha ideia, ele cresceu ligeiro, então feis a flecha e começou a mata as moscas. E foi indo tudo os dois. De repente ficou maiozinho já foi caça no mato, oho omarika (Foi caça no mato). Lá ele mata passarinho. Tudo que ele mata trazia pra essa muie. Essa muie ainda não é nem a mãe dele. É a mãe dos cachorro. Mas ele não falava. Não conversava. Chegou um tempo. Chegou um loro bem pertinho assim. Oh, ele pegou a flecha e taf, errou. O loro assustou. O loro falou pra ele. Você tá tratando quem nem tua mãe não é. O loro falou para ele. Aí os dois ficou meio chateado. Chegou lá triste já. E assim foi criando. Então ele fez. Tem um corgo. Ele feis um corgo ali. Ali pois uma pinguela. E do lado de lá tinha um fruta, muito maduro. É guavirá do lado de lá. Então, muitas pessoas que quis ir pro lado de lá foi. E essa onça tava barrigudinha. Tava pra da cria. Era uma onça, né. Perguntou para ele como que nois passa

*lá. Temo pinguela ai. Todos passaram ali. O último que passou foi essa onça, barrigudinha. A hora que foi passa, o sol puxou a varetinha e a onça pulou lá, por isso que onça pula lá longe, né? Puxou aquele pinguela, a onça pulou.*

Entrevistador: E essas histórias o senhor conta para as crianças?

José: *A gente conta história, mas eles não acredita mais. Quem contou essa história pra mim foi meu pai, meu avô. Agora não acontece mais, né?*

Entrevistador: O senhor acha que a língua guarani vai acabar?

José: *Bom não sei, né? Comigo não acaba. Agora não sei essas criançaada. Criança de hoje tá usando só mais o português. É por causa do colégio, né?*

## TEKOHA POTY RORY

Dona Tereza.

Eu: Aqui é uma *oga pysy*?

Entrevistador: *Mba'echapa nde réra?* (Como é seu nome?)

Tereza: Tereza. *Kuña poty rory, ñande sy* (Meu nome é tereza. Mulher da flor feliz. Sou rezadora).

Entrevistador: Aqui é o *tekoha* da senhora.

Tereza: *Aqui na Bororó.*

Entrevistador: A senhora mora aqui com quantas pessoas, dona Tereza?

Tereza: *Mora tudo minhas filha aqui.*

Entrevistador: Quantas pessoas são?

Tereza: *Meu filho e minha filha só tem quatro. Quatro também morreu.*

Entrevistador: *Mbovy año rereko*, dona Tereza? (Quantos anos a senhora tem?)

Tereza: *Setenta e seis pra setenta e sete.*

Entrevistador : *Ndepa renace ape?* (Nasceu aqui?)

Tereza: *Não. Caarapo. Vim pra cá com 13 pra 14. E meu esposo nasceu em Caarapó também. Marciliano faleceu de 86 pra 87. Nasci lá e vim pra cá. Meus filho nasceu tudo aqui nesse lote mesmo.*

Entrevistador: Poderia falar em guarani?

Tereza: *Che anace Caarapo* (Nasci em Caarapo). *Che taita hera Pedro Martin* (O Nome do meu pai era Pedro Martin). *Há'e Guarani Kaiova* (Ele era Guarani-Kaiowá). *Mamãe Catalicia Arce. Ha'e Guarani Kaiova* (Ela era Guarani-Kaiowá). *Ai che aju ape apyta desde que amenda* (Ai eu vim para cá desde que casei). *Amenda che gui ape ko che família kuera, che memby kuera ape ko lote* (Casei-me e criei minha família aqui, meus filhos aqui, neste lote).

Entrevistador: *Ndepa remenda ape?* A senhora se casou aqui?

Tereza: *Amenda ape* (Me casei aqui).

João: *Oikuaase upecha mba'echeko Ymaraka'e pene tua ku sy mbo'e peëme umi vivencia tekoha pea voi aikuaa pegua?* (Ele quer saber como eram as coisas antigamente como os pais ensinavam os filhos e como era a vivência no tekoha?).

Tereza: *Che aikuaa mais o meno* (Eu sei isso mais ou menos). *Ara peicha* (Naquele tempo). *Desde de Caarapo anace opyta 8 ano upéi ohasapama Dorado* (Nasci em Caarapó, mas com idade de oito anos passamos em Dourdaos). *Ore roho Campo Grande, Buriti, pegui 13 año*

*pra 14 amenda ape aja apytama koape* (A gente foi para Campo Grande, Buriti e com 13 para 14 anos me casei).

Entrevistador: E como que era quando a senhora chegou aqui dona tereza? Assim... tinha muitas árvores, muito animal, *heta vicho*?

Tereza: *Heta oï ka'aguy, floresta, ko'ape* (Tinha muita mata). *Oï heta vicho: tatu, kuati, kure'i oimba upecha. Koanga opa* (Tinha muito bicho, tatu, quati, porco do mato. Tinha de tudo disso. Hoje acabou tudo).

Entrevistador: Qual que a diferença. Assim, o que plantava naquela época e o que planta agora?

Tereza: *Oroñotÿ avaty morotï, fechão, avaty saiju, mandi'o jeruty, madi'o vassorinha, mandi'o tela, oregoreko jety, jety assai, jety aju, jety* (A gente plantava milho branco, feijão, milho amarelo, mandioca jeruti, mandioca vassorinha, mandioca tela; a gente tinha batata, batata assai, batata amarela, batata.)

Entrevistador: *Oï heta yva*? Tinha muita fruta?

Tereza: *Yva ka'aguy pegua o ...?* (Fruta silvestre ou ...?)

João: *Ka'aguy pegua* (Do mato).

Tereza: *Guaporoity, yvaguasu, oï akue pitanga, oï akue guavira, jatova, aticum* (Tinha *guaporoity, fruta grande, guavira, jatobá, aticum, pitanga*). *Há oï pe karaikuera ichupe morera ohape ojapo chicha, aruiera, morera...* (Tinha também fruta de branco moreira, fruta para fazer chicha...) *Che mba'e che peje pe yva* (Tinha nossas coisas, nossas frutas) *tajyva, guavira poreity* é a guavira preta do brejo).

João: *Mba'echagua heta oï guavira*? (Quantos tipos de guavira têm?)

Tereza: *Oï guavyra pytã, guaporyity guavira, yguategua, guavira pytã, pea michi'i é guavira campo.*

Entrevistador: E, dona Tereza, como é que sabia, assim... qual a época de plantar? Os pais ensinavam a época de plantar? Orientava-se pelo sol pela chuva? Tinha palavra?

Tereza: *Mba'e ñeñoty pe fruta*? (Plantar fruta?)

João: Não. *Ha'e oikuaase Mba'echagua ara ku imaraka'e pee pereñemity*? (Não. Ele quer saber em que época do ano, antigamente vocês plantavam?)

Tereza: *Hermano, papa, mama... Ore ñoñemity... Nande ñoñemity kuera* (Meu irmão, pai, mãe.... Nossas plantações). *Primera cosa oñemity: agosto, setembro, outubro, novembro* (Primeira coisa era esperar agosto, setembro, outubro, novembro). *Upéi pehikue ñeemi tempo porque peteï seca aje, o si não omano opurãvei avaty, mandi'o. mandi'o oñotÿ agosto*

*upeicha setembro outubro novembro* (Tinha que esperar o tempo certo porque, senão, a seca mata o milho). *Janero peñotÿ tuichavei ne mandi'o* (Janeiro planta-se a mandica maior). *Sempre peñotÿ agosto setembro. Setembro peñotÿ.* Sempre se planta em agosto, setembro. *Quatro mese nandi* (Quatro meses de espaço).

Entrevistador: E antigamente e ainda hoje usa muito remédio das árvores?

João: *Pohãñanã, é ... imaraka'e?* (Plantas medicinais de antigamente?)

Tereza: *Heta tipo oï, aje* (Tinha muito tipo, né) *Oï memby'i apegua* (Tem remédio para criança. *Gripa oï ina pohã eucalipto yvyra.* (Tinha remédio para gripe de folha de eucalipto). *Opyka'i oheja há oï pe chiru, censio pire* (Tinha também remédio de apykai e bálsamo e de cacacas de censio). *Pe ojapo gripe peguapohã ombopohã* (Para fazer remédio para a gripe). *Ha omo'i ate cheiko* (E para por na gente também). *Pe aina Sauria mbopopuru mba'erete peina há pe sarampo* (A sáuria é muito forte e faz arrebentar o sarampo).

Entrevistador: Qual que é a sáuria?

Dona Tereza: *Acho que nande roga pe pecha morotï é o memo que yvyra pykai* (Acho que tem uma aqui em casa, uma branca é a mesma que o pykai). *Ojapo pohã mba'echaha ina aje. Pecha hera tudo tipo que ajapo pe pohã* (A gente faz remédio de todo tipo de árvore). *Oikuaa upecha pohãina yperopegua py'ahasy pohã mba'egua mba'egua tavyterã mba'egua campo* (A gente sabe fazer remédio de plantas medicinais para dor de estômago, de plantas do campo). *Oï yvyra pytä'i. Oï jaguarei rechaguy ñamemby'i pegua mi* (Tem canafístula. Tem jaguarei para fazer remédio para os bebês).

Entrevistador: Dona Tereza, o que é um *tekoha* para a senhora?

João: *Mba'e he'ise tekoha oikuaase?* (O que quer dizer *tekoha*, ele quer saber?)

Dona Tereza: *Tekoha ha'e nande kuera, tekoha kamby, ha'e kuera ñe'ë, ndaja'ei pe tekoha. Ore rekohape* (*Tekoha* somos nós todos... nossa fonte de alimento... é nossa língua. Nosso lugar de ser).

Entrevistador: Em português, Dona Tereza?

Tereza: *É nosso ardeia, né? Ore rekohape. Aqui no Bororo. Ore rekoha* (Nosso lugar de ser). *Bororo um tekoha. Guapiru outro tekoha.*

Entrevistador: Qual é o tamanho e a forma de um *tekoha*? Aqui no Mato Grosso do sul é um *tekoha* também?

Tereza: *Acho que é tekoha também. Tudo Mato Grosso assim é tekoha. Então, ore rekoha, heta ore rokoha, aje. Heta ore rekoha: Caarapo, Amambai Sassora, Piraju'i. Tudo Heta ore*

*rekoha*, Mato Grosso (Então, é o lugar onde a gente vive, tem muitos *tekoha*, né? Muitos *tekoha*: Caarapó, Amambai, Sassoro, Pirajui).

Entrevistador: Assim, antes de entrar em um *tekoha*, tem de rezar Dona Tereza?

Tereza: *Tem que reza? Tem rezador. Aquele dia que tem mai. Oi heta voi teko, puraheiha.* (Antigamente tinha mais, praticava a cultura mesmo, cantava). *Ñanderu, nde sy omongarai mitã* (Os xamãs abençoavam as crianças). *Omuñe'ẽ monguy kaiova ojapo há'ekuera kau o mbokua.* Esse aqui Kaiova. Agora nosso guarani não. *Só mongarai mitã omuñe'ẽ monguy.* . *So'o, paca ro'o, kure ro'o mba'evetechagua so'o* ( Tinha carne de paca, de porco, todo tipo de carne de caça). *Ha'e ho'u pe chipa pererime avaty moroti* (Comia-se também chipa seca de milho branco). *Ore roikopecha ko koanga pe final Marciliano* (Nosso espaço era como até o Marcilino). *Oi petei oga guasu upecha ka'aguy upe* (Tinha uma casa grande). *Oi ore kope a parte Kokue oi* (Tinha espaço para a nossa roça). *Entonces, avaty, mandi'o, jety tudo mba'e upepe* (Então tinha de tudo lá, milho, batata, mandioca tudo). *Karai ogueru teko vai ypype* (Os brancos trouxeram o mal comportamento par dentro da nossa cultura). *Ni tubaína ni arroi ni marcarrão* (Não tinha nem arroz, nem macarrão, nem tubaína). *Entonces che ha'u pira mbichy so'o, pea há mbju mandi'o mbichy, jety mbichy há chicha va'e kue, voi* (Então eu comia peixe, batata, madioca e carne assados e bebia chicha). *Ndohae'i mba'eve* (Não tem mais).. *Koanga upecha naha'ei Cerrado* (Agora não tem mais Cerrado). *Diferente ore rekoha oi heta tembiu, aty guasu oi nande tembiu. Noiri fechão, arroz* (Era diferente, no nosso *tekoha* tinha nossa comida, *aty guasu*. Não tinha arroz, feijão)

Entrevistador: Para curar as doenças dona Tereza, além das ervas do Mato têm as rezas também?

Dona Tereza: *Hasy opegua oi* (Tem reza para doença). *Tekotevë erejapo pe ñembo'ete mitã hasyteva* (Tem de fazer nossa reza para as doenças das crianças). *Ore ñembo'e ñeñembo'eteve voi* (Nossa reza vale mesmo). *Ha'e kuera otopa petei mba'e vai aje* (Eles encontram feitiços). *Otopa pe tape mba'e vai upe ogueru eje* (Encontra no caminho o feitiço, trazido para o caminho) *Mitã tembiu ho'u petei ivai tembiu* (As crianças comem comida ruim e ficam doentes).

Entrevistador: Aí ensina isso tudo para a molecada?

Tereza: *He'ë. Sim. Che amombe'u ichupekuera* (Eu conto para eles). *Ahora tekotevë osëmba enterove voi* (Agora precisamos ensinar para todos, mesmo). *Nande rekaró ensina avei mbohasa upecha va'ekue* (Nosso jeito de ser ensinava, passava assim para eles). *Koanga idiferente* (Hoje em dia é diferente).

Entrevistador: A molecada vai pra escola e não quer mais aprender a questão da cultura e da reza?

Tereza: *Koanga idiferente porque noituivichaeima jeroky nde reko. Tuivichaeima maioria há'ekuera evangélico ja'e ... evangélico mba'e* (Hoje em dia é muito diferente porque não tem mais dança e outras práticas culturais). A maioria é de evangélico e pratica coisa de evangélico).

Entrevistador: Dona Tereza, a senhora conhece assim o solo qual que é o bom para plantar?

João: *Oikuaase sapy'ante nde ere oikuaa mba'echagua yvy porã ñemity haguã?* (Ele quer saber se a senhora conhece a terra e a época boa para plantar?)

Tereza: *Koanga yvy porã nde yvy porã* (Nossa terra é boa). *Só que koanga oi oñoty avaty, soja omongy veneno* (Só que hoje tem plantação de milho e de soja com veneno). *Ha'e kuera mongarai pe oho amoite kokuepe ogueru petei yvy upecha* (Eles rezavam e benziam a terra antes de ir para roça). *Ha'e omongarai avaty moroti, tudo que oñoty ara'ã jety, mandi'o, fechão* (Eles benzem e tudo que planta nasce como milho, batata, mandioca, feijão). *Ogueru mongarai pe yvy reheve ogueraha ñoty kokue pe* (Eles trazem a benção para a terra, leva para a plantação).

Entrevistador: E, dona Tereza, tem um *tekoha* no céu ou não?

João: *Oikuaase oiro tekoha yvyaga pe?* (Ele quer saber se tem um *tekoha* no céu).

Dona Tereza: Tem.

Entrevistador: É mais ou menos igual a esse aqui?

Tereza: *Não é mais igual esse aqui. Ko yvy ivai amokokoi porque tujame. Amoitagua nahaniri* (Essa terra esta velha e cansada). *Aquela lá não. Primero oi pe tupã, upéi amotove pea pu renda peapu renda upepe opurendu* (Primeiro tem tupã, o deus do som, aquele que comanda o lugar do som). *Tape porã petei tape porã voi naha'eí upepe korehapeicha* (Lá os caminhos são bonitos mesmo; não tem lá coisa ruim). *Oi a parte de ca cruza upeicha upei ara* (Tem a parte de cá que cruza com esse tempo). *Pe rede tape oho* (Há uma rede de caminhos). *Jaguata nande jaguata yvy pe* (A gente anda no nosso caminhar sobre a terra). *E agora oreho oreguatapaiite* (E agora a gente não vai mais, acabou nosso caminhar). *Yvy porã opyta* (A terra boa fica). *Kuarahy hiu apo, apo, chiru marangatu, porã chiru marangatu ha'e yvate opyta pe chiru há'e mundo* (O pai de Kuarahy fez, fez o nosso chiru sagrado, nosso mundo, nosso chiru que nos sustenta fica lá em cima. Ele é nosso mundo).

Entrevistador: O *chiru* é representado por uma árvore, né, por uma cruz?

Tereza: É

Entrevistador: Como é que o nome da árvore que faz o *chiru*?

Tereza: *Chiru é chiru. Peë peikuaave mba'e pajé português pe?* (Vocês querem saber sobre o lado sagrado em português?) *É uma cruiz, né? Upecha ko oï nande seguraha, oï chiru ñengatu* (Assim, é o que segura a gente, nosso sustentáculo). *Tem nosso jeito sagrado. Oï chiru marangatu, oï chiru mba'e marangatu pe tekoha, ojoko upecha* (O chiru é sagrado e sustenta o mundo e o *tekoha*).

Entrevistador: O que significa *yvypóra*?

Tereza: *Yvypora é tudo que tem no mundo, né? Yvypóra é yvypóra.*

Entrevistador: O *tekoha* é assim como se fosse um corpo?

Tereza: *É tekoha segura com corpo, né? Tehoha nande kokue upe nande yvy* (*Tekoha* é nossa roça, nossa terra).

Entrevistador: O que significa a terra para a cultura guarani? O que os pais da senhora ensinou sobre o que que é a terra, os rios, as árvores. O que significa isso para a cultura?

Tereza: *Yvy? Yvy é yvy. Terra, né?*

Entrevistador: E qual a importância da *yvy*?

Tereza: *Yvy porque nandejára omoñe'ë aje ñapyru haguã* (Nosso deus pronunciou a palavra para fazer a terra). *Ora que opaha ore mundo* (No dia em que acabar o mundo). *Ha'e opyta amope rovia outro opyta koape* (Acredito que ele fica lá e o outro fica aqui). *Ha amo yvaga mombyry va'e opyta upepe* (E aquele céu longínquo fica lá encima).

Entrevistador: E dentro do *tekoha* tem todos os parentes.

Tereza: *Ai mora aqui mora ali, mora lá.*

Entrevistador: *Tekoha* é um quadrado ou é um redondo, como é que ele é, assim?

João: *Mba'echeiko pe tekoha oï?* (Como é o *tekoha*?)

Tereza: *Mundo upecha* (É como o mundo). *Entoces nande rekoha, tekoha peteï mundo nande mba'e pe* (Então nosso *tekoha* é um mundo, nossas coisas). *Mundo ojapo ndéve ojapo pe nandéve upepe omondo* ( O mundo foi feito para nós, a gente foi feito e enviado para cá).

João: *Mbovy chiru opyta* (Quantos *chiru* têm?)

Tereza: *Quatro chiru osegura assim* (Tem quatro *chiru* que segura o mundo). (Ela faz como o *chiru* sustenta o mundo, os quatro quantos do mundo)

João: *Quatro chiru segura o tekoha?*

Tereza: *Nande rekoha hague tem um pe peneraicha oï.*

João: Como peneira?

Tereza: *É como uma peneira o tekoha.*

Entrevistador: É um formato então redondo?

Tereza: Desenha um círculo no chão. *Adesenha ape upeicha chiru ñangatu, chiru marangatu, chiru nanderu* (Desenho aqui como é um chiru sagrado, chiru nosso Deus).

Entrevistador: E, esse formato é mais ou menos o formato que tem aqui na terra?

Tereza: *Pea, nande rekoha, ha'e kuera oime nadereko* (Assim, nosso espaço, nossos ancestrais e nossa cultura). *Koanga odividi cada mundo oime São Paulo* (Agora tem varios espaços, tem São Paulo). Ou *karai* (Vieram os brancos). *Ava ndoguerokoi fazenda* (Os Guarani-Kaiowá não tem fazenda). *Ava ndomba'evoguerokoi pelo so que ha'e tá seguro nande pe nanderu ha nande sy pe seguro* (Os Guarani-Kaiowá não tem, mas está seguro com nosso pai e nossa mãe). *Ore opurahei ogueroko mbaraka ogueroko chiru, ogueroko takuaa* (Nós temos nossa reza, nossos elementos sagrados). *Purahei osegura hangua ichupe* (Koanga purahéi'ÿ voi vira ovira já pronto). *Hoje em dia sem nossa reza verdadeira, o mundo pode se desequilibrar.*

Entrevistador: E isso tudo ensina para as crianças. Ensina em guarani, ou ensina em português?

Tereza: *Essa aqui que foi passado na UFGD* (Universidade Federal da Grande Dourados). *Eu foi lá na araverá primero. Foi lá. Essa aqui que foi passado. Bastante, bastante, bastante. Um dia fica parado para fazer daquele. Três dia parado, depois já fala de novo.*

Entrevistador: E, aí a senhora ensinou a turma lá, então? Isso é bom, dona Tereza. Tem que ensinar todo mundo mesmo. E aqui é a senhora mesma que ensina?

Tereza: *Koanga che ndamombe'ui opaite pe segredo ko aiko cherehe* (Hoje eu não conto todo os segredos que tenho comigo). *Agora plata ndaipori* (Agora, dinheiro não tenho). *Tenho que opaga, tenho que opaga ni que no ogana.* Tenho que pagar mesmo sem ganhar. *Trabaive tekotevë* (Preciso trabalhar mais). *Che neto kuera amembe'u pëeme mba'echa chëve pende vovo ojapo* (Eu conto para os meus netos como os mais antigos faziam). *Omano opyta segredo peeme* (Conto para quando eu morrer o segredo ficar com eles).

João: *Kokoty mba'echeiko hera?* Até aqui como é o nome?

Tereza: *Kokoty, nderoka Guarani kuerea ha'e ikotyhu, okaraguyjere, ka'aguyjy* (Nossos espaços, os espaços em redor da casa onde a gente faz nossos rituais e nossas confraternizações, nosso espaço de tempo e espaço perfeito).

Entrevistador: E dentro do *tekoha* tem os *kokue*? E como fala divisa em guarani?

Tereza: *Yvy omarca. Oka, oka jeguaka, ikoche ahogui koagui* (A terra é marcada, adornada)

Entrevistador: E terra branca. Como fala terra branca, terra boa?

Tereza: *Yvy morotĩ porà, yvy saiju.*

Entrevistador: E como é que reconhece a terra boa. Pegando assim... Como é que conhece que a terra é boa para plantar?

Tereza: *Yvy saiju iporã oñetỳ mandi'õ* (A terra amarela é boa para plantar mandioca). *Naiporãĩ avaty naiporãĩ* (Não é boa para plantar milho). *Manduvi iporã* (Para amendoim é boa).

Entrevistador: Água, assim... Como fala água de poço?

Tereza: *Areko petéi y kua upepe.* Eu tenho uma fonte aqui. *Opahá agua de poço* (Acabou a água de poço). *Ore ygua yvu* (Nossa água vem da fonte).

João: *Yvu é a fonte.* Poço já é do não índio. Mas tem a palavra em guarani.

Entrevistador: Então não cavouca pra achar água. Vai procurar a nascente.

Entrevistador: Obrigado dona Tereza pela aula que a senhora deu pra gente.

Tereza: Tá. *Otapa mba'echa já'e* (Ou como a gente fala).

#### **Entrevista com a neta de dona Tereza:**

Entrevistador: Mba'echapa nde réra?

Rosiani.

Entrevistador: Quantos anos você tem?

Rosiani: *Tenho 16 anos.*

Entrevistador: *Ndepa reistudia?* (Você estuda?)

Rosiane: *Sim.*

Entrevistador: Mõopa? (Onde?)

Rosiani: Agostinho e Tengatuí.

Entrevistador: Que ano cê tá?

Rosiani: *Tô no 8ª ainda.*

Entrevistador: O que é um *tekoha*? Como você explica um *tekoha*?

Rosiani: *Ore reko* (Nosso jeito de ser, aqui, aqui onde que a gente dança).

Entrevistador: Mas a palavra *tekoha* o que significa isso para você?

Rosiane: *Tekoha* é parece que é assim vive mais aqui na terra, né?

Entrevistador: Como?

Rosiane: *Criança pra viver mais na terra. Tem monte de gente. Gente que vai te ainda aqui aldeia. Ta crescendo mais, né? E a gente aqui fica dançando à noite. Sábado, a maioria sábado.*

Entrevistador: Você sabe rezar em guarani?

Rosiani: *Eu sei.*

Entrevistador: E você vai pra escola também? E ai você fala guarani bem?

Rosiani: *Eu falo guarani e português.*

Entrevistador: Você sabe como falar espaço em guarani?

Rosiani: *Espaço... Yvy tuicha.*

Entrevistador: O que significa assim, o espaço de um *tekoha*, assim. Você define, assim... Se voce tivesse que desenhar um *tekoha*... Como que você desenharia?

Rosiani: *Yvy ore rekoha* (Terra nossa).

Entrevistador: A sua vó estava falando em guarani pra gente. Você entendeu tudo?

Rosiane: *Ahã.*

Entrevistador: *Yvypóra* que ela tentou explicar pra gente?

Rosiane: *Yvypóra* quer dizer a gente são.

Entrevistador: O ser humano?

Rosiane: *He'ẽ* (Sim). *Crianças, velhos, todos.*

Entrevistador: Todo mundo e ai tá misturado com a terra, então.

Rosiani: *Yvypóra* significa a gente.

Entrevistador: Todo ser humano tá relacinado com a terra, então?

Roseli: *Ahã.*

Entrevistador: E como os mais velhos ensinam vocês essas coisas. É todo dia ou tem um dia especial para essas coisas, para ensinar como é que fais?

Roseli: *Ensinano em guarani? Nasceno mesmo aqui na aldeia, né?*

Entrevistador: No dia-a-dia.

Rosiane: *Aprendeno a falar coma mãe mesmo.*

Entrevistador: É só a mãe que ensina o...

Rosiani: *A minha mãe, a minha vó, meu pai.*

Entrevistador: E como é que fala o nome das árvores.

Rosiani: *Yvyra* (Árvore).

Rosiani: *Tem urunde'y.*

Entrevistador: O que é *urunde'y*?

Rosiane: *Urunde'y é aquele que segura mesmo a casa. Mais árvore que segura a casa de reza assim (aroeira, madeira para fazer casa). Ela mostra uma árvore e diz ter se esquecido do nome, mas diz que é boa para remédio.*

Entrevistador: Como é que fala galinha?

Rosiani: *Ryguasu.*

Entrevistador: Cavalo?

Rosiani: *cavaju.*

Entrevistador: Tatu...

Rosiani: *Tatu, tatu mesmo.*

Entrevistador: E anta. Cê sabe?

Rosiane: Qual anta?

Entrevistador: Moborevi?

Rosiani: *É mborevi.*

Entrevistador: Sabe falar cobra?

Roseane: *Mboi.*

Entrevistador: Ovelha?

Roseani: *Ovechá.*

Entrevistador: Peixe?

Roseane: *Pirá.*

Entrevistador: Tem rio aqui?

Roseani: *Não.*

Entrevistador: Como fala rio?

Rosean: *Rio? Y.*

Entrevistador: *Oĩ rio ape.* Tem rio aqui?

Roseane: *Nahaniri* (Não).

Entrevistador: Você sabe nadar?

Roseani: *Não.*

Entrevistador: Cê tem 16 anos?

Roseani: *Eu tenho 16 anos.*

Entrevistador: E com quantos anos você quer casar?

Roseani: *Depois que estudar bem.*

Entrevistador: E lá na escola, você aprende coisas da cultura ou só dos brancos?

Roseani: *Tem tudo, mesmo. Guarani, terena e português.*

Entrevistador: E qual que a matéria mais difícil para você?

Rosiani: *Terena e português.*

Entrevistador: E você fala em guarani com os amigos?

Rosinani: *Vichi! A maioria a gente fala só em guarani.*

Entrevistador: Fala mais guarani que português?

Entrevistador: Você sabe plantar também. Aprendeu a plantar, também?

Roseani: *Sei.*

Entrevistador: Como é que você fala eu sei plantar em guarani?

Roseani: *Oñoty.*

Entrevistador: Então. *Ndepa reñoty jety?* (Você planta batata?)

Roseane: *Añoty* (Sim, planto)

Entrevistador: *Ndepa regusta jety, jety hë'ë?* (Você gosta de batata, batata doce?)

Roseane: *He'ë.* (Sim.)

Entrevistador: *Mba'echagua jety reikuaa?* (Que tipo de batata você conhece?)

Roseani: *Jety'i, jety guasu* (batatinha, batata grande).

Entrevistador: E quando é época boa pra plantar *jety*?

Roseane: *Quando está chovendo, depois que chover tudo aí tem que plantar.*

Entrevistador: O que são esses desenhos aí no meio.

Roseane: *É a gente. Aqui é a terra.*

Entrevistador: E como é que fala essa divisa aí em guarani, cê sabe?

Roseane: *Tem tudo país. Tem Mato Grosso, tudo Brasil, né?*

Entrevistador: Esse aí é o tetã que fala?

Roseane: *É tetã.*

Entrevistador: E como faz as divisões então, *tetã* ... E dentro do *tetã* tem o *tekoha*?

Roseane: *É. Tekoha significa que é todos já aldeia.*

Entrevistador: E uma aldeia, como é que fala?

Roseane: *Uma aldeia ....como é guarani kaiowá, né? Só guarani Kaiowá significa que só a gente.... aqui, né. Tekoha que dança só aqui, né?*

Entrevistador: E você conhece alguma simpatia. Alguma história dos guarani. Uma história assim que não pode comer tal fruta, que não pode usar tal árvore.

Roseane: *Eu sei alguma história que minha vó contava pra mim.*

Entrevistador: Então conta.

Roseane: *Tinha uma menina que ela era uma moça que tinha se guarda na casa de reza, né? E tinha uma bicho que se chamava anta, mborevi. Ela sempre ia na roça. Aí ela tinha que ir todo dia. A mãe mandava ela ir. Ela penso que a anta era um home, né? E não era não. Era anta aquele lá. Aí, depois que ela sempre ia na roça. Um irmão foi atrás dela. E acho ela com*

*aquele anta. E depois que ela volto e aí ..., os dois irmão mato aquele anta. Ela chorava depois que mato. E depois ela ..., a vó, ... era muito tempo né que acontecia isso.* Entrevistador:

E hoje tem alguma árvore que você não pode chegar perto ou ..., um bicho que se você vir, faz mal. Você conhece assim uma comida que você não pode comer?

Roseane: *Quando fica moça não pode comer carne, coisas gordurosos.*

Entrevistador: Por que não?

Roseane: *Porque vai fazer mal para você mesmo.*

Entrevistador: Tem algum dia que não pode sair.

Roseane: *Não só isso mesmo.*

Entrevistador: Então, a mãe ensina a plantar, a cozinhar, a contar história e a ser uma boa mãe. O que é ser uma boa mãe em guarani?

Roseane: *Che sy porã.*

Entrevistador: Você sabe contar essa história do *mborevi* em guarani?

Roseane: *Mborevi oho kuña araka'e. Oho jave. Oho kokue pe. Opa mborevi pe. Há oho haju mborevi kokue. Oho há'u direto ko kokue pe ojeyha. Ai Hermano oho ichupekuera ... Ojuka ichupe. Dois Hermano ojuka.*

Entrevistador: Ouvi sua vó, falando sobre o *yvaga*, o céu, né. Em português o que que ela falou?

Roseane: *Yvate...* do sol que ela tava falando.

Entrevistador: Ela falou que tem 4 *chiru* que sustenta a terra.

Roseane: *Igual aquele yvyra'i, ali.*

Você: É guarani ou kaiowá.

Roseane: *Guarani-Kaiowá. Ela falou que ela tá velha já e que ela tem que ensina a gente.*

Entrevistador: Sobre como tem que segurar a terra. Ai tem que rezar?

Roseane: *Ahã* (Sim).

Entrevistador: Aí ela falou *nanderu*. Quem que é o *nanderu*?

Roseane: *É o sol, né?*

Entrevistador: E *nandejára*?

Roseane: *Nandejára não sei não. Ela fala mais do sol e da lua. Cada dia que amanhece. Ele nunca deixa a gente triste.*

Entrevistador: O *kuarahy*?

Roseane: *Uhü.*

Entrevistador: E o *Jacy* deixa triste?

Roseane: *Deixa porque quando cai aquele ... Como é que é mesmo ... Eclipse parece. Isso daí não pode ficar muito assim, também não. O lua não pode ficar assim escuro tanto assim não. Não pode passa quarenta minuto.*

Entrevistador: E o céu... O que é o ceu para você? Quando morre, vai pro céu?

Roseane: Não, a gente índio que morre não vai no céu.

Entrevistador: Vai pra onde.

Roseane: *Vai na onde igual dança aqui também.*

Entrevistador: Então, tem um *tekoha* lá em cima?

Roseane: *Sim.*

Entrevistador: E onde que fica esse *tekoha*?

Roseane: *Eu não sei.*

Entrevistador: Mas, não é lá no céu?

Roseane: *A gente não acredita que a gente vai lá no céu.*

Entrevistador: Acredita que vai aonde?

Roseane: *Acredita que a gente vai ali, fica em paz, né? Quando a gente morre vai ali. Igual assim onde a gente dança, né?*

Entrevistador: Então é outro *tekoha*?

Entrevistador: E depois volta ou não?

Roseane: *Eu mesmo, quando a minha vó estava doente, aquele que morreu, né? O sonho mesmo dele que tava. Ele tava feliz em uma oca assim. Ele falou já pra mim que ia ficar lá. Que tava feliz que tava com todos lá.*

Entrevistador: Todos os parentes lá, num outro *tekoha*? Nesse *tekoha* tem terra também lá?

Roseane: *Tem.*

Entrevistador: Tem rio?

Roseane: *Tem tudo lá.*

Entrevistador: Tem terra, mata, animal, tem tudo lá?

Roseane: *Tem tudo.*

Entrevistador: O que é *yvy marae'y*?

Roseane: *Yvy e'y que só tem pedra.*

Entrevistador: Então, dona Tereza ensinou tudo isso para você e para todo mundo aqui. Você é neta dela?

Roseane: *Eu sou.*

Entrevistador: E quem ensina é dona Tereza e sua mãe, também?

Roseane: *Minha mãe, minha vó, meu pai.*

Entrevistador: Tem outra vó por parte de pai? E mora tudo aqui nesse *tekoha*?

Roseane: *Até lá na estrada é tudo familhada, mesmo.*

Entrevistador: Quantos são?

Roseane: *Ah, não sei, mais de trinta e cinco, por aí.*

Entrevistador: Trinta cinco pessoas ou casas?

Roseane: *Não, casa acho que doze aqui.*

Entrevistador: E, é grande esse espaço para vocês ou pequeno?

Roseane: *Não é mais grande é pequeno já.*

Entrevistador: Nesse *tekoha* onde as pessoas morrem e vão pra lá. Ele também tem problemas ou.

Roseane: *Não. Eles não sente mais dor. Não fica mais doente. Não sente mais nada. Mas não lembra da gente.*

Entrevistador: E se você for uma pessoa má aqui na terra. Se você não seguir o *teko*, você vai pra lá? Ou tudo mundo vai pra lá independente.

Roseane: *É mais dependente daquela pessoa que tava aqui né que ouve a mãe e o pai.*

Entrevistador: Esses vão pra lá?

Roseane: *É vai.*

Entrevistador: E aqueles que não ouvem a mãe e o pai?

Roseane: *Fica lá também castigado também um pouco.*

Entrevistador: Então só vai pra esse lugar maravilho onde tem chicha e alegria ....

Roseane: *E fica trabalhando lá.*

Entrevistador: Fica trabalhando lá?

Roseane: *Fica trabalhando lá, mas não sente cansado.*

Entrevistador: Não senti cansaço, nada. O que é trabalhar pra você aqui na terra?

Roseane: *Aqui a gente sente, né, quando trabalha, sente cansado.*

Entrevistador: Qual que é o trabalho do homem e da mulher? São diferentes?

Roseane: *É a gente, às vezes, eu, minha mãe e minha família trabalha também na terra.*

Entrevistador: Mas a mulher fica mais em casa ou vai na terra.

Roseane: *Ah! Fica tudo misturado.*

Entrevistador: Os homens também? Os homens cozinham, lavam roupa?

Roseane: *Não. Meu pai não lava não. Ele trabalha.*

Entrevistador: Ele trabalha onde? Aqui na aldeia, também?

Roseane: *Ele trabalha aqui, mas trabalha na cidade também.*

Entrevistador: Ele trabalha onde na cidade?

Roseane: *Ele trabalha ...Esqueci o nome.*

Entrevistador: Ele faz o que lá?

Roseane: *Construção parece.*

Entrevistador: A dona Tereza falou bastante do espaço. Você sabe falar a palavra espaço em guarani?

Roseane: *Tuicha.*

Entrevistador: Quadrado tem?

Roseane: *Não sei.*

Entrevistador: E redondo tem?

Roseane: *Ojere.*

Entrevistador: Esquina tem?

Roseane: *Teyvy'ype.*

Entrevistador: E canto? Assim o canto da *koty*?

Roseane: *Não sei.*

Entrevistador: E assim, quantidade né? Você falar assim de quantidade? A palavra alqueire tem?

Roseane: *Significa um tuicha.*

Entrevistador: Então um *tuicha* é qualquer espaço. Pode ser um espaço grande ou espaço pequeno.

Roseane: *Tucha'i* é um pouquinho grande.

Entrevistador: E se eu falo assim um pátio que nem tua vó tava falando....Na frente da casa assim?

Entrevistador: *Kokue é roça né? E roka? Nanderoka?*

Roseane: É como esse daqui (mostrando o quintal da casa)

Entrevistador: E animal doméstico como é que fala?

Roseane: *Che rymba, nde rymba, ha'e hymba.*

Entrevistador: E o deles?

Roseane: *Ha'e mba'e.*

Entrevistador: Tem em guarani duas palavras para nós: *ore* e *ñande*.

Roseane: *Então, ore quer dizer que todos os que estão aqui na minha família como eu vou defender. Outra pessoa vai falar assim pra mim que esse daí é meu. Não, vou falar ore. To defendendo todos minha família já.*

Entrevistador: *E ñande?*

Roseane: *Ñande quer dizer que todos vou falar para minha irmã todos. Que nem aqui por exemplo. Aqui essa família. Essa casa de reza. Você fala ore... Mba'e. Ore mba'e quer dizer que todos são da minha família essa casa.*

Entrevistador: *E da outra família também fala ore ou não?*

Roseane: *É fala porque isso daqui são do Guarani-Kaiowá.*

Entrevistador: *É de todo mundo. De todos os Guarani e Kaiowá?*

Roseane: *É de todo mundo.*

Entrevistador: *E se fosse um negócio dos brancos?*

Roseane: *É que aqui a gente recebe como bem-vindo também, né?*

Entrevistador: *Mas me dê um exemplo de como usar nande numa frase e ore.*

Roseane: *Ñande é como vocês também, brancos, juntos.*

Entrevistador: *Então cê fala ñande estado, nosso estado?*

Roseane: *Se for só da gente índios, né? Ore mba'e.*

Entrevistador: *Agora eu entendi. Então a cidade de Dourados é Nande?*

Roseane: *Como eu vou dizer para você. Essa cidade ai eu vou falar que karai mba'e.*

Entrevistador: *E se fosse só a aldeia?*

Roseane: *Ava mba'e.*

## TEKOHA BEIRA DA ESTRADA



Entrevistador: *Che rera Adilson. Mba'echapa nde rera?* (Meu nome é Adilson. Qual é o seu nome?).

Paulo: *Paulo.*

Entrevistador: Como é o nome desse *tekoha*?

Paulo: É *Pakuri.... Pakuriju.*

Entrevistador: Por que *Pacuriju*?

Paulo: *Hera ma pecha.....* (Já é o nome assim).

Entrevistador: Tem bastante *pakuri* aqui?

Paulo: *Hẽ,ẽ.* (Tem).

Entrevistador: Como é o seu dia aqui. Levanta cedo. Trabalha na terra?

Paulo: *É levanta cedo.*

Entrevistador: Levanta cedo é *apu'ã voi*?

Paulo: *Voi apu'ã.*

Entrevistador: *Cada ara voi apu'ã?*

Paulo: *Cada dia voi apu'ã.*

Entrevistador: *Apu'ã amba'apo haguã ?* (Levanta para trabalhar ?)

Paulo. *Omba'apo haguã é isso.*

Entrevistador: O que você planta aqui?

Paulo: *Mandi'o* (Mandioca).

Entrevistador: *Mandi'o* e que mais?

Paulo: *Mandi'o e "fechão"*, por enquanto. *Peteí aguereko* (Por enquanto é o que tenho).

Entrevistador: *Pakova?* (Banana?)

Paulo: *Pakova.*

Paulo: *A planta oguereko, pakova, feijão e sandia (De planta a gente tem tudo: banana, feijão e melancia).*

Entrevistador: Sandia também?

Entrevistador: *Mbovy gente oiko ape?* (Quantas pessoas moram aqui?)

Paulo: *Oiko ocho pessoa* (Moram oito pessoas).

Entrevistador: O que significa terra? O que é *yvy*?

Paulo: *Yvy* é terra.

Entrevistador: E *yvypóra*?

Paulo: *Yvy porã* é terra boa.

Entrevistador: E *Yvypóra*?

Paulo: *Yvypóra? É gente.*

Entrevistador : O que significa a terra para você?

Paulo: *É pra mim prantar e produzir as coisas, né?*

Entrevistador: E vocês rezam por aqui também?

Paulo: *Por enquanto ainda não, mais tem argum. O Boni tá rezando lá na casa dele, né?*

Entrevistador: Quanto tempo faz que vocês estão aqui nesse *tekoha* ?

Paulo: *Nesse tekoha faz um ano e pouco já.*

Entrevistador: Vocês estavam onde, antes?

Paulo: *Estava na estacada alí. Ai levantei aqui.*

Entrevistador: Vocês têm filhos? Crianças?

Paulo: *Tem. Tem só um. Petei areko.*

Entrevistador: E eles vão para escola?

Paulo: *Eu moro lá e a criança vai para escola, lá. Aqui é difícil.*

Entrevistador: Vocês ensinam as crianças o significado da terra e como é que planta?

Paulo: *Sim. Ñoty. Ñoty haguã la cosa. Como produzir haguã a yvy, ñoty.* (Sim. Plantar. Plantar para nascerem as coisas para produzir a terra).

Entrevistador: E como marca o tempo para plantar? Por exemplo. Qual é o tempo bom para plantar mandioca?

Paulo: *Essa rama faz quatro meis que nois plantô.*

Entrevistador: *Mandi'o pyahu?* (Mandioca nova?)

Paulo: *Mandi'o pyahu.*

Entrevistador: Aqui, então, não tem a casa de reza ainda?

Paulo: *Ainda não.*

Entrevistador: E o *Ka'agui vai omarika*, lá (E a mata, vai caçara lá?)

Paulo: Tem omarika (Tem caçada).

Entrevistador: *Oï heta vicho* (Tem muito bicho?)

Paulo: Tem. *Oï heta pakuri'i... kanikaty*.

Entrevistador: *Kanikaty* é o quê?

Paulo: *Queixada*.

Entrevistador: Como é que pergunta que tipo de bicho que tem?

Paulo: *Mba'echagua ryimba?*

Entrevistador: *Mba'echagua vicho oï upepe?* (Que tipo de bicho tem por aqui?)

Paulo: *Akuti...*

Entrevistador: *Akuti* é o quê?

Paulo: *Akuti* é paca.

Entrevistador: Que mais?

Paulo: *Kure'i, kuaty, ka'i, karajara* (Porco do mato, quati, macaco, macaco grande).

Entrevistador: E animal doméstico?

Paulo: *Nde ryimbá. Che ryimbá, rigwasu* (Meus animais domésticos, galinha).

Entrevistador: *Jagua?*

Paulo: *Ndaipori jagua* (Não tem cachorro). Tinha cachorro, mas o cara passou aqui e levou o cachorro.

João: *Ogueraha ijagua* (Levou o cachorro dele).

Entrevistador: Você conhece, assim. Lá na mata tem planta assim, que vocês usam para fazer um chá?

Paulo: *Pohãñanã. Oï pariparoba* (Plantas medicinais. Tem pariroba).

Entrevistador: *Pariparoba* é o que.

Paulo: *Pariparoba é uma folha grande assim. Da pra chimarrão. (Oï ...Tem cipó milonbre. É tipo um cipó, só que ele é bem cherozinho.)*

Entrevistador: E você faz o que com ele?

Paulo: *Pra chimarrão também. Pra dor de barriga, estômago, diarreia. Oï kurupay, tagy. Amope tagy oreko saída. Tem angico, ipê. Lá na saída tenho um ipê.*

Entrevistador: *Oï y?* Tem água? Paulo.

*Oï mina* (Tem mina). Entrevistador:

Como que chama mina? Paulo: *Yvu*.

Entrevistador: *Oĩ peteĩ yvu upepe?* (Tem mina lá?)

Paulo: *Hendápe oĩ* (Tem).

Entrevistador: Vocês passam esses conhecimentos para os filhos de vocês?

Paulo: *Sim. Ombohasa. Ambohasa che ra'y pe* (Sim, passa. Eu passo para meu filho).

Entrevistador: Como é que faz. Ensina todo dia para ele. Quando vai no mato com ele?

Paulo: *É. Todo dia. Mostra pra ele cada pau cada pau, né? Yvyramata py yvyramata ( planta por planta).*

Entrevistador: E conta história? Assim, por exemplo, para arrumar namorada.

Paulo: *Esse aí não sei muito. Nadaitendeséi.*

Entrevistador: E rezar?

Paulo: *Ñembo'e, não sei.*

Entrevistador: Você é católico ou evangélico.

Paulo: *Evangélico.*

Entrevistador: *Mbovy año rereko?*

Paulo: *Trinta e seis.*

Entrevistador: *Ndepa remenda?* (Você é casado?)

Paulo: *Amenda (Sim, sou).*

Entrevistador: Você conhece a terra boa? Você disse *yvy porã*. E como fala terra ruim?

Paulo: *Yvy vai, dá produto bem poquinho, bem amarelinho assim. A semente nasce e dá amarelinha, né?*

Entrevistador: E como você conhece quando a terra é *yvy porã*?

Paulo: *Pela semente. Óh! Terra boa aí! Óh. Mandi'o hogue. Olhe as folhas da mandioca.*

Entrevistador: O que significa um *tekoha*?

Paulo: *Tekoha é a morada, né? lugar...*

Entrevistador: E em guarani ?

Paulo: *Che ovy'aha.*

Entrevistador: O lugar da terra?

João: O lugar onde fica contente.

Paulo: *Che ovy'aha. Lugar onde fica contente.*

Paulo: *Tekoha um quadrado, aje? Tekoha quadrado, né?*

Entrevistador: Do jeito que você quiser... quadrado, redondo.

Paulo: *Tekoha Divisa. (Desenha um quadrado, indicando os traços como divisas)*

Entrevistador: O que tem dentro desse quadrado?

Paulo: *Aqui semente. Yvy iñatyha opa mba'erei: Takuare'ë... Terra para plantar de tudo*

Entrevistador: Vocês têm *takua re'ë hii* (Tipo de cana cultivada pelos índios).

Paulo: *Não, só do karai* (cana branca). *Boninho oprocura upéia oñoty haguã, só que até agora ndojuhui* (O Boninho está procurando essa para plantar, só que até agora não achou).

Entrevistador: *Ndepa renace ape?* (Você nasceu aqui?)

Paulo: *Che anace. Ndanacei ape, so que anace Doradope* (Não nasci aqui, só que nasci em Dourados).

Entrevistador: E esse espaço de terra que você tem aqui é considerado um *tekoha* para você?

Paulo: *Tekoha*.

Entrevistador: Ele vai até ali no mato?

Paulo: *Não. É grande esse aqui. Guejy apo* (Lá pra baixo).

Entrevistador: E você vai sempre lá, na Bororó?

Paulo: *Sim eu trabaio na cidade ai. Cada sábado eu venho aqui, domingo. Eu já ficava aqui, mas o guri está estudando. Ele está na sexta série. La no Agustinho.*

Entrevistador: Quanto de terra você tem aqui? *Nde tekoha tuicha miximi?* (Seu *tekoha* é grande ou pequeno?)

Paulo: *Tuicha meme. Meio grande.*

Paulo descrevendo *tekoha*: *Oga ka'api, oga lona, mamone, pakova, corroça, kavaju, avaty, guavira* (Casa coberta de sapé, de lona, mamão, banana, carrinho, cavalo, milho, guavira).

*Pe tuicha, oï karapeva. Koa guavira tuicha* (Essa é guavira grande, tem guavira pequena. Essa aqui é da grande).

Entrevistador: E a guavira é uma planta característica do *tekoha*?

João: *Ha'e. Guavira oï nande tekoha voi. Koa pegua voi* (É. A guavira tem mesmo no nosso *tekoha*. É daqui mesmo).

Entrevistador: E você sabe se tem algum medicamento que faz com isso?

Paulo: *Oiko iporã tye rasy, dor de barriga* (É boa para dor de barriga).

Entrevistador: E o *pakova*. Em todos os *tekoha* tem *pakova*. Tem banana em todos os *tekoha*.

João: *Pakova porque o índio Guarani-Kaiowá oguata terei* (Banana porque o índio Guarani-Kaiowá anda muito). *Okaru pakova mbobarete hagua upeicha oguataha* (Come banana para ficar forte e praticar a caminhada).

Entrevistador: Aquela árvore lá, você conhece ela João?

João: *Peako há'e urundeï, arueira* (Aquela é uma aroeira).

Entrevistador: Então agora a gente tem *kurapay, urundeï, e ipê*, como fala mesmo ipê?

João: *Tajy*. Ao mostrar uma casinha semidestruída ele fala: *oga kue* (Aquilo que foi uma casa, restos de uma casa).

## TEKOHA ÑANDERRU LARANJEIRA



Entrevistador: *Mba'echapa nde réra?* (Como é o seu nome? (perguntando para uma criancinha)

Raquel: *Mba'chapa nde réra nenê?*

Raquel: *Cristiano...?*

Entrevistador: *Ha nde?* (E o seu?)

Abel: *Abel.*

Entrevistador: *Jaryí?* (Vovó?)

Jary: *Maria Joana.*

Entrevistador: *Mbovy año rereko?* (Quantos anos a senhora tem?)

Jary: *Che ndaikuaaí opa* (Não sei).

A família se apresentado:

Michele.

Erico.

Raquel.

Abel: *Ela é Dotorá.*

Entrevistador: *Doutora Raquel? Moopa restuda Raquel?* (Onde você estuda Raquel?)

Raquel: *Che aistuda kue Unigran py há Vital Brasil py* (Eu estudava na Unigram, agora no Vital Brasil). *Unigram pe ajapo Nutrição, ha Vital Brasil pe ajapo técnico de enfermagem* (Na Unigram fiz nutrição, e no Vital Brasil faço técnico de enfermagem).

Entrevistador: *Oĩ diferença entre ava tembiu karai kuera tembiu* (Tem diferença entre a comida dos brancos e a comida dos Guarani-Kaiowá?)

Raquel: *Oime. Karai ndo'uirí chicha. Ava ho'u chicha. Teju ro'o, kague ro'o* (Tem. Os brancos não bebem chicha. Os Guarani-Kaiowá bebem chicha. Eles comem carne de Teiú, de tamanduá).

Farides: *So'o kãe mandi'o, pira mbichy, mandi'o, jety, avaty mbichy* (Carne assada com mandioca, peixe assado, mandioca, batata, milho tostado). *Pira mbichy ndive jarutare kangue ndive. Peixe assado com carne de tamanduá. Jarutare é tamanduá bandeira, "antiguamente" memo. Ai surgiu veio pro kaguare, ai vem pra um nome moderno: tamanduá bandeira. Esse daí (apontando para o netinho de três anos) não fala mais o jarutare nem kaguare, já fala que nem. Já fala na letra: tamanduá. Tem nossa língua que nois não usa mais do que é nosso. E aí quando a gente fala... A minha mãe quando fala pra esse daí num sabe. Eu falo corre lá. Eru che rajy. Ele não sabe ele vai pricura e vai trazer um pau. Não sabe. O tijolo é ladrilho não é um tijolo. Na dela já fala: Eru che guije. Esse ... Ah! Cê tá falando uma palavra no inglês.*

Entrevistador: Na vinda, a gente estava falando da palavra ajudar. Como fala ajudar?

Farides: *Na dela memo.*

Alguém: *Che pohu.*

Farides: *Ajudar é che piru. Apytyvõ quem fala é mbya agora nois fala che piru. Nois fala tekoha, ore rokoha, eles fala nande retã. Che piru é me ajude. Finado meu vó falava muito em guarani comigo. De pequenim falava as coisas. Che piru, me ajuda aqui. Sobrinho não é che sovrino que fala. Primo che anami, mas é esse aqui também ( mostra a batata da perna). Che anami é primo, prima é esse. Esse aqui fala também che anami. Che aqui anami já tem outra letra.*

Entrevistador: Como fala a palavra coração em guarani?

Abel: *Coração fala che py'a.*

Farides: *Che py'a é a caixa. (torácica)*

Jary: *Che py ... ( risos)*

Faride: *Bom piada, viu. Meu cerveja não tomei. Acabou. Secou.*

Abel: *Jaryí oho ne cachimbo, aje? Tatati* (A vovó foi buscar o cachimbo, né? Fumaça).

Entrevistador: Como fala fumar, *Jaryí*?

Jaryí: *Tatati*. Esse aqui (mostrando o cachimbo) *Petĩngua. Ofaze de tuju* (barro). *Timbó tatati*. Fósforo *tata'i*.

Entrevistador: E a terra, como é que fala?

Jaryí: *Ore yvy.*

Entrevistador: *Moopa aguarra tuju ape?* (Onde pega barro aqui?)

Jarýi: *Pindaíba kota* (Na beira do brejo).

Jarýi: Meu nome é *Mbopoty hikuai. Ore jekoky porã*. Meu nome é fazendo florescer. Nós dançamos bem.

Farides: (mostrando as árvores) *Urundie* (aroeira). *Karoa* (madeira de óleo) e *kurupa'y* (angico).

Entrevistador: Tem o *kurupa'y* e o *kupa'y*?

Farides: *Essa aqui impe, tajy*.

Entrevistador: Tem vários tipos de ipê roxo, ipê amarelo...

Farides: *Tajy pytã, ipê moroti* (ipê vermelho, branco).

Raquel: *Ipê amarelo é ipê saiju, aje?*

Farides: *Amoa tajy piruru* (Aquele da folha mais larga).

Farides: *Mba'echaiko ko yvyra maërama saber? Ko leitero reingua* (Como é aquela árvore, aquele que fala leiteiro).

Abel: *Kyray. Português, não sei, não*.

Raquel: *Leitero, aje? Leitero aje reiko. Oi terei. A árvore leitera, né? Tem muitas*.

Entrevistador: Mata é *ka'aguy*.

Raquel: *Mata é Ka'aguy rusu, não é?*

Entrevistador: E como é que fala as plantas, arroz feijão. A palavra planta tem?

Raquel: *Temitÿ*.

Farides: *Esse aqui é um remédio do tuberculose. Se você tá tosse, tá morrendo. Ore fala assim joupuru. Mba'echa he'i koa, mama? Mba'echa koa, mbarire?* (Como fala esse, mama?).

Abel: *Em português chama ele de amendozinho. Só que na língua indígena eu não sei*.

Raquel: *Nandui*

Farides: *Pohã*

Entrevistador: É para fazer remédio para ferida, machucado tem alguma?

Abel: *Aroeira*.

Entrevistador: A casca dela ou a folha?

Abel: *A casca*.

Farides: *O leite dele é bom, menino*.

O enfermeiro: *É bom para pós-cirúrgico também* (Outro indígena que está fazendo com a Raquel o curso de enfermagem).

Entrevistador: Analgésico. Vocês que são da enfermagem?

Raquel: *Ysy.*

Entrevistador: Qual que é o ysy?

Raquel: *Ysy mba'echa ere, papai? (Como fala ysy, papai).*

Farides: *Pau de cheiro.*

Abel: *O chiru só tem para lá. Perto da minha casa.*

Entrevistador: *Ysy é bom para anestésico.*

Raquel: *Igual o cedro. Também ele é.*

Entrevistador: Cedro, como fala cedro em guarani?

Abel: *O ysy é bom para espantar o mal "esprito".*

Farides: *Esse aqui é para espantar o diabo. Espantar o diabo no seu corpo.*

Raquel: *O cedro também. Cê você tiver com muita dor de cabeça e com muita catarro, você pega e toma banho, ai que ele tira tudo.*

Farides: *Jarakatinguy (Cedro).*

Farides: *Esse aqui é bom pra a macumbaria. Se o cara tá fazendo macumbaria também ela serve.*

Entrevistador: Mas ela combate a macumbaria?

Farides: *Combate. Porque você vê ... Uma coisa pisadela (pesadelo), aí, vem você sonha, né? Ela tira tudinho. Ele, ele o cheiro dele não deixa nenhuma tentação você pode tá dormindo. Cê fica sonhando, ahhhhh aqui tem não sei o que. Esse aqui é bom. Essa aqui tinha. Você queima deixa bem.*

João: *Mba'echagua tekötë upeiche kuña ho'u renykoty? (Que tipo de comida a moça deve comer no ritual da primeira menstruação?)*

Raquel: *Ah, tá. Kotypy apena jukysy (Caldo). Arró sem nada juky (arroz sem sal). Somente apena arro pode concinare sem nada de outro po mistura somente arro (Não pode cozinhar mais nada além de arroz, somente arroz e água). So'o somente piky, o pira mbychi, lambari (De carne só pode comer carne de peixe assado, peixe pequeno como lambari). Entonces, upei nde ere nande mba'e so nande sy (Então, além disso, você fala de coisas somente com a mãe). Ere ndive nem kyvy ni Hermano ni mba'eve (Não pode falar com mais ninguém, nem com irmão mais velho ou mais novo). Não pode ñë'ë ndéve pe koty pe aja. Não pode falar enquanto estiver no quarto de resguardo. Nande mba'eve não pode nde recha por causa que ha'e ko...( Na nossa tradição, ninguém, a moça não pode ser vista). Entonce, pode ojepota*

*nderehe jýi* (O arco-íris pode querer seduzir a moça). Qualquer vicho pode querer ojepota nderehe, ojepota nderehe (Outros bichos podem querer assediar você).

Dona Joana: *Ymaguare oñepyrü omembe'uramo* (Os antigos quando começavam a contar). *Ymaguare upeicha ombohosava naderehe* (Os antigos passam para a gente). *Po ndorecha po non nodorecha ãngue, vicho, vai ãña vai oipotare. Vicho ãña jaguarete, jy'i marãete* (Para não ver as almas, os bichos, os espíritos ruins que querem se apoderar de você). Bichos maus como a onça, e o arco íris.

Raquel: *Memo que nade re seguire nde voi alguma ojeguarra vai* (Mesmo com todos os cuidados, alguma coisa ruim pode de pegar). *Tudo que che sy... Tudo que ojapo cherehe* (Tudo que minha mãe me ensinou e fez para mim). *Mais só que upea ohasa três anos jeve che akue heta roime problema* (Mas ainda depois de três anos, tem muitos problemas). *Ha upea che kuera vovo oikohaengua, che vovo opurahéi aje opurahéi cherehe por que as vezes há ovorta upecha akãriri* (Então, os meus avós fizeram bastante reza para mim porque, às vezes, aquelas sensações voltavam). *Há uperire que che sy não podia mai por causa osofre terei aja nde akã ojeestora, ojeestora hagua* (Minha mãe não aguentava mais porque estava com muita dor de cabeça; a cabeça dela parecia que ia estourar).

Dona Joana: *Ymaguare mitã kunã rohovasa ichupe* (Os antigos abençoavam as meninas). *Nunca mais omongarai mba'asy* (Nunca mais benzeu as doenças). *Ore nembo'e ohasa ichupe* (Nossa reza passamos para eles). *Ha ore reko, nande reko ohecha upea* (Nosso jeito de ser vê isso). *Upechahápe nareikuaái ipohã, aja* (Dessa maneira, quando não tem remédio). *Ore no conseguir ichupe ma pea ojuka* (Nós não conseguimos, e então ele se mata).

Enfermeiro: *Então ojejuka. Então se suicida.*

Raquel: *Omano. Morreu.*

Entrevistador: Os conhecimentos na língua guarani, né, vem passando?

João: *Ha'e oporanduta portugueses upei pee peresponde Kaiowá ñe'në pe* (Ele perguntará em português e vocês respondem em Kaiowá).

João: Vamos lá! Começa com a questão da menina moça. Desde o começo, como é que fais o ritual da menina moça? Desde o começo até o fim. Só o da menina moça para ficar completo.

João: *Pelota agueruta verne* (Eu trago a bolo na quarta-feira).

Farides: *Pelota de jogo, mesmo. Pelota de jogo porque ela sempre joga, né?*

Entrevistador: Eu vou trazer uma também.

Farides: *De vôlei, esse que eu queria.*

João: *Então você começa a contar a história da menina moça. Como o pai prepara ela. Até o final da celebração. Dessa celebração assim da menina moça, mitã kuña.*

Abel: *Para virar mulher.*

Raquel: *Entonces, pechagui ha'e kuera sempre, aje, mita kuña maëra* (Então, é por isso que elas, né, as meninas puras, virgens). *Entonces, ha'e ocompleta jave, certa idade entonces ha ndikatui ho'u kure ro'o, vaka ro'o nem bicho ka'aguy* (Então, quando completa certa idade, não pode comer carne nem de porco nem de vaca e nem de bicho do mato). *Entonce como ha'e onze ano* (Isso quando ela tem onze anos). *Primeiro ha'e omenstrua jevy* (Quando ela menstrua pela primeira vez). *Entoces, eteria omenstruama kuri oho omembe'u sype* (Então, nesse dia, em que ela menstruou, ela vai e conta para sua mãe). *Entonces, tem que okyti akã rague* (Então, tem de cortar os cabelos). *Opyta pe deis dia, pe dei dia rire pype che kyvy ndoñe'ei chendive, ni che taita que dizer, che hiu no ñe'ei chendie* (Ela fica fechada em um quarto por dez dias sem falar com ninguém, nem com o pai nem com os irmãos). *Entonce ha upea koecha opyta deis dia* (Então, ela fica assim por dez dias). *Pepy ha'e ojapo nde imiu'rã arro há kaguyjy arro ha ipyra'i ojapo* (Lá dentro de seu quarto, ela faz sua comida, seu arroz magro seu peixinho). *Terehota ramo kakarata tem que se omo'i ndajahoi ojey pecha ramo pe po no aña po no vichi ivai ha ndere ohecha* (Quando ele sai para fazer suas necessidade, tem tomar cuidado para não se vista pelos espíritos maus nem pelos bichos do mato). *Sei mese, mokoï roy, se roy ma jave, sei jacy guã que é sei mese javei* (Seis meses, dois invernos, seis luas). *Entonce, amo opurahéi ohovasarã* (Então, serão feitas rezas para abençoar a moça). *Pohãñanã, pohãñanã, por exemplo, mandi'o py jeha e tudo que oime amoguy* (Serão feitos remédios de todo tipo de erva) *Upecha emenda po no ne memby ivoi* (Isso feito para quando ela casar ter filhos saudáveis). *Entonces, brejo pegua pohã ere mendaramo* (Remédio de ervas do brejo para quando ela casar) *Pe jary he'i ko mba'echa koty ipoty rovia* (A vó ensina como usar flores e ervas e se cuidar). *Oime desde de ype* (Tem isso desde do começo dos tempos).

Dona Joana: *Ore oñe'e ojapo, ore mato ... ore rory, né?* Nossa língua faz, nosso mato... Nossa alegria. Até acaba *ore opa*. Até que acabe tudo. *Ha koanga ojere koanga civilizado* (E, hoje, virou civilizado).

João: *Koanga mita kuna ndoipotaveima* (Hoje em dia, as moças não querem mais esse ritual).

Joana: *Ha ndopotaveima koanga*. Não querem mais.

Farides: *Ofarta ñe'ẽ, mombe'u* (Falta a palavra, o conto).

Raquel: *Entonces, po no oijepota ndererehe, oijepota pytübore* (Então, para não ser assediada por assombrações). *Pelo meno pe sei jacy não pode reikokare, entonce upeva ndojai nahaniri*

*que ndojai ndojai kokue pe, uperupi* (Pelo menos por seis luas, não pode sair para fazer coleta no bosque nem roça). *Ndaipotai hese como ojegarra jýi* (Para a moça não despertar o desejo do arco-íris). *Che anga'u che ko ape che prima* (Eu me lembro do caso da minha prima) *Ha uperire ohavasa ojive tre jacy ohenói che ñamoi oparamo* (E depois de passar três luas, meu avô foi chamado para finalizar o ritual). *Ha'e ohecha voi peteï kuimba'e he'i* (Ela viu o primeiro homem e conversou). *Entonce, ha'e ho'u opa he'i upeicha há'e ho'u upecha opa ho'u uperupi jaha jaha* (Então, ela já pode comer de tudo, ele disse, e pode andar por aí). Mas *ndoh'uyi tereré* (Mas ainda não pode tomar o tereré).

Farides: *Esse aqui é o seguinte. Esse aqui do jeito que ela saiu de lá, Si esse aqui se não vai na frente de ñaderu. Tira tudinho que tem. Os bagaço, as coisas desse aqui. Aí, ele pega quatro coisa que eu vou exprica: O diabo começa alogia a ela. O arco-íris, aquele que voceis fala arco de velha. Que fais treme (mboryrúi) por que e o que acabou de fala o pytümbore, assombração, aí começa logia a ela. O ka'a, dono memo, jarýi, a presença só pra ela só nos olho vem só os olho a presença. Nem um di nois vê. Só ela que vê porque ela tá logiano. Pra não contece isso aí, tem que se todo o ñanderu, todo o ñande sy. Tem que traze esse aqui pra ela toma.*

Entrevistador: Tem um tipo de erva especial?

Farides: *Esse erva mesmo. Sim, mas quando ela tá kuña tai mesmo. Ela ta sendo moça.*

Eu: E que erva que é...

Farids: *Qualquer erva. Agora, pra nois homi não... Pode fazer o que quer.*

Entrevistador: A só pra moça.

Farides: *Geralmente só a mulher porque tudo nois so existimo na mulher. Os homi. Então, mai perigo. Só que esse aí fala assim, é.*

Raquel: *Eu não sei como que fala em nosso idioma sensível. Então você fica tudo sensível.*

Farides: *Então ele sai o que pra dizer que. Aí a menina sai bom. Não tem doença, nada. Cê tá evitando. Agora, se você não quere faze, cê continua do jeito que tá. Só que cê não sai sadio, cê não sai... Igual a mulher dele aqui, ó. Vou te esprica.*

Eu: Então, é uma preparação pro casamento.

Raquel: *Se você quiser casar, cê casa.*

Faride: *Casa.*

Raquel: *Tipo assim, também quem entra nesse ritual... Se for a menina que é somente virgem.*

Entrevistador: Entendi.

João: *É o ritual da moça.*

Entrevistador: Como fala moça virgem em guarani?

João: *Kuna tai*, né?

Raquel: *É*.

Farides: *Kuña tai ojeho'uy*.

Raquel: *Por isso que fala aquelas meninas que já tem relação, o pessoal fala assim é kuña tai kue.*

## TEKOHA PIRAKUA



Meninos Kaiowá brincando no Rio apa

Entrevistador: O que significa Pirakua, João?

João: *Segundo a comunidade aqui , é buraco de peixe. Pira (peixe) e kua (buraco). Aqui nesse tekoha muitas coisas. É diferente dos outros tekoha. Tem a ecologia verde, tem os meninos... Parece que eles têm mais vida no olhar. Tem o rio para pescar, eles brincam de flecha. Até os animais, né. Os cachorros (todos os cachorros do outros tekoha eram magros doentes, desse tekoha são animais saudáveis). Tem fruta silvestre, lenha pra queimar, mandioca, batata, abobora, enfim, alimento, né? E além dos remédios tradicionais que ta tudo ali no ambiente do tekoha, né? Esse é o tekoha ideal. Tem um pé de ipê (tajy) centenário.*

Conversa como os meninos.

Entrevistador: *Mba'echapa nde réra?*

Eric.

Entrevistador: *Eguapy ape!* (Sente-se aqui)

Entrevistador: O que é isso, Eric, que você tem na mão?

Eric: *Hu'y* (flecha).

Entrevistador: E o outro?

Eric: *Guyrapa* (arco).

Entrevistador: *Ndepa reestidia?* (Você estuda?)

Eric: Estudo.

Entrevistador: *Moopa?* (Onde?)

Eric: *Mbo'ero pe* (Na escola).

Entrevistador: Você conhece muitas árvores aqui?

Eric: *Um pouco*.

Entrevistador: Em guarani?

Eric: *Ipe é tajy, arueira é urunde'y. E fruta, banana é pakova, arasa, jaboticaba eu esqueci.*

Entrevistador: *Mbovy ano rereko?* (Quantos anos você tem?)

Eric: Onze.

Mateus: *Che areko onze año* (Eu tenho onze anos). *Che aiko amoite Campestre.* (Eu moro lá na aldeia Campestre). *Che areko onze año, ha che rera Mateus* (Eu tenho onze anos e gosto de ficar aqui). *Che apytase ape* (Eu gosto de ficar aqui).

*Che rera Luan. Che aiko ape. Che ahayhy che vovo* (Meu nome é Luan). Eu moro aqui. Eu adoro meu avô.

*Che rera Lucas. Che areko onze año. Che avy'a koape.* (Meu nome é Lucas. Eu tenho onze anos. Eu sou feliz aqui.).

Lucas: *Aqui tem angico, tem cedro, tem ipê, tem yvyra pytã, árvore vermelha, tem também Maria barriguda, tem peroba, Maria preta também tem. E os peixes...Tem piraputanga, corimba, dourado, cascudo, dourado.*

Luan: *Criança no pode comer dourado porque fica muito bravo. Só os adultos que podem comer. Eu não como não. Como cascudo, corimba.*

Entrevistador: Como é que fala bravo em guarani?

Luan: *Pochy*.

Entrevistador: *Ndepa pochy?* (Você é bravo?).

Luan: *Mbarete, che py'aguasu*, corajoso.

Entrevistador: Quadrado em guarani?

Luan: Quadrado não sei não, redondo não sei não.

Entrevistador: Redondo é *apu'ã*.

Entrevistador: O que significa *tekoha*?

Luan: *Ah... Nois estudamos isso daí.*

Lucas: *Eu não sei não.*

Luan: *Lugar.*

Entrevistador: E o que que tem nesse lugar?

Luan: *Tem bicho, mato, floresta. Tem morro, serra...*

Entrevistador: Em guarani.

Luan: *Ka'aguy, morro, cerro, vicho, y, mboi, mboiro'i, mboichini (cascavel).*

Entrevistador: Vocês aprendem na escola ou o avô e a avá ensinam, também?

Lucas: *O vó e a vô ensina tudo.*

Entrevistador: Ele ensina a cultura a curar com reza?

Lucas: *Não cura com reza, cura com "lepicid". O vô não ensina a reza. Não ensina não. O que ele fala não entendo nada, ele fala muito rápido.*

Luan diz: *Eu entendo. Nois fala mais português entre nois. Nois fala guarani com os colega que não fala portugueses.*

Entrevistador: Tem bastante colega aqui que não fala português?

Luan: *A maioria fala português. No morro lá, tem uns que não fala português. Ali tem casa de reza. Aqui perto também tinha só que caiu. Nois não vamo lá reza.*

Lucas: *Eu vou caça com meu vô.*

Entrevistador: Como fala "vamos caçar"?

Luan: *Jaha jamarika. A gente vai na guachirera tem vez. Eu tomo chicha. Se azedar não pode tomar, cê fica bêbado. Não pode toma muito. Tem deles assim que pra fazer bebida de chicha eles deixa cinco dia assim, depois toma.*

Entrevistador: Além do dourado, a criança no pode comer ...

Luan: *Não pode comer raia porque o guri costuma cutucar o outro. Tem um pássaro que não pode comer também, palomba. Jurity se comer, cai seu dente. Não pode comer carne de porco e chupar manga. Não pode misturar. No mato, tem uns que quando vai entrar, reza. Nois não sabe reza. Pra entrar no mato tem de ter arma. Não pode entrar é perigoso.*

Entrevistador: Tem onça aí?

Lucas: *Meu pai já matou onça pintada lá. Onça é jaguarete.*

Luan: *Tem uma história - uma piada da jaguarete com o macaco. Minha sabe, só que não é piada não, é história, memo, só que não é de onça, de lobinho e macaco. Macaco é ka'i.*

*Lobinho é aguará. Tem coró de kuary lá dentro. O rabo dele é grandão. Lá tem mondeo (armadilha), lá. No mondeo, pega tatu, akuti, kuré é porco.*

Eric. *Jagua osu'u kuré (O cachorro está mordendo o porco). Jagua ipochy kuré pe (O cachorro está bravo com o porco). Jagua pochky kurendive.*

Luan: *Minha mãe conta história à noite para mim. Aqui a gente joga bola depois da escola a gente vai tomar banho no rio. Jahu é tomar banho. Jaha jejahu, vamos tomar banho.*

Entrevistador: Como fala terra?

Eric: *Terra é yvy, terra boa é yvy porã. Yvy vai é terra ruim.*

Entrevistador: Que tipo de música vocês gostam?

*Eu gosto de hip hope. E eu gosto de dancing. Gosto daquele gangmanstyle. Gosto de dancing, sertaneja, hip-hop e regga'etom. Inventaram a música do Michel Teló em guarani.*

Entrevistador: Como fala gostoso em Guarani?

Luan: *Gostoso em guarani é re. Não sei cantar guachire, só sei dança com esses que canta ai. Esses dia, teve um guachire no aty guasu ai. O aty guasu foi lá na escola. Tem bastante fruta também, jabuticaba, abacaxi do mato, jarakatya, Karaguata, eles fais xarope dele. É uma fruta que você come. Hoje tomo xarope da farmácia. Minha falo que ela tomava xarope que o avô dela fazia, mas ele já faleceu.*

Entrevistador: Você sabe alguma coisa para fazer remédio.

Lucas: *Tem o cedro lá. Cê coloca ele numa água e espera esquentar ele para tirar o cardo e toma banho nele. Bom para dor de cabeça.*

Luan: *O cedro, o casca dele é bom.*

Lucas: *É bom para a febre. Olha lá o pé dele lá. É bom para dor de cabeça (akārasy).*

Luan: *Tem um remédio que minha mãe falou para criança manhoso, em guarani lajiauai. Não é para criança grandão, assim, é piquinim assim.*

Entrevistador: Tem remédio para quando é nervoso?

Eric. *Quando é nervoso não tem remédio não. Só de bate com guachumba.*

Luan: *Acho que bate sete vezes em cruz, aí ele sara.*

Entrevistador: Então tekoha é isso tudo aí que você falou pra mim.

Luan: *Uhum.*

Entrevistador: *Tekoha, então, é um lugar quem tem guachumba, que tem jaguarete, onde é que tem morro, mato, tem capivara aqui.*

Meninos: *Tem capivara, a gente mata dois por aí, é gostoso. Tem porco do mato.*

*Tem kure, tem jaguarete, tem cateto, tem capivara, mborevi, queixada, guasu, tem gato do mato, em guarani tiui, chivi, tem córrego, varrero uma cachoeira pequena.*

*Daiane: Eu gosto de brincar de balango e depois eu gosto de brincar de massinha.*

*Meninos: Mãe é sy, pai é tua, che ru e che tua. Rio é y e rio apa é rio pequeno. Pirakua é buraco do peixe. Mata é ka'aguy.*

*Entrevistador: Mba'echagua vicho oĩ koape? (Que tipos de bichos têm aqui?)*

*Meninos: Mborevi, guasu, kure'i, tanikaty, guyra'i, ka'i, rigwasu, ypê, rigyasu ra'y, omarikazo, pohãñanã, pitanga, yngá.*

*Entrevista com Sr. Jorge. Líder de Pirakua.*

*Jorge: Na universidade na formação é tudo não índio. Ai eu pergunto? Será que sabe falar o guarani Kaiowá que o próprio guarani kaiowá?*

*Entrevistador: Não.*

*Jorge: Por isso que... Muitas vezes. Eu tô com 55 anos. Muitas vezes, o antropólogo sai assim meio torcendo comigo. O antropólogo quer saber mais a cultura do índio do que o próprio índio.*

*Entrevistador: Quer ensinar o índio a ser índio?*

*Jorge: Mas nunca que vai conhecer a cultura indígena no fundo no fundo. Eu vou dizer uma coisa. Parece uma piada, mas num é uma piada. É um histórico assim. A onça pediu pro gato ensina o pulo dele. O gato ensinou dá pulo pro lado, pra frente. Ensinou assim. A onça, agora, falou eu vou comer esse gato. Diz que o gato ia ino no triero e a onça esperou ele lá na frente. A onça falou agora eu pego esse gato. A onça pulou pra pegar ali no pescoço. E o gato pulou pra trais, bem pra trais. E a onça falou pro gato. Esse pulo você não me ensinou não. O gato falou, mas se eu tivesse ensinado tudo, você tinha me comido. E o índio é desse jeito. Nunca vai ensinar tudo mesmo do que ele sabe. Porque o antropólogo quer saber mais a cultura do que o próprio índio, mesmo. Por exemplo, eu tenho 55 anos de cultura. O João me conhece. Eu sei tocar contrabaixo, violão, sei canta hino, não hino, sei tocar viola de 12 corda. Sei toca guitarra. Sei lê a bíblia. Sou evangélico. Também sei cantar corinho, sabe? Mas quando chega a hora de rezar pra nois, sai tradicionalmente. Pode deixar que é comigo mesmo. Quando chega assim para fazer uma entrevista internacional, eu falo de uma maneira assim que o branco vai entender meu português. O indígena tem de entender de tudo um pouco. Tem de ter cultura de tudo um pouco. Agora eu quero falar espanhol, e se facilitar eu quero falar inglês também porque, de repente, pode usar. Mas eu quero tá lá no meio de outro país, no meio do que fala inglês, mas eu sou Kaiowá, eu quero reza do meu jeito como*

*os kaiwoá. Eu to lá longe, eu quero usar meu colar, meu kokar, minha borduna, minha reza. Toda vida eu tenho isso comigo. Os símbolos da cultura kaiowá. Isso não tira da razão de ninguém. Isso não. Muitas vezes, eu fui na eleição. Tinha uma urna ali. Veio uma pessoa e perguntou. Você travaia com saravá. Uma pessoa estudada. Eu falei... Olha moça eu não so saravazeiro. Da mesma forma que você tem sua corrente de oro, da mesma forma que você tem seu relógio. Da mesma forma que você tem seu boné. No lugar do seu relógio, da sua corrente eu tenho meu colar, meu tocambim aqui no braço. No lugar do cinto, eu tenho meu guoiakuaha. Esse não é traje não é coisa de bonito é tradicional, memo. Ocê tem seu cultura, eu tenho o meu. Tem gente que acha que você não pode usar. Tem de usa do jeito da pessoa que pensa. Se eu fosse deputado, juiz sei lá, eu nunca ia deixar minha cultura. Porque eu já nasci no meio da cultura. O índio já nasce com a cultura e ele nunca que vai perder. As pessoa fala... ah você perdeu sua cultura. Não! Ninguém perdeu a cultura dele.*

Entrevistador: As pessoas falam assim: O índio não tá falando mais guarani. Isso significa que ele ta perdendo a cultura dele ou não?

*Jorge: Não. Mesmo que ele tã falando português. Ele levanta e vai tomar chimarrão é cultura, conversar ali, assar mandioca ou frita batata tudo é cultura, fazer chicha, pegar a flecha dele, caçar, vai tomar o chicha o ka'anguy tudo é cultura. Ele pega o anzol dele pra pescar isso é cultura. Ele pega a família dele para melar isso é cultura. Ele vai lá na roça ele fala.... tudo é cultura.*

Entrevistador: O senhor aprendeu guarani desde de quando ?

*Jorge: Desde de piquinininho. Depois eu aprendi o português que pra mim é o estrangeiro, né? Depois de grande, depois que comecei a ter contato com não índio, na escola. Comecei conversar ai fui catano, né? Hoje eu falo minha língua. Eu falo dois tipo de guarani. O guarani emprestado e o guarani arrastado. O guarani normal que o paraguaio dá pra entender. Se eu falar a língua kaiowá ninguém vai entender. É mesma coisa se eu tivesse conversando o português puro, mesmo, gramática, poucos vão entender. Eu mesmo.. Se alguém conversar em gramática perto de mim eu não vou entender. Tem o guarani gramática e tem o guarani emprestado.*

Entrevistador: Vocês falam mais guarani ou mais português?

*Jorge: Aqui em casa é meia a meia. Porque as minhas crianças aprendem o português na escola. Eles já chegam lá ... Muitas veis, parece que facilita mais. Só que eles entendem os dois. Essa minha neta mesmo, a Luana é filha de paulista, mas fala bem o guarani, fala bem o português. Tudo esse meu netaida fala os dois. Esse que é interessante. Toda vida disse eu*

*aprendi conversando com os cacique, com os pajé. Meu pai não era pajé, mas ele rezava também. Ele tinha conhecimento de remédio medicinal da cultura. O ka'aguy é um mercado. Graças a Deus nois tem um mercado rica. Imagina... tirano o Pirakua? Hoje, o mercado de Dourado cabo, o mercado de Lima Campo acabo. Caarapo tem, mais num da pra fala que tem mato. Tem um cerrado ali, mas... num. Nois temos aqui novecentos hectares só de mato.*

Entrevistador: O Pirakua é um tekoha?

Jorge: É um tekoha.

Entrevistador: E quantas pessoas vivem aqui?

Jorge: *Aqui tem cento e vinte cadastrado. Cento e vinte família. Cada família cê vai computar, no mínimo quatro. Nois trabalhamos com dois grupo aqui. Fais vinte e sete ano que sou líder aqui. Eu e o Iladro que já morreu, companheiro de luta. Eu ajudei. Nois se ajudemo para fazer a demarcação dessas terra. Depois que nois conseguimos fazer a demarcação, 28 de outubro de 1985. E ai 2000 ele morreu. E eu fiquei para contar história, digamos assim. O companheiro também Amilton Lopes.*

Amilton Lopes - um líder Kaiowá extremamente eloquente.

Entrevistador: Amilton também morreu?

Jorge: *Aqui já foi Lázaro moreu, já foi Amilton Lope, os companheiro de luta. Tem só eu aqui. To aqui para contar história. O povo me conhece. Eles fala lá porque o Jorge que ser liderança. Eu sou liderança. Eu já fiz entrevista até internacional. O povo me conhece lá fora. O povo põe minha fala no internet. Eu tenho minha fala no mundo ai no internet. Eu não conheço ninguém, mas eu chego assim em alguma reunião e o povo me conhece. Ele fala ó seu Jorge aí. Eu não conheço, mas o povo me conhece pela informação, pela intrevista.*

Entrevistador: O que eles mais perguntam nas entrevistas? Sobre a cultura, sobre o tekoha?

Jorge: *Na entrevista a gente resumi. Resumidamente é assim. Por exemplo, eu sou do conselho do aty guasu. Ai eles perguntam como esta o aty guasu. Como se esta vivendo o movimento, porque, muita vezes, a gente fais a entrevista em algum evento. Eles perguntam assim. Este evento aqui, o que cê está vendo esse evento, tá dando futuro assim, alguma coisa? Craro que tá. Primeiramente em toda repartição e toda discussão que eu vejo assim, a gente não pode deixar de lado a demarcação das terras. Por que esse é o principal eixo da discussão dos Kaiowá guarani. Não existe outra coisa, para dizer, deixar a terra de um lado e discutir pra vim um tonelada de dinheiro se eu não tô com minha área demarcada, como o governo vai me mandar o benefício. O Sr. sabe que uma área em litígio não pode fazer nada.*

*Então, mexe para lá, mexe pra, então, é a terra. A terra em primeiro lugar. Não tem outra discussão.*

Entrevistador: Qual é o significado da terra para os Kaiowá. Não só em termos de demarcação, mas o significado cultural de terra?

Jorge: *O significado da terra é que ali é uma mãe, é um criador. Por exemplo, assim. Se eu não tenho terra como é que eu vou prantar? Como é que eu vou ter saúde. Por que saúde não é só tomar remédio e acabou a dor de cabeça. Eu não tenho nenhum lugar para eu prantar. Então, a saúde envolve milhares de coisas. Por exemplo, para o kaiwoá está bem, ele tem de ter a terra demarcada; ele tem de ter liberdade de vida, de vive. Vou te dar um exemplo em Dourados. Passei por lá em 1972. Eu era guri ainda, passei por lá. Meu pai tava internado lá na Missão Kaiowá. Era mato. Se lembra disso (referindo-se ao João). Aquele Antonio Gordo contratou o próprio índio para tirar madeira lá dentro, para lapinar aruera. Isto foi em 72. Eu me lembro muito bem. Aí, hoje, o que ta virando Dourados? Vila. Não tem lenha. Isto é saúde? Não é saúde. Tem de ter boa habitação. É lugar de pranta, de colher e de ter liberdade.*

Entrevistador: Então, o Pirakua é um lugar de saúde?

Jorge: *Ainda é uma saúde porque ainda não tá cheio a aldeia. A partir daqui. Aí, na escola, nois temos 110 criança matriculado. E esses crianças vão cresce e vão constitui família. E vão ter que abrir para construir suas casas. E aí quero ver essas matas que vocês tão vendo aqui. Ela não vai existir mais porque são obrigado as crianças a abrir pra fazer suas casas. Então, atrás disso que a gente vem batendo o pé para fazer a demarcação do tekoha guasu. Não sei se é de seu conhecimento, a gente vem falando do tekoha guasu para demarcar um território.*

Entrevistador: O que é um tekoha guasu?

Jorge: *Tekoha guasu é um grande demarcação.*

Entrevistador: O tekoha guasu é diferente do tetã?

Jorge: *Não! É a mesma coisa. Tetã é onde você conveve ali. (gestos com a mão indicando uma forma redonda para tetã) tekoha também é a mesma coisa. Por exemplo, cada um tem um tetã ali. Desenha. Vamo fazer um tekoha guasu. Tekoha guasu que dizer que é pra nois te um território grande aqui. Aqui tem aldeia, aqui tem outro tekoha aqui. Tekoha guasu, onde veve os Kaiowá-Guarani, sabe.*



Desenho do *tekoha guasu*

Entrevistador: O senhor podia descrever esse lugar em guarani para gravar, também? Pra gente ter...

Jorge: *Koãga, ko hera tekoha, tekoha'i pe, ardeia pe tekoha* (Hoje, o nome *tekoha, tekoha'i*, um *tekoha* pequeno, a aldeia é um *tekoha*). *Ha tekoha guasu ko pe ñande retã karai território* ( Mas o *tekoha guasu* é o nosso território como o território do branco). *Tekoha guasu ñande demarca ñande mba'e, kohape liberdade nande rekohape nande pohã, nande ka'aguy oheka oina yvyra pyre* (O *tekoha guasu* demarca nossas coisas, nosso lugar de liberdade, nosso remédio, nossa mata para fazer a coleta). *Entonces, a partir que nande jademarcava tekoha guasu, nande jamendavapa tekoha jaimenda para jaguata koape jaguata hagua* (Assim, com a demarcação do *tekoha guasu*, podemos andar e ligar um *tekoha* no outro). *Dourados, Ka'arapo, Jaguapire, Cerro Kora. Jakotevẽ nande tekoha guasu ha upeicha nande reko* (Dourados, Caarapo, Jaguapiré, Cerro Kora. Precisamos do nosso *tekoha guasu* para nosso modo de ser). *Omonda koina Pistolero nande persegui oina nande jaguata ointe* (Mandaram pistoleiro para perseguir nosso caminhar). *Koa nande divisa karai kape nande vive liberdade, nande yvy ymanguarecha* (Assim, nossa divisa com o brancos... Nós precisamos de nossa liberdade de nossa terra de nossos ancestrais). *Koanga ñande jahata aramo jahata koko'ipe, oime pistolero oicha tapere. Nande jakoteve nademarka nade tekoha guasu ikatu. Che areko liberdade javive hagua* (Hoje, quando a gente vai caminhar pela roça, tem pistoleiro no caminho). Nós precisamos demarcar nosso território sagrado. Eu tenho liberdade para viver).

Entrevistador: Que tem de ter para ser um *tekoha*. O que tem de ter, aí?

Jorge: *Koa ha nande reko hangua ina tekotevẽ, nande nande reko Ka'aaguy principalmente* (Precisamos da nossa cultura e da mata principalmente) *Oi koanga invadi takuañandy invadi*

*somente takuanandy, invadi haina colonião* (Hoje, o território foi invadido pela cana e pelo colonião). *Entoces, nande jaipotava nande demarcação tekoha guasu jareko, nande tatu, guasu, mborovi, pira, nande japesca hagua, nande rymba nande kuera tradicionalmente ikatu jerekoha liberdade* (Então, nos queremos nossa demarcação do no nosso território para termos nosso tatu, nosso veado, nossa anta, nosso peixe para pescar, nossos animais para gente viver tradicionalmente de maneira sagrada e feliz). *Ha nande mitã kuera oikuaa hangua mba'echa yvyra. E nossas crianças podem saber qual árvore: yvyra mata, chagua'y mata, hakeapymata, mbytiaguasu mata jatobá mata, guavyra pytã, opyta, kambari'i mata oime doikuaai ina. Ha ñande ñembo'e ha cacique kuera* (E nossa reza e nossos caciques).

Entrevistador: Na *ka'aguy* que tipo de *yvyra* tem? Que tipo de árvore tem na mata?

Jorge: *Tajy (ipê), cedro (ryari), peroba (yvyraro), yvyraita (aroeira), angico (kurupa'i), canafístula (yvyrapytã), chiru (bálsamo).*

Entrevistador: Aqui no Pirakua tem Chiru?

Jorge: *Tem. Chiru o nome dele é Chiru yvyra ryakuã, jataiva.*

Entrevistador: E no *kokue*. O que planta no *kokue*? *Kokue* (roça).

Jorge: *No kokue ore roguereko mandi'o tapojo'a, madio'o seda, oi upepe ainda mandi'o ele, mandi'o vassorinha, mandi'o karia* (Na roça, tem mandioca tapojo'a, mandioca seda, tem ainda mandioca vassourinha, mandioca kara). *Ore oreguereko mandi'o ju. Ore roguereko ijety, jety ju, jety mborevi, jety pitã* (Nós temos mandioca amarela. Temos a batata, batata amarela, batata anta, batata vermelha). *Ore roguereko jety moroti, ha mbakuku* (Temos a batata branca e o *mbakuku*). O *mbakuku* está quase extinto. *Ndaipori mbakuku* (Não tem mais *mbakuku*). *Por exemplo, che areko ape planta. Umia che areko. Areko guavira. Añoty upe che guavira.* (Por exemplo, eu tenho aqui plantas. Ali eu tenho guavira. Planto ali minha guavira). *Upeicha areko temity* (plantação tradicional). *Upe areko. Oi goiaba, pohã terasypohã* (Ali eu tenho goiaba, remédio planta para fazer remédio).

Entrevistador: Cura muitas coisas com a casca das árvores, né? A gurizada tava me ensinando ali. Como ensina isso, contando história ou na lida diária?

Jorge: *Não. Contando história, também você tem de mostrar. Por exemplo. A Irene que é minha filha. Ela professora da faculdade. Ela veio fazer pesquisa comigo. Aí, ela perguntou vários tipos de remédio, né? Que curava que como é o nome. Aí, eu fui falando pra ela como que fais como que cura. Aí, eu preciso que ela sai no campo pra vê, tirar foto e não só sabe no livro ou outra coisa. Tem que vê na prática. Em guarani ensinar na prática é rombo'e. Aha Ka'aguy pe rombo'e hanguã* (Vai para a mata para ensinar).

Entrevistador: E tem alguma história assim que o senhor conhece. Por exemplo, assim... Lá no Chatalin, ele tava falando que tinha assim uma figueira matando um pé de angico. E eu vi que ali tem também uma figueira no pé de ipê. Ai ele contou a história de que se pegar a casca da figueira, ai a mulher não larga mais. Tem alguma história?

Jorge: *Não! Esse aí é remédio tradicional do cacique pajé, né? E ai também a figueira é remédio pra destroncado. Por exemplo, você jogou bola e destroncou sei lá um pé um joelho. Cê pega e ferve a casca e fais um compresso assim e põe no machucado. O próprio leite da figueira você passa no machucado. Porque a figueira, você pode cortar, e com o tempo ele vem, vem, vem e emenda de novo. Então, tudo... Não sei se é simpatia, mas é tradicional que é. Antigamente os Kaiowá fazia isto. Por que antigamente não tinha médico não tinha ninguém. Então era na base da reza e remédio medicinal mesmo. Por que não tem outra coisa. Como eu disse pra umas pessoas que vieram fazer um projeto. Eles começaram a mostrar do jeito deles como técnico pranta rama, pranta jatobá não sei que. Sabe trouxero semente, né? Aí, eu falei, ali no canteiro eu falei: a técnica de vocês tá certinho, não tá errado, mas a minha técnica também não tá errado porque se tivesse errado não existia mais índio porque nois já tinha morrido tudo de fome. Eu quero plantar do meu jeito, agora a técnica de voceis é de outro jeito.*

Entrevistador: Antigamente rezava quando faltava chuva? Hoje, ainda o Senhor reza?

Jorge: *Sim. Reza ainda.*

Jorge: O Senhor sabe essas reza? O Senhor sabe um pedacinho de um reza, aí, para que tenha saúde no tekoha?

Jorge: *Para que tenha saúde pro tekoha?*

Jorge: *Mboaje jeroky mbaraka mboje jeroky ñande ruvicha roake mboje jeroky che mbaraka nanderuvicha aroake mboje jeroky che mbaraka tupã rovicha araoke mboje jeroky che mabaraka nande kuramãnei hagua.*

Entrevistador: O que dizer que isso?

Jorge: *Eu to abençoando aqui meu tekoha. Eu to abençoando a vida de vocês. To abençoando a minha família. Que seja bom retorno pra cada um de vocês para sua casa.*

Entrevistador: O que é yvy marane' y?

Jorge: *É assim vomo dizer. Você tá orando em português e você diz: Ó, pai, abençoa eu no meu retorno, abençoa eu durante a viagem, pai. Pai, não deixa acontecer nada, pai. Tu és o mecânico dos mecânicos. Tu és o motorista do motorista. Me ajude pai para que não*

*acontece nada. Então é isso. Essa fala que fala marañë'y. Che reko marañë'y quer dizer para não ter azar.*

Entrevistador: Como o Sr. Reconhece se a terra é boa?

Jorge: *Se a terra é boa. A terra preta é para um coisa. A terra rocha é para outra coisa. Terra arenosa é para outra coisa. Nesses cinquenta anos de experiência. Terra boa é yvy porã, yvy ikaneõ é terra cansada, yvy mistoso é terra roxa.*

Entrevistador: Em todas as culturas tem uma explicação de como surgiu a terra, de como surgiu o ar a água. Cê tem alguma explicação?

Jorge: *Tem. O professor, né, que eu tava falando, aquela... Agora que seria que os cacique são juiz. A história deles é que o primeiro é o chiru. Chiru kurusu ñangatu (O sustentáculo sagrado). O chiru é que nem o dedo. Começa pequeno, o grande e até o mestre. O chiru kurusu que é o maior que tem. Então, o que é que acontece? O chiru... É por isso que eu falo que a evangélica, né? Muitas vezes, fala assim: Ó, cê não pode acreditar no chiru ou no chocalho, mas vem cá. O Deus só um. Só que desse Deus partiu muita... porque aqui na terra, se o cê para e pensar já tem tudo amostra. E na terra já tem presidente. Presidente da república, depois parte senador depois parte para deputado federal, depois deputado estadual e depois parte para o governo estadual e depois o secretariado, o secretario de saúde e depois os vereadores e vem secretário de assistência e vem o Crás e vem aquela coisa e termina lá embaixo. Então, Deus,... O chiru também foi assim. Chiru é pai de todo mundo que o Karai chama de Deus. Só que o Deus que significa em tudo que vida ele tem o jára, a o dono que comanda ele. Por exemplo, ka'aguy jára (o dono da mata) é o que comanda as matas. O Ka'aguy yvy jára que comanda a terra, o ryguasy jára é o dono dos bicho que comanda e o vaka jára é o dona da vaca e ai vai mboi jára, kere'i jára, guasu jára, tanikaty jára, jaicha jára, e outros tipo de bicho. Tudo tem o jára. Mas Deus falou assim você vai cuidar da vaca, você cuidar do carneiro e você vai cuidar do ganso e você vai cuidar da europa. Ordem, né? E cada um vai cuidar daquilo que o Deus falo pra ele. Ai o que vem. Por exemplo, ava jára: Esse o chiru kurusu ñangatu, só que o filho do chiru kurusu ñangatu que ele ordenou para ser karai jára, karai jára seria o dono dos não índios, e esse é outra pessoa, mas o pai é um só.*

Entrevistador: E ele fica no céu?

Jorge: Não. *O chiru kurusu ñangatu, ele tá na terra ainda. Chiruamba que dizer que ele tá na terra ainda, mas ninguém sabe onde ele tá. Quem foi lá pra cima é o sol, Ñanderu pa'i kuara, kuarahy, tem o pa'i tata. Jacy tata. Esse é o nome tradicional, né? Então eles nasceram*

*gêmeos kuarahy pa'i, jacy tata. Então, muitas vezes quando não quer parar de chover e você tem muita coisa pra fazer tem muita reza para aparecer o sol de novo. As criança fala, pai benze a terra e o sol aí pra nois. Eu pego o tição e começo. Parece uma piada para as crianças, mas a criança não tem dom, né? Ai eu falo assim: omondo, amondo omo arandu yvy pai kuarahyrendy aje che py'a kuarhyrendy che apurahei che yvy kuarahyrendy che asape oh che rikey hendy che oja'e para rendey oja'i kuarahendy purahende kua tuge koa omondo nde yvy pai kuaahy koa omondo che araka'e nanderuvicha hei araka'e. che yvy, che pyharende, pa'i kuara. Kua kuaahare, itujyko yvy pa'i kuara , apurahei, nanderuvicha araka'e tahendu ore ka.*

*Jorge: Então, eu to pedindo pra ele aluminar aqui na terra, to pedindo pra que ele abre novamente. To pedindo para que ele alumeie o meu pé, alumeia meu corpo e alumeia a terra.*

*Entrevistador: E qual a relação entre o corpo e a terra? Yvypóra?*

*Jorge: O que é yvypóra é a gente memo, o ser humano. Quando os não índio veio, o Kaiowá já estava aqui. Então por isso que muitas vezes fala ore yvypóra ore yvytinguaã. Yvytinguaã seria o que caruncho da terra. É o índio Kaiowá-Guarani é o yvytinguaã, yvypóra que surge da terra, que vem da terra. A terra é um corpo. O tekoha é um corpo. O João leu muito a bíblia e ele fala que o homem foi feito do pó da terra, e ele virará pó da terra de novo porque a terra come a gente novamente. Para você ter uma ideia, a terra é um corpo de um ser humano. O nosso corpo é cheio de veia, e tem o sangue dentro da veia e perante o sangue dentro da veia a gente tem vida. Perante o sangue, o coração começa a circula e você tem vida. A terra é mesma coisa. A terra, a veia da terra e o sangue da terra é o rio. Porque, se não tem o rio, o que vai vira alí. De vários lugar, tem uma grotinha aí outra grotinha lá. Isso tudo pensando bem é o sangue da terra ele tá vindo aqui e ajuda o meio ambiente de um lado. Você ve que lá no nordeste seca tudo e começa morrer tudo, morre vaca, morre gente então a agua é um sangue da terra.*

*Agora em guarani. Ha'ese pe nande corpo nande petugury. Upe he'ise nande ..... javivei perante nande ruguy, nade reko nande ñe'ë, jahecha, jaguata nande nandereko nande corpore. Ko nande jareko vida ha umime upea veiape pe yvy pe arroio. Oï y manguari orroio, oï umia ha'e pea ha'e pe yvy ha'e, yvy veia upeichagua iruguy ha'e ocorre nande y a partir do que oiko ara porque ha'e la oisekaporama mba'echapa ovivi tupã mba'e perante yma yvyra mata oï pe arrojo ko oguereko vida yvyra mata entonces upeicha upe aveina ha'e pegua peguava ovive pegua pyra, perante entero mba'e, entonces ha'u pe nande jadenpede*

*nande yvy porã nde vida nande ndojajui pe yvy nande ñamomimoi nande jakuipy nande namongarai pe nande entero ojapo upei jajapo hagua suco, jajapo hagua aloha pe y hande oparireima argun vicho oparirei iporã ha'e a vida ha nande jajekeko upei katupa há'e vida porque mba'echaraviveta ha'u pecha peteï yvy nande rete peteï corpo ser humano te hente avei nanderete nande hái nande ruguy oguereko alimenta.*

Meninos a beira do rio:

*Esta flor é sangue da água. Você tem faca aí. Se cortar, você vai ver o sangue dela.*

Entrevistador: Vamos voltar. Como fala vamos voltar?

Luan: *Jajevy. Como fala em inglês vamos para o rio?*

Entrevistador: *Let's go to the river.*

Conversando com as meninas brincando com terra.

Entrevistador: O que você vai fazer para eu gostar?

Menina: *É Bolo.*

Entrevistador: Ai, meu Deus!

Menina: Você vai comer sujeira?

Entrevistador: Eu não. Eu quero é bolo. Tá pronto o bolo aí. *Ojapo bolo.* Faz o bolo?

Menina: *Ajapo.* Faço.

Entrevistador: Gostoso. Como é que fala gostoso.

Menina: *He.*

Entrevistador: Bolo *he.*

Entrevistador: Gostoso de mais.

Entrevistador: *Bolo heterei?*

Menina: *Não! É Heteireima. Heteima. Ele fala também.*

(As crianças e os adolescentes se referem aos Kaiowá como ele)

Entrevistador: E que mais além do bolo tá fazendo aí, *tembi'u* (comida)?

Menina: *Não. Casa.*

Entrevistador: *Oga.*

Menina: *Tô fazendo piscina grande na casa. Você cabe ali.*

Entrevistador: Vou nadar nessa piscina.

Entrevistador: A molecada foi lá no rio. Vocês não vão no rio?

Menina: *Não! A gente vai só com a nossa mãe. Quando a nossa mãe vai. Nossa mãe não deixa. Quer que a gente fais uma coisinha pra você gostar?*

Entrevistador: O que você vai fazer para eu gostar?

Menina: *Uma casa. Eu vou fazer você.*

Entrevistador: Que casa você vai fazer?

Menina: *Não. Eu vou fazer você.*

Entrevistador: Você vai desenhar eu. Ah, se eu ficar feio, hein! Vou ficar vai (feio) o porã (bonito)?

Menina: *Porã.* Eu vou desenhar o rio.

Entrevistador: Você sabe desenhar um *tekoha*?

Menina: *Qualquer tekoha? Então vou fazer uma água, vou fazer uma piscina. Não vou fazer você melhor.* Como é seu nome?

Entrevistador: Pergunta em guarani que eu respondo?

Menina: *Mba'echa nde réra?*

Che réra adilson. *Che réra Adilson, hande* (e o seu)?

Menina: *Raiane.*

Entrevistador: *Mba'echa nde réra?*

Menina: *Raissa.* (apontando para a menina mais nova) *Che hermana.*

Entrevistador: *Möopa nde roga?* (Onde fica a sua casa?).

Menina: *Ape* (Aqui).

Raissa: *Moopa nde reiko ape?*

Entrevistador: O que significa isso?

Raissa: *Onde você fica?*

Conversando com as mulheres:

Entrevistador: Que árvore é essa?

*Ñanduapysa*

Mulher: O nome dessa daqui em guarani, (apontando para um pé de cedro)

Uma outra mulher responde: *ceiro.*

Entrevistador: O outro ali.

*Ingá...* *Ingá* não sei não. Conheço por *ingá* mesmo.

Entrevistador: *Jatoba* tem algum nome separado?

Mulher: *Jata'igua.* Esse aí é grande memo. Quando dá perde, aí.

Entrevistador: Olha esse ipê. Esse ipê é velho pra caramba.

Entrevistador: Você nasceu aqui?

Mulher: *Sim, mas não aqui. Em outro lugar.*

Entrevistador: Como é o nome da senhora?

*Darcy Viana Gomes.*

Entrevistador: A senhora é a esposa do senhor Jorge e mãe desse *tekoha*? Quantos netos a senhora tem?

Darcy: *Oito.*

Entrevistador: Muito trabalho aqui para cuidar dessa gurizada?

Darcy: *Muito.*

Entrevistador: Tem de correr atrás deles o tempo inteiro.

Darcy: *Obrigado por voceis vim. Esta as ordens aqui. Espero que vocês vem mais vezes. Eu tô aqui.*

**TEKOHA PANAMBI**

Entrevistador: Qual a quantidade dessa terra?

Valdomiro: *Quatorze alquere.*

Entrevistador: Só de milho?

Valdomiro: *De milho, cada um saco 1 hectare.*

Entrevistador : Como fala um hectare em guarani, tem?

Valdomiro: *Tem. É yvyra ypyjére. Do... moköi yvyraipyjere.*

Entrevistador : Quanto de milho?

Valdomiro: *14 saco.*

Entrevistador: Antigamente como é que media? Era saco também, seu Valdomiro?

Valdomiro: *Antigamente era passo, né? Por exemplo, peteï poste e aí vai dar 60, metro, 60 passo. E a quantidade milho vai dar 1 kilo e meio.*

João: *Peteï voko e meio (mais ou menos um litro) (mais ou menos upeicha, hamaite (quase)*

Entrevistador: Que tipo de *avaty* (milho) é esse?

Valdomiro: *Karai mba'e (milho dos branco.*

Entrevistador: O *avaty moroti* não tem? Milho branco.

Valdomiro: *Não tem porque não tem (é) hora de prantar.*

Entrevistador: E que hora é a hora de prantar?

Valdomiro: *A hora de prantar é outubro. Outubro, dia primeiro.*

Entrevistador: Mas o senhor planta ainda?

Valdomiro: *Planta.*

Entrevistador: Até onde vai a divisa?

Valdomiro: *Essa divisa aqui vai até naquele mato lá.*

João: *Ko tekoha amo upepe oho (Esse tekoha vai até lá).*

Valdomiro: *Arroy kota (Na beira do córrego). Arrojo kota amoite. Aquele terra vermelha já outro lado.*

Entrevistador: Como fala divisa em guarani?

Valdomiro: *Peteï mokone. Divisa fala mokone. Morkon (marco de divisa).*

Entrevistador: E dentro do próprio tekoha. Por exemplo, aqui é do senhor ali é do outro. Como é que fala divisa.

Valdomiro: *Ko ape che rekoha, outro tekoha py (Aqui meu tekoha, outro dentro de outro espaço). Se eu falo minha língua você não vai sabe nada. Mais é difícil, hein, pra aprender, mais aprende sim.*

Entrevistador: Eu tô tentando aprender aqui.

Valdomiro: *Che rekoha, outro rekoha, che tekoha, outro rekoha.*

Entrevistador: E como fala dentro desse *tekoha*?

Valdomiro: *Pype.*

Valdomiro: *Hi'epype oï kokue'i o kokue guasu* (Dentro de um *tekoha* tem uma rocinha ou uma roça grande).

Entrevistador: Como é que fala dentro de um *Kokue* tem uma roça de milho e outra roça de mandioca?

Valdomiro: *Peteï*, um *kokue* já pega tudo. Um *kokue* só. Fala assim. *Che ajaty* (semear) *peteï kokuepy* (dentro de uma roça cada), *michi michimi, cada michi, michimi* quer dizer aqui batata, aqui mandioca e lá é outro milho, e lá é outro.

Entrevistador: E que planta tem?

Valdomiro: *Jety, jety sai, mandi'o, mbakuku* (Batata, mandioca, *mbakuku*). Entrevistador:

*Mbovy tipo de mandi'o Senhor tem aqui? (Quantos tipos de mandioca?)* Valdomiro: *Mandi'o*

*ajaty amoite* (Aquela lá eu plantei).

Na ponta desse daqui. Agora

preparei também semente de *chai*.

Entrevistador: O que é *chai*?

Valdomiro: *É kumanda* (feijão).

Entrevistador: E o *mbakuku*?

Valdomiro: *Makuku oime amoite ape.* Anastácio roga. O *mbakuku* tem lá. Na casa do Anastácio.

Entrevistador: *Mba'e tempo ina koape?*

Valdomiro: *Setembre. Setembre ha'e kurusu* (Setembro é a cruz).

Entrevistador: *Oï ysyry upepe?* (Tem riacho lá).

Valdomiro: *Oime amoite oime. Tem lá Peteï, moköi, mbohapy é tres. E po é cinco...*

Valdomiro: *Peteï, moköi, mbohapy, irundy* (Um dois, três, quatro, cinco).

Entrevistador: Tem a palavra mais em guarani, assim.

Valdomiro: *Peteï heta joa quer dizer assim cem reais e metade joa é cinquenta. A metade do todo.*

Entrevistador: Como é que fala espaço em guarani.

Valdomiro: *Peteï nepyriü, um passo.*

Entrevistador: Espaço no céu.

Valdomiro: *Yvagape. Yvaga já é outro sistema. Lá no céu é outro sistema. Upea ndoikatui ore oconta... é proibido contar. Quando você tá vivo dentro da terra você não pode contar. Ñande reñe'ë oguereha nde ñe'ë (leva sua alma). Nossa fala é sagrada, não pode ser dita a qualquer um.*

João: *Se chegar falar morre, né?*

Valdomiro: *Deus deixou assim.... Você contar comprimento ou largura ou do jeito que você quer fazer né, do jeito que deixo, né? Agora pra cima não, né?*

Entrevistador: *Aqui na superfície da terra pode, aqui?*

Valdomiro: *No yvy py (na superfície da terra). Yvy py, tekoha pode falar.*

Entrevistador: *Como é que é um desenho de um tekoha. Yvy ra'anga?*

João: *Etantea ejapo peteï yvy ta'anga. Mba'echa ko ñaderu ojapo tekoha? (Tente fazer um desenho. Como nosso Deus fez o tekoha).*



Valdomiro: *Ojapo upecha je michimi. Aqui no meio do círculo ele coloco cruz (kurusu). Koape ha'e ina okambu kurusure, akoty oho, akoty, akoty ou, ape hemby (vai até aqui, até aqui, até o limite). Pe porã ichupe upepe ko he'ise lusero (Aqui as lindas estrelas). Entoce ko kurusugui upea (Entao da cruz para cá). Pe jasuka ha'e okambu. (Se alimentou de jasuka) Jasuka, matéria da vida.*

Entrevistador: *Sajuka é o que?*

Valdomiro: *Sajuka é a fonte da vida, né?*

Valdomiro: *Upepe jehu (Assim que foi). Ha'e tuichavema oñepyruma (O mundo começou já grande) Sei dia, quando sei dia ha'e ja oimetama tuicha pa (Depois de seis dias já estava grande). Entonces nande japyta ko yvy ary (Então viemos ficar na terra). Gueno quando é sei dia a noite ja é o mundo já é tuichama. Quando okakuaapama opa ojehu, aje (Bem, depois de seis dias e seis noites o mundo é grande, cresceu tudo, aconteceu assim. Ypype ou kaurahy há*

*Jacy, karai he'i gêmeo* (No começo vieram Kuarahy e Jacy, que os brancos chamam de gêmeos).

Entrevistador: Seu Valdomiro o Sr. Ensina tudo isso para a mulequeda?

Valdomiro: *Siempre*.

João: *Siempre ñembo'e ne mitã* (Sempre ensina as crianças).

Valdomiro: *Ñepyrü maba'echaiko* (Começou assim). *O Chiru, nandejára otupariïaa, otupariïa opaeite* (Nosso Deus fez tudo). *So que oime, oexistive rei aña, aña heta oï* (Só que existe as almas más. *Ha umia nande rykey omondopata ivyvguypy* (Nosso irmãos mandaram aqui para terra). *Vicho oho* (Os bichos vieram). *Jaguarete, guasu, akuti, karaja, araka, gua'a, ha'e kuera mundo opa* (A onça, o veado, a paca, o macaco, a arara, eles vieram para o mundo).

Entrevistador: O que que é para o senhor a palavra *tekoha*?

Valdomiro: *Tekoha* você... *fica um lugar, um lugar sagrado e você fica ali*.

Entrevistador: Como fala isso em guarani?

Valdomiro: *Teko marangatu é só uma palavras, só que lá dentro existe tudo: jeroky, guachiré, fala bem, ñemongueta, isso tudo, upepe oï, oguata, onety, jaty, oñemyty. Tem de tudo* (Nosso jeito sagrado de ser é só uma palavra. Só que dentro de um *tekoha* tem tudo: dança, cultura da conversa, da caminhada, plantar, semear, plantação. Tem tudo).

Entrevistador: Tudo e fala tudo na língua?

Valdomiro: Sim, fala a língua com sua criança.

João: *Ndaipori ivai* (Não tem mal).

Valdomiro: *Koa marangatu Ndaipori ojejuka, nadaipori suicídio, oh lindo... só tranquilo* (Esse jeito sagrado de ser não tem suicídio, tudo fica muito tranquilo).

João: *Koanga koa pe heta oï umia?* (Isso ocorre em todos os lugares?)

Valdomiro: *Nahani! Ndahae'iko, João*. Não! Não é assim. *Ndaijoajuguasupaguai* (Não tem mais união em toda a parte). *Che aje ajoajuguapaguasu há upecha* (Eu mesmo tenho essa união aqui). *Outro comunidade oho ina oike peteï sapukaí* (Em outras comunidade tem gritaria). *Outro Comunidade oho oike outro que não tem nada a ver* (Em outras comunidade tem coisa que não tem nada a ver). *Entonces nande ñe'ẽ etepo omistura opa tekoha ou* (Então nossa língua já está misturada). *Tekoha omistura pa e ai mba'epo ojehu* (O *tekoha* está ficando todo misturado). *Upepe oï ojejuvy, outro ho'uma veneno, outro hambireko oñenüpava, otro oho ho'u kaña, gera violência* (Agora tem suicídio, outro que toma veneno, outro que bate na mulher, outro que bebe pinga, gera violência).

Entrevistador: E ainda há muitas árvores aqui para fazer remédio, essas coisas?

Valdomiro: *Ape oime. Koa bajada oime. Amoite. Tem pohã. Aqui tem. Lá na baixada tem. Pra lá.*

Entrevistador: Que tipo de árvore tem aí? (*Mba'echagua yvyra oï?*)

Valdomiro: *Yvyra pytã, tajy, urunde'y...* (Canafístula, ipê, aroeira...)

Entrevistador: Tem alguma coisa que faz com a casca da *urunde'y*?

Valdomiro: *É bom para o umbigo da criança, ou você coça na tua mão. Essa árvore aqui, a primeira aqui chama piranguy. Sabe para que serve ela? Quando você começa a coça no teu ouvido, você tira ela e penera ela. E ai cê penera ele com o pano. Isso com água quente e cê pega e coa ela e coloca no casco de dipirina. Ai se pinga ela duas vezes cada hora. Cê pinga seis hora, nove hora, meio dia, duas hora, ai você vai...pode continuar desse jeito. Minha filha não escutava nada. Os aluno dele falava e ele não escutava. Nohenduei (não escutuva). Ai eu e a mãe, minha esposa Roseli, nois tiramo e nois coamo. Nois tratamo com o ouvido dela. Nois levamo pro médico todo a semana, levamo pro médico e o médico não resolvia nada. Dificulto mesmo, triste.*

Entrevistador: *Kurapa'y* tem ainda? (Angico tem ainda?)

Valdomiro: *Oime amoite* (Tem prá lá)

Entrevistador: E pira. Tem no *ysysyry*? (E peixe. Tem no córrego?).

Valdomiro: *Oï. Tem tamém.*

Entrevistador: Que tipo de *pira* que tem?

Valdomiro: *Oime piau, oime corimba, heta oime pira. Aha amongaru'y upepe.* (Tem viveiro. Tem açude de criame. Tem piau, tem corimbatá, tem muito peixe).

Entrevistador: *Che ahecha* banana? (*Pakova*)

Valdomiro: *Tapeho. Vamos andando.*

Entrevistador: O que que é *yvy apu'ã*, *yvy apu'ã*?

Valdomiro: *São duas coisas. Yvy apu'ã é terra que embola. Que começa ficar embolado. E tem vyvy quadrado, ijajere chuku chuku, é ele redondo mais é torto igual estrela né, é quadrado mais tudo torto.*

Entrevistador: *Mba'echapa entero pa?* Olá, como vão todos?

Roseli: *Porãterei* (Muito bem).

João: *Pe ko professor.* Esse é professor.

Entrevistador: *Mba'echapa nde réra?* Como se chama?

*Che réra Roseli.*

Entrevistador: *Hande?* E você?

Juliane.

Entrevistador: *Mbovy año rereko*, Juliane? Quantos anos você tem, Juliane?

*Seis año.*

Entrevistador: *Koa Valdermiro tekoha* (Aqui é o *tekoha* do Valdomiro).

Entrevistador: *Oi heta kure upépe* (Tem bastante porco por aqui).

Roseli: *Oi heta kure... Ehecha amoite ryguasu, oi pato* (Tem bastante porco. Veja lá, galinha, pato).

Entrevistador: *Mba'echapa he'ise pato ava ñe'ë?* (Como se fala pato em guarani?)

Roseli: *Ype.*

Entrevistador: E a *mitã kuera* vai estudar? (A meninada).

Roseli: *Vai estudar?*

Entrevistador: E, *möopa opyta escuela?* (Onde fica a escola?)

Roseli: *Amoite opyta* (Fica para aquele lado).

Entrevistador: *Mombyry?* Longe?

Roseli: *Mombyry. Oguereko omarcha cinco quilometro. Escuela Chiquito Pa'i.* Longe (Tem de marchar cinco quilômetros). *Yvyrupi... Ore romarcha, ore gasta uma hora... Petei hora oregasta (Ápe... A gente gasta uma hora). Mombyry opyta escola* (A escola é longe daqui). *Só que koanga escolar oguerahápe. Só que hoje o escolar leva. Primero, ja osofre che mitã mesmo hu'i vyvra* (Antes as crianças sofriam com a poeira). *Koanga ikatu. Já oi escolar* (Hoje tá bom. Já tem o escolar). *Ore consegui escolar.* (A gente conseguiu um ônibus escolar.)

Entrevistador: *Mitãkuera oikuaa portuguê?* (As crianças sabem português?)

Roseli: *Oikuaa* (Sabem).

Entrevistador: Português *ha guarani* (Português e guarani).

Roseli: *Guarani oikuaaite.* (É guarani que fala).

Entrevistador: *Oikuaa hai?* (Sabem escrever?)

Roseli: *Oikuaa* (Sabem).

Entrevistador: Lugar bonito esse lugar. Como fala lugar em guarani, mesmo?

Roseli: *Tekoha porã* (Tem bastante espaço, tem corgo lá).

Entrevistador: Espaço aqui... Como fala, *kokue?*

Roseli: *Não! Kokuete ficou alí... Aquele espaço alí é brejo.*

Entrevistador: Como é que fala brejo?

Roseli: *Pindaya.*

Entrevistador: E só esse espaço aqui na frente?

João: *Nande roka.*

Roseli: *Nande roka é o terrero. Nande roka guasu é um espaço grande. Nande roka'i espaço pequeno.*

João: *Opurandu alguna cosa ichupe?* (Quer perguntar algo pra ele?)

Roseli: *Mbae'chagua professor moõ nde reju?* (Como que o professor chegou aqui e de onde ele veio?)

Entrevistador: *Che aiko Dourados pe.* (Eu moro em Dourados).

Roseli: *Primeira vez koape reju?* (Primeira vez que vem aqui).

Entrevistador: Sim. É a primeira vez.

Roseli: *Nde ogueru João?* (O João que trouxe você?)

Entrevistador: *João Omba'apo Funai. Che amba'apo UEMS, universidade.* (O João trabalha na Funai. Eu trabalho na UEMS).

Entrevistador: *Che ambo'e inglês há português* (Eu ensino português e inglês).

Roseli: *Iporã aipore querer conhecer ardeia* (Muito bom que você queira conhecer a aldeia). *Ko ardeia pyahu.* (Essa aldeia é nova). *Ardeia tuja opyta escola.* (A aldeia velha fica lá na escola). *Depois mais sessenta hectare tuichave* (Tem mais sessenta hectares). *Ko ku ardeia pyahu* (Essa aldeia aqui é nova). *So que mombyry ardeia takuapira* (Só que fica longe da aldeia takuapira). *Ko ardeia oime sessenta hectare* (Essa aldeia tem sessenta hectares). *Olucha olucha, só que orejapo conflito quatro años* (A gente lutou, lutou, só que teve que fazer conflito por quatro anos).

Entrevistador: *Mbovy yvypóra oĩ?* Quantas pessoas têm aqui?

Roseli: *Heta yvypóra oïme, só que ominui, heta omano. Tem bastante, só que diminuem, muitos morreram.*

Entrevistador: A senhora ajuda a trabalhar na roça?

Roseli: *Che amba'apo che kokue pe. Ajaty avaty, melancia, pakova* (Eu trabalho na roça. Planto milho, melancia, banana).

Entrevistador: E aqui em casa também omba'apo?

Roseli: *Amba'apopa. Só que para meu memby estuda* (Mas para os meus filhos estudarem). *Che areko peteï...* *Otermina ensino médio* (Eu tenho uma que terminou o ensino médio). *Aí ajopo Teko Arandu, ndohasái* (Aí, ela tentou fazer o Teko Arandu, mas não passou). *Mas koanga ojapo particular pedagogia, pe ojapo aha koanga opaga ajapo hagua, 250 por meis* (Mas agora ela faz pedagogia particular, para fazer agora tem que pagar 250 por mês).

*Adilson, só que oikuaaseramo upechaha ore história (Adilson, quando quiser saber da nossa história). Semana intera aha Teko Arandu, aha cinco dia só tem que opyta 10 dias. Fiquei uma semana inteira no Teko Arandu. Um monte história. Kaiowá, assim. Tem reza de ñevanga, tem reza de batiza do milho. Tem reza do sol. Tem reza também de vento forte, tempestade. Tem tudo.*

Entrevistador: Tem reza para acalmar tudo. Como fala acalmar em guarani?

Roseli: *Mboro'y.*

Entrevistador: Eu li num livro que quando vai instalar um *tekoha*. Um *ñaderu* vai lá esfriar a terra. Como é que fala isso?

Roseli: *Ah, tá, já aconteceu aqui também. Queimou o terra também. Só que não é aqui. Do outro lado do corgo.*

Valdomiro: *Mboro'y ano passado.*

Roseli: *Um alqueire queimou, um hectare. Só que ore ndoroikuaái (Mas a gente não sabia). Ha che memby Silvinho oho pescar (Ai meu filho, Silvinho, foi pescar). Ohasa okai (Passou pela terra queimando). Haku iterei (Muito quente). Sempre oho pesca o omarika, oimema triste. Mama yvy okai (Ele sempre vai pescar ou caçar. Ficou triste e disse mamãe, a terra está queimando). Ha'e opega bicicleta aha avisar (Ele pegou a bicicleta e foi lá avisar). Koërano ahata upépe japurahéi (Amanhã vamos lá para rezar). Upecha okái yvy... Oiko opiryry, upeicha pinda'y osecó, pe opyta ko'ï pó pe farinha pe pinda'ï pinda'iva (Assim a terra queimou... Ficou seca, o brejo seco e virou pó como farinha). Mokoï messi ndokyi (Dois meses sem chuva).*

João. *Você tá falando da terra que queimou ali. Passou no jornal.*

Entrevistador: Então. Tô tentando entender aí. Não compreendi tudo não.

Roseli: *Só que naquele dia não fui reza ali, dai não tiro minha foto para colocar no jornal. Eu não foi. Eu tava aqui.*

Roseli: *Queimou o terra aí.*

Valdomiro: *Um hectare queimou.*

Entrevistador: Ah! Sei. Queimou e ficou um buraco.

Valdomiro: *Começou a cair devagazinho. O meu filho Silvinho que foi pescar ali e viu. Començando de cima e caindo devagazinho pra baixo.*

Entrevistador: Por que aconteceu isso?

Valdomiro: *Quando você tá cutucando, começa a levantar dessas altura a poeira com fogo. Mas poeira com fogo, mesmo.*

Entrevistador: Mas, por que aconteceu isso?

Roseli: *Não sei.*

Valdomiro: *Porque lá tinha. Faz tempo que não chovia. Ai tinha levantado fogo ali. Ninguém não queimou no arredor.*

Entrevistador: Você acha assim que é algum ...

Valdomiro: *Aqui 40 ano atrais também queimou.*

Roseli: *No brejo também.*

Entrevistador: Mas, cê acha que isso é coisa de alguém que não rezou direito.

Roseli: *Agora rezado, ñanderu não tem mais.*

Valdomiro: *Por causa disso que tá acontecendo, né?*

Roseli: *Quem aprendeu tem ainda.*

Entrevistador: Então o Sr. Acha que isso aconteceu por que alguém não rezou direito.

Valdomiro: *Não rezou direito, e por que está enfraquecendo o mundo.*

Entrevistador: Aí, enfraqueceu aí.

Valdomiro: *Enfraqueceu, e está mostrano.*

Roseli: *Só mostrano.*

Valdomiro: *Veio pessoa lá de Água Rica, veio de lá... Jacaré, da aldeia Jacaré veio também.*

Roseli: *Só que a pessoa do Água Rica vem e não é a reza de apagar tudo.*

Entrevistador: Os ñanderu vieram? (Os rezadores vieram)

Valdomiro: *Viero, rezaro, olharo.*

Entrevistador: O que disseram que era?

Valdomiro: *Tudo mundo está se assustano, memo. Pa'i Chiquito tinha deixado aviso. O Pa í Chiquito foi embora. Lauro foi embora. A esposa tá lá ainda: 115 anos. A mulher dele tá lá inda minha vó. Minha vó, dona Balbina, faleceu já. Paulito faleceu. Só entre nois que nois estamo vivendo.*

Entrevistador: Precisava gravar João.

Roseli: *Mamãe agora ta fazendo ñevanga.*

Entrevistador: Você já gravou ela?

Roseli: *Já gravou a Graciela. Segunda-feira vai vim de novo. Se voceis quisé vim. Aquele que tem que grava, fica assim imagem, grava é assim importante. Ñevanga importante. Só que Lauro Confianza e Paulito Aquino e o Pa'i Chiquito não gravou. Não tirou nem foto. Não tiro imagem nem nada.*

Entrevistador: Teria que ter filmado, né? Tem que ter o ra'anga. É a foto, né?

Valdomiro: *Não! Ñevanga é que você está curando a pessoa.*

Entrevistador: E tira a foto dele? Como é que fala.

Roseli: *Ne angue.*

Valdomiro: *E agora pouco noi vamo lá no seu Lui, agora. To esperando a moto chegando. Estou aprendendo jerosy puku (reza comprida).*

Roseli: *É Valdomiro que tá aprendendo Jerosy puku.*

Entrevistador: O que significa jerosy puku.

Roseli: *Batiza de milho.*

Valdomiro: *E ele vai passar tudo pra mim.*

Entrevistador: E o senhor está ensinando isso para criançada?

Valdomiro: *A criançada se precisar, a gente está à disposição.*

Roseli: *Aqui nesse terrero, eu memo que ensino.*

Valdomiro: *Ela tem Jerosy mbyky.*

Roseli: *Eu tenho jerosy mbyky. Lauro é meu vô. Kunumi jerosy mbyky e também itimbyry. Itimbyry é milho branco. Eu tenho também todo reza eu tenho também. Agora eu queria aprender mais ainda.*

Entrevistador: E como é que passa. Cedo, de tarde, à noite.

Roseli: *Eu rezo aqui à noite.*

Roseli: *Sr. quer gravar pode vir amanhã. Amanhã segunda feira, mais ou menos seis hora. Na casa da Misaeia. Eu vou lá, Valdomiro e Graciela vai vir também.*

Entrevistador: Graciela Chamorro?

Roseli: *João, ereipota ereiju orendive erehecha nande ñenvaga (João, traga ele aqui com a gente para ver nossa reza).*

João: *Seis hora?*

Valdomiro: *Final okaru. Final da tarde*

Roseli: *Aí na mamãe ñorenói rekojára, petei ñenvanga por que nande rekojára (Aí a mamãe chamou nossos deuses, fez uma reza para eles).*

Roseli: *Entonces, segunda-feira ha'e ograva jevyta ore yvypuku (Então segunda-feira ela vai gravar novamente nossa reza).*

Valdomiro: *Preciso de cartão de memória.*

Roseli: *Yvy puku importante pea (A reza do yvy puku é importante).*

Valdomiro: *Alegreia orereko (A gente tem alegria).*

Roseli: *Minha mãe tem setenta. Só que mai veio, minha vó Dona Dorícia.*

Entrevistador: Dona Dorícia tem quanto?

Roseli: *Tem cento e pouco ano. Parece... Só que já tá veinha.*

Entrevistador: A Chamorro tá fazendo a gravação com a Dona Dorícia.

Valdomiro: *Não com a mãe dela.*

Entrevistador: E com a dona Dorícia não tem ninguém gravando.

Roseli: *Ninguém. Só quem tá gravando um poquinho só é a neta dela.*

Entrevistador: Não dá pra gravar dona Dorícia.

Roseli: *Mas só que tem leva alguma neta aí conseguiu fala. So que é um pouco assim. Podia trazer câmara aqui e dexa aí Rose gravava.*

Valdomiro. *A Rose já tirou curso de imagem. Já tiro o curso do ava marandu, a imagem de fotógrafa e a imagem de filmadora. Eu tem foto aí. Tem tudo foto aí. Só que o trabalho dele é sexta e sábado.*

Entrevistador: E ela tá trabalhando?

Valdomiro: *Não trabalha na escola todo dia. Na faculdade vai duas veze por semana. Quando eu não tinha nem celular nem relógio aqui. Eu foi lá na beira da estrada e ... Meu coluna tava doido. Tapeko oguejy cinco quilometro. (Tem cinco quilômetros até lá, embaixo).*

Roseli: *É lá que Pai Chiquito ficou hechakara. Hechakara é assim conversamo tamem. Conversamo de tudo lá no céu que foi lá tamem, voltou, foi lá e sabe tudo, tudo. Chiquito Paí.*

Entrevistador: *Hechakára* é o ñanderu que viu, né? Porque tem aquele que só ouviu?

Valdomiro: *Ohendu.*

Roseli: *Não! Foi lá mesmo. É lá mesmo que tá aprendeno. Tem irmão, tem irmã. Tem tudo lá. Aí lá tem parente também. Aí vem aqui. E aí acompanha tudo aqui. Só que hechakara como Paulito Pa'i nun tem mais, limpo tudo, fico lá no céu, por isso ficou bem fininho o corpo.*

Entrevistador: Tá no tekoha do céu?

Roseli: *Lá mesmo. Depois ficou aqui só para ficar curado. Quarque criança doente levava, curava mesmo. Alguém já vai acontecer aqui aí já fala, já fala. E aí onde que tem bicho, tem assim, não pode passa lá tem bicho lá. Aí já conversou com o dono. Acompanha mesmo os hermano lá do ceu. Lá também tem o yvyra'ija vem para ajuda a curar doença reza tamém. Lá tekoha mesmo. Trouxe assim bastante história lá.*

Entrevistador: Do céu?

Roseli: *Sim.*

Entrevistador: Então, o daqui da terra é uma espécie de uma...

Roseli: *Só que aquele no céu não tava aqui, quando tava lá chegando lá na casa do ñanderu outro nanderu. Tem ñanderu, outro ñanderu. Só que tava lá outro ñanderu. Se que chegar lá no sol tem que canta de novo. Canta, canta aí vai lá. Chama ... É ... Chama... Eu chamo sol, agora, cê ta falando sol.*

Entrevistador: *Kuarahy? Sol.*

Roseli: *Num é Kuarahy tamém. Arava'e. Arava'e é tudo baxinho os homem minino, menina, mulher, tudo baxinho.*

Entrevistador: *Tudo corpo fininho porque tá no céu?*

Roseli: *Tudo fininho.*

Roseli: *Não, no sol. Lá, é o lugar do sol. Só que é longe. É último, último.*

Adilson: *Aravae.*

Roseli: *Aravae.*

Entrevistador: *E quando a gente morre, a gente vai para onde?*

Roseli: *Quando a gente morre foi no ñanderu.*

Valdomiro: *Ha'e, a mãe. Por aqui sy é mãe.*

Roseli: *E lá chama... Marido chama hi'u, Chiru ikaniguera.*

Entrevistador: *Hi'u é em arrastado que fala.*

Roseli: *Hi'u é o pai.*

Entrevistador: *E ñanderu?*

Roseli: *Ñanderu é vovô. Ñamóï.*

Entrevistador: *Che ru e che sy.*

Valdomiro: *Che sy é a mãe e che ru é o pai.*

Valdomiro: *Pai Chiquito quando ele passo Hechakare e colocou igual ropa, como a gente ta usando ropa. Che mborarei memo. Ponchito, tembeta, jeguakua, chiripa, jeguaha. Isso tudo mborarei mitumi.*

Roseli: *Ohechauka oina jary há namóï ra'anga (Mostrando a foto dos avós).*

Roseli: *Koa rezado original (Esse é rezador legítimo). Ha'e oguereko jeguaka, ha'e oguereho chiripa, ha'e oguereko ponchito, oguereko mbaraka (Ele tem adorno para cabeça, está vestido com ponchito e com o chiripa e tem o chocalho). Koa ichiripa. Ha'e oime chumpe (Ele tem cinto). Koa orehegua pyreme poty. Hande koa Jary. E essa é minha vó, jaryí. Ñamóï herá Mbaraka Ojeguá (O nome de batismo do meu avó é Chocalho enfeitado).*

Entrevistador: *Em português o nome dele é...*

Roseli: *Lauro Conciánza.*

Entrevistador: E a *Jaryí*?

Roseli: *Ku Jary hera Himboi.*

Entrevistador: Em português?

Roseli: *Dolícia Pedro.*

Entrevistador: A dona Dolícia está viva ainda?

Roseli: *Sempre tá lá. Sempre foi conversando. Tem tudo, tudo reza. Só que reza dele, só apreno ahechakara ñaderu. É original. Essa aqui é original ñanderu.*

Entrevistador: Onde ele está enterrado?

Roseli: *Oenterra na ardeia 60 hectare pe* (Foi enterrado na aldeia Sessenta Hectare). *Ha'e sogro hera Chiquito Paí* (O sogro dele era o Chiquito Pa'i). *Koanga ojeopyta che sy há che tio Nerso* (Agora, ficaram minha mãe e meu tio Nerso). *Koanga oime Nerso Concianza* (Agora tem Nerso Concianza).

Roseli: *Só que ereikuaaseramo kaiowá nē'ë* você tem que ficar 5 dia para aprender um pouquinho .... (Se você quiser aprender um pouco da língua Kaiowá você tem ficar uns cinco dias). *Nos fomos no teko arandu, ficamos só cinco dia, muito pouco. Tinha que fica pelo menos dez dias.*

Roseli: *Kaiowaguygua* tem um monte a história. Só que tem Kaiowá assim. Tem reza de ñevangá. Tem reza de batizo do milho.

## TEKOHÁ NA ALDEIA DE DOURADOS



Dona Floriza, Sr. Jorge e João Machado

João: *Serapaporã puchereda Mbovy kilo, Jorge, upecha, tekotevë? Exemplo koape oïnta duzentos persona. Mbovy kilo puchero upecha mbivisita pe. Quantos quilos será que precisa para fazer uma pucherada, Jorge?*

Jorge: *Puchero ojapo uns 35 kilo. Ogueru 50 kilo (Para fazer uns 35. Traz 50 kilo).*

João: *Outra cosa mba'echagua puchero andai amoita Mandi'o, cebolinha, um poco avaty. Tipo meio pirão. Cada um ogueru iprato (Outras coisas para fazer o puchero como mandioca, cebolinha, um pouco de milho. Tipo meio pirão. Cada um traz seu prato).*

Jorge: *Avaty ku'i omistura pucherondive. (Fubá para misturar com o puchero).*

João: *Há upea, Jorge, mava ocozina? Serápa nde voi, Jorge? E, então, Jorge, quem cozinha? Você mesmo?*

Entrevistador: *Como faz um bom puchero em guarani?*

Jorge: *Tem que por mandioca. Aí ferve bastante para deixar o cardo grosso. Os rico até eu já fiquei. Porque na equipe eu trabaiei. Trabaiei como, pela, negócio de tratorista. E aí já fui pegando experiência, né? Então o Tonani, o finado Tonani, O João sabe. Então o Tonani, ele não tem muie, né? Nos levamo 40 pessoa pra fazer comida. Ai entrou o Tonani pra trazer as coisas. Eu achava que ano ia passar naquele curso para passar a comida. O finado Tonani achou muito delícia aquele comida que eu fiz. Ai por ai é meu trabaio. To ensinano meu guri também. Ferver a água. Fazer comida.*

Entrevistador: *Mbovy persona? (Quantas pessoas?)*

João: *Duzentas entre ava e karai kuera (Duzentas entre índios e não índios).*

Jorge: *Japorã tembiu che ajapo* (Vou fazer uma comida gostosa). *Upe rupi kuña kuera ho'u che rembiu koãga umi kuña kuera ndomba'aposéi* (Mais ou menos assim, se as mulheres comerem minha comida, elas não vão querer trabalhar mais).

João: *Upea oho vai kuña lao* (Assim, fica feio para o lado das mulheres).

Floriza: *Ñatej. Se kuña kuera come comida que o homem feiz ai depois opyta kaigueteri que fala, ñate'j.*

Entrevistador: Então não pode comer?

João: Minha sogra não come, não. Dona Edelvira. *Se ohecha, por exemplo, kuimba'e ojapo tembiu ndo'ui nahaneri* (Se vir um homem fazer comida, não come, não).

Jorge: *Ymanguareko-pea ko tembiu mbohasaramo aje kuimba'e ojaporã pe tembiu há'e kuera ndho'ui upe. Hendyra ndo'ui.* (No modo antigo, foi passado que comida feita por homem não se come. A minha irmã não come).

Dona Floriza: *Ndoha'utai che ryke cociná.* (Eu não como quando meu irmão cozinha).

Floriza: *Aipona ka'igue upe ko Machu torivia* (Esse negócio de preguiçosa minha vó acreditava). *Amandu'a koanga ymanguare pe* (Hoje eu me lembro dos antigos).

Floriza: *Nande mba'eapota. Pea ymaguare voi* (Nosso jeito. Isso é dos antigos, mesmo).

João: *Tekoteẽ. Ha'e oikuaase mba'echagua pejapo puchero voi tekoteẽ eheka?* (Ele quer saber que tipo de coisas tem de ter para se fazer um bom pucheiro?)

Jorge: *He'i karai kuera: Tempero aje* (Como falam os não índios, tempero, né?)

Floriza: *Nande ñe'ẽ arrastado rupi ja'e cevói* (Na nossa língua antiga se fala cebola).

Entrevistador: Como se fala, cê sabe cozinhar em guarani?

Floriza: *Cozinata, añemba'eapota. Upea ko ymaguare ñe'ẽ voi* (Esse é a verdadeira língua dos antigos).

Entrevistador: É diferente a comida de agora e de antigamente.

Floriza: *Oiko. Koanga tembiu upeicha ndaha'eí ymaguare chagua* (Tem diferença. Hoje a comida não é como a dos antigos).

Jorge: *É diferente.*

Entrevistador: É muito?

Jorge: *Comida... É... A gente sempre conversa com o João. Antigamente, o nome dele é engraçado parece que o pessoal não chama mais. Cê vê tudo mundo fala que é... (Floriza é o Paraguai) que assim que vai fazer mingau, né. Pra noi é mbyrytyty. Ka'auĩ que dizer que você vai fazer um guisado de abóbora.*

Jorge: Ojoka kue oipyso upeicha upea inimbe (Quebrar e abrir assim aquele bambu). *Upea pe he'i che taita mirim inimbe* (Assim falava meu pai aquele bambu pequeno). *Upea, entonces, ejapo nde roga* (Então assim fazia a casa).

Floriza: *Koa ko varija*. Esa ripa.

Jorge: *Chipa tembykua*.

Entrevistador: Esse é o guarani antigo?

Jorge: *Chipa tempykua* em português fala em pamonha.

Entrevistador: Pamonha?

Jorge: *É Pamonha. Vocês não amarra no meio. Então pra nois chipa tembykua. Chipa perõ é cozinha só... Igual aquele que vende aquele chipa... Assim ... Cê ve que é misturado com mel. Aquele lá é cozido na água. Ferve a água. Chipa perõ. Fais assim (GESTO DE ACHATAMENTO) ferve e não desmancha. Aí cê tira ele com patula. Patula quer dizer aquele negócio que mexe. Oi chipa vevúi e cozinha dentro de um porungo. Um porungo é furado por baixo e cozinha no vapor.*

Entrevistador: Como é que fala mesmo a palavra cozinhar em guarani?

Jorge: *Omomimói. Omemimoï mandi'o, jety*. (Cozinhar mandioca, batata). *Quarque coisa cê omomimói. Che remoka'ë quer dizer que você vai assar. Che remoka'ë é a língua arrastado do kaiowá.*

João: *Entonces, ha'e oikuaase nande questão de tekoha. Tekoha ore nande yma raka'e yvy. Entonce ha'e ogueru peteï porandu ndéve. Mba'epa ndeve he'ise tekoha o pëeme?* (Então, ele quer saber nossa questão de *tekoha*. O *tekoha* do nosso tempo antigo. Então ele trouxe uma pergunta para você. O que quer dizer *tekoha* para vocês?)

Jorge: *Tekoha quer dizer nande jaime koape (Tekoha quer dizer que nós estamos aqui). Koape nande jaime pe ardeia pe hague nande vou oiko hague.* (Aqui nós estamos nessa aldeia onde viveram nossos avós). *Ñamoi oiko hague pe*. Nosso avô que morava aqui. *Há ape oï nande vovu oipyri hague* (E aqui tinha nossos avós que começaram). *Quer dizer que upepe ituja, ñande vovu nande jary, machu, ñande jary* (Quer dizer que aqui os antigos, nossos avós, nossas avôs). *Entoces ñamói oiko hague pe oikuaa hague* (Então, moraram aqui sabiam viver aqui.)

Entrevistador: Em português SR. Jorge. Como fica isso em português?

Jorge: João passa ai.

João: Onde viveu e nasceu minha avó, minha vó, meu bisavó minha bisavô, onde conviveram viveram.

Jorge: *Upe tekoha voi* (Esse é um legítimo *tekoha*). *Ha upepe nande ru py'a pyre* quer dizer que ele nasceu aqui. *Entonces, hi'u py'a pyre mba'epa hiu py'a pyre que dizer que pe mitã gorrokue pe he'i entonce mitã nderu py'a pyre ha ala Paraguai he'i nde gorro kue. Gorrokue ojarra ojaty.* (Então, isso quer dizer que meu pai enterrou a placenta de seus filhos).

João: Então, *hiu py'a pyre* quer dizer onde estão enterrados nossos umbigos.

Entrevistador: Esse aqui, onde vocês estão aqui é um *tekoha*, né? Há quantas pessoas na família aqui?

Jorge: *Aqui tem umas trezentas poucas pessoas.*

Entrevistador: O espaço aqui de vocês, tem as casas, né? Cada um tem suas coisas ou tudo é dividido?

Jorge: *Onde eu cuido aqui tem trezentas pessoas, mais o tekoha aqui tem mais de 14, 15 mil pessoas. Só família: Isac, Zacarias, misturado Guarani com Kaiowá.*

João: Que agrega ele aqui é trezentas pessoas. *Ha mitã kuera ou koape* (As crianças vem aqui?)

Jorge: *Ou. Koanga opachagua... Jeroky...* (Vem. Agora de todo tipo... dançar.)

João: *Ogueru omongarai* (Trazem para batizar).

Floriza: *Onace rire ogueru, omongarai mitã* (Depois que nasce, eles trazem para batizar).

João: *Estou perguntando se os sobrinhos mais novos trais as crianças para ser batizado, receber o nome de batismo... Ai ela falou que tem o costume de trazer.*

Entrevistador: E o espaço em volta da casa assim como é que chama?

Floriza: *Okaguasu.*

Entrevistador: E a terra como é que fala terra em guarani?

Floriza: *Yvy.*

Entrevistador: E, o senhor conhece, Jorge, se a terra é boa ou se a terra é mais ou menos fraca... Tem alguma ciência?

Jorge: *É "antiguamente"... Vou passa assim em guarani. Yvy ymanguare aje yvy porã e ka'aguy oĩ vyvra pire kue ka'aguy ka'arugue ipiru pe yvy* (A terra de antigamente era mesmo boa e tinha mata) *Afofa pe vyvy entonce ifofoma voi* (A terra precisa estar fofa, fofa mesmo). *Pe nande yvy oñoty avaty e ejaty qualquer ma'ëra ereñoty, opu'ã porã ha'e entonces mba'egui* (Essa terra se planta milho e planta qualquer coisa você planta, cresce bonito, por isso).

Entrevistador: Em todo *tekoha* tem que ter uma *oga pysy*? (casa de reza).

Jorge: *Tem.*

Entrevistador: E todo dia reza.

Floriza: *Sim.*

Entrevistador: E essa porta assim para cá tem algum significado?

Jorge: *Esse aqui é nascente do sol, né?*

Entrevistador: Ela tem que tá virada pro sol?

Jorge: *É. Kuarahy osë, obate arapytia em guarani. (É onde o sol nasce e bate). Ha kyvy kuera ojevy. (Vivem nossos irmãos).*

Entrevistador: Que tipo de planta que tem num *tekoha*?

Jorge: *Eu vejo muito no meu pesquisa que eu sempre falo com o João, né? Meu pesquisa vem mudano né? Cê come aqui hoje umas coisa. O ano que vem esse ano você vai comeno aquele lá, né? E o outro ano você já vai modificano. Aquela coisa que você vai come, né? E nosso origem tem que come chipa guasu chipa tembikua. Esse coisa não pode acabar com ele não.*

Entrevistador: Feito de milho, mandioca?

Jorge: *“Antiguamente” pra come um bicho... É na minha época que minha mãe ensinou na roça desde pequeno. Nois tocava deis alqueire de roça. Ali no meio pra nois come beju nois fazia assim. Mandi’o piu. Ninguém sabe; ninguém viu. Posso perguntar, pra ninguém me “reponde”. Acho que ninguém vai mi “reponde”. Vamo dizer que aquele mandioca com casca você põe embaixo daquele barro e ai você vai deixando uma semana. Ele podrece lá embaixo na terra enterrado no meio do barro. Aí tira a casca, tira tudo aquilo lá, ai pega bolsa de estopa porque “antiguamente” tinha bolsa de estopa, né? Bolsa de estopa agora vem pra fazer aquela saia pros terreno, sabe? Colocava lá dentro e torcia aquele lá pra pode seca e faze biju. Coisa mais gostoso no mundo. Ninguém viu, mais faze.*

Entrevistador: Que é *yvypóra*?

Floriza: *Yvypóra. Che aikuaa arupi.* Eu sei mais ou menos. *Yvypóra nande, nande kuera voi.* (Somos nós mesmo).

João: Nois mesmos?

João: *Yvypóra he’ise nande voi.* (Então, *yvypóra* quer dizer nós mesmos).

Floriza: *Entonces nande kuera voi yvypóra arapyrema... Upei osë mborahéi.* (Somos nós desde o princípio do mundo). *Saiu da terra cantando.*

Floriza: *Yvypóra uperupi osë mborahéi, guachire, guahu, nande voi... Yvypóra mais ou menos sai com o canto, com o guachire, nos mesmos.*

Entrevistador: A terra significa muito pro Kaiowá?

Jorge: *Sim.*

Entrevistador: Tem reza antes de plantar?

Floriza: *Agora você acabou de falar yvypóra. Por isso que nosso guarani e kaiowá quando vai plantar, né? Como o João quando vai plantar. Ai vai chama noi, né? Primeira coisa a reza vem yvypóra.*

Floriza: *Rezando: Yvypóra ka'aguy jehovasa haguä itumbyte rupi, itambyre jakairá... Donas da mata abençoem Esse jakaira é nossa planta. Tambyre (dono da roça – kokue jára) é isso também entra tudo; mandioca, milho saboró, feijão coivara, feijão mantegão.*

Entrevistador: *Yvypóra é uma reza também?*

Floriza: *É uma reza também. (ela canta yvypóra ytybyre jakaira ho'u pe). Esse jakaira é nosso planta. Ytybyre (plantas em geral) ai entra tudo mandioca, batata, milho saboró, feijão coivara, feijão mantegão. Agora a gente não ve mais o mbakuku, né?*

João: Diz que o Anastácio prantou lá no Panambizinho.

Dona Floriza: *Então, vamo envadi lá.*

Jorge: *Aquele doutor Humberto Pacuali oguereko oliga kuri chéve. Oguerekoha. Entonces ha'e oreserva che semente, ha'igue. Aquele doutor Humberto Pacuale tem. Ele ligou para mim. Então ele reserva a semente para mim.*

João: *Entonces ahata upepe. Mba'e tempo que oreñoty upe? Então, vamos lá. Que tempo se planta?*

Floriza: *Oreñoty ymanguare... Nós plantávamos antigamente...*

Jorge: *Kururu ñe'ẽ mbo'e kururu quer dizer antes de agosto. (No cântico da rã).*

Entrevistador: *Kururu é sapo, né?*

João: *Para plantar o mbakuku tem que plantar antes da rã cantar.*

Floriza: *Tem que cantar, senão ele não dá não.*

João: *Mba'echagua tempo oñemitỹ mbakuku? (Qual é a hora boa para plantar mbakuku?)*

Jorge: *Entonces, meis di... Kururu noñe'ẽi é de agosto pra baixo, julho pra baixo.*

João: *Tekoteẽ oñemitỹ mbakuku. (Tem que ter semente de mbakuku).*

Floriza: Tem mbakuku acho que oguereko Dr. Roberto.

Entrevistador: E essas coisas assim. Antigamente os pais ensinavam todos os dias. E hoje em dia ensina ainda as crianças a construir esse tekoha?

Floriza: *Tem ensinamento. Ainda tem. Tem que ensina, senão.*

Entrevistador: Quem que ensina no tekoha?

Floriza: *Como aqui. A gente ensina, né?*

Jorge: *Como se lembra que eu falei pro João aquela hora. Che hupy'a pyre oime Pindoroka pe. (Minha placenta está lá no Pindoroka). Pinodoroka quer dizer em Maracaju. Pindo roka é o município da Maracaju a divisa com o rio Santa Maria. O Pindoroka é um morro, né? Ali tem um morro ali tem um rio tem um cabeceira ali. Eu fui nascido lá fui criado lá. Eu cheguei aqui em Dourados a base de 18 anos.*



Desenho do lugar onde Ele nasceu: *Pindoroka*

*Porque que eu vim pra cá? Porque o pessoal. Mba'echako hera karai kuera oguahé nande retã? Como é o nome daqueles brancos que chegaram em nosso território.*

Entrevistador: *Missionário do SPI (Serviço de Proteção ao Índio)*

Jorge: *Hã',ã. Upe oguahëima oimeha seicentos ochocentos gente upepe como ita entero. (Sim. Assim quando eles chegaram tinha umas seiscentas, oitocentas pessoas lá no todo). Kaiowa Guarani, misturado oï ko kuri (Tinha Guarani e Kaiowá misturado). Entoces papa, che taitá, che ru anguere (Então meu pai). Entonces há'e opyta peteï mata (Então ele ficou na mata). Osëra upepe ohenoïmi karaikuera pero oguahãma (Os brancos chamaram para sair). Ojapo peteï ñembyaty como cem pessoa, conversando assim pessoa por pessoa (Fizeram uma reunião com mais ou menos cem pessoas, conversando assim pessoa por pessoa). He'i taita finado oguerekoha lá quinhentos. Ocria vaka upepe ryguasu kure, kure oguereko 600 kure, ryguasu oguereko uns 200 ryguasu, pato, ganso, cavaju (Meu finado pai dizia que ele tinha lá quinhentos. Que ele criava lá vaca, galinha, porco, porco tinha seiscentos, galinha uns duzentos, pato, ganso, cavalo). Entoces, he'i upe oguahë upe mba'echapa karai kuera oguahë ocobrava, governo kuera ocobrava mba'echapa upe? (Então, ele dizia que o governo cobrava imposto). Ha'e kuera ocobra ichupekuera odiminui hagua pe rymba pe (Com isso a quantidade de criação foi diminuindo). Entonces, upepe ha'e kuera omondo ciem outro parte omondo Zorado, omondo Paraguai, outro oho oguatahápe oho kuri (Então, lá, eles*

mandaram cem para um lado, outra parte mandaram para Dourados, outros foram mandados para o Paraguai e outros foram embora caminhando sem rumo).

Entrevistador: Então, tem um espaço maior chamado *tetã*?

João: *Sim tetã.*

Entrevistador: Então, aqui na aldeia de Dourados, cê tem um espaço. Esse é um *tekoha*? E o Senhor tem aqui outro *tekoha*, um *tekoha* menor? Um *tekoha michi*, da sua família?

Jorge: *Aqui é.*

Entrevistador: E cada filho do senhor que tem uma casa. Como chama aquele espaço da casa? Cada um tem suas coisas, como chama?

Jorge: *Nde roga renda. Cada um tem suas coisas lá, nde roga renda.*

Entrevistador: Como chama o espaço comum para onde todo mundo vem?

Jorge: *Nande tekohape, nderokápe.*

João: *Nanderoka porque o terreiro é roka.*

Entrevistador: Então tem vários nomes: Tem *nanderoka*, tem o *tekoha*, aí tem o *kokue*, a roça, *kokue* é roça coletiva? E a roça individual?

João: *Individual não tem.*

Entrevistador: Só existe roça individual?

João: *É como ele explicou. Se eu preparei a minha terra pra plantar eu vou chamar eles para rezar. Eu entendi assim que eles passam a fazer parte daquela lavoura. Não é só minha, sabe. Então, na colheita, eu novamente chama pra... Batiza pra... Que nem agora mesmo o Getúlio fez o batismo do milho verde eu não fui ver.*

Floriza: *Che aha Sukuri* (Eu vou na Sukuri). (aldeia Sukuri)

Entrevistador: E como é que o Kaiowá explica o surgimento da terra? Deus criou a terra. Tem algum conto que conta assim para as crianças para explicar.

João: *Oikuaase mba'echa nande yvy ymaite ñanderugasu omopu'ã, ñepyrüü? Ele quer saber como nossa terra antiga foi criada pelo nosso grande pai. Como tudo começou?*

Floriza: *Nande yvy ñanderu oñepyrüü koa upecha* (Nossa terra. Nosso nanderu começou assim). *Ha'e, ñamoi pa'i kuaraha, ara voi onepyrüü.* (Ele, nosso avó *pa'i Kuaraha*, começou tudo no tempo). *Entonce... Pa'i kuaraha opyso ko tekoha yvy apy.* (Então *pa'i kuaraha* estendeu no tempo esse *tekoha*). Então, mais ou menos assim *ogueroko pochito, nade sy, ha'e, ko yvy opyso upea ko ojehu porã há upe rupi* (Então, foi mais ou menos assim que aconteceu, nossa mãe, vestida com o ponchito desdobrou o *tekoha* no tempo). *Oïma ko chiru, Oï y, yvy, oï teko, ogueroko ararivy oï yvyra'i.* (Já havia o *chiru*, a água e a terra e a cultura).

*Entonces upegui ore ocomeça yvy Ñande ru opa yvy oja.* (Então, por isso nossa terra começou. Nosso Deus terminou a terra).

Entrevistador: E o *Yvy marañe'ÿ* (A terra sem mal).

João: *Oikuaase moopa opyta yvy marae'ÿ* (Ele quer saber onde fica a terra sem mal).

Floriza: *Yvy rendy.* Ergue as mãos para cima. A terra sem mal é o *yvy marane'ÿ*, é *yvy rendy* é a terra luminosa.

João: *Yvaga upe oi.* Lá no céu.

Jorge: *Entoces, kuarahy ou mokoi ou jacy kuarahy ha jacy.* Então vieram os dois gêmeos para a terra: *Kuarahy* (o sol) e *Jacy* (a lua).

Jorge: *Koa nande ñe ypyvyre.* (Essa é nossa terra do princípio). João:

*Entonces, koa nande retã.* (Então, isso aqui é nosso território).

Jorge: *Y guasu.* (Grande água). *Ema'ẽ petei. Yguasupe oime ape yguasu.* (Olhe! Essa parte aqui é onde fica o mar).

João: *Mba'echaiko hera koa?* (Como é nome disso?)

Jorge: *Koa guyrapa ojapo koa. Koa hu'i.* (Esse o arco e esse a flecha). *Pea ipuku* cada um *ocuida koape voi upeicha.* (Cada um desses tem uma função no equilíbrio do mundo).

João: Apontando para o centro: *Ko ape mba'echagua oi?* E isso o que é?

Jorge: *Ypyrü'a, pyrüã* (O Centro da terra, o umbigo do mundo).



Nossa Terra

Yguasú = mar

Ñande retã = nosso território

Ypyru'a – eixo, centro do mundo.

Entrevistador: Pergunta para ele se quando ele ocupou esse espaço ele tinha esse modelo de tekoha em mente.

João: *Adilson oikuaase upeicha kochagua ko é... peteĩ tekoha porã kochagua tekõte há'e oĩ oikuaase peteĩ tekoha porã koape.*

João: *Nandejara upecha oheja oreve.* (Nosso Deus deixou assim para a gente).

Jorge: *Nandejara oheja. Mba'eguypa?* Por isso que nosso Deus deixou para nós.

João: Jorge, *koa. Entonces, koa guyrapa, koa hu'i.*

Entrevistador: É arco e flecha?

João: Não tudo flecha.



O desenho acima é uma representação da existência da terra e das forças que a mantêm. A terra é sustentada por quatro grandes *chirus*, quatro grandes forças representadas na figura acima pelas quatro setas.

Entrevistador: Seu Jorge. Lá, indo para Jardim. Eu conheço lá... Como é que é o nome daquele senhor? Ele mudava o *tekoha* dele, de tempo em tempo.

João: *O Seu Julho*.

Entrevistador: Seu Julho. Isso. Eu trabalho em Jardim, né? Ai ele tinha assim um *tekoha* na beira da estrada, ai com o tempo ele tirava, tirava a casa de reza tudo e mudava um pouquinho mais pra frente. Por que isso? O senhor pode responder em português? Antigamente mudava o lugar?

João: *O chiru omondo osë* (O chiru mandou ele sair).

Entrevistador: O *Chiru* que manda.

João: *Ome'ë ichupe osë*. (Faz ele sair).

João: *Mais o Julho tinha uma casa de reza qui no Bororo. Ele tinha ali. Ele fez ali. É koape. Ele já vez muito. Ele pegou um tipo praga. Mba'echapa ko hera guarani? Como fala praga em guarani?*

Jorge: *Po no opytahai. Para não para mais em lugar nenhum*.

Entrevistador: Como é que fala lugar em guarani. Esse é meu lugar.

Floriza: *Ape voi che aiko*. (Aqui mesmo que eu moro).

Jorge: *Che apyka rupa, ape voi che aime*. Meu assento, o lugar espaço no qual me instalo. Como esse daí né, apontando para “altar”. O lugar do *chiru* é o *apyka rupa*.



*Apyka rupa* (lugar do sagrado, altar)

Entrevistador: Ali é o lugar dele o *apyka rupa*. E o *tekoha* assim ele tem esse formato redondo? Assim, ele tem sempre esse formato redondo aqui. A organização aqui é sempre redonda. Vocês pensam sempre assim num lugar redondo. Sem divisa sem ...

Jorge: *É. A divisa se fala é a divida da ardeia, né?*

Entrevistador: Entre o senhor e outro *tekoha* aqui dentro da aldeia tem algum marco, alguma divisa, alguma coisa?

Jorge: *Não, não, não. Isso aí é... Antigamente... Esse aí aqui que modificou, né? Aqui dentro da reserva de Dourados que modificou. Mas no outro lugar não. É um aberto. Onde você faz sua casa, é ali que é seu lugar. Aqui em Dourados não porque ...*

João: *Já fala lote, né? Por causa do SPI, né?*

Entrevistador: O que é que indica, por exemplo, a gente tá morando fora da aldeia, né? Então tudo isso aqui é um território.

Jorge: *Ai forma um redondo só.*

Entrevistador: E como fala território, *tetã*. O território grande. Por exemplo, o Mato Grosso do Sul inteiro. Como fala esse território.

Jorge: O inteiro aqui é... *Mba'echaiko ...?* Como é nome ....

Jorge: *Ña'ẽguasu. Ña'ẽ guasu brasileiro he'i pecha grande bacia. Ña'ẽ guasu fica assim, ó, intera, né.*



*Ña'ẽ guasu* (grande bacia). Representação do mundo

Jorge: *Ñande tekoha, aje. Upea, aje. Eretamosẽ ape, ape. Nosso tekoha. Esse aqui, né. Se pode ir aqui, aqui, ali, lá. Nde rehotase. (Você pode ir onde quiser). Ñande ña'ẽ guasu.*

(Nossa grande tijela). *Não tem fronteira com karai kuera, aje. Não tem fronteira com os brancos, né? Entences, ha'e koape rejapo hagua ndereko. Então é aqui para a gente fazer nosso modo de ser.*

Entrevistador: E a relação entre o *tekoha* com o corpo, tem assim...?

Jorge: *É esse aqui é tekoha, é assim. Esse nosso corpo não é assim... Esse aqui é uma ropa. Que a fala que a gente morrer. Morre e fica na terra; então a terra é nosso corpo nosso corpo memo. É a fala que sobe lá pra cima.*

Jorge: *É. Mai, é aquele que eu acabei de falar pro João agorinha, né? Não era para acontece esse aí para noi, para todo mundo, né? Num era pra contence isso ai. É porque que os pai, primerio que o pai memo deixou na terra, escrito na terra pra gente morre.*

Jorge: *O pai do sol que deixou isso aí. A mãe. As vós de todo mundo que deixou essa escrita pra nois na terra, na terra pra morre.*

Jorge: *Ele não morreu. Ele deixou assim, vamo supo, é... Omano pra poder ojupi. (Morrer para poder subir).*

Floriza: *Yvypóra arapyre nande jahesa ypy mbachagua ha'e voi assim nande jajejupi.*

Jorge: *Nande tuja ymaguare ojejupi* (Nossos antepassados subiram).

Floriza: *Oñenomanoi.* (Sem morrer).

João: *Entonces Kaiowá voi ojejupi nomanoi.* (Então os verdadeiros Kaiowá sobem sem morrer).

João: *Só pra terminar aqui. Ña'ẽ guasu rendape* (Aqui o lugar da grande bacia).

Jorge: *Ña'ẽguasu kohápe ko ha'e nande reko oï* (O lugar onde tem o nosso modo de ser).

Entrevistador: Seu Jorge, aquele desenho que tava assim...

Entrevistador: O nome dos instrumentos, cê sabe João?

João: *Oikuaase cada um de chirure?* Ele quer saber o nome de cada símbolo sagrado.

Jorge: *Ha'eta vojái. Koa moköi ivojái ave. Esse daqui é o ivojái.*

João: *Mba'e mbareteve upepe?* (Qual é o mais poderoso?)

Jorge: *Koape oï quem ocuida. Koape oï pe mokoï guare.* (Aqui tem quem cuidava. Esses dois aqui.)

João: *Moköi ko ñangareko koape?* (Os dois cuidam daqui?).

Jorge: *Koa mitã hera, omongarai avati, yvy erehovasare hegua* (Este é para batismo de criança, para bastimo do milho, para abençoar a terra). *Ha'e okuida ñamoõtaramo. Koa ivojái he'i ymbyre ñe'ẽmbyre.* (Este daqui cuida do brilho). *Ha koa ñamo'ï peteï karai kuera he'i karai kuera ñande ko ja'e Jaesu, aje. Esse nosso avó. Corresponde a Jesus dos brancos.*

*Entonces ñande, ha'e oikuaa yvytu guasure rehegua. Então, esse nosso. Ele protege da ventanias. Ha'e ocuida voi. (Ele cuida mesmo). Yvytuguasure rehegua koa ojegarraramo mbohasa. (Esse, a gente pega para fazer passar a tempestade). Ohecha overája koa yvutu guasu ko koape. (Quando a gente vê relâmpagos e ventos fortes aqui). Yvy karua ape guyra karua onõmongetaramo há'e kuera nandejára ojegarraramo ohovasa ojeparti há upepe nde erema kuri. Chiru jagarrata jahovasa. (A gente pega o chiru para abeçoar). Emondo marandu che marandu omondo ñande jára. (Manda notícia para mim, nosso Deus).*

Entrevistador: E qual que é o símbolo daquela menina, lá?

João: *Mba'e he'ise upea ?* Como se fala aquela?

Jorge: *Koa jarýi* (Essa é a avó).

Entrevistador: *Jarýi e o apyka* (A vovó e o banco).

Jorge: *Jarýi* (Vovó).

Entrevistador: Essa aí é a mãe de todos?

Jorge: *Hẽ'ẽ* (Sim).

Entrevistador: E esse aqui é o *apyka*.

Jorge: *Koa ko yvyryry rehegua.* ( terremoto de terra)

Entrevistador: De que é feito o *yvyryry* de que madeira é?

Jorge: *Chiru yvyryry hegua significa ocuida. Ha'e oryryramo yvy.*

João: *Há'e õangareko.* (Ele cuida).

Jorge: *Po no oryry, voi* (Para não tremer, mesmo).

Floriza: *Upea causa que mboryry oi.* ( Por isso que tem terremoto em outros lugares)

Jorge: *Upechagua mboryry omẽ'ẽ.* (Então assim só longe vai dar).

Entrevistador: O que significa o banco?

Jorge: *Esse aqui em português fala assim: apyka é nossa língua guarani é ... É um banco um banquinho.*

Entrevistador: Que significa, quando a criança nasce?

Floriza: *Mba'echagua oikua'ase?* (O que ele quer saber?)

Jorge: *Pra batizar coloca em cima dessa dai.*

Entrevistador: Ai põe o nome?

Jorge: *Aí, você fica rezano até uma hora, duas hora. Aí alumia aquela luis aquela estrela. Vem pra da visão pra aquele nanderu para dar o nome da pessoa.*

Entrevistador: A pessoa vem geralmente de uma parte do céu, do leste do... ?

Jorge: *É que o mundo é assim: em cima do mato. Pra baixo do mato é um sistema; pra baixo do mato é outro sistema.*

Entrevistador: A pessoa recebe o nome e só ela que sabe?

Jorge: *É... O cê vai reza né, porque até uma hora da madrugada chega aquele presente. Parece que lumia ali na porta você sabe quale o nome que já dá o nome pra pessoa.*

Entrevistador: E quando a pessoa tá doente reza também?

Jorge: *Reza para tira o mal, pra tira o defeito que tá naquela pessoa.*

Entrevistador: E aí também toma remédio. Feito aqui com ervas e... Simpatia tem também, por exemplo, seu eu quiser nunca mais largar da minha mulher que é que eu tenho de fazer.

Jorge: Aí tem também.

Entrevistador: Você tem alguma receita?

Jorge: *Tem um receita aqui que é engraçado, né? Se a muie assim, vamo supo namorista. Ai o cê tem ... um que deixo escrito pa nois. Você tem que ferver qualquer foia de batata ai aquela ropa da pessoa é uma pessoa assim. Aí, cê fais vapor, põe e deixa seca. Aí, aquele lá manda usa aquele. Ah... nunca mais. Aí você não pode... Você se fumaça. A fumaça do vapor da batata, se a gente memo fazeno, se pode a gente memo vapora a gente. Aí, se num tem. Todo mundo. Parece que tem nojo daquela pessoa. Aí você chega. Aí, todo mundo sai dai. Tem um monte de muie aqui dano rizada. Você entrou no meio parece que sai. Todo mundo sai.*

Entrevistador: Tem simpatia pra tudo: casar, chamar animais.

Jorge: *Todo mundo fala que aquele guyrakaru, peteĩ guyra roka peteĩ guyrá há upepe ymaguarera araka'e nande kuera ypy há'e kuera ojura pe guyra opepe oĩ opachagua oĩ guyra.*

## TEKOHA GUYRA KAMBY'I

Isaac João: *Na minha dissertação eu coloquei que tekoha é o lugar que se vive, mas não é só viver. Ele também necessita de um diálogos. E esse diálogos se faz através do canto. Com a natureza, com os járas. Porque existe o dono, assim. A mata tem donos. Os animais que vivem no mato também, eles tem donos. Então, tekoha você tem uma relação com essas coisas. Mas caso você fais assim alguma coisa que não adequados, eles podem advertir vocês. Como em vários lugares acontece isso.*

Entrevistador: No meu trabalho tenho perguntado sobre o espaço e tenho percebido a falta de necessidade de colocar limite. Tem a palavra limite em guarani?

Isaac: *Divisa não tem. Se assim, aqui nosso tekoha. Não aquele cerca ali que é o limite. O pessoal circula aqui. Vai pra Maracaju, Rio Brilhante. Circula. Eles têm uma vínculo mesmo com esse espaço. Não dá pra gente falar aqui é o limite. Eu tinha feito esse dai. O Jorge Eremites falou pra mim ir a universidade, até me indicou um professor geográfico, geografia que mexe com a mapa. Eu fiz o tekoha antigo aqui. Eu marquei onde acontecia kunumi pepy; quem morava ali; porque que são... chamada esse nome.*

Entrevistador: O que você chamou de *tekoha* antigo, Isaac, que época é essa?

Isaac: Olhas! Eu fiz a partir de 1920 até 1960.

Entrevistador: Esse então é seu recorte temporal.

Isaac: Isso.

Entrevistador: De 1960 pra cá não tem estudo, então?

Isaac: *Existe, mas você não encontra quase. O pessoal fazia um estudo, mas não levava em consideração o nome específico do local. Por que aqui, um exemplo, a gente chamava de itaguasu (pedra grande). Os estudiosos não considerava esse nome.*

Entrevistador: E chamava do quê?

Isaac: *Chamava de regiões, mas por aqui, onde vai ser demarcados, existe minúsculas coisas que tem um nome. Um exemplo, ali chama itaguasu... pra lá um pouco chama di... takuaaremby; para cá tem outro que chama di Pa'i roga kue, um rezador muitos importante que morava ali. Aqui itugue, outro tujukua, ali pro lado de Montese.*

Entrevistador: E esses nomes não aparecem na literatura?

Isaac: *Não. Eu levei quase uns oito meses pra fazer esse levantamento.*

Entrevistador: Isso está na tua tese?

Issac: *Não. O Jorge sugeriu pra eu colocar, mas até agora não coloquei. Precisava de arrumar essa mapa, porque eu fiz uma mapa com a mão mesmo.*

Entrevistador: *Você tem esse mapa aí?*

Issac: *Acho que tá no computador. O finado Hélio conhecia todos esses lugares. Além de conhecer todos esses locais, ele conhecia as pessoas e porque usaram esses nomes. Tem alguns só escrito. Ele já morreu. Pra mim é um prazer fazer isso.*

Isaac: *Tem o soja ali, perto do acampamento. Passei lá no meio do veneno. Passei dor de cabeça e fiquei cheio de ferida na boca.*



Entrevistador: *Mbovy hectare ape?*

Isaac: *Aqui mais ou menos, ocupação mesmo tem uns quatros hectare. Meu nome é Isaac João, sou Kaiowá e sou morador antigo da aldeia Panambi e agora estou aqui no tekoha Guira Kamby'i*

Entrevistador: *Ohasa guaranipe (Passa pro guarani.).*

Isaac: *Che rera Isaac che aiko pegua voi há koanga che aime acampamento Guira Kamby'i. Koa che ramöi. Há'e hera Ricardo. Koape oñembo'eva. Entonces, Sempre ore orendive romonguetava ikatu ñanderu omombe'u, mba'epa he'iseva tekoha rehegua ñe'ë ymaguare, koagagua mba'epa lao oime tekoha aldeia, acampamento há omobe'u ikatu ymaguare tekoha mba'echapa upeva oho ocambia koãnga ... oikoa.*

Entrevistador: *Você poderia passar em português.*

Isaac: *Aqui estamos com seu Ricardo. Ele é um rezador tradicional daqui. Ele vai falar sobre, a respeito os tekoha, um espaço de ocupação. Como é que... Ele vai explicar o que significa e*

*como é que vivia nesses espaços antigamente e até hoje. Quais as mudança que ocorrem há muito tempos até o presente data. Então, o Senhor Ricardo vai falar a respeito dessa situação do passado e do presente e das relações que tem com o tekoha.*

Entrevistador: *Ndepa renace ape?*

Ricardo: *Anace ape. Ape koa locar, guira kamby'i. Koanga ojapo koa, dia 14 de janeiro aintera aina 70 anos. Koape che anace koape che aforma. Koante aina che vovo otermina. Cemiterio opaite ore roï, che sy kuera, che tio, koape guante omoï ore. Entonces tudo isso oikoa ajopo ape.*

Entrevistador: *Ndepa guarani ha Kaiowá?*

Ricardo: *Che Kaiowá aina. Che anace koa amoite Montese. Upepe che vovo oime cemitério pe ave voi. Upe che anace 1944.*

Ricardo: *Conta a história de que havia peteï jaguarete ka'agui pe. Kaiowá kuera ojapo mondeo ojuka jaguarete haguã, ha ndoho'ai, entonces há'e kuera há'ã ojapi, pero jaguarete nomanoi. Jaguarete ndaipori coração. Tey'i kuera ojuka okytÿ oina jaguarete juka.*

Issac: *Uma vez na região de onde é hoje Itaporã apareceu um onça, juaguarate. Eles fizeram uma armadilha como ysypo, uma estratégia, omoï no trieiro, mas não mato. Ai eles atiraram com carabino, mas não mato. Jaguarete não tem coração. Ai houve uma perseguição e eles usaram uma machadinha para cortar o pescoço da onça.*

Ricardo: *Esse era do diabo, pode atirar não morre. Ai um falo, ceis cuida aí que vou atrais ai cortou o pescoço ai morreu.*

Entrevistador: *Antigamente tinha tudo mato aqui?*

Ricardo: *Tudo mato. Depois que abriu. Pessoa, lá. Cheio lá. Poso lá na estrada. Pira cabo. Porque o branco pranto muito arrois irrigado, puxaro tudo lá do rio. O corgo lá o sardinha, agora só barranca. Cabo água.*

Entrevistador: *Qual a diferença que o senhor vê entre agora e antigamente?*

Ricardo: *Não, agora nois sofremo. Antigamente, meu pai tinha ceva, ninguém puxa na ceva do outro. A gente tem pexe ali. É luga de pegava de pexe. Tem luga de barreiro, falava. Era barreiro de bicho. Aqui era luga de quexada, era luga de anta de todo o bicho que... mborevi (anta), tajasu (quexada), kaguare (tamanduá), jaguarete (onça), guasu (veado), aguará (raposa), aguará guasu (raposa grande), mboi (cobra). Agora cabo tudo. Na epique rezado tinha mais. Rezava pro lado do bicho brabo, pro lado do bicho bom ... Pra vim a carne.*

Entrevistador: *Antigamente tinha árvore pra fazer remédio?*

Ricardo: *Tinha... Tinha tuda qualidade, e agora não. Cabo. Kurupa'i, angico é para enrolar a vida. Guapo'y, figueira é lugar de ãña (diabo). Para ty'e rasy, dor de barriga a melhor pra mim é sangra d'agua, a folha parece do coração.*

Isaac: *Mba'echa hera peva? Qual o nome disso?*

Ricardo: *Irukurã. Antigamente tudo natural. Tinha remédio no mato, qualidade tinha remédio. Tinha limão brabo. Hoje ainda tem lá no Farids, lá no laranjeira. Agora aqui não tem mais do campo, agora do mato ainda tem. Ysy é bom para a tontura. Matirõ (insônia). Na epi antigo não tinha doença. Agora tem.*

Entrevistador: *E o que é yvypóra.*

Ricardo: *Yvypóra é nois memo. É da terra. Porã quer dizer qualquer boa. Agora yvypóra é da terra. Yvy é a terra. Póra é o ser vivente, pessoa, animais, habitante da terra.*

Entrevistador: *E qual é a relação entre o corpo e a terra pro kaiowá?*

Ricardo: *Porque a terra que puxa. Aqui vermeio, nossa cora é assim (mostrando o braço). O negro, cê viu, onde tem preto é preto. Acompanhar a cor da terra.*

João: *E o Mbairy?*

Ricardo: *Mbairy é branco, areia branco.*

Isaac: *Na verdade tem um mito que fala da origem dos indígenas e não indígenas que é tanimbu katukue. Os brancos são do tanimbu. Tanimbu é cinza. Tanimbu porque é branco.*

João: *E tavyguare?*

Isaac: *A gente não dá para se referir tavyguare. A gente fala ambue. Significa que minha língua é diferente do outro. Tey'i, a gente fala todos os indígenas, pode ser o chavante, tudo o indígena, quando se fala ambue já é não indígena. A gente na fala uma cultura, a gente fala ore rekoha (nosso modo de ser). Ore rekoha maerãpa oguereko petei idiferente karai rekoha (Nosso lugar onde se pratica uma cultura diferente dos não índios).*

Ricardo: *Aikuaa ikoeva yma oï aje (Ele quer saber da diferença que tinha no começo, né?) Nois aparecemo junto com terra com cruís e jasuka (matéria do mundo). Então, com isso com o chicha nois num pode acaba porque é nosso sagrada. E você sagrada é a pinga. Por isso já diferença. Mas agora, entramo tudo de uma maneira só para pode ficar iguai, só que não ficou iguai dessa cultura de voceis e nem nosso. Baile e vocêis usano baile porque é a cultura de voceis. Nois num pode usa.*

Entrevistador: *E os animais. Rymba.*

Ricardo: *Naum. Esse particular já. Nosso é ka'aguy (do mato): ñanbu, jaky, jakutinga, uru é tudo é nosso. É por isso que a policia federal... Tudo meu parente matarum quexada lá no*

*mato, lá no rio. Ai ele vem da pessoa já tiraro fora pra vim embora. Ai falarum o que que ce mato aí? Falei kateto, quexada aí. Vaum vê aí. Agora você vai preso. Falei... Esse aí é nosso. Se eu mata o porco de vocês, se nois mata o gado de vocês aí é nossa crime. Agora esse aqui naum é crime nosso. Esse aqui é nosso sagrada, essa carne é nossa sagrada. Naum vo entregar pra ninguém porque esse aqui é minha força, é minha sangue. Esse é tudo essa carne é esse aqui. Falo pro cara. E o peixe quando eu pega uma quantia pra minha famia. O peixe por aqui ainda é nosso ainda. E o criame de vocês lá. Lá naum vamo pesca lá naum.*

Entrevistador: *Para omarika tem que ñembo'e? Para caçar tem que rezar? Falar com o jára?*

Ricardo: *Ñembo'e. Pra vim pro lado da pessoa que está chamano.*

Isaac: *Chama de moheonde. Uma forma de pedir uma permissão, né?*

Entrevistador: *Pra poder entrar no mato e pegar os animais.*

Isaac: *Sim, e ao mesmo tempo, falar com o bicho jára. Omoheonde significa que alguns animais que ele apareça. Aí ocê mata.*

Entrevistador: *O que é ñengáry?*

Ricardo: *Ñengáry é ñembo'e. Esse aí (referindo-se ao som da reza que estava acontecendo no momento da entrevista).*

Isaac: *Aí significa che ñengáry (as minhas palavras). Minha rezas.*

Entrevistador: *A Palavra ñe'ẽ é alma também?*

Ricardo: *Alma também. E quando morre noi vai lá pro céu.*

Isaac: *Lá, onde que o lugar de seu origem, pro seu yvái (lugares específicos no céu). Nós kaiowá acreditamos que todos existe seu específico yvái.*

Entrevistador: *Que um patamar, um lugar?*

Isaac: *Exatamente. Tem um que, às vezes, tem um criança que veio do Pa'i Kuara, né?*

*Pa'i kuara ñembo'u.*

Entrevistador: *Regiões do céu? Isaac:*

*Praticamente ele fica aqui. Entrevistador:*

*O senhor vem de qual yvái.*

Isaac: *Esse aí, quando está vivo difícil sabe. Isso daí que se revelava isso, na época do mais antigo, quando existia o chacare (ñanderu) que anda pelos caminhos do céu ele falava isso qual que é o guyra que ele vê porque ñe'ẽ é uma forma de guyra.*

Entrevistador: *Guyra é um pássaro?*

Isaac: *É um pássaro. Porque a partir do momento que a pessoa vai morrer, muitas vezes se ouve ou, às vezes, um louro, ou, às vezes, um periquito, ou, às vezes, ele vai voando. Isso significa que ñe'êngue (a alma) já foi embora.*

Entrevistador: Então, cada um teria um *guyra*?

Isaac: *Isso exatamente.*

Ricardo: *Cada um tem.*

Entrevistador: O senhor tem um *guyra*...

Ricardo: *Tenho.*

Entrevistador: O senhor sabe qual que é...

Ricardo: *Todo, nois, qualquer um ... De voceisi, da outra, mas só que tamem, Pa'i Chiquito... quando colonha aqui apertava tudo pro o indígena, cortava a divisa cada lote. Daí, o meu sogro, o Lauro Confianza ia pagar pro sogro dele aí. O sogro dele era hechacara, ele fala com Deus de verdade. Então vão pagar e vamo acabar com o branco. Aí logo ele falo. O Chiquito Pa'i falou assim: Ó, Lauro, eu não vou mexer com isso porque quanto você não é... Um poco diferença um poquinho. Porque o mesma sagrada de voceis e nois tá ligado. Agora se tira do mesma Kurusu a vida do branco, aí arcança tudo nois, aí morre tudo nois. Porque a cupação da terra já vem pronto, já foi sociedade. Sociedade porque o branco casou com o nosso irmã. Então tá ligado o sangue. Naum pode tira.*

Isaac: *Isso é uma forma de falar o mito. Chiru Pai Tany rajy. O pai falou pra filha ir buscar agua bem de tardizinha. Falaram pra ir buscar agua e pra naum olhar pro lado que o sol ia entrar né? Karu.*

Ricardo: *Pro lado do Kuarahy okë (por do sol) não pode oia. Oia mais pra cá, kuarahy osë. Como teimoso que hoje vamo criar com pai com a mãe. Mas tinha mais educação, que educação tem mais da menina. Ai os mais veio já não. A vontade da coisa, né? Aí falo... O pai não vai vê nois aí. Ah, eu vou ve aí. Oia aí o ropa aí. Esse ropa vai se nosso. Daquele ropa já pareceu do homem.*

Entrevistador: Então a moça olhó para a roupa do Karai?

Ricardo: *Oia ropa. O Karai falô esse ropa aí vai ser seu se nois casa aí. Vamo falar com seu pai. Naum vamu só nois, meu pai naum vai fica sabeno. Aí já tá combinado, já. Aí a casa, pratilera mostrou pra ela. Se você ficar comigo aí, tudo vai ser seu. Ela ficou. Tem luz, tudo qualidade, tem ropa aí. Aí converso com a irmã a menor. E agora você como é que vai ficar. Agora naum sei. Ai tem home aí. Aí já mostro. Aí já é branco, o Adão. Aí a casa vai ser de voceis. Aí, oio lá por dentro aí. Acho bom. Por isso que nossa filha... Enquanto não chega a*

vontade, escuta o pai e escuta a mãe. Mas quando chegou o tempo da menina naum tem remédio.

Isaac: *É o mito do Chiru Pa'i Tani Parece que tinha bastante filha.*

Ricardo: *Ficaraum muito tempo com o pai e com a mãe sem home, por isso.*

Isaac: *Vou pedir para eles contar um pouco para nois. Mba'echaiko Pa'i kuara oho jave ojarra yvy rupi?*

Ricardo: *Pego laço como cera. Falava a cera quanto. Aí já mataram o irmão já comeram tudo. Jacy ha kuarahy, esse aí é o sol. Aí pegou o osso na junta bem certinho. Aí o jeito que ele fais formo a gente de novo. Depois no outro viagem. Como nois e nosso filho naum tem educação é teimoso com o pai. O meu fio não ali não porque vai ser perigos. Aí o pai descuido, foi. Foi lá e acho um laço assim. Já pegou e já seguro uma mão e aí outra mão. Aí já dua. Depois vai no pé, no pé. Depois no outro pé. Já junto tudo. (narrativa é acompanhada de gestos de mãos e pés sendo pegos por uma armadilha) Naum tem jeito. Mexeu. Naum tem jeito. Só espera o como. Aí como ñandejara. Outro pessoa conversar com o ñandejara. Como vai escapar com esse aqui. E a gente vai, vai, vai. Daqui há pouco o aña (espírito mal) já vem, atirando passarinho, batendo com o pau tudo lado, vem chegando. Oh! Agora vou comer o peixe, a perna de peixe. Pirakupi falava assim, pirakupi, pirakupi. Aí ele falô naum mi mata naum. Ia mata, né? Pegô o porrete vou matá você. Naum, num matá naum. Eu vou dá uma jeguaka pru cê, vou dá um tembetá, vou dar porcera (jeguaka'i). Eu dar pru cê todo tipo do corpo que era pra ser aña. Naum vou te matá memo. Agora meu urtima palavra, vou dizer. Vô dá minha irmã pru cê. O vai se tuñaña'i, cunhado. Que dizer que você vai trazer. Vai trazer memo. Vou trazer daqui um poco. Aí tá. Pegô e desatô, levantô, cabô. Vai trazer memo? Vou trazer daqui um poco. Pode esperar. Daqui um pouco uma muie já apareceu alí. Feis com cera, araity que fala. Quando era fria, rede lá. Aí, aña dormindo no chão. Naum dorme na rede naum. Só a muie que dormia na rede. Daqui um poco, ele falô, é tô com frio, manda fogo. Botô tudo as coisas ai em baixo, pois fogo para esquentar aí a muie. Mais pensava, né? Mais derreteu. A muie derretero com cera, né? Derretero, derretero e aí cabaro. Aí, depois levô de novo. O aña quando levanto quando vai segura, tava a paia. Aí oio, falo assim: cabo. Num tem mais muie. Ah! Chorô o aña. Mas como que arrumar mais muie. Aí mandaram fala de novo pra ele. Naum, agora tá difícil. Como vai ser difícil pra nois quaque maneira que nois pedi. Produtor quaque... Tá difícil pra nois porque o próprio dexô pra nois. Falava de novo pra nois. Já dexô pra nois. Dexô aberto. Por isso que tudo que nois fala naum é de baixo, é de lá de cima que vim pra nois funciona a língua nois. É assim.*

Isaac: *Na verdade o que ele está falando... Isso aí aconteceu com o Pa'i Kuara. Pa'i kuara, eles tem mais poder. Agora o irmão dele os demônio comia, mas o Pa'i kuara não. Ele negociô com o aña (demônio). Como eles tem poder, ele foi pra casa e feis com a cera que formasse uma mulher, uma mulher bonita, e troxe pro aña. Enganou o aña. E quando foi tudo derretido, o Pa'i kuara voltou para a localidade dele. E para o aña não ter mais acesso ao lugar deles colocaram, nos chamamo, tanimumumu, que um fogo que nem qualquer poderia ter mais acesso a ele, a não ser que ele fosse com a reza, e eles podia atravessar e chegar até o Pa'i Kuara. E por isso que o sol, ele é muito quente. O tanimumu é um fogo que o aña não teria condições de atravessar. E ele tá querendo se referi que para chegar ate o presidente da república, a gente tem muita dificuldade pra esses acesso, pra essa autoridades. Então o Pa'i Kuara ele feis isso. A não ser se... Com a reza, sim. Ele pode ter acesso à localidade dele.*

Entrevistador: Antes do Pa'i Kuara oferecer a irmã dele, ele ofereceu o jeguaka ?

Isaac: *Ofereceu todos. O jeguaka (adorno para a cabeça), o tembeta (adorno para o lábio), kuapykuaha, guakaha (cinto), ponchito (vestimenta). Todos os instrumento que poderia...*

Entrevistador: Qual que o chiripa?

Isaac: *É um tipo de uma saia, mas só que ele...*

Ricardo: *Usava só chiripa. Naum usava calça naum.*

Issac: *O guakaha você coloca aqui na cintura.*

Entrevistador: Daí vem a palavra guaiaca, será?

Ricardo: *É, pois é um tipo do guaiaca. Tem o guaiterü (um adorno que usa transversalmente). Ofereceu tudo pra ele. Ele naum que. Que a muie. Por isso que a muie é primeiro luga pro home. De lá em cima que vem isso.*

Isaac: *Existia uma história que o Pa'i kuara, ele, ele... Aqui não era a terra. Todos viviam ñandejara, todos divindade, né? Aí ele engravidou uma mulher, e não sei por qual motivo ele largou da mulher. E o Pa'i Kuara foi embora. E nasceram dois filhos gêmeos kuarahy (sol) e Jacy (lua). E ele tentou procurar o pai onde ele está e levou a mãe. Esse é o resumo das história, né? E no caminhos para encontrar a mãe aconteceu muita coisa. Muita coisa aconteceu. E por isso que o guaru também conta essas história.*

Entrevistador: E pra plantar reza também? Tudo tem uma explicação religiosa como você está falando aí, né? Pra plantar então eu não posso plantar sem reza.

Ricardo: *Tem que reza. Por isso que é assim. Porque o branco ia matar tudo o indígena. E agora que tô dizendo é o Lauro e Chiquito. E vai chegano de novo no mesma conversa na mesma linha. É assim, se naum pranta jakaira, a cultura noise tudo agavetado. E o sol que ta*

*agora. Ninguém naum cuida mais da chuva já pra vim, e se o branco já ta precisano chuva... E o igreja ... Vai discurpa ... Na igreja, o que que vai dizer, vaum vê se ele manda chuva. Tudo prantado aqui o arrois, o soja, cabaro o valetão, pra caba o peixe pra nois num pesca mais. Mais vai vim água. Só que depois vai acaba soja. Aí, um patrício vai pegar o mbaraka (chocalho) pra chuve. Aí chove.*

Entrevistador: E essas coisas, ensina tudo pra as crianças ainda?

Isaac: *Difícilmente. Olhas, aqui temos umas escolas indígenas. Precisava fazer umas produção para umas criança. Inclusive eu, todas as anotações que fazia, quando trabalha nas escola, a gente aplicava, né? Mas como os outros professores que não é indígena aí ficou difícil.*

Ricardo: *Nois, yvypóra. Pra lagar nois naum briga. Pra larga fala mal dos otros. Largar tudo isso. A gente tem que ser assim.*

Entrevistador: Não faz mais o batismo?

Isaac: *O mongarai. Aqui a gente não fais mais.*

Ricardo: *Agora já faliu.*

Isaac: *Acho que há dez anos atrás fazia. O pai dele fazia muito.*

Ricardo: *Naum pegaro na reza. Não seguraro.*

Entrevistador: Mas, aí a reza não passa para as crianças então.

Isaac: *Podemos considerar um tipo de uma reza que pode as criança entra aqui, né?*

Ricardo: *Como meu nome é ava raju.*

Isaac: *Existe uma reza um canto que não é repassado para os jovens. Eles só podem aprender já com uma idade já. Porque os kaiowá sempre compreendem que o canto tem seu próprio ari (tempo), e a partir do momento que a pessoa possui, ele sofre muita tentações. Se com o jovem que está acontecendo isso, ele pensa na mulher, ele pensa fazer outra coisa porque ele é jovem, né? Agora, já tá com uma pessoa com mais idade, aí já não. Aí, ele já fais aquele trabalho mesmo. Para que isso não aconteça numa comunidade, por uma pessoa individualmente, o canto precisa ser dessa pessoa que ele tem, ele sempre pratica aquele ali. Então existe um canto que não entrega para uma criança. Ele é uma foram de, ao mesmo tempo, podemos falar assim, uma forma de respeito, né? Ha'e hiari mbarete. Che ndaikatui opa che areiko (eu não posso viver de qualquer jeito). E namora aqui. Amanhã vou briga lá. No outro dia Já vo casa com uma mulher, já vo briga com eles.*

Entrevistador: Então, isso existe ainda?

Isaac: *Existe isso, mas na verdade é com o rezado dificilmente acontece isso porque ele mesmo se cuida. Cuida a ari dele. Na minha tese eu expliquei um pouquinho isso. Um exemplo, jeroguata, nenhum outros tem. Eles têm. Eles podem entregar para alguém, desde que essa pessoa tenha mais idade. O Alcide acompanha muito eles. Então o Alcide já tem uma boa parte, né? Pro milho branco.*

Entrevistador: Planta milho branco aqui ainda?

Ricardo: *Agora não tem mais. Outro avati tem, mais não puxa. Não pode fazer jorosy. Só o avati moroti (milho branco).*

Entrevistador: E que mais que planta... *Mandi'o, jety, mbakuku* ( madioca, batata, espécie de cara grande).

Ricardo: *Mandi'o, jety, mbakuku não planta mais. Acho que tem semente, pelo que eu to sabendo lá no Pirakua. Mais aqui naum tem. Tinha mais acabo.*

Isaac: *Bom. O conjunto disso, chamamo isso de itymbire.*

Entrevistador: *Itymbyre* é o quê?

Isaac: *Todos os plantas, além do milho branco.*

Entrevistador: Então o milho branco é separado?

Isaac: *Não. O milho branco é principal.*

Ricardo: *Jakaira. Jakaira é lá (apontando para o céu). Lá é o gente. Aqui que pareceu o mio. Aqui que apareceu toda a coisa que é. A pimenta, aqui que apareceu a pimenta. Lá gente.*

Entrevistador: Cada planta então tem uma pessoa lá.

Ricardo: *Mudou o jeito aqui pra nois. Mas lá é gente.*

Entrevistador: Animal também?

Ricardo: *Tamém, mesma coisa.*

Entrevistador: Lá, em cima, tem uma gente que representante do *jagua*, por exemplo.

Ricardo: *Jagua. Tem.*

Isaac: *A parte, né? A parte da divindade. Um exemplo, avati jakaira. Aqui ele é feito para alimento consumo, mas desde que eles tem uma reza específica para eles. Aí essas rezas que chega até a ele. Podemos considera que como o dono, né? Os animais também, eles tem os donos. Um exemplo, você não vai comer a carne de cachorro porque o Pa'i kuara mesmo que não comia. Todos que o Pa'i kuara que comia a gente come.*

Ricardo: *O Pa'i Kuara já põe o tempera aqui da terra. O que eu falei pra você. O quexada mesmo. É pelo nosso corpo mesmo. O cateto, o quexada, anta ele põe no sangrada é pra nois.*

*O sangue do bicho, a carne do bicho, nossa carne naum é mais. Já viro bicho. Pode se o anta, o matero, outro coisa aí.*

Entrevistador: Que bicho que não pode comer... Só o *jagua* (cachorro) ou ... ?

Isaac: *Agora carne de onça tem uma pessoa que come.*

João: *Há yruvu. Já'uta* (Urubu come)?

Isaac: *Yruvu come.*

Ricardo: *Só que é assim. Não é todos tamem. Come pra remédio.*

Isaac: *A banha do urubu é remédio.*

João: E *lekocha* (coruja)?

Isaac: *Eles come.*

João: *Mboi* (cobra)?

Isaac: *Mboi não.*

João: *Kaiowá ndo'ui mboi* (Kaiowá não come cobra).

Ricardo: *Sukuri é. Não é todos, mas argum come.*

Entrevistador: E a terra tem diferença pra plantio. Como é que você conhece ela?

Isaac: *Na hora de plantar existe uma técnica. A terra, por isso que todos os rezadores kaiowá, ele faz uma reza. A gente acreditamo que... É por isso que a terra precisa de uma reza. Primeiro é esse daí, porque a terra é segurado pelo chiru, né?*

Entrevistador: *Chiru é o quê?*

Ricardo: *É kurusu. Kurusu é nois.*

Isaac: *É um bastão assim.*

Entrevistador: O *chiru* é a cruz ou é...

Ricardo: *É a cruz.*

Isaac: *É diferente coisas. Tem chiru que é uma cruz e tem chiru que é ...*

Entrevistador: Uma vara?

Isaac: *E cada um tem nome.*

Entrevistador: E a terra é segurada pelo *chiru*.

Isaac: *Então, ele é segurado. Por isso que você pisa nele e ele nem balança. Então, ele é segurado por ele. A partir do momento que ele não tem mais uma reza pra ele, aí ele começa a mexe assim. Pros kaiowá acontece o terremoto.*

Entrevistador: Como fala terremoto mesmo é *yvy*...?

Isaac: *Yvyryry. Então, ele precisa de um diálogo. A terra precisa de um diálogo constante.*

Ricardo: *Esse aqui kurusu pra vê. Não é verdade. Kurusu verdade é o que tem lá é o Lui. Pra se chiru já vem de lá. É próprio de Deus mesmo. Quando ele desce aqui da terra, ele já tinha. Já vem pronto. Quando subiu levou tudo com ele. Dexô, como fala, assim, desenhô.*

Isaac: *Existe duas maneira. Esse Kurusu que veio de lá foi trazido pelo hechakara (ñanderu que fala com as divindades). Ele deixou aqui na terra. E existe um chiru também que é feito pelo hechakara já aqui na terra, né. Eles têm o mesmo valor.*

Entrevistador: Então chiru é um símbolo?

Isaac: *Chiru é um bastão, né? Pelo nosso visto, ele é uma pequena madera, mas na verdade, ele tem um espírito agregado nele. Existe o chiru de popygua, ele é pequeno assim, ele tem uma cruzinha assim. Aquele você utiliza no momento que você faz uma reza importante. Batismo de criança, no kunumipepy (ritual de iniciação do menino) ou no jerosy (dança sagrada).*

Entrevistador: *Então tem chiru para cada coisa. Tem chiru para vyryry, para... Como é que fala tempestade?*

Isaac: *É Marana. João:*

*Yvytuguasu.*

Entrevistador: Ventania.

Isaac: *Marana também. É por isso que a gente fala. Uma reza marana'y (sem tormenta).*

Entrevistador: Então tem chiru para tudo: para narana, pra vyryry...

Isaac: *Não. São os mesmo. Não tem uma diferença não, porque esta agregado tudo neles. As divindade, eles tem esse chiru.*

Entrevistador: Mas tem ñembo'e (reza diferente)?

Isaac: *A reza sim. Para cada um existe o específico. Mas quando se chega para fazer o jerosy puku, ele praticamente cê engloba isso. Por isso que chama de jerosu puku (reza longa). Cê reza pra chuva, cê reza pra produção de milho, cê reza para a reprodução humana, pra que não acontece anomalias, nasce muito deficiente, já reza para mais espaço social, pra que todos vive todos igual junto, né. É a continuidade da vida, das plantas tanto quanto para os seres humanos, e vai englobando. Por isso que chama jerosy puku. Aí, ele vai. Ele vira daqui pra cá (sentido anti-horário). Aí, ele vai e chega até o Pa'i kuara que onde amanhece. Então existe três estrutura principal. Existe o começo que vai até dez e meia da noite. Aí, já passa pra outra. Aí vai até mais ou menos até uns três hora da madrugada. Aí já passa pra outra, já é parte final, aonde a gente vai chegar até o Pa'i kuara. A gente chama de oguerhehe, o jerosy tem isso.*

Ricardo: *Lá, em cima, tem isso. Mesma delegado. O delegado que trabalha. A pessoa da lei. Tem uma ministro. Outra trabalho. É o mesma coisa.*

Entrevistador: O que significa a palavra *tekoha*?

Ricardo: *Esse aí é ñande rekoha voi (Nosso jeito de ser mesmo). Tekoha como cê tá dizendo cruís é chiru. Chiru como é aquela vovó. Tudo dali é o jeito de considera como vovó. E o filho, e a neta tudo qualidade é ali, tekoha. É aquele tekoha. Pode ser mulher, a velhinha. Ele é bom de considerar, ele gosta a pessoa. Isso tekoha. Tudo mundo nele, com ele.*

Entrevistador: Desenha um aí.

Ricardo: *Tekoha ta'anga, aje (Um desenho de tekoha, né).*



Desenho de um lugar com vários caminhos que levam a um centro. Ele diz que nesse centro vive a *jarýi* (avó) que ajuda a todos com bens materiais e espirituais.

Ricardo: *Então, pessoa. Todo chega nele aí. Vamo considerá o karaguata. Tirô o yvyra pra rede. Jarýi, você tem karaguata yvyra? Tem, e aí já dava pra neta. Ai já vai outro. Jarýi, nde pinda (anzol). Pega o anzol e já vai pescar. Jarýi, tem juky (sal). Já vai viaja juky. Outro já vai chegar nele. Tem um açúcar aí. Tem açúcar, vai açúcar pra li. E você tem arrois. Poquinho tem. Já vai o arrois pra lá. Ele é o tronco. Ele é o padre como o juiz. Morado aqui tem. Aqui tem outro. Aqui tem outro ali. Ai vai chegar mais aqui porque aqui tekoha.*

Entrevistador: E *tekoha guasu*?

Ricardo: *Ñamöi guasu é o vovô grande. Padre. Esse tekoha guasu. Esse oga gusu (casa grande). O pequeno oga'i. antigamente como tem muita madera, muito cipó. Tem dois oga gusu assim. Aqui é oga pisy, é lugar de reza. É a ingreja do indígena.*

Entrevistador: E que hora. Toda sexta-feira...

Ricardo: *Toda sexta-feira. A hora que quiser. Agora de dia é muito calor.*

Entrevistador: Olha lá aquele lá, tá com tudo: *jeguaka, ponchito ...*



Ricardo: *Aquele tupã'i (aprendiz de ñanderu).*

Entrevistador: Tá aprendendo.

João: *Pega com o Isaac o que é tekoha na ideia dele.*

Isaac: *Tekoha é um coisa muito amplo assim. Teko tá relacionado. A gente fala tekoha se refere à vida e ao espaço. Quando se fala somente teko é a vida, né. A vida existe vários sentido, né. Teko, um exemplo, a maneira que eles pensa, a manera que ele reage, a manera que eles planta, a manera que ele se comporta. Comportamento de uma pessoa. Se ele é uma pessoa séria, se ele é uma pessoa alegre. Teko, reko, né. A vida. Quando a gente se refere a tekoha, já é um espaço que aonde vive os animais. Às vezes, no mesmo tekoha pode existir o que a gente fala de os bicho que não é aceito pelas comunidade, um exemplo, cobra bravo, mesmo. Existe isso. Muitas vezes, à noite, a gente ouve um assobio de um pássaro, né. A gente fala pytümbore. É uns seres que vive à noite. Pode ser visto, mas ele é um espirito. Aí quando a gente fala, existe um assobio. Já presenciei muito, já ouvi muito. Fala de temembyjaguarovy ohonói (o assobio do espírito chama). Significa que o temembyjaguarovy, ele não existe aqui na terra, mas algum momento ele pode descer aqui na terra, mas ele está yvyrendire (terra brilhante), mais eu não posso ver com próprio minha visão. Mas, quando o dono dele começa tocar o seu mimby (apito), a gente ouve. Significa que ele tá chamando, levando tudo de volta. O tajasu (queixada) também existe, né. Tajasu pita. Meu irmão já*

*presenciou isso. Já tem visto. Ele tem o donos dele que cuida. Meu irmão, ele presenciou aqui nesse espaço mesmo que parecia que eles estavam comendo ali, mais quando ele foi com o espingarda pra mata, ele ouviu um assobio. Parecia que esse bicho correu e não viu mais nada, desapareceu. Significa que o dono dele chamou ele. Não quer que ninguém mata aquele lá. Então, por esse motivo que, quando ele vai caçar, existe uma reza específica. Então tekoha é um espaço amplo onde acontece as coisas. E, ao mesmo tempo, esse teko precisa ser cuidado. Ele precisa ser uma forma de dialogar. Não é uma forma de você impedir. Significa que, um exemplo, a partir do momento que vai vim um temporal bem forte mesmo não significa que você vai entra e impedir, mais você dialogar com o dono deles. Ou eles mandam para outro lugares ou ele vem de uma forma mansa, né. Então, a partir do momento que existe uma cobra braba, mesmo, significa que, por meio de uma reza, dialogar com donos pra que ele retire desse espaço, retire desse tekoha. Ou levar junto com ele ou mandar outros lugares. Específico para o lugar deles.*

Entrevistador: Essa reza é toda feita em guarani. Se fizesse em português, teria validade?

Isaac: *Não. Ele perde muito sentido.*

Entrevistador: Então, os jára só entende guarani. Perdeu a língua, perdeu o contato?

Isaac: *Porque a reza, ele é um instrumento. Ele já é feito. Ele não é construída aqui. Ele já veio de lá. Ele não é inventados. Já é feito. Esse daqui vai ser assim, é assim que vai ser. Ele não é construída. Eu não posso inventar. Agora, o kotyhu, ele é uma forma de você cantar de uma forma poético. Aí sim. Eu posso inventar? Posso. O guahu, ele fala das características dos animais como ele é. Ele fala dos pássaros, ele fala do jacaré, ele fala do coelho, ele fala do urubu, ele fala de qualquer um. Como é que ele se movimenta, como é a história das origem dele. Ele também não é inventado. Agora o guachire pode falar de qualquer forma, é diversão.*

Entrevistador: Então, o guahu tem um lado religioso?

Isaac: *Ele tem a ver, mais ele já fala, tem uma característica de falar.*

Entrevistador: Com é o nome da reza que não pode mudar nada?

Isaac: *Ñembo'evete. Ñembo'e se usa parte individual. É uma forma de ir pro mato, e se identificar que você tá indo, mas ele é individual. Mborahéi você fais uma coisa coletiva.*

Ricardo: *Ñembo'e tudo qualidade tem. Você tá doente, eu pode ñembo'e vocêis. O corpo aí. O estômago naum tá certo. A gente conserta você. Amanhã você já come direito. Agora reza, como é... Esqueci o nome... Mborahéi é kandire.*

Entrevistador: O guarani está misturando com o português. O que você acha disso. Isso tem algum significado, assim?

Isaac: *Bom. Todos os pesquisas que eu realizei. Não vi essa mistura. A não sê que existe em outros lugares. Mas... Sempre tem sua originalidade. Tem sua originalidade mesmo.*

João: *Na reza e no purahéi tá a língua pura.*

Isaac: *Mas existe também, eu classifico isso, porque existe uma reza que se fais. Qualquer lugar pode fazer. Na cidade, São Paulo. Dentro do avião. Pode qualquer lugar se fais. Mas existe o específico reza que não se usa em qualquer espaço também. Posso utilizar aqui na oga pysy (casa de reza). Só no momento específico quando há uma necessidade também. Um exemplo é o kunumipepy. Esse daí você só pode somente utilizar aqui. Vamos dizer que tem um festival aí. Uma veis cê pode fazer, mas... porque causa as consequência isso.*

Entrevistador: Então, o tekoha é uma organização do espaço a partir de todas essas questões que você coloca aí.

Isaac: *Isso exatamente. O tekoha tem a ver com isso. Com o tempo também.*

Entrevistador: E essa vinculação entre o ser humano e a terra. Tudo é importante, né?

Isaac: *Porque o tekoha não é eu viver. Eu preciso de um tempo. O tempo também tem sua história, né. O vento, ele tem suas história. O sol, ele tem suas história. À noite, tudo escuro tem muitas histórias para ser falado, para ser usado e pra ser evitado também. Então, significa que o tekoha não é somente para viver, só pra plantar, mas existe muitas coisas relacionado com o tempo, a vida e o modo de viver. Eu não posso... Tem uma casa de reza alí, vou pegar o chiru ali, vou levar de qualquer jeito. Não é. Existe uma regra como é que se usa essa coisa assim. Sagrado, né. Então é assim. Então, tekoha tem tudo a ver com isso. Espaço, né. Mais um exemplo: Esse espaço que nois estamos aqui é um espaço muito pequeno. Tekoha ele é, mais, ao mesmo tempo, ele começa a trazer muitas coisas ruim pras pessoa que estão vivendo aqui. Aldeia é o tekoha delimitados. A partir do momento que ele vai crescendo, a populações vai trazendo muitos problemas. Violência. Quando eles (referindo-se ao senhor Ricardo) eram criança, os pais deles vivam ainda, tinha um espaço muito amplos. Então, mudar para outros lugares, não significa que eles são nômades. Ele vive rodando ali. É uma forma di..., um exemplo, fazer uma roça ali, usa, no máximo, um ano dois ano e depois se muda para outro lugar. Esse espaço que eles tavam utilizando, ele se recupera. Enquanto isso eles estão em outros lugares. Agora, quando uma pessoa morre, eles também muda por que todos os seres humanos têm dois espíritos: um que vai pro céu e outro que fica aqui na terra. A gente chama de aguere. Existe aguere que é muito mau. Pode causar*

*consequência e levar até a morte de uma pessoa. É quando morre uma pessoa ele muda para outro lugar. Então, o tekoha, ele tem um a coisa muito associado com a vida, com a natureza e com o tempos.*

*Ricardo: Pa'i reju. Vou reforçar o que Isaac falo. De noite, o dono é Jacy, a lua. Como fala assim. Esse é da esquerda. Só que nois estamos tudo dentro pra não escapa. Agora o Chiru Pa'i Kuara já outro. O que tá no tempo aí é nois. Aí esse é lua. Então como vocês o branco ele que emenda o jeito como ele tá fazeno. E pode voceis tá lua de voceis, na tua casa, que serve só pra voceis. O tekoha é prefeitura. Pode tá sem dinheiro, sem comida tudo corre para buscar. Assim é tekoha.*

*Isaac: Ele fala que tem que ser administrado. Se não administrar direito tem consequências. Esse jejuvy (suicídio) mesmo é causado. É consequência porque alguém feis o procedimento de mal reza. Aí ele vem. Porque reza mais à noite. Porque as coisas ruim querem atacar uma pessoa, né.*

*Ricardo: Esse é do Jacy.*

*Isaac: Isso que todos os rezadores faz a reza para espantar. As consequência pode durar também de noite pro dia. Um exemplo, quando acontece um eclipse da lua, todos os rezadores começam a fazer uma reza, porque a lua já tá bem.*

E, assim tem-se uma versão do mundo. Uma verdade construída ao longo do tempo, destilada dia após dia. Uma verdade arraigada na mentalidade Kaiowá e evokada pelas inúmeras metáforas que produzem com abundância no desejo eterno de reiterar essa verdade.

“Então, nosso *tekoha* é um mundo, nossas coisas”.  
Dona Tereza, aldeia de Dourados.



*Porque o tekoha não é eu viver. Eu preciso de um tempo. O tempo também tem sua história, né. O vento, ele tem suas história. O sol, ele tem suas história. À noite, tudo escuro tem muitas histórias para ser falado, para ser usado e pra ser evitado também. Então, significa que o tekoha não é somente para viver, só pra plantar, mas existe muitas coisas relacionado com o tempo, a vida e o modo de viver. Isaac João, aldeia Panambi.*