

MEU CORPO, MEU TEKOKHA

MY BODY, MY TEKOKHA

Recebido: 31/10/2022

Aprovado: 15/12/2022

Publicado: 29/12/2022

DOI: 10.18817/rlj.v6i2.3039

Adilson Crepalde¹

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8569-9572>

Crislan Kerolin Benites de Souza²

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8338-3593>

Resumo: Neste trabalho, refletimos sobre a linguagem elaborada pelos Guarani e pelos Kaiowa que convivem na reserva de Dourados-MS com os Terena, formando uma comunidade culturalmente marcada pela interculturalidade. Refletimos sobre essa linguagem analisando dados coletados por meio de pesquisa etnográfica participativa e com base na trajetória de vida da própria autora. Para realizar essa reflexão, levamos em consideração conhecimentos indígenas guarani e kaiowa bem como os conhecimentos acadêmicos adquiridos ao longo do processo de formação da autora. Este estudo mostra que a situação de interculturalidade em que os indígenas guarani e kaiowa encontram-se os leva criativamente a produzir sentidos no interstício das culturas e a elaborar estratégias para resistir como diferentes, fazendo surgir um fenômeno de linguagem que os indígenas têm denominado *jopora* (mesclagem), um fenômeno complexo e conflituoso que requer estudos mais aprofundados para ser mais bem compreendido.

Palavras-chave: Linguagem. Reserva. Interculturalidade. Jopora.

Abstract: In this work, we reflect on a language elaborated by the Guarani e Kaiowa people that share the reserve of Dourados-MS with the Terena people, forming a community culturally marked by intercultural exchanges that happens in the in-between of cultures. We reflect on this language based on data collected by participative ethnographic research as well as based on Souza's own life trajectory, what includes her experience in university as a student of Letter. To carry out our task, I take into account the indigenous knowledge and their notions of language as well as the knowledge acquired during by the author formation process. The studies show that intercultural situation the indigenous are on lead them to creatively make sense in the interstice of cultures and elaborate strategies to resist as different groups, making appear a complex and conflicting phenomenon that needs deeper studies to be better understood.

Keywords: Language. Reserse. Interculturality. Jopora

Considerações iniciais

¹ Professor de Estágio da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, graduado em Letras/Tradução e Interpretação, mestre em História Indígena pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pós-doutorando em Letras pela Universidade de São Paulo. Atualmente, pesquisando a cultura e a língua guarani falada pelos Guarani e pelos Kaiowa de Mato Grosso do Sul com destaque para o fenômeno do “jopara” (mesclagem) de elementos culturais e linguísticos nos processos de construção de sentido. E-mail: adilsoncrepa@gmail.com

² Pertencente à etnia Guarani, vive na reserva indígena de Dourados, Jaguapiru, localizada em Dourados, MS. Graduada em Letras/português inglês pela universidade Estadual de Mato grosso do Sul-UEMS e pesquisadora da cultura e da língua indígena Guarani kaiowa, com destaque para a linguagem, para as plantas e para o universo feminino. E-mail: Kerolinbenites@gmail.com

A Reserva Indígena de Dourados, conhecida também como Terra Indígena de Dourados e que é carinhosamente chamada pelos Guarani³ e pelos kaiowa como *ñande tekoha*⁴ começa sua história em 1917, quando foi estabelecida pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Em (MOTA; CAVALCANTE, 2019) encontram-se dados interessantes sobre a criação, a história da reserva e da situação atual, na qual mais de 16 mil indígenas de três etnias estão confinados (Brand,1997) em pouco mais de 3.470 hectares. A autora deste texto ocupa alguns metros dos 3.470 hectares e acompanha o dia a dia e a luta da comunidade para enfrentar as carências e as dificuldades de se viver em um lugar superlotado e sem estrutura básica. Depois de mais um século, ainda não há serviço de água e esgoto adequados, e as vias de acesso não são pavimentadas, o que, em dias de chuva, dificulta sobremaneira, o ir e vir na reserva. Nesse contexto, os parentes (assim que, às vezes, nos referimos à comunidade indígena da reserva neste texto) lutam para manter suas identidades, seus modos de ser, de pensar e representar criando uma linguagem elaborada no encontro e no conflito de culturas. Essa linguagem multissemiótica feita na bricolagem do dia a dia tem cores guarani, terena, kaiowa e *kara*⁵. É dessa linguagem que nos propomos a falar, neste texto, cujo estudo, acreditamos, pode vir a contribuir com debates acadêmicos sobre linguagem, sobre a produção de sentido e sobre o processo de ensino aprendizagem que ocorre no interstício de culturas. Propomos a fazê-lo, olhando para a trajetória de vida de Souza, uma trajetória enredada pela linguagem que se levanta do e no *tekoha*, a trajetória de uma mulher que nasce na reserva, chega à universidade e que passa a olhar as coisas em seu redor com um enfoque mais acadêmico. Nossas reflexões decorrem também das leituras de símbolos (Santaela, 1999) coletados por meio de pesquisa etnográfica participativa

³ Neste texto, as expressões “guarani e kaiowa serão usadas em maiúsculas quando se referirem a grupos étnicos e em minúsculas quando forem usadas em função adjetiva. Os grupos étnicos Guarani e Kaiowa têm características culturais e linguísticas semelhantes, mas se percebem como diferentes. Nesse sentido, quando essas expressões forem grafadas ligadas por hífen significa que se quer enfatizar as semelhanças e quando forem grafadas separadamente, as diferenças.

⁴ A expressão *tekoha* será usada neste texto com o significado de lugar e também de corpo. Trata-se de um significado elaborado por uma maneira de ver o mundo que estabelece estreita relação entre o meio ambiente e corpo humano.

⁵ A expressão *kara*, neste texto, é empregada em função substantiva com sentido genérico para se referir a pessoas não indígenas de diferentes culturas, inclusive aquelas que nos chegam via mundo virtual. É empregada também em função adjetiva para especificar bens materiais e simbólicos dessas culturas. Trata-se de uma palavra polissêmica que tem sido empregada politicamente para se impor um limite, estabelecer uma diferença, um outro, uma fronteira étnica no sentido que Barth (2000) dá ao termo. É uma palavra pertencente às línguas guarani e kaiowa e como tal será grafada seguindo-se as orientações do dicionário *Ñe’ẽ Ryru Avañe’ẽ*, (ASSIS, 2000) e, como todas as palavras dessas línguas, sem marca de plural e de gênero.

que Souza começa a fazer assim que entra na universidade e passa a refletir com o orientador sobre os dados com base em leituras teóricas. O fato de ter sido contemplada com uma bolsa no Programa Vale Universidade Indígena e ter destinado parte de suas atividades diárias para realizar iniciação científica possibilitou que fizesse estudos bibliográficos e decidisse realizar uma pesquisa exploratória sobre a linguagem do *tekoha* com foco nas culturas guarani e kaiowa, colocando em suspensão a cultura e a língua terena, porque Souza, embora tivesse tido contato com os Terena, sua trajetória de vida acontece no seio das culturas guarani e kaiowa, o que acabou influenciando na leitura de textos acadêmicos sobre essas culturas, na escolha do tema e na metodologia da pesquisa. Este trabalho foi realizado por meio de um processo dialógico e dialético entre o orientador e a estudante e está organizado em seções: na primeira parte realizamos as considerações iniciais para situar o leitor sobre o contexto da pesquisa. Na segunda parte, denominada Jeito karai de ver o mundo, tratamos de conceitos que serão mobilizados para realizar a interpretação dos dados. Na segunda seção, denominada Reflexões sobre a linguagem *jopara* no fio de minha trajetória, discutimos a trajetória de vida da autora, aplicando conceitos teóricos na análise. Na terceira seção, analisamos os dados levantados da pesquisa etnográfica e, por fim, realizamos as considerações posteriores.

Jeito karai de ver o mundo

Nesta seção objetivamos falar sobre como conceitos e a escrita acadêmicos foram sendo debatidos e como empenhei-me⁶ para compreender o que significava método, teoria, disciplinas, conceitos e aprender, às duras penas, o modo de ser da universidade e os caminhos para se chegar ao chamado artigo acadêmico, um formato e uma sequência fixa que, às vezes, me asfixiava.

Nesse processo fomos selecionando conceitos que pudessem ser aplicados para compreender as culturas guarani e kaiowa, para refletir sobre minha trajetória, para fazer questionamentos, apoiar interpretações de dados e repensar o sentido de palavras que usava espontaneamente.

⁶ Embora as análises dos relatos e dados coletados tenham sido feitos dialogicamente entre a pesquisadora e o orientador, a partir dessa altura do texto será empregada a primeira pessoa do singular para ressaltar a voz da pesquisadora e destacar a pesquisa etnográfica participativa, o que inclui sua própria trajetória de vida.

Neste trabalho, incluíram-se textos teóricos referentes às disciplinas do curso de Letras, mas também outros textos de diferentes áreas do saber que julgamos necessários e que foram selecionados à medida que decisões em relação ao tema e ao objeto de estudo foram sendo tomadas.

Desde o primeiro ano do curso, fiz parte do Programa Vale Universidade Indígena- PVUI, o que me deu a condição de ampliar conhecimentos teóricos e experimentar pesquisa de campo. Nos encontros semanais, dos debates entre eu e o orientador surgiram anotações, e, dessa maneira, aos poucos, fomos construindo este texto que começou já no primeiro ano do curso.

Os relatos e as reflexões sobre minha trajetória, sobre minha entrada no mundo dos *karai* levou-me a conhecer palavras que passariam a fazer parte de meu vocabulário, palavras que não tinha sequer ideia que existiam. A leitura de texto teóricos fez-me repensar o significado de outras palavras que usava espontaneamente, como cultura, não índio, linguagem e método. À medida que entrava em contato com esses conceitos, os aplicava para pensar sobre minha trajetória de vida, e foi pensando na minha trajetória que tomamos a decisão de estudar a linguagem que enreda meu *tekoha*, meu corpo, e meu *tekoha*, espaço onde vivo, como membro da comunidade indígena. Os textos literários ajudaram muito a compreender conceitos teóricos e a pensar as culturas guarani e kaiowa como uma grande poética. Descobri a força da literatura tanto como maneira de produzir alegrias como de compreender nossa presença no mundo, como maneira de espiar a alma dos mitos guarani e kaiowa. Mas, se não tivesse relacionado esses conceitos a minha situação concreta e ao modo guarani-kaiowa de ver o mundo, talvez não os tivesse compreendido, ainda que saiba os limites dessa compreensão.

A experiência na universidade me fez aprender como era diferente, como meu jeito era diferente, como meu tempo era diferente e como meu português era diferente. Na universidade, conheci o que era ser uma indígena entre os *karai* na terra dos *karai*, e isso ressaltou minha indianidade que estava latente no meu eu. Não me achava tão diferente dos *karai* antes de entrar na universidade, aliás, pensava que era muito mais próxima deles do que de meus parentes.

E olhando para minha situação concreta, podemos refletir sobre o conceito de alteridade, identidade e imaginário (Hall, 1997, Bhabha, 1998, Orlandi, 2020, Pesavento, 1995, Barth, 2000). Conforme lia esses autores, os *karai* deixaram de ser somente os não índios para ser o outro, um espelho que me oferecia imagens

estranhas de mim mesma. Entendi mais ainda quando percebi que os meus parentes também eram outros que me faziam ver semelhanças e diferenças entre nós, eram eles que ajudavam a perceber mais nitidamente as imagens de quem eu era. Nesse jogo, compreendi o que significava esse negócio de identidade e alteridade, onde me reconheço e sou reconhecida e onde me estranho e sou tida como estranha.

Em nossas análises e discussões sobre o conceito de imaginário e tomando como base minha experiência, pudemos compreender como as imagens que temos dos outros são construções sócio-históricas, são projeções elaboradas coletivamente que ficam arraigadas em nossas memórias determinando nossa maneira de pensar o mundo. Nossas reflexões levaram-nos a pensar sobre as imagens que tinha dos *karai* e de mim mesma, imagens que foram sendo alteradas ao passo que vivia a experiência de estar na universidade. Depois da leitura desses teóricos, passei compreender o porquê de nos agruparmos na universidade em decorrência das coisas que tínhamos em comum e pela diferenças que tínhamos em relação aos outros. Agora vejo que, para nos mantermos juntos, tivemos de contemporizar as diferenças entre nós, indígenas, que foram aparecendo com o tempo. Nesse sentido fui aprendendo também que identidade não se constrói somente por coisas que temos em comum, mas também pelas diferenças.

Em nossos estudos, incluímos o texto de Certeau (1994) que discutimos sobre estratégias e táticas. Fui vendo como fomos elaborando estratégias para existir ali, como buscávamos nos sentar sempre juntos nas salas de aula e encostados nas paredes e sempre que tínhamos uma oportunidade corríamos para a sala dos Saberes Indígena⁷. As leituras teóricas ajudaram-me também a perceber como eram realizadas as negociações de sentido entre nós e os *karai*. Estrategicamente fomos percebendo que havia *karai* que gostava de ouvir nossas histórias, que queriam confirmar as imagens que faziam da gente, segundo o imaginário *karai*. Percebemos que também havia outros mais abertos a conhecer nossa cultura e que valorizavam a diferença e percebemos os que eram apenas politicamente cordiais. Aprendemos também que havia professores que demarcavam impiedosamente as fronteiras do modo de ser da universidade, exigindo da gente uma escrita, um forma de falar que, para nós, estava ainda distante. Começamos a desenvolver táticas de sobrevivência, a habilidade de ler gente, de ler comportamentos, de fazer etnografia dos *karai*.

⁷ Projeto que visa ao acolhimento de alunos indígenas e que dispunha de um espaço físico no campus da universidade.

Infelizmente, meu grupo foi se acabando com o tempo, somente eu consegui chegar ao quarto ano dos que haviam entrado comigo; foram ficando pelo caminho, sucumbiram às dificuldades linguísticas, à falta de compreensão de nossas características culturais.

E foi olhando para esses movimentos que eu e meu orientador fomos discutindo e vendo a aplicabilidade de conceitos como fronteira étnica (Barth, 2000), negociação de sentido (Orlandi, 2020) e como essas fronteiras podem ser um espaço de trânsito, de encontros e trocas simbólicas, um entrelugar (Bhabha, 1998) no qual atuam sujeitos de diferentes culturas para produzir sentido na diferença.

Assim, podia pensar na teoria com base na minha própria experiência de estar no entrelugar de culturas, o que me permitia inclusive criticar a teoria e a acionar o modo de explicar o mundo dos Guarani, dos Kaiowa e dos *karai*. Foi o que aconteceu quando estudamos a palavra etnografia e consideramos o ponto de vista dos Guarani e dos Kaiowa. Nesse sentido, penso que nós, indígenas, somos etnógrafos desde sempre, buscamos sentido em tudo. Na nossa concepção de mundo, as plantas, as folhas, as nuvens, o olhar das pessoas, o caminho, a caminhar, tudo fala. Transferi esse olhar para a cidade e comecei a ver que os muros, as ruas, os grafites, as roupas, o olhar dos *karai*, tudo dizia algo, e não somente a boca.

Quando debatemos o conceito de etnografia a partir do texto de Mattos (2011), lembrei-me dos ensinamentos dos mais velhos sobre ler plantas, o céu, os pássaros, o canto dos pássaros e que há diferença em cada cor, em cada canto, cada dança, em cada formação social. Aprendi que nos dois casos tínhamos de perceber as diferenças e ver como se relacionavam num todo, como formam uma linguagem.

Ao discutirmos o conceito de linguagem como base no texto de Orlandi (2020), tive dificuldade de compreender o conceito de linguagem, pois não sabia se língua era a mesma coisa que linguagem. Fiz uma primeira interpretação desse conceito com base na palavra *ayvu*, do jeito que os mais velhos ensinam *ayvu*, como um grande barulho um grande texto, uma teia por onde deslizam os sentidos.

Aproveitamos a ideia de *ayvu* e passamos a debater o sentido amplo de linguagem como um todo que abarca diferentes sistemas semióticos. Como uma teia que abarca sons, imagens, gestos, cores, enfim, tudo que serve de signo, tudo que serve para dizer algo sobre o mundo sem ser exatamente as coisas que existem no real. Dessa maneira, com base em duas concepções de mundo, assumimos o sentido de linguagem neste texto: capacidade de usar signos de todas as naturezas para se

comunicar e criar uma grande rede simbólica que abarca um jeito de ser no mundo, uma cultura. Porém, damos destaque ao sistema linguístico para buscar entender o processo de construção de sentido no encontro das línguas e no uso de outros elementos semióticos. Assumimos, o conceito de cultura como um grande texto e ao mesmo tempo uma maneira de construir sentidos.

O debate com o orientador sobre cultura com base no texto de Kovacses (2005) levou-me a pensar que nós, indígenas, usamos a palavra cultura muito frequentemente, para falar do nosso *teko*, nosso jeito de ser, mas, na universidade, fui vendo que essa palavra trazia uma ideia muito complexa. Ao refletirmos sobre o referido texto e sobre o conceito de cultura segundo o entendimento indígena, fui compreendendo cultura como um processo sócio-histórico que decorre das relações sociais e com o meio ambiente. Por meio dos debates com o orientador, passei a compreender que a cultura envolvia laços emocionais, construídos nos jogos de alteridade, laços que vão criando um nós, um jeito de ser, que vai sendo corporificado, vai ficando encarnado na gente. E pensar o *apu'ã* (levantar, erguer-se) dos Guarani e do Kaiowa que entendem cultura como algo construído no levantar-se do seio da Mãe-Terra, nos levou a perceber que essa noção era próxima da ideia de corporificação desenvolvida na Linguística Cognitiva (CREPALDE, 2014). Esse levantar-se gera marcas, gera ensinamentos e signos que são guardados na memória para que se possam repetir os gestos dos ancestrais.

As explicações dos mais velhos e as leituras sobre as culturas guarani e kaiowa levaram-nos a ver ainda mais a complexidade desse processo e passamos a compreender que *teko* significava um modelo de ser no mundo que se constrói caminhando pelo mundo e que, embora esse modo de ser crie fronteiras estas não são rígidas (Barth) e permitem a influência de outros modos de ser e de representar na busca por sentidos para respostas concretas para manter a sobrevivência de um coletivo.

Com base nas reflexões de Barth (2000), Bhabha (1998) e Viveiro de Castro (2018) passamos a considerar os pontos comuns entre as culturas, o que permite a relação intercultural, mas também os pontos conflitantes e até a impossibilidade de tradução de certas noções. Minha posição de sujeito ajudou-nos a refletir sobre o que significa estar na situação de interculturalidade, nos interstícios das culturas e nesse lugar conseguir operar com línguas, modos de ser, de pensar e de aprender diferentes.

No decorrer do curso, meu orientador e eu discutimos sobre o conceito de interculturalidade com base nas reflexões de Canclini (1998), Bhabha (1998) e de reflexões sobre o conceito de translíngua realizados por Finger (2021). Esses estudos levaram-nos a perceber a complexidade da dinâmica da interculturalidade, espaço cultural onde se dá as hibridações, as misturas e as costuras de diferenças e conflitos. E foi justamente essa mistura de signos, de jeito de ser, essa hibridação que chamou minha atenção. Queria compreender melhor o que nossos parentes vêm chamando de *jopora* (mistura) para se referirem ao nosso jeito de ser dos dias atuais. Entender por que os mais velhos dizem que isso é perigoso e entender por que muitos *karai* falam que isso é sinal de perda de identidade.

Reflexões sobre a linguagem *jopara* no fio de minha trajetória

Depois da leitura de vários textos, fui, com o auxílio do meu orientador, aplicando conceitos teóricos que ia aprendendo no decorrer dos estudos para falar de minha própria trajetória que assim segue:

Meu nome é Crislan Kerolin Benites de Souza, tenho 24 anos, sou mãe, esposa, estudante e pesquisadora permanente da minha cultura. Sou filha de mãe Kaiowa, mas cresci entre os Terena e os Guarani, portanto, sou filha da mistura das culturas de três etnias que partilham a Terra indígena de Dourados. Sou uma Guateka, palavra que pode levar a pensar em aproximação, identidade, companheirismo e unidade, mas há conflitos e diferenças de várias ordens no interior dessa ideia de unidade.

A expressão *guateka* evoca a mistura de culturas fortemente atravessada pelas culturas dos *karai*, porém cada etnia vai fazendo sua interpretação do momento em que vive. A complexidade desse processo pode ser mais bem pensada, quando consideramos os conceitos de *teko heta* (modo múltiplo de ser) e de *teko laja* (modo de ser dinâmico deste momento histórico), conceitos desenvolvidos por um Benites (2014), estudioso das culturas guarani e kaiowa do Mato Grosso do Sul. Esse pensador nos leva a ver que há diferentes interpretações e reproduções culturais no nível das famílias extensas, grupo macro familiares que são a base desses grupos étnicos. Isso faz intensificar ainda mais a circulação de signos de diversas naturezas, costumes, práticas sociais, etc.. Desde criança, ouço e utilizo a expressão *jopora* (mistura), expressão que tem sido utilizada pela comunidade para referir ao jeito de

ser da reserva, marcado pelo *teko laja* que faz surgir mistura de línguas, de estilos musicais, de religiões, de modos de aprender, etc..

Como base na minha trajetória, o que inclui a entrada na universidade, fomos delineando o tema aqui abordado, o estudo do *tekoha* como um texto. Metaforicamente o *tekoha*, o espaço físico, é concebido como um corpo, um corpo que resulta da interação de vários elementos, um corpo *que apu'a* (se levanta) e se molda pela cultura que elabora próprio levantar-se. Um corpo que fala de várias maneiras sobre esse processo de vir a ser pelas inscrições em sua “pele”, que diz sobre as partes que o compõem, como elas funcionam e como se relacionam. Assim, olhei para minha meu corpo, meu *tekoha*, para minha história, para as marcas dos contatos culturais inscritos nesse corpo e considerei que ambos os *tekoha* eram marcados pelo fenômeno *jopora*. Com base nas discussões com o orientador, passei a olhar para meu corpo que nasceu e cresceu sendo moldado nas relações com o meio e com a minha família extensa, em um processo de subjetivação encarnado (Lakoff; Johnson, 2003), um processo onde os sentidos têm cheiro e gosto do local. Fui vendo como fui influenciada, principalmente, pelas mulheres com as quais cresci. Com elas, aprendi línguas, histórias, tabus, superstições, modo de ser mulher indígena, etc.. Minha bisavó era curandeira, tinha conhecimentos de ervas medicinais e rezas, e, embora não tivesse convivido muito tempo com ela, as ervas e a arte da curandeira ficaram, de certa forma, em mim.

Conforme refletíamos sobre os relatos da minha trajetória, o fenômeno do *jopara* (mesclagem) ia sem mostrando. A minha avó, com quem convive mais tempo, não quis levar adiante o conhecimento das ervas, guardando somente conhecimentos básicos para uso próprio. Mas a minha família não se afastou somente dos métodos tradicionais de cura, houve um afastamento em relação a outras práticas culturais e principalmente em relação à língua. Fui desestimulada a aprender *avañẽ'e*⁸, e minha mãe costumava dizer que deveria mesmo era aprender português se quisesse ter futuro. Minha vida escolar foi toda nas escolas da reserva onde fui alfabetizada em português. Apesar de conviver em um ambiente plurilíngue tanto em casa como na escola, ousava falar muito pouco *avañẽ'e*, pois, embora entendesse parcialmente

⁸ Uso neste trabalho a expressão *avañẽ'e* para me referir às línguas guarani e kaiowa, uso essa expressão para facilitar a redação do trabalho, mas principalmente por que entendo que essa expressão abarca as diferenças e as semelhanças entre as línguas guarani e kaiowa que convivem na reserva.

essa língua, tinha dificuldades em falá-la. No sexto ano do fundamental, tive as minhas primeiras aulas de *avañẽ'e*, que no currículo era denominada guarani. Meus amigos falavam comigo em português e em *avañẽ'e*, mas eu respondia, na maioria das vezes, em português. Esta situação deixa-me desconfortável perante meus colegas e achava que não era tão indígena quanto eles por causa disso.

A *avañẽ'e* usada pelos meus amigos era notadamente marcada por empréstimos das línguas portuguesa e espanhola, e por isso a denominavam *jopora*, o que entendia como pejorativo, pois havia escutado que nossa língua estava sendo devorada pela língua portuguesa. Somente, na universidade, ao entrar em contato com o significado de bilinguismo dinâmico (Finger, 2021), (Machado, 2013) fui entender que havia graus de bilinguismo no meio em que estudava e lembrei-me que nem todos meus colegas tinham a mesma desenvoltura na *avañẽ'e* e que muitos não a usam para escrever, somente para falar, e que é da natureza das línguas se modificarem no tempo, mas que isso poderia significar também o peso da influência da cultura e língua dos *karai*.

Os estudos na universidade levaram-me a ver que as escolas onde estudei também eram marcadas pelo fenômeno *jopora*, e depois da leitura de Benites (2014) isso ficou mais claro, pois vi que em nossas escolas, apesar de serem escolas indígenas, o que significa dizer que têm a possibilidade de ter um currículo diferenciado com ênfase às culturas e às línguas indígenas, fazem uso de materiais didáticos *karai* e privilegiam métodos de ensino *karai*. Apesar de o ensino de *avañẽ'e*, de abrir espaço para manifestações culturais indígenas e convidar representantes das culturas para dar ensinamentos sobre a tradição, havia muitas atividades que remetiam ao mundo dos *karai*. Muitos professores que atuam nessas escolas sejam *karai*, ou indígenas as classificam com escolas interculturais, mas, a julgar pelo que vivi, são espaços que privilegiam mais o modo *karai* de ser do que o nosso *teko*.

No espaço escolar pode se assistir a desfiles de miss e mister em versão indígena, apresentações culturais indígenas, apresentações de músicas de *karai*, etc.. E foi na escola que entrei em contato com um tipo de música, o rap dos Brô Mc's, que passamos a considerar em nossos estudos como uma expressão complexa do fenômeno *jopora*. No seguinte trecho da música do grupo intitulada *Eju Orendive* (vem com a gente): *Ape che rapa ndopai. Ape che rap oñepyrũ. Ajapo por amor. Eheundumi por favor*, vê-se o uso de palavras em português e em *avañẽ'e* rimadas e ritmadas no estilo rap. A música fala do contato entre indígenas e os *karai* e pede para que os

indígenas se unam para defender seu modo de ser. Fazem uso de um estilo musical e palavras de uma língua *karai* para fazer protesto contra os conflitos causados pelas relações com os *karai*. Pode-se ver na letra da música como trabalham com as palavras e a sonoridade da *avañẽ* de maneira criativa. Pode-se ver que na busca aos sentidos fazem uso de expressões e de uma sintaxe mais tradicional, ao mesmo tempo em que usam as mudanças linguísticas que caracterizam a língua falada hoje em dia. O trabalho dos Brô mostra a criatividade daqueles que vivem no interstício das culturas (Bhabha) fazendo uso de maneiras de pensar e de representar diferentes para fazer arte e ao mesmo tempo política.

Quando me casei tive mais convivência com a família do meu esposo, uma família que ainda busca manter a cultura. Eles tentam manter a herança de seus *ñanderu* - palavra composta de *ñande* (nosso), e *ru* (pai), formando a expressão “nosso pai” que se aplica para se referir a uma divindade e ao líder religioso, conhecido também como rezador – e *ñandesy*, palavra composta de *ñande* e *sy* (mãe), líder religiosa, conhecida como rezadeira. São da etnia kaiowa e tinham uma *ogapysy* (casa de reza) que acabou sendo incendiada. A *ogapysy* é muito importante para as famílias tradicionais, pois são as guardiãs dos instrumentos religiosos como *mbaraka* (chocalho), *apyka* (banco de madeira onde se assentam as crianças para o batismo), os *xiru*⁹, *mymy* (apito), *takuapu* (bastão feito de bambu, usado pelas mulheres), e outros objetos sagrados. É na *ogapysy* onde as coisas podem retomar sua sacralização, um estado de pertencimento ao sobrenatural que está sempre sendo ameaçado pelas forças contrárias ao equilíbrio. Com a morte da filha caçula do casal, e por vários outros motivos, eles foram perdendo a força para levar adiante a sua tradição e a casa de reza. Entregaram-se à bebida, e as igrejas evangélicas foram chegando mais perto. Embora as pessoas ainda procurem nosso *ñanderu* para fazer rezas e remédios medicinais, ele já não tem mais o mesmo entusiasmo por conta da bebida, pois seu *xiru* foi enfraquecendo. Hoje, suas filhas e netos querem construir uma nova casa de reza para ele, porque sua esposa que era uma grande curandeira morreu por conta da bebida, e eles não querem que isso aconteça com o ancião da família que ainda não escolheu o seu *yvyraja*, seu aprendiz para passar todo o seu conhecimento. Ele alega que as crianças de hoje em dia não querem mais saber da cultura, pois já nascem mexendo no celular. Apesar de tudo isso, suas filhas

⁹ Símbolo religioso Kaiowa em forma de vara ou cruz feito de bálsamo que representa os poderes da religiosidade Kaiowa.

aprenderam remédios e cantos e seus netos também carregam um pouco da sabedoria de seus ancestrais e falam a *avañẽ'e* de nossos dias. Apesar de tantas mudanças, a gente percebe a força da cultura e a resistência de um povo em luta por sua identidade. Meu filho mexe no celular, mas também aprendeu com o avô a fazer *jovasa*¹⁰. Ele sempre faz quando forma uma tempestade. Ele também aprendeu a manusear o *mbaraca*¹¹ e está aprendendo a *avañẽ'e*. A convivência com a família do meu esposo tem me dado oportunidade de conhecer e praticar a cultura, e eu, ao contrário da minha mãe, estímulo meus filhos a aprenderem a língua e a cultura dos kaiowa.

Pesquisa etnográfica

Ao entrar para a universidade, dei continuidade à pesquisa que havia começado sobre ervas medicinais. Antes mesmo de entrar na universidade eu e uma amiga postávamos em um canal do *Youtube* chamado de Koakuera, o resultado de nossas pesquisas e curiosidades sobre nossa cultura. A continuidade dessa pesquisa propiciou conversas com mulheres conhecedoras de ervas, de rezas e do preparo de *pohãñana* (remédio). Aprendi vários nomes de ervas e passei a reconhecer algumas pelos quintais, à beira dos córregos e nos pequenos capões de matas que ainda sobraram no nosso *tekoha*. Nessa busca, pude observar como nosso meio está degradado e como o excesso de pessoas impacta o meio ambiente. Por outro lado, fiquei empolgada com a diversidade de ervas e outras plantas guarani-kaiowa que ainda existem e são cultivadas. Segundo as mulheres com as quase conversei, há ainda plantas que permanecem vivas, mas muitas outras vivem somente como palavras. Nas culturas guarani e kaiowa, não se podem pensar em ervas desvinculadas das crenças. Na minha pesquisa, comecei a conversar com pessoas que manipulam as ervas e tinham rezas para potencializar os efeitos do remédio. E vi que alguns remédios exigem menos trabalho, mas há outros que precisam inclusive ser abençoado dentro da *ogapysy*, e, em minha pesquisa, pude constatar que há ainda três grandes *ogapysy*, onde os líderes religiosos entoam seus cantos, batizam crianças e potencializam as ervas. Por meio das conversas, aprendi que a palavra tem poder de reestabelecer a saúde física e mental e que o som da palavra cantada,

¹⁰ Reza e movimentos com as mãos para afastar males, abrir os caminhos, afastar tempestades, etc.

¹¹ Chocalho feito de cabaças contendo sementes, utilizados em todas as manifestações religiosas e culturais.

chegando aos patamares do céu, pode trazer de volta a força necessária para o equilíbrio que mantem a vida.

Figura 1. *Ogapysy* na Terra Indígena de Dourados.



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

As práticas dos líderes religiosos atravessaram os séculos, porém, nos dias atuais, eles têm sido demonizados por alguns indígenas que passaram a frequentar as igrejas evangélicas. Em minha pesquisa pude contar mais de 70 igrejas das mais variadas denominações.

Figura 2. Uma das inúmeras igrejas evangélicas na Terra Indígena de Dourados.



Foto: João Machado

Minha pesquisa constatou que houve casos de incêndios de casas de reza e muita intimidação aos líderes religiosos. A disputa religiosa tem causado muita tensão, violência psicológica e dividido inclusive famílias, contudo, durante minha pesquisa, pude constatar o que, de certa forma, já sabia sobre a mobilidade entre as duas práticas religiosas. Muitos indígenas que frequentam as igrejas evangélicas também buscam respostas espirituais juntos aos líderes religiosos. A mesma coisa se passa em relação aos remédios e aos médicos. Muitos indígenas fazem uso de

medicamentos *karai*, procuram auxílio médico e hospitalar e, ao mesmo tempo, buscam a cura na sabedoria tradicional. Mas essa mobilidade nem sempre é tranquila, é há limites culturais que muitas vezes impendem o ir e vir entre as diferentes culturas. Houve relatos sobre pessoas que não conseguem se comunicar com os médicos e agentes de saúde *karai* em decorrência de limites linguísticos e por falta de compreensão das crenças guarani e kaiowa.

Meu olhar etnográfico captou também que o modo de ser dos *karai* não interfere somente em nível educacional, religioso e em questões de saúde, mas também na culinária, maneira de vestir, na música, na comida, na arquitetura e nas artes. Na alimentação, foram incluídos itens que têm causado obesidade e doenças, além da inclusão de bebidas alcoólicas cujo uso desmedido tem causado sérios transtornos a nossa comunidade; por outro lado, há o cultivo de plantas comestíveis tradicionais em várias *kokuei* (rocinhas) espalhadas pelo *tekoha*, organizadas por famílias de plantas. São essas rocinhas que garantem a subsistência de muita gente, pois vários produtos são vendidos na cidade. Além das rocinhas, muitas famílias praticam o *jeheka* (coletar), e mulheres e crianças partem em suas carroças a procura de comida, roupa e outros elementos que os *karai* queiram descartar. A economia, porém, não se resume em *kokuei* e *jeheka*, há inúmeros trabalhadores e trabalhadoras que prestam todo tipo de serviço na cidade. Em minha pesquisa pelo *tekoha*, fui observando que havia inúmeros trabalhadores vestidos com uniformes com a cor daqueles que trabalham na coleta de lixo na cidade.

Na arquitetura, há vários tipos de construções no *tekoha*, desde casas que imitam o formato das casas *karai* até casas de sapé e muitas outras que misturam alvenaria, madeira, sape, sobras de construções, etc.

Figura 3. Habitação de alvenaria no estilo *karai*



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Figura 4: Habitação feita de vários materiais



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Os estudos sobre etnografia ensinaram que tinha que coletar dados no local de vivência dos participantes da pesquisa, observar seus tempos de fala, seus interesses, deixar claro sobre o que se tratava a pesquisa e buscar ler todos os signos que compunham as cenas. Apliquei esse aprendizado nos estágios e, de certa forma, passou a fazer parte da minha vida cotidiana também. Dessa forma, fui notando a influência *karai* no campo das artes, principalmente na música. Ouvem-se todos os tipos de música, com destaque para a música sertaneja, muito tocada nas festas de aniversário, que tentam imitar as festas dos *karai*. Todavia, há também um crescimento do interesse de jovens em aprender danças, cantos e festas tradicionais. Há grupos de jovens que cultuam as manifestações culturais e as pinturas corporais, fazendo inclusive apresentações em espaços públicos fora do *tekoha*.

Figura 5. Pintura corporal feita com pincel de quadro branco



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Figura 6. Pintura corporal feita com tinta de jenipapo



Foto: Crislan kerolin Benites de Souza

Minha pesquisa, mostra que há grupos de jovens que usam os elementos culturais dos *karai* para defender a causa indígena, a exemplo dos Brô M'Cs. Esse grupo está erguendo um estúdio para gravações de seus trabalhos dentro do nosso *tekoha* em formato de casa de reza.

Figura 7. Futuro estúdio do grupo de rap Brô M'Cs



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Durante os estágios, além de participar das aulas de inglês e português, refletir sobre comportamento de alunos e métodos de ensino, lancei meu olhar etnográfico por toda a escola, e em uma delas havia um exposição de artes com produção dos alunos: réplicas de quadros famosos, desenhos sobre a cotidianidade da escola e do *tekoha*, referências a filmes, a quadrinhos, etc.. Na réplica de quadros famosos e nas representações de filmes e quadrinhos é possível ver a marca indígena na releitura indígenas desses trabalhos.

Figura 8. Releitura kaiowa de o Grito, quadro de Munch



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Paralelamente a esses trabalhos, há representações artísticas da cultura indígena e da cotidianidade do *tekoha* nas quais imprimem suas noções de tempo, de espaço de estética, etc.

Representação do tempo e de motivos kaiowa.



Foto: Crislan Kerolin Benites de Souza

Durante minha pesquisa e também nos estágios tive a oportunidade de refletir um pouco mais sobre a diversidade de nossas línguas e sobre a diversidade do próprio português. Na universidade, havia aprendido sobre variação linguística, o que me ajudou a compreender a variedade de português e da *avañe'e* (Machado, 2013) e a

compreender complexidade do plurilinguíssimo, translinguismo e do bilinguismo dinâmico (Finger, 2021). Aprendi muito, também, como meus parentes, pois adoram falar sobre as línguas e sobre as mudanças linguísticas, e o fazem pelas metáforas guarani e kaiowa. Em *avañẽ'e* “ler” é *mbo'e Kuatia ñemoñe'ẽ* (literalmente fazer o papel falar) e escrever é *hi'a*, riscar, fazer traços no chão, marcar o espaço, e foi isso que fiz, tentei ler os traços deixados pelos corpos na pele do *tekoha*, fiz minha leitura. Mas, em certo momento da pesquisa precisava ouvir atentamente a *avañẽ'e* e olhar para o *kuatia* em busca de elementos para a reflexão. Nessa busca, pude coletar vários exemplos das transformações de nossas línguas. As marcas desse contato podem ser vistas mais claramente pelo uso de empréstimos e pela adaptação desses empréstimos aos sistemas linguísticos e fonológicos da *avañẽ'e*. Um exemplo desse fenômeno é a expressão *eguardamina*, formada por “e” morfema que indica o modo imperativo, pelo verbo “guardar” e *mina*, palavra que ameniza a ordem, dando um tom de solicitação. Nossa pesquisa captou o surgimento de outras alterações que podem estar ocorrendo, mas que precisam ser mais bem estudadas para serem confirmadas em pesquisas mais prolongadas com análises mais criteriosas, contudo, podemos dizer que há sinais de alteração da ordem das palavras, dando preferência à sintaxe da língua portuguesa.

Há também uma tendência para se usar os pronomes relativos e as conjunções antes das palavras e no início da sentença quando, em *avañẽ'e* mais tradicional são usadas depois da palavra e no final das sentenças. Como exemplo, pode-se oferecer a seguinte sentença: *A moça que mora na reserva não foi ao baile porque tinha que trabalhar.* (*Kuña oikoha ardeia-pe ndohoi jekoky-pe omba'apoguy*). Nessa frase, temos o sujeito *kuña* (mulher, moça), o verbo *oikoha* (formado pela desinência de terceira pessoa “o” pelo “i” marca dos verbos aspirados e “ko” verbo morar, e aglutinado ao verbo, o pronome relativo “ha”, com o sentido de “que”; temos o substantivo *ardeia-pe* (um empréstimo da palavra “aldeia” que foi adaptado à fonologia da *avañẽ'e* com a troca do “l” pelo “r”; temos ainda “*ndohoi*” (não foi), formado pela aglutinação das partículas de negação “ndo” e “i” ao verbo “oho” (ir) sem nenhuma desinência temporal. Como advérbio de lugar temos “*jeroky*” (dança, mas que está no lugar de baile) e por fim o verbo “*omba'apoguy*” formado pela desinência de terceira pessoa “o”, o verbo “*mba'apo*” e a conjunção explicativa “*guy*”. A mesma sentença pode ser ouvida em *avañẽ'e* mudando-se o pronome relativo e a

conjunção, formando: *Kuña que oiko ardeia-pe ndohoi jeroky-pe porque ha'e omba'apo*.

As metáforas guarani e kaiowa tanto em português como em *avañẽ'e* também são fenômenos interessantes a serem estudados, pois elas trazem a marca do modo guarani e kaiowa de pensar. O contado da *avañẽ'e* e da língua portuguesa é representado metafórica e animisticamente, como exemplifica a seguinte metáfora: *Nossa língua está ficando machucada*. Ainda sobre o contato linguístico os mais velhos falam em indígenas legítimos, que seriam aqueles que praticam a cultura tradicional e que falam uma suposta língua “pura”. Os mais velhos criticam os mais jovens por aceitarem o *teko karai* e por falarem *jopara* (a língua misturada), porém, quando reclamam dos mais jovens o fazem usando também o *jopara*.

A pesquisa levou-me também a refletir um pouco mais do que se passa nas retomadas, lugares às margens da Terra Indígena de Dourados ocupadas e reivindicadas por muitas famílias guarani e kaiowa como terra indígena. Nesses espaços é possível perceber que, na luta para permanecerem, o que significa enfrentar ameaças, ordens judiciais de despejo e falta de infraestrutura básica, transformam o espaço em *tekoha*, o organizam à moda guarani e kaiowa com elementos tomados dos *karai*, mas também com elementos tradicionais, reavivando a cultura e a língua.

Considerações posteriores

A realização deste trabalho permitiu que olhasse para meu *tekoha* como um texto, e ainda que tenha sido um olhar geral, consegui compreender muita coisa que se passa neste momento histórico, olhando para a linguagem. Não tinha ideia de estudos sobre a linguagem pudessem produzir tantas reflexões e interpretações. No início do curso, pesava que estudar linguagem era apenas estudar sintaxe para aprender a escrever “direito”, escrever na língua padrão. Mas, este estudo fez-me ver que, por traz da reta das linhas de um texto “bem” escrito, há vários sentidos soterrados. A pesquisa etnográfica participativa, o olhar para minha própria trajetória e os estudos teóricos, combinados com a explicação do nosso próprio povo levaram-me a fazer reflexões e interpretações que não conseguia fazer antes.

Antes do estudo, olhava para esse *jopara* como perda de identidade, como abandono da cultura, mas aos poucos fui entendendo que se trata de um processo complexo e que precisa de muito estudo e combinação de vários olhares para se

pensar sobre isso. Fui vendo que se tratava de um fenômeno conflituoso envolvendo valores e pontos de vistas conflitantes que ocorre no mundo todo. Fui aprendendo como as questões políticas, econômicas, raciais, étnicas movem esse processo. Fui vendo que as línguas e as culturas são mais ou menos privilegiadas, mais ou menos importantes em decorrência das disputas de poder. O trabalho mostrou-me também a comovente luta para resistir enquanto diferente, para se manter uma maneira de ser no mundo e mostrou-me a criatividade daqueles que vivem no entrelugar das culturas.

O estudo mostra que o trabalho de mesclagem de elementos culturais pode ser constatado em todos os sistemas semióticos que compõem a linguagem do *tekoha*, um fenômeno que os indígenas têm denominado *jopora*. Há estudos linguísticos que têm aplicado esse termo para se referir à uma variedade da língua guarani falada na América Latina, porém, como nosso trabalho permite dizer que a expressão *jopora* utilizada pelos indígenas guarani e kaiowa da Terra indígena de Dourados tem sido aplicada para evocar não somente um fenômeno linguístico, mas um fenômeno complexo multideterminado que precisa ser estudado mais cuidadosamente, e que infelizmente não cabe no contexto deste trabalho.

Por fim, entendo que foi acertada a escolha de fazer um estudo sobre a linguagem do *tekoha*, com foi acertada a metodologia de investigação e a escolha da teoria para realizar a interpretação dos dados. As interpretações permitiram discutir o momento atual das culturas guarani e kaiowa e com base na minha trajetória, sentido que me inscrevo no contexto do meu *tekoha*, e, portanto produzo sentido neste contexto *jopora*, como uma *jopora*, uma indígena deste momento histórico capaz de pensar na intersecção de dois modos de ser, cujas noções de tempo, de espaço, de estética, de ética, de quantidade, de valores, sociabilidade, etc. são diferentes, uma indígena que faz parte de um grupo de pessoas que resiste para manter a diferença embora façam uso de elementos de outras culturas, uma indígena que produz sentido, um sentido para o mundo, um sentido guarani-kaiowa.

Referências

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

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: ed. Da UFMG, 1998.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre - RS, Nov. de 1997.

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

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CREPALDE, Adilson. *A construção do significado de tekoha pelos kaiowá do mato grosso do sul*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

FINGER, Ingrid. *Curso sobre bilinguismo e letramento*, ministrado online para educadores indígenas Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul. <https://drive.google.com/file/d/19kS-RTxBY-Fiahmm96YD6mjC7XISY6eU/view?usp=sharing>

GARCÍA, O.; WEI, L. *Translanguaging, Language, Bilingualism and Education*. London. Palgrave Macmillan, UK, 2014.

HALL, stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. De Thomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopez Louro. Rio de Janeiro, DP&S : 1997.

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

MACHADO, João. *Bialfabetização e Letramento com Adultos em Guarani/Português: é possível? Um estudo etnográfico e valorização do Tetã Guarani – Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Mestrado em Letras da FACALE/UFGD, Dourados-MS, 2013.*

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 13ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2020.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 15, nº 29, 1995. Disponível em < file:///C:/Users/Adilson/Downloads/sandrajatahy.pdf >. Acesso em 31/01/2021.

SANTAELLA, Lucia, NÖRTH, Winfried. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. 2ª ed. São Paulo, Iluminuras, 1999.

SCHWAAB, Reges. *Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento: a alteridade radical no pensamento de Levinas*. Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, vol. 33, núm. 2, julho-diciembre, 2010, pp. 241-251. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/698/69830994014.pdf>. Acesso em 12/09/2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada*. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro.



Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587