

Relação espaço-temporal Guarani e Kaiowa: entre os modos de viver dos antigos (Tekoyma) e os novos modos de viver (Tekopyahu)

Juliana Grasiéli Bueno Mota



(Trabalho de campo realizado pela autora, janeiro de 2011).

**ENTRELAÇANDO - REVISTA ELETRÔNICA DE CULTURAS E
EDUCAÇÃO**

• Nº 05. Ano III (2012) • Jan./Abril • ISSN 2179.8443 •

Endereço: www.ufrb.edu.br/revistaentrelacando

Centro de Formação de Professores – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

RESUMO

Neste artigo, buscamos discutir as relações espaço-temporal entre os Guarani e Kaiowa a partir da Observação Participante e Fontes Oraís. A proposta se dá pela necessidade de compreendermos outras formas de pensarmos o tempo e o espaço. Para tal compreensão estaremos trabalhando com duas palavras na língua guarani que expressam relações temporais e espaciais. A primeira, o *Tekoyma*, que significa o modo de vida dos antigos e/ou dos antepassados em seus territórios tradicionalmente ocupados; e a segunda, o *Tekopyahu*, que significa (a imposição) o novo modo de viver a partir das novas formas de organizar-se espacialmente a partir do contato com o não indígena. Estes modos de viver não estão divorciados dos lugares em que as relações acontecem. O primeiro está relacionado ao modo de vida nos territórios tradicionalmente ocupados – *Tekoha*, enquanto o segundo está relacionado ao modo de vida imposto pelo não indígena, aparecendo constantemente à condição de viver na reserva.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowa. Espaço. Tempo. *Tekoyma* e *Tekopyahu*.

RESUMEN

En este artículo se analizan las relaciones espaciales y temporales entre el Guarani y Kaiowa de la observación participante. La propuesta está dada por la necesidad de comprender otras maneras de pensar en el tiempo y el espacio. Para este tipo de comprensión va a trabajar con dos palabras en el idioma guaraní para expresar las relaciones temporales y espaciales. El primero, el *Tekoyma*, lo que significa la vieja forma de vida y / o antepasados en sus territorios tradicionalmente ocupados, y en segundo lugar, la *Tekopyahu*, lo que significa (que impone) la nueva forma de vida a través de nuevas formas de organización espacialmente a partir del contacto con la población no indígena. Estas formas de vida no están divorciados de los lugares donde las relaciones ocurren. El primero se refiere a la forma de vida en los territorios tradicionalmente ocupados - *Tekoha*, mientras que el segundo está relacionado con el estilo de vida impuesto por los no indígenas, que aparecen constantemente en la condición de vida en la reserva.

Palavras-clave: Guarani e Kaiowa. Espaço. Tempo. *Tekoyma* e *Tekopyahu*.

Juliana Grasiéli B. Mota
Universidade Estadual
Paulista - UNESP/
Presidente Prudente
jugeo@ymail.com

Doutoranda do Programa
de Pós-Graduação em
Geografia da
FCT/UNESP – Presidente
Prudente. Pesquisadora do
Núcleo de Estudos,
Pesquisas e Projetos de
Reforma Agrária
(NERA). Este texto é
parte integrante da
Dissertação de Mestrado,
concluída em agosto de
2011 pelo curso de Pós-
Graduação em Geografia /
UFGD.

As sociedades Guarani e Kaiowa: apontamentos iniciais

Os Guarani e Kaiowa pertencem ao tronco linguístico tupiguarani, falantes da língua guarani, com variações dialetais entre os dois grupos. Para estas sociedades a língua é um importante meio de continuarem a manter os ensinamentos deixados pelos antigos, assim como reproduzir seus modos de vida para as novas gerações. A necessidade de “*passá a cultura*” por meio da língua indígena, é com certeza um importante marcador de diferenciação perante a sociedade não indígena e, conseqüentemente, referente a outros grupos indígenas, sendo um elemento importante de resistência no que concerne a imposição dos novos modos de viver da sociedade ocidental não indígena.

O idioma guarani, segundo apontado por Graciela Cândido Chamorro (2008, p.33), é integrante de um tronco que “[...] se desenvolveu há pelo menos 2.500 anos do tronco tupi, cuja formação remonta há 5.000 anos”. As sociedades indígenas falantes da língua guarani ocupavam “[...] uma vasta região que, de maneira descontínua descia pelas costas do Oceano Atlântico, desde a desembocadura do Amazonas até o estuário Platino, estendo-se rumo ao interior até os contrafortes andinos, especialmente em volta dos rios [...]” (LADEIRA, 2007, p.59).

São elucidativas as aproximações socioculturais entre os Guarani e Kaiowa, principalmente no que concernem as aproximações linguísticas. Entretanto, é necessário assinalar que estes grupos possuem diferenças significativas entre si, principalmente referentes aos processos de auto identificação étnico-cultural, nas variações dialetais da língua guarani, as formas de organização socioterritorial, entre outras variações.

A participação desta sociedade no território brasileiro é muito significativa, e estão territorializadas em vários estados brasileiros, entre eles: Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Mato Grosso do Sul. No estado de Mato Grosso do Sul, foco de nossa análise no que concerne aos Guarani e Kaiowa, tem-se uma representatividade indígena extremamente importante. Este estado tem a segunda maior população indígena do Brasil, com uma estimativa de 72.000 indivíduos (SIASI/FUNASA/SESAI, 2010)¹. Desta população,

¹ Esta população se divide entre as sociedades Guarani, Kaiowa, Terena, Kinikinawa, Kamba, Ofaié, Guató, Kadiwéu e Atikum, segundo aponta os dados de Giovani José da Silva (2003) e Instituto Socioambiental (2010).

os Guarani e Kaiowa são majoritários, correspondendo há aproximadamente 41.500 indivíduos (SIASI/FUNASA/SESAI, 2010).

Para entendermos as relações espaço-temporal entre os Guarani e Kaiowa é necessário considerarmos seu contato com a sociedade não indígena. O aparecimento do não indígena, participante da narrativa Guarani e Kaiowa como o “branco” - *Karai*, torna-se marca central no que concerne ao processo de desorganização socioterritorial do Guarani e Kaiowa, culminando na perda de seus territórios tradicionalmente ocupados - *Tekoha*². A partir deste momento, passamos a compreender os processos de desterritorialização Guarani e Kaiowa dos seus territórios tradicionalmente ocupados - *Tekoha*, e as novas formas de territorialização entre estas sociedades³. Neste aspecto, sobretudo, a reterritorialização em reservas indígenas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), entre os anos de 1915 a 1928⁴. Esta nova forma de organização no território imposta pela sociedade não indígena aos Guarani e Kaiowa é precária. Contudo, também, é marcada pela esperança e sonho de viver uma vida melhor, assim como de retomar⁵ os *Tekoha* por parte de algumas famílias Guarani e Kaiowa.

Para dar conta dos objetivos do trabalho, a pesquisa de campo foi um elemento imprescindível, que se desenvolveu por meio da metodologia da Observação Participante –

² *Tekoha* é uma palavra na língua guarani que expressa, em linhas gerais, o lugar onde é possível se viver bem, o lugar bom de viver, o lugar onde é possível viver o modo correto de ser Guarani e Kaiowa. O prefixo *Teko* dá sentido ao modo de viver, de ser e estar, enquanto o sufixo *ha* dá sentido de lugar.

³ A partir das discussões de Haesbaert (2007), é possível analisar o movimento de T-D-R (Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização) partindo do pressuposto de que a territorialização foi o que engendrou o “*território original*”. A desterritorialização engendrou as modificações e destruições do território determinadas pelas disputas territoriais que transformaram o uso e o controle sobre o território. A reterritorialização, nestes desdobramentos, se coloca intrinsecamente na possibilidade do *contínuo vir-a-ser*, a possibilidade de “criação” de outro território, a partir da desterritorialização de *outrem*.

⁴ O processo de ocupação e colonização da região Centro Sul, do atual estado de Mato Grosso do Sul, se deu com o processo de espoliação dos territórios tradicionalmente ocupados pelos Guarani e Kaiowa. Neste contexto de esbulho em torno de seus territórios, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), hoje, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criou entre os anos de 1915 a 1928 oito reservas indígenas para abrigar os indígenas que estavam sendo expulsos de seus territórios. Assim, a criação das reservas se deu como parte do processo de liberação dos territórios Guarani e Kaiowa para colonização e ocupação não indígena, nas intencionalidades de ocupação dos “espaços vazios” e o conseqüente avanço das frentes pioneiras, principalmente de colonos sulistas, paulistas e nordestinos. Ainda é considerável elencar que a partir da década de 1950 a reserva se deu como um importante “depósito de índios” (expressão de uma Kaiowa da Reserva Indígena de Dourados). Este novo momento é parte do processo de avanço das frentes pioneiras, em torno das grandes transformações ocorrentes no território nacional, buscando a integração do estado nacional e das sociedades indígenas.

⁵ Esta expressão é utilizada pelas famílias Guarani e Kaiowa que estão retomando territórios.

Etnografia e a utilização de Fontes Orais. Para Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p.12), referente à observação participante, estar em campo se dá por meio de três importantes momentos, sendo eles: “[...] Olhar. Ouvir. Escrever. – como atos cognitivos que são –, além de trazerem em si responsabilidades intelectuais específicas, formam, pela dinâmica de sua interação, uma unidade irreduzível”.

Ainda, no que concerne a etnografia, Roberto Cardoso de Oliveira (2000) salienta a necessidade de um diálogo entre iguais, considerando haver um “*encontro etnográfico*”, pois não é só o pesquisador quem pergunta, questiona, observa, mas também as gentes pesquisadas que estão perguntando, questionando, interagindo com o pesquisador. A etnografia propõe o estar com o outro e participar das redes sociais de interação familiar e trocar experiências de vida, de modo que há nestes diálogos negociações, em uma relação em que o pesquisador carregará um pouco deles na construção do saber e os mesmos carregaram um pouco do pesquisador.

Neste contexto, as questões levantadas neste trabalho se fazem a partir de alguns *olhares* da pesquisadora frente aos modos de viver Guarani e Kaiowa, assim como as relações que perpassam análises em torno do espaço e do tempo, sabendo-se que esta análise é apenas um modo de olhar, pensar, imaginar, vivenciar as relações com o outro. A questão principal destes olhares é que ele se faz na construção do saber, da pesquisa científica, e por ser um olhar, nunca está completo, está sempre em construção.

O Tekoyma e o Tekopyahu: memória e narrativa no espaço-tempo Guarani e Kaiowa

“*Antigamente, naquele tempo, na época do vovô e da vovó, os nossos antepassados, faz tempo aquele lá*”, são os principais referências narrativas utilizados pelos Guarani e Kaiowa, e que expressam os modos de viver do passado. Em referência aos novos modos de viver, normalmente as principais expressões são: “*Tudo mudo, agora é diferente, não é mais daquele jeito que os antigos vivia, agora é tudo diferente daquele lá, é assim, deste jeito agora...*”. Estes termos, presentes nas narrativas, representam as diversas formas dos Guarani e Kaiowa referenciarem na língua portuguesa os diferentes modos de viver que foram se transformando no contato com a sociedade não indígena, demonstrando que os mesmos

passaram por grandes transformações em torno de sua organização espacial e temporal nas diversas formas de se relacionarem com a natureza⁶ e com os homens.

Muitas famílias Guarani e Kaiowa atribuem estes referenciais quando demonstram por meio das narrativas a necessidade de retorno aos territórios tradicionalmente ocupados, fundamentalmente expressa da seguinte forma: “*é necessário retomar nosso Tekoha*. Ou seja, expressam como estas sociedades buscam entender e explicar as transformações socioterritoriais em torno de seus modos de vidas. Neste contexto, duas palavras na língua guarani são frequentemente acionadas para referenciar estas transformações, o *Tekoyma* (esta palavra expressa às relações vividas pelos antigos no passado, fundamentalmente, o modo de vida dos antigos) e *Tekopyahu* (as novas formas de viver destas sociedades, principalmente no que concerne a diminuição de seu território tradicionalmente ocupado, após a colonização e ocupação pelos não indígenas⁷).

Para compreendermos a análise em torno do espaço-tempo Guarani e Kaiowa, consideramos que se existe uma espacialidade produzida pelas gentes que se movem no mundo, traçando suas territorialidades, este ir e vir é marcado pelo tempo, fazendo e desfazendo-se de distintas formas, já que o tempo não se faz da mesma forma em todas as sociedades. Como prefere Norbert Elias (1998, p. 41): “as relações temporais, como se vê, são relações de níveis múltiplos e grande complexidade [...]”. Neste contexto, as temporalidades não são vividas da mesma forma em todas as sociedades, e que nem todas têm no controle do relógio e do calendário as mesmas formas de perceber a realidade em que vivem, viveram ou poderão viver, considerando que a configuração espaço-tempo se faz correlacionada e interdependente entre si.

⁶ Para entender a concepção de natureza entre as sociedades indígenas, é necessário considerar, como pontua Eduardo Viveiros de Castro (2004), em torno das sociedades indígenas amazônicas, que a diferenciação entre humano e não humano, natureza e cultura, animal e humano etc. não é uma relação tão simples de ser resolvida em sociedades tradicionais (como podemos observar nas narrativas dos Guarani e Kaiowa), pois essas diferenças não seguem a mesma lógica ocidental. Na cosmologia, os humanos são também natureza, mas revestidos das mais distintas formas animais.

⁷ O processo de espoliação do território Guarani tem como marca a Guerra contra o Paraguai (1864 a 1870), liderado pela Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai). Após a guerra o primeiro momento de “perda” territorial entre os Guarani e Kaiowa se dá com a monopolização do território Guarani e Kaiowa pela Cia Matte Larangeiras para exploração da erva (1882 a 1943). Após este momento, com o declínio da exploração ervateira, se inicia o processo mais intenso de ocupação do território Guarani e Kaiowa, na segunda metade do século XX, com as políticas de integração do estado nacional de Getúlio Vargas, incentivando a colonização e a ocupação da região Centro-Sul de Mato Grosso do Sul, porção territorial tradicionalmente ocupada pelos Guarani e Kaiowa.

Também é necessário salientar que é a partir do passado, enquanto representatividade do *Teko Porã (Bem Viver)*, que conseguimos compreender as novas conjunturas espaciais vividas a partir da “perda” dos territórios tradicionalmente ocupados e as consequentes mudanças em torno dos modos de viver Guarani e Kaiowa, muitas destes, territorializados em reserva indígenas no estado de Mato Grosso do Sul, sendo que este novo lugar, marcados pelas novas relações que lhes foram impostas, é expresso por meio da palavra guarani *Tekopyahu*, sendo o novo modo de viver. Nesta relação que envolve este novo modo de viver, é expressa na palavra *Teko Vai*, sendo este o modo incorreto de viver, tendo como marco central, o encontro, ou pode-se dizer, desencontro com o não indígena.

Em suma, podemos dizer que estes termos marcam e demarcam no presente o tempo passado na/da memória e oralidade Guarani e Kaiowa, recriando o passado no presente e também fazendo do passado-presente possibilidade de futuro. Nesta relação espaço-temporal é considerável que o passado, presente e futuro são construções e invenções sociais que permite a orientação e localização dos sujeitos no tempo, mas também, como afirma Norbert Elias (1998, p. 15), o tempo é sobretudo muito mais que isso, “[...] ele é também uma instituição cujo caráter varia conforme o estágio de desenvolvimento atingido pelas sociedades. O indivíduo, ao crescer, aprende a interpretar os sinais temporais usados em sua sociedade e a orientar sua conduta em função deles”.

Assim, a partir do autor, é possível conceber que as temporalidades não são vividas da mesma forma em todas as sociedades e que nem todas têm no controle do relógio e do calendário as formas de perceber a realidade em que vivem, viveram ou poderão viver. Sendo assim, podemos considerar, de forma geral, que o tempo-espaço métrico-cartesiano da sociedade moderna-capitalista-ocidental não é a única possibilidade de perceber e vivenciar a relação espaço-temporal, fundamentalmente marcada pelo “*Time is Money*”. Isto porque, nesta sociedade, a relação espaço-tempo não aparece de maneira interdependente, mas dissociados entre si, como se fosse possível pensar o espaço sem o tempo e/ou vice versa. O que é perceptível na sociedade dominante, é a des-historicidade do espaço, mas também, a des-espacialidade da história, como demonstram Rogério Haesbaert (2007) e Doreen Massey (2008).

Estes questionamentos estão entrelaçados na lógica capitalista de produção, atendo-se ao tempo da “contabilização” do controle da vida social de homens e mulheres e da natureza em segundos e minutos. Ideologicamente o que está em voga nos discursos homogeneizantes

e globais da civilização eurocêntrica moderna-colonial. Neste contexto, é, de certa forma, como se o espaço estivesse sendo suprimido pelo tempo, desconsiderando que o espaço “[...] não desaparece, mas muda de “localização”, ou melhor, adquire outro sentido relacional. O que antes fazia parte de um aqui e agora conjugado (“encaixado”, diria Giddens) passa a se dissociar espacialmente (se “distanciar” ou “se alongar”, ainda nos termos de Giddens) [...]” (HAESBAERT, 2007, p. 156). Ainda, nesta discussão, a partir de Jones Dari Goettert (2011, p. 219), no que se remete aos “deslocamentos” espaciais no tempo, podemos dizer que o espaço “[...] é, também, uma invenção; ou uma reinvenção a cada tempo; os jeitos de como as gentes se produzem e se inventam espacialmente” e, assim, fazendo-se geograficamente.

Podemos dizer que a configuração espaço-tempo está correlacionada e interdependente entre si, por isso, o controle sobre a sociedade e a natureza passam pelos mais diversos ajustamentos sociais de condutas, como, as relações com/sobre o corpo, intrínseco a um conjunto de normas e regras que envolvem modos de pensar, falar, comer, jeitos e gestos das gentes no espaço-tempo, seja no/pelo controle do corpo a partir dos outros - “imposição externa” (sociogênese) e/ou o autocontrole de cada homem e mulher sobre seu corpo (psicogênese) (ELIAS, 1998).

Considerando que estas relações não são opostas e não podem ser desvinculadas, o autocontrole sobre o corpo é o principal meio de controle social, onde os meios de coerção são criados e recriados substancialmente pelas/nas relações com o corpo do “nós-eu”, ou seja, “todo o aparelho que modela o indivíduo, o modo de operação das exigências e proibições sociais que lhe moldam a constituição social e, acima de tudo, os tipos de medos que desempenham um papel em sua vida” (ELIAS, 1994, p. 17).

Neste sentido, pensando as relações com o corpo no espaço-tempo, Graciela Cândida Chamorro (2009) demonstra as relações e transformações do corpo nos conflitos entre o modo de vida dos antigos (*Tekoyma*) Guarani e Kaiowa e o “novo” modo de vida (*Tekopyahu*), no contexto das missões jesuíticas, destacando a dualidade e também a complementaridade destes dois modos de viver. Considera que as relações e transformações do corpo são fundamentais para entendermos o movimento das sociedades no espaço-tempo que, ao mesmo tempo em que se movimenta redefinindo as espacialidades-temporalidades, também se redefinem.

Pensando as novas formas de se relacionar com o corpo no espaço-tempo, o processo civilizador jesuítico (reduções), passam a redefinir novas formas de fazer-se humanamente

pelo/com os sentidos do corpo, demonstrando as oposições e imposições entre “[...] nuevo *versus* viejo, alma *versus* corpo, hombre *versus* mujer, monogamia *versus* poligamia, partes nobles des cuerpo *versus* partes plebeyas, caritas *versus* eros” (CHAMORRO, 2009, p. 332).

Os apontamentos de Graciela Cândida Chamorro (2009) nos permitem pensar que nas relações com o corpo estão imbricadas as mudanças das sociedades, já aqui mudanças de temporalidades e espacialidades nos modos de vida Guarani e Kaiowa, pois as mudanças em relacionar-se com o corpo, não estão fora das imposições de novas territorialidades.

Isto quer dizer que, “consideremos a relação entre o espaço e o tempo, estando os dois infinitos simultâneos e atuais se diferenciam e se cruzam na representação. Cada um se representa no outro e somente se representa através desse outro” (LEFEBVRE *apud* SANTOS, 2002, p.26-27). Neste contexto, é considerável que nas relações espaços-temporais entre o *Tekoyma* e o *Tekopyahu*, demonstrem que nem todas estas relações são passíveis de periodização, pois as relações entre o passado e presente, entre o antigo e o novo, se fazem interdependentes entre si.

Reflexões em torno do espaço-tempo e a construção da narrativa: “nosso jeito de lembrar nossos parentes, de falar deste mundo”

Tendo clareza sobre o movimento espaço-temporal, os Guarani e Kaiowa demonstram ter um medo enorme de “perder a cultura”⁸. Esta perspectiva de análise faz-se também pela narrativa do *Kaiowa* Jorge (2010a) ao assinalar que “é que a gente fica contente né, como você, é bom a gente contá uma história, pá num tá sabendo mais essa história [refere - se aos jovens]. Então, vai indo por aí, acaba que eu tava falando, acaba a cultura. [...] é assim, os gurizada tem que orientá, senão perde a cultura”.

A narrativa de Jorge demonstra fundamentalmente a “necessidade de passá a cultura”. Assim, a narrativa possibilita fazer, do passado, o presente, pela memória. Na fala não está somente “a palavra que sai da boca”, estão os olhos, os risos e gargalhadas, a tristeza, a lágrima e os mínimos gestos, jeitos e expressões do falar. Estão também o mundo-lugar em latidos de cachorro, as brincadeiras, choros e risos de crianças, sopros de vento, barulhos de

⁸ Expressão frequente entre os *Ñanderu* e *Ñandesy* da RID.

chuva e sol “fervente”. Ainda, estão às casas de sapé, barracos de lona, casas de alvenaria entre terras, matas, animais e rios. Juntamente com eles estão às gentes que falam e as que não falam, mas observam. Estão as rezas, os cânticos, os barulhos de rádio, carros, entre outros barulhos múltiplos que fazem parte do ato de falar e do silenciamento. Ainda estão na narrativa, no ato de falar, os sonhos e os medos da vida cotidiana⁹.

Nesse contexto, as territorialidades vividas no *Tekoyma*, considerado pelo *Kaiowa Ñanderu Jorge*, é uma das “*forma de mostrá a cultura, de passá aquele lá. É mostrá né, mostrá como vivia o vovó, vovô, a mamãe, pai dele lá, tudo lá... A gente lembra daquele lá, num pode esquecê... [...] num pode esquecê o nosso lugar, tem que passá [...]*”. Diante de silenciamentos e nostalgias ao falar do tempo dos antigos, a narrativa de Jorge, assim como da maioria dos rezadores, se faz na necessidade de relembrar para não se esquecer do passado. Nas palavras da *Ñandesy Floriza* (2010), relembrar é necessário, porque “[...] *passa a palavra, pra palavra num perdê, tem que regatá (resgatar), tem que falar isso daí (silêncio)*”.

Neste sentido, podemos dizer que nas fronteiras entre o modo e vida dos antepassados - *Tekoyma*, e o novo modo de vida - *Tekopyahu*, estas se fazem redefinindo um ao outro, no conjunto de *ações* e *reações* em que os Guarani e Kaiowa estabeleceram e estabelecem entre os territórios e territorialidades que viveram e vivem. Logo, é essencial entendermos que a territorialidade exercida pela narrativa no *Tekopyahu*, encontra-se e desencontra-se com as condições socioterritoriais vivida pelos antigos. Entender os novos reordenamentos territoriais inerentes ao novo modo de vida, e que só é possível se compreendermos minimamente as territorialidades existentes no *Tekoha*.

Podemos dizer a partir desta relação, a existência de uma *geografia da memória*, e/ou *memória da geografia*, está relacionado às “histórias-trajetórias” de vida das gentes, e no caso dos Guarani e Kaiowa, na “conexão” entre passado-presente pela/na oralidade, pelas marcas deixadas no corpo, pelos lugares-territórios vividos que já não são os mesmos, fazendo-se presentes na/pela *memória*. Logo, como assinala Jones Dari Goettert (2008, p. 77) “responder, discorrer, comentar, falar e narrar, sobre as trajetórias, as vivências e as experiências [...] requer o *trabalho de lembrar*”.

⁹ Essas relações foram sentidas e vividas durante os encontros com os Guarani e Kaiowa. Tentamos aqui, descrever alguns momentos que nos foram marcados, para que os leitores não sintam só as palavras ditas, mas possam imaginar o contexto em que elas foram proferidas, muitas vezes, omitidas e silenciadas, minimamente visualizando o “*não dito*”.

Pensando as conexões dos Guarani e Kaiowa nas relações com o passado, lembrar permite o estabelecimento das identidades com os lugares-territórios, tornando também possível, no presente, o futuro pelo passado.

[...] entre portadores da fala e lugares, não deixa de indicar que as próprias identidades e suas reconstruções se materializam como identidades e reconstruções dentre possíveis outras identidades e reconstruções. [...].

[...] as possibilidades de futuro de quem fala participam da reconstrução das identidades com os lugares do passado ou do presente, numa inconteste relação entre lugares e tempos.

As mulheres e homens que falam são *comuns*, assim também o são os lugares nos quais falam. Lugares comuns. Sujeitos e lugares comuns que se cruzam sem, no entanto, se dissiparem. *Há pessoas nos lugares e lugares nas pessoas, ambos se produzindo e se reproduzindo no ladrilhar de pedaços de lugares, de jeitos e de sujeitos*. Por meio desses lugares comuns constroem *lugares de identidade*, que se fazem de lugares próximos e de lugares distantes. Por entre esses pequenos lugares – partes de um lugar maior – falam de suas vidas, de suas saídas e chegadas, dos tropeços e sucessos, dos trabalhos e da família – dos *de cá* e dos *de lá* (GOETTERT, 2008, p. 75 - grifo nosso).

O passado, no presente, é sempre uma relação mutável. Assim, reviver o passado no presente tem na memória uma das possibilidades. Esse retorno é sempre recolocado, havendo sempre novas reinterpretações do mesmo “fato”, pois que o passado nunca é o mesmo. Como movimento das gentes, o passado é sempre reformulado no tempo presente e, se partimos do pressuposto de que a sociedade é movimento, o retorno torna-se possível pela memória, proporcionando o reviver das *geografias-históricas* do passado, tornando-as presente no espaço-tempo em que elas são “proferidas”. Em aproximação, Norbert Elias (1998, p.33) demonstra que:

[...] a percepção de eventos que se produzem “sucedendo-se no tempo” pressupõe, com efeito, existirem no mundo seres que sejam capazes, como os homens, de identificar em sua memória acontecimentos passados, e de construir mentalmente uma imagem que os associe a outros acontecimentos mais recentes, ou que estejam em curso. Em outras palavras, a percepção do tempo exige centros de perspectiva – os seres humanos – capazes de elaborar uma imagem mental em que eventos sucessivos, A, B e C, estejam presentes em conjunto, embora sejam, claramente reconhecidos como não simultâneos.

O passado é vivido pela memória, tendo na oralidade um meio consequente de retorno às relações espaço-tempo do modo de vida dos antigos – *Tekoyma* - interligada ao “novo” modo de vida - *Tekopyahu* - do presente. Estas relações estão em contínuo vir-a-ser, tendo em vista que o modo antigo de viver dos antigos é transformado pelo “novo”, o “novo”

transformado e transformando-se pelo antigo, e pela narrativa, no ato humano de falar, torna-se possível lembrar, retornar ao passado.

Assim, é elucidativo que nem todas as sociedades têm uma relação “datada” e cronometrada passível de serem divididas entre “antes” e “depois” e/ou quantificadas por segundos e minutos. Norbert Elias (1998, p.34) contribui para a reflexão, considerando que “a experiência humana do que chamamos “tempo” modificou-se ao longo do passado, e continua a se modificar em nossos dias, não de um modo histórico e contingente, mas de modo estruturado, orientado, e como tal, passível de explicação”.

Nesta perspectiva, podemos dizer que o tempo e o espaço, tal qual como nos orientamos no mundo, é algo que se desenvolveu em relação a determinadas intenções e a tarefas específicas dos homens. Nos dias atuais, é um instrumento de orientação indispensável para realizarmos uma multiplicidade de tarefas variadas, tais como: comer, trabalhar, dormir, namorar, descansar, entre outras atividades, sendo a expressão de que o tempo-espaço tornou-se “a representação simbólica de uma vasta rede de relações que reúnem diversas sequências de caráter individual, social ou puramente físico” (ELIAS, 1998, p. 17).

Em suma, as relações espaços-temporais estão correlacionadas às transformações no modo de vida Guarani e Kaiowa, contudo, não se fazem no espaço-tempo linear, tal qual a sociedade ocidental. Stuart Hall (2009, p.29) argumenta que “A história, como a flecha do Tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado”. Desta maneira, entendemos que as representações espaço-temporal do passado e do presente se fazem interconectadas e interdependentes, ou seja, estão em trânsito. Por isso, se fundem e se confundem nas narrativas, podendo-se considerar como “atual” algo ocorrente e presente no modo de vida, acontecimentos que sejam do passado.

No que concerne ao papel da narrativa, segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007, p. 43), é “a forma através da qual constroem a própria noção de temporalidade e, portanto, articulam o próprio passado e seus eventos [e que tal noção de tempo está intrinsecamente relacionado ao espaço em que os acontecimentos ocorrem]”. Pode-se dizer, no caso dos Guarani e Kaiowa, que a memória possibilita acessar e/ou mesmo transitar por outras espacialidades, onde o *Tekoyma* aparece representando o tempo daqueles que já morreram e/ou mesmo das pessoas mais velhas que viveram no *Tekoha*.

Para entender melhor esta relação, Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira (2009, p.220-221) assinalam que:

Entre povos indígenas sul-americanos, antropólogos dificilmente conseguem fazer diagramas de parentesco indicando mais de cinco gerações acima da geração a que pertence o indivíduo de referência, denominado *ego* (“eu” em latim). Isto porque os sistemas sociais, em geral, se articulam a partir de pouca profundidade genealógica, já que a ênfase no campo do parentesco é dada às relações de lateralidade. Não é de se estranhar, portanto, que a memória coletiva dos Kaiowa possa recuar até em torno de uns 150 anos, haja vista que uma geração tem em média de 20 a 25 anos. O que vai além dessa cronologia está no campo do imemorial e sua interpretação exige muita habilidade etnográfica e etnológica. No caso específico das comunidades Kaiowa, o tempo imemorial é denominado *yma guare* [e/ou *tekoyma*] ou “tempo dos antigos”, uma categoria nativa de dimensão temporal vasta, que incorpora os antepassados reais e míticos.

O que as colocações dos autores nos demonstram é a necessidade de reproduzir por meio da narrativa os modos de viver das sociedades indígenas, para que a memória coletiva do grupo não se perca totalmente. Assim, pela oralidade, na memória que é “ativada” no ato de lembrar o passado e/ou reinventá-lo¹⁰, é que se reproduz o modo de vida para aqueles que nunca materialmente lá estiveram, tornando-se, assim, um importante meio de vivenciar o tempo dos antigos, de vivenciá-lo por meio da narrativa, que, por sua vez, proporciona a construção de identidades múltiplas, considerando assim, a multiplicidade do fazer e ser Guarani e Kaiowa.

Neste sentido, o *Tekoyma* e *Tekopyahu* aparecem imbricados um ao outro, principalmente quando o primeiro, pela memória, torna-se um meio de retorno ao modo de vida dos antigos. Esse retorno só é possível a partir das novas relações em que estão inseridos, em linhas gerais, a partir do espaço-tempo em que hoje vivem. No entanto, as novas

¹⁰ Considerando que não há somente uma narrativa possível, ou seja, uma única forma de contar a história – os fatos do passado, cabe-nos dizer que o passado em sua narrativa dominante não considerou as histórias-trajetórias dos “homens simples” (MARTINS, 2000) e/ou mesmo dos subalternos. No caso das sociedades indígenas em Mato Grosso do Sul, a história dominante, do desbravamento e da colonização do estado, não é a versão indígena. Assim, concordamos com Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007, p. 61) que considera “[...] o passado como uma invenção, de que fizeram parte sucessivas camadas de discursos e práticas. Percebemos o passado como um abismo que não se para de cavar; quanto mais queremos nos aproximar dele, mais nos afastamos. Damos conta de que a História não está serviço da memória, de sua salvação, mas está, sim, a serviço do esquecimento. Ela está sempre pronta a desmanchar uma imagem do passado que já tenha sido produzida, institucionalizada, cristalizada. Inventado, a partir do presente, o passado só adquire sentido na relação com este presente que passa, portanto, ele enuncia já a sua morte prematura. Como diz Nietzsche, a História só pode ser suportada por personalidades fortes, porque, ao falar de nossa finitude e da finitude de todas as coisas, ela está falando é da morte”.

modalidades de territorialização têm demonstrado estarem distantes da realidade vivida pelos antigos nos dias atuais, comparando-se ao modo de vida dos antigos – *Tekoyma*¹¹. De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007, p. 72), essas relações são construídas pela memória, necessariamente, porque,

[...] as histórias são escritas [e faladas] do ponto de vista dos homens, mergulhados em seu cotidiano, pressentindo que fazem parte de algo mais grandioso, que são peças em uma engrenagem social complexa, problemática, conflitiva, de que só pode divisar contornos parciais, de que só se pode conhecer verdades interessadas e relativas a tempos, lugares e contextos.

Desse modo, os Guarani e Kaiowa só podem narrar a partir do *Tekopyahu*, só podem dizer quem são e quem foram os seus antepassados, a partir do “aqui e agora” e, se suas narrativas se fazem no trânsito de entre-lugares, ou melhor, entre *Tekoyma* e *Tekopyahu*, esta condição é visível na “confusão” de narrativas que faz do passado, o presente, quando pela oralidade constroem suas “histórias-trajetórias”.

O passado-presente segue complementando-se um ao outro, demonstrando as relações de interdependência entre si. A partir de Norbert Elias (1998, p.33) podemos considerar que “Muitos fatos atestam que os homens [também as mulheres] nem sempre aprenderam as seqüências de acontecimentos sob a forma que hoje representamos, simbolicamente, com o conceito de “tempo””, tendo em vista que as relações espaços-temporais não são um dado a priori.

É necessário ressaltar que entre o *Tekoyma* e o *Tekopyahu* há a representatividade do fazer-se Guarani e Kaiowa, tendo em vista que fazer-se é, como escreveu Jones Dari Goetttert (2008) pensando a identidade gaúcha “fora” (mas, também de quem ficou) do Rio Grande Sul, uma forma de mostrar-se. Tendo em vista que ao fazê-lo estão implícitos, concomitantemente, processos de auto-identificação e identificação-diferenciação de *outrem*.

A partir das palavras do autor: “*Fazer-se que é também desfazer-se, refazer-se. Dos sujeitos, dos lugares e de seus jeitos*” (GOETTERT, 2008, p. 30). Fazer-se que não está desconectado do movimento dos gestos corporais, dos olhares, da narrativa pronunciada pela boca que fala e “omite”, reivindicando sonhos, retornando ao passado, vivendo o presente, sonhando com o futuro, inertes nas imaginações, pensamentos...

¹¹ No que concerne ao *Tekoyma*, nele deve ser considerado as novas modalidades de territorialização, como: a condição de reserva, de viver em acampamentos de retomadas de territórios tradicionalmente ocupados. Ainda, viver como índios de fazendas, nas cidades, entre outros modos de viver...

O fazer-se Guarani e Kaiowa se dá no “trânsito” entre passado-presente-futuro de forma não linear, mas simultânea. Entre passado-presente e as possibilidades de futuro, é notório a confusão das/nas temporalidades-espacialidades indígenas. A Kaiowa *Ñandesy*¹² Floriza ao demonstrar as mudanças no modo de falar, assinala que “*Nóis já não é como nós, não. [...] Antigamente é muito arrastado*¹³, não dá pra entender, a gente mêmo aqui num entende”, permite entender que a mudança é sempre necessária a partir de contextos em que as gentes estão inseridas, ou seja, é necessário localizar a mudanças socioterritoriais, fundamentalmente, no que concerne as mudanças de modos de viver, no espaço e no tempo. Talvez, esta expressão de uma Kaiowa “tradicional” possibilite uma aproximação ao que Stuart Hall (2009, p. 80) assinala, que “todos nós nos originamos e falamos a partir de “algum lugar”: somos localizados – e neste sentido até os mais “modernos” carregam traços de uma “etnia” [do passado]”. O mesmo autor ainda assinala que, “Como Laclau argumenta, parafraseando Derrida, *nós só podemos pensar “dentro de uma tradição”* (HALL, 2009, p. 80).

Partindo da premissa de que os Guarani e Kaiowa só podem pensar “dentro de uma tradição”, logo, de um modo de vida, compreendemos por tradição um conjunto de relações sociais, fazendo-se na reprodução e recriação dos aspectos culturais comuns de uma sociedade. Como salientam Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1997, p. 10), a tradição tem:

[...] a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. [...] O “costume” não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais.

Portanto, a tradição exerce sempre a condição de ser reinventada pelas gentes ao cruzarem a fronteira que permite o encontro com o outro, que, por sua vez, delineia novos costumes e tradições, outras maneiras de fazer-se homem, mulher, indígena, camponês, quilombola... Pode-se dizer que os homens e mulheres do mundo criam e recriam múltiplas formas de explicar seus jeitos, gestos e gostos, explicando-as em um conjunto de formas, normas e regras comportamentais de viver de uma sociedade frente à outra. Neste

¹² *A priori* consideramos a palavra guarani *Ñandesy* referente a rezadora.

¹³ Está referindo-se ao modo de falar dos Kaiowa, assinalando que antigamente, comparado com os modos de falar hoje, no passado, a língua é muito mais arrastado, pode-se dizer “pesada”.

desdobramento, Jones Dari Goetttert (2006, p. 17) elucida que “as mulheres e homens inventaram mitos para dizer como tudo foi inventado. Inclusive as mulheres e os homens”.

Assim, esta relação nos permite dizer que o *Tekoyma* e o *Tekopyahu* estão sendo reinventados, sendo necessário considerar que o entendimento destas expressões na língua guarani deve ser localizado no espaço-tempo. Desta forma, deve-se localizar o *Tekoyma* e o *Tekopyahu* nas narrativas e memórias Guarani e Kaiowa sabendo-se e compreendendo-se os deslocamentos, no que concernem as mudanças nos modos de viver destas sociedades.

Apontamentos finais

As sociedades são um *contínuo vir a ser*, estão sempre em transformação, muitas vezes buscando na mudança a continuidade de sua existência. Assim, é considerável que a identidade Guarani e Kaiowa, nos laços com os territórios tradicionalmente ocupados, seja um dos exemplos que muitas vezes pode-se mudar (o passado no presente) para continuarem “sendo os mesmos”. Partindo do princípio de que o passado é mutável pelo presente, ser uma “determinada” gente se faz sendo no “aqui e agora”, entretanto, sempre em relação ao que foram os “antigos”, ou como nos dizem os Guarani e Kaiowa, como foram nossos antepassados, os modos de viver dos antigos. Nesta perspectiva, *o que somos agora sempre se faz em referência ao que fomos ontem*, sabendo-se que o *agora* e o *ontem* não devem ser analisados a partir do pensamento ocidental de pensar e vivenciar o espaço-tempo de forma linear. Por isso, os Guarani e Kaiowa ao “retornarem ao passado” na reconquista-reterritorialização ao seu *Tekoha*, só conseguem fazê-lo a partir do que constituíram no presente, tendo em vista que seus anseios pelo futuro não se fazem desconectados desta relação, entre o *Tekoyma* e o *Tekopyahu*, pois passado-presente-futuro estão intrinsecamente relacionados.

Neste contexto, o passado pode ser ainda pensado, como simplificou Cazusa na música “*O tempo não pára*”, como possibilidade de “retorno”. No caso dos Guarani e Kaiowa, no contexto daqueles que querem retornar aos territórios tradicionalmente ocupados, a interlocução e interdependência entre passado-presente se faz nos/pelos sonhos de que o futuro possa “*repetir o passado*”, logo, no retorno aos territórios tradicionalmente ocupados. Como salienta a Kaiowa Floriza (2011) “*a gente tá fazendo a nossa história... Tá tudo mudando, mas não pode esquecer os ensinamentos dos antigos... [...]. as coisas estão*

diferentes... mas estamos fazendo o que nos deixou nossos antepassados, e isso não pode parar né? Não pode deixar de passar nossa cultura”.

Portanto, o que este artigo buscou trazer para a discussão é que há múltiplas formas de pensarmos e vivenciarmos as relações espaço-temporal. No caso dos Guarani e Kaiowa, nas relações entre o *Tekoyma* e o *Tekopyahu*, é elucidativo que as relações entre espaço e tempo diferem em muitos aspectos da sociedade ocidental não indígena. O que as narrativas e memórias Guarani e Kaiowa nos possibilitam dizer é que estas sociedades estão traçando suas histórias-trajetórias no mundo. O passado e o presente pela/na narrativa passam a se confundir, de modo que o passado torna-se presente e o presente passa a se fazer pelo/no passado, buscando a partir dele possibilidades de futuro nos preceitos do *Teko Porã*.

Referências

ALBUQUEQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaio da teoria da história. São Paulo: Edusc, 2007.

CHAMORRO, Graciela Candida. *Decir el cuerpo: História y etnografía del cuerpo em los pueblos Guarani*. Asunción: Tiempo de História, Fondec, 2009.

_____. *Terra Madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados: EDUFGD, 2008.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. 1 v.

_____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.07-32.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. *Ñande Ru Marangatu: laudo parcial sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai em Mato Grosso do Sul*. Dourados: UFGD, 2009.

GOETTERT, Jones Dari. A fronteira como “Jogo de espelhos côncavos”: considerações sobre a construção de representações de cá e de lá em território de fronteira. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 15, 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2008.

_____. *Dos pés virados do Curupira*. Rio Branco: EDUFAC, 2006. p.15-24.

_____. *O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou*. Dourados: UFGD, 2008.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2009.

HOBBSAWN, Eric J; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 09-23.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UFGD, Dourados, 2011.

SANTOS, Douglas. *A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria*. São Paulo: UNESP, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. *Revista o que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n.18, p.225-254, set., 2004.

Trabalho Recebido em: 26/02/2012 e Publicado em: 15/06/2012