

**Universidade Federal da Grande Dourados  
Faculdade de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

**ANTONIO CARLOS BENITES**

***Mba´e Kuaa Vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhande Ru Vusu  
Rembiapo: A topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos  
e guardiões dos conhecimentos***

**Dourados/MS - 2022**

ANTONIO CARLOS BENITES

*Mba´e kuaa vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhande Ru Vusu*  
**Rembiapo: A topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos  
e guardiões dos conhecimentos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz dos Santos Landa.

**Dourados/MS - 2022**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

B467m Benites, Antonio Carlos

Mba'e Kuaa Vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhande Ru Vusu Rembiapo: A topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos [recurso eletrônico] / Antonio Carlos Benites. -- 2022.

Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Beatriz dos Santos Landa.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2022.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Conhecimentos tradicionais. 2. Cosmologia Kaiowá e Guarani. 3. Cosmovisão Kaiowá e Guarani. 4. Etnografia e autobiografia. I. Landa, Beatriz Dos Santos. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

Em memória dos meus ensinadores e ensinadoras,  
pois sou fruto da aparência das flores coloridas,  
das cinzas apagadas, alma da terra onde nascem os  
Kaiowá.

## Agradecimentos

Primeiramente quero agradecer ao *mba'e kua'a vusu* e ao *nhande ru papa jusy*, sem eles, mesmo no mundo dos invisíveis, a sua história e os seus conhecimentos não existiriam, pois tive êxito em conhecer esses seres na longa viagem dos conhecimentos kaiowá.

Quero agradecer à minha família e aos meus parentes que fazem parte do meu núcleo familiar.

Quero agradecer aos meus professores e professoras do PPGANT, em especial Levi Marques Pereira, que tantas vezes me ajudou com estadia e recurso monetário para seguir em frente com estudos no mestrado em Antropologia Social da UFGD na Faculdade de Ciências Humanas.

Quero agradecer à minha orientadora pela paciência, compreensão e carisma, Beatriz dos Santos Landa .

Quero agradecer à Capes pela bolsa concebida durante o curso e percurso do estudo desenvolvido.

Agradeço também às pessoas que estiveram sempre ao meu lado me ajudando e as que estiverem sempre em meu convívio social e acadêmico e na cultura tradicional.

Agradeço ao meu povo Kaiowá e Guarani, com os quais sempre estamos na (re)existência pela luta dos direitos à vida.

*Agyjevete!* Muito obrigado(a) às pessoas que participaram da produção do conhecimento kaiowá e guarani.

## Sumário

	<b>Página</b>
Introdução – <i>Mba'e kuaarã remimby ryapu nhemboguata</i> - o conhecimento e o som das palavras caminhando	9
Capítulo 1	19
1- <i>Ñepyrumby mba'ekuaa rembypy remimby ryapu</i> - O início do conhecimento ao som dos saberes	19
1.1- Construindo um caminho	19
1.2- <i>Jehai ete remimby reko reroguata</i> – A Escrita e o Som do Modo de Caminhar da Autoetnografia	34
1.3- <i>Mba'e kuaarã nhemombeupy ryapu</i> kaiowá e guarani - Ciências indígenas kaiowá e guarani	38
1.4- <i>Ñemopuã Ete Nhande rete pohã reko rupi</i> - A Construção do Corpo e das Plantas Tradicionais	40
1.5- <i>Ñemombe'upy kotyhu, Mborahéi ha ñembo'e</i> - Aprendendo as práticas cosmológicas do canto, dança e reza	42
1.6- <i>Mba'e reko jary kuera ypy nhepyrumby reta regua</i> - Múltiplas culturas e múltiplas naturezas	49
Capítulo 2	52
2.1- <i>Ypyrã Nhepyrumby yvyrã</i> - A construção/criação do cosmo	52
2.2- <i>Tavyterã</i> (kaiowá) – Os primórdios do cosmo	61
2.3- <i>Nhande jari jusu</i> - A nossa Grande Mãe	65
2.4- <i>Ma'e rendy</i> - O surgimento dos animais	69
2.5 - <i>Tuka Rupápe</i> - As roças celestiais	73
2.6- <i>Mba'e Ypy</i> - O grande espaço do canto, da reza e das músicas	78
2.7- <i>Yvypóra Ypy</i> - O surgimento do ser humano	81
2.8- <i>Pa'i Tany</i> - O surgimento do não indígena	83
2.9- <i>Ára roka rusu</i> -Tempo e espaço cruzados	86
2.10- <i>Apyka rupa</i> - O assento do resguardamento	90
Considerações Finais	93
Bibliografia	100
Glossário	102

## Tabela de imagens

Descrição	<b>Página</b>
Imagem 1- Rezadoras Cristina Ximenes (está de <i>varoka</i> /muleta) e Crescencia Martins (à direita)	24
Imagem 2- Senhores Atanásio Teixeira (à esquerda) e Getúlio Juca (com <i>varoka</i> /muleta)	26
Imagem 3- Esquematisação dos termos e variações do uso da linguagem utilizados por Atanásio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescencia Martins.	27
Imagem 4- Ciclo espiral do processo de aprendizagem da ciência indígena.	37
Imagem 5- Elementos dos cantos do <i>kotyhu</i> e seus níveis	43
Imagem 6 – Categorias do <i>guahu</i> (canto)	46
Imagem 7- A iniciação do universo cosmológico e topológico: <i>mbae kuaa vusu, nhande ramõi jusu, nhanderu ramõi jusu papa</i>	54
Imagem 8- Início do universo a partir das narrativas	57
Imagem 9- Criação do universo a partir da narrativa de Tereza Amarilia	58
Imagem 10- Interpretação da criação do universo por Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins	63
Imagem 11- Criação da Grande Mãe	66
Imagem 12- Desenho da iniciação, purificação e batismo da iniciação dos alimentos dos animais do mato.	71
Imagem 13- Início da criação do caminho da roça original	75
Imagem 14- <i>Sarakua</i> , elemento de madeira utilizado no plantio tradicional	77
Imagem 15- O espaço de iniciação do canto, rezas e músicas.	79
Imagem 16- O surgimento dos Kaiowá e Guarani ( <i>yvy porã ypy</i> )	81
Imagem 17- Iniciação dos <i>Pa'i Tani Para Hasã Rusu</i> (não indígena)	83
Imagem 18- Tempo e espaço de caminhar pós-vida ( <i>ara kurusu</i> )	87
Imagem 19 - O espaço do resguardamento <i>apyka rupa</i>	91

## **Resumo**

A presente dissertação assenta-se nos conhecimentos tradicionais de sábios e sábias pertencentes especialmente à aldeia Jaguapiré, no município de Tacuru e da aldeia Limão Verde, no município de Amambai, os quais compõem a família extensa do autor. Estes conhecimentos foram transmitidos para o autor desde a infância, em um longo processo de preparo coletivo e individual para que estes saberes tivessem assento entre os mais jovens, para a continuidade e transformação dos mesmos no contexto histórico vivenciado por estes povos. O uso da autobiografia, da produção de desenhos aliados à etnografia realizada com as rezadoras e o rezador, aqui denominados por coletivos tradicionais kaiowá e guarani, visaram fazer emergir e compreender os conhecimentos indígenas tradicionais relacionados à cosmologia e à cosmovisão do universo e à criação dos seres intangíveis que permeiam as relações entre os Guarani e Kaiowá da comunidade investigada. Buscaram também desvelar o processo de ensino dos conhecimentos indígenas kaiowá e guarani utilizados pelos sábios e sábias e que estão em suas memórias vivas. A perspectiva de apresentar a ótica da cosmovisão relacionada à criação dos seres intangíveis existentes nos conhecimentos das interlocutoras e interlocutor da pesquisa é que estes produzam reflexões, interações e partilhas que continuem fundamentando as relações entre rezadores e rezadoras e as novas gerações, em um processo contínuo de produção, reprodução e transmissão destes saberes.

**Palavras-chave:** Conhecimentos tradicionais; Cosmologia e cosmovisão Kaiowá e Guarani, Etnografia e autobiografia.



## **Introdução: *Mba'e kuaarã remimby ryapu nhemboguata-* O conhecimento e o som das palavras caminhando**

Na presente pesquisa são apresentados os processos de aprendizagem dos saberes dos coletivos tradicionais kaiowá do território Jaguapire, os quais obtêm os seus conhecimentos por meio de relações com outros coletivos e suas redes de parentesco, e dos quais fui/sou um dos mediadores nesta pesquisa, além de aprendiz dos seus conhecimentos por meio das relações de parentesco que tenho com duas interlocutoras e que me construíram enquanto Kaiowá, aprendiz de rezador e pesquisador na academia. Estes conhecimentos, ensinados e aprendidos, atravessam as práticas vividas e as relações de vidas pulsantes que estão presentes no seu cotidiano. Participei de muitos eventos importantes junto às rezadoras e rezador, com os quais geramos muitos conhecimentos para a produção de elementos para consolidar as ciências indígenas. Este estudo se propõe a trilhar o caminho destes saberes, na perspectiva de contribuir na produção de antropologias Outras e, no presente caso, uma antropologia indígena kaiowá, que só é possível porque este conhecimento está resguardado nas memórias vivas e nas vidas destes coletivos. Destaco que este conhecimento não é universal e nem único no contexto dos povos Kaiowá e Guarani, nem melhor, nem pior, nem errado, nem certo. É um campo de estudos abertos que estão em constantes mudanças, pois relações geram outras relações e, assim, emergem as transformações na produção de conhecimento. Os saberes tradicionais tornaram-se um campo da ciência com possibilidades de outras transformações, considerando-se as realidades locais vividas no cotidiano, pois estes são atravessados por outras relações de saberes, rede de parentescos e práticas de vida em constante transformação.

O caminho para registrar e relatar as narrativas indígenas é de extrema complexidade, pois o pensamento destes sábios e sábias não obedece a uma linha reta de narrativa. Eles têm um método de narrar os seus conhecimentos, muito frequentemente do meio para o fim, e depois retornam para o que se pode perceber como o início do relato da criação de cada ser intangível, o que cria desafios e dificuldades para registrar, de maneira coerente, no sentido de atender à redação “padrão” que aprendemos na vida escolar e acadêmica. Para produzir os registros presentes nesta dissertação foi necessário contornar, compreender e respeitar esta forma de pensamento, que não é linear, e depois adequar para a norma da escrita acadêmica, para que fique o mais compreensível possível para que as leitoras e os leitores tenham o entendimento da ciência produzida oralmente pelos indígenas kaiowá e, agora, traduzida para a escrita.

A presença de autores provenientes da Antropologia e de outras áreas, em diálogo com os principais autores - que são as sábias e o sábio -, com o segundo – acadêmico - e com o

terceiro – que são as orientações da academia -, tornou possível esta pesquisa devido à colaboração de todos os envolvidos que se inseriram direta ou indiretamente, pois não é feita somente por quem tem a autoria da escrita, mas também por um conjunto de colaboradoras/es na vida, no estudo e na produção acadêmica ora em tela.

Os conhecimentos advindos das rezadoras e do rezador vêm ocupando espaços maiores na academia, permitindo o acesso às leituras, aos conhecimentos tradicionais e às “ciências nativas”, por meio destes estudos. A presente investigação buscou evidenciar, relacionar, abordar e registrar os saberes que estão nas narrativas dos sábios e sábias - coletivos tradicionais kaiowá e guarani - sobre a criação e o surgimento dos seres intangíveis que sustentam as suas cosmologias. Para alcançar este objetivo, foram utilizadas as narrativas obtidas por meio das relações de parentesco entre o autor e as rezadoras e o rezador, que foram responsáveis pelas interlocuções fundamentais deste conhecimento situado na memória destas pessoas.

O mundo do Kaiowá e Guarani é um mundo aberto onde estão situadas as diversas transformações dos seus cotidianos e que mantêm a resistência às situações complexas, e por vezes dramáticas, que estão no seu entorno. A resistência está nos modos próprios de viver, inseridos e atravessados pela cosmovisão, adquirida por meio dos modos próprios de aprendizagem que constroem as pessoas kaiowá e guarani, com aprendizagens específicas, diferenciadas e complexas, que envolve o aprendizado para o exercício da função de *nhanderu* e *nhandesy*. Este processo educativo tradicional será demonstrado pelo relato do preparo do autor desta pesquisa, para, futuramente, também exercer esta atividade espiritual, quando estiver preparado e mais amadurecido para ser um dos *nhanderu* de sua comunidade. Estes são saberes tradicionais diversos e múltiplos, e a pesquisa aqui apresentada é apenas uma parte destes múltiplos conhecimentos kaiowá e guarani existentes no Estado de MS. Busquei fazer uma aproximação da antropologia indígena diante de outras antropologias possíveis que, neste caso, seria a antropologia kaiowá ou mesmo a “kaiowalogia”.

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

abertura e no encerramento das aulas, esclarecem dúvidas dos discentes e docentes, além de participarem de discussões com algumas turmas. (BENITES, 2021, p. 4)

No contexto indígena Guarani e Kaiowá, os estudos antropológicos e etnográficos produzidos pela ciência antropológica transcende as ciências humanas, ao produzir ensaios e escritas etnográficas da vida e das realidades do contexto indígena. Os estudos desenvolvidos apontam outras antropologias no contexto ameríndio das terras baixas, com a construção e produção das etnografias em contexto dos indígenas, relacionando a conexão dos conhecimentos, que produzem as ciências nativas estudadas na academia. Têm produzido reflexões, com resultado em dissertações, teses e livros, além de pesquisas relacionadas aos indígenas kaiowá e guarani efetuadas pelos próprios intelectuais indígenas e também por não indígenas. Abaixo transcrevo algumas reflexões existentes nos escritos de alguns intelectuais kaiowá:

A importância depositada nos meus estudos se dá, sobretudo, pelo fato de ser o próprio indígena capaz de narrar a sua história, a sua luta e compreender as relações no mundo contemporâneo em que vive. Dessa maneira sinto que estou sendo visto pelos outros indígenas como um pesquisador, como um indígena informado e atualizado que pesquisa a história atual dos Guarani e Kaiowá e acompanha a luta pela regularização da terra tradicional (*tekoha*). (BENITES, T. 2014, p.17)

A entrada de Kaiowá na pós-graduação é recente e é possível que, muitas vezes, os estudos por eles realizados possam, em certa medida, se conformar aos modelos impostos pela academia. Mesmo assim, partimos da hipótese de que é possível identificar diferenças na apresentação do conhecimento indígena, nos textos produzidos por eles próprios. Esta pesquisa procura assumir uma atitude consciente em relação à necessidade de buscar formas de apresentação do conhecimento indígena a partir de suas próprias matrizes conceituais, em diálogo com os conceitos da Antropologia. (VALIENTE, 2019, p.20-21)

Descrevo, na dissertação, o mundo vasto que existe na cosmovisão do povo Kaiowá, composta de valores, elementos culturais, processos próprios de ensino e aprendizagem, bem como a inserção das crianças Kaiowá para manutenção, ressignificação e fortalecimento de identidade. (LESCANO, 2016, p.21)

O surgimento das idéias para investigar sobre o ritual de batismo do milho saboró entre os Kaiowá, nas referidas aldeias, foi motivado a partir das observações do plantio deste produto alimentício nas famílias tradicionais da comunidade de Panambi. A observação do cultivo desta espécie de milho provocou minha curiosidade e a vontade de ampliar meus conhecimentos sobre o assunto. Desde então, em diversas ocasiões, comecei a dialogar com minha família a respeito da importância da festa do jerosy puku. Durante a pesquisa sobre este ritual, percebi que o milho branco detinha fatores de

grande importância que norteiam as concepções do nosso povo (JOÃO, 2011, p.14)

Portanto, para uma postura de valor devido, o conhecimento tradicional reclama por uma abordagem, da antropologia e das demais ciências, que seja atenta a outros parâmetros; exige ser reconhecido como uma outra variedade de conhecimento, portador de competências cognitivas e epistemológicas distintas das nossas, mas de mesma natureza e valor heurístico. (SANTOS; DIAS JR, 2009, p.144)

Dentre as pesquisas não indígenas e indígenas, a cosmografia kaiowá tem se utilizado dos trabalhos de Egon Schaden (1974), Melià, Grünberg e Grünberg (1976) e, num período mais recente, merecem destaques as pesquisas de Levi Marques Pereira (2004), Fábio Mura (2019), Katya Vietta (2007) e Spensy Pimentel (2012).

A maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas em terras da bacia platina falava dialetos do idioma Guaraní, estreitamente afim ao linguajar das chamadas tribos Tupí, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior. A unidade lingüística daquelas tribos meridionais corresponde relativa unidade cultural. Todavia, a existência de diferentes denominações para os subgrupos regionais e, talvez, a grande mobilidade espacial, produzindo notável dispersão, são os principais fatores responsáveis pela opinião, bastante comum, de que se trata de outras tantas tribos distintas. (SCHADEN, 1974, p. 1)

Caaguá ou Ka'agua, que etimológicamente significa "habitantes de la selva o del monte", son también los llamados Monteses o Montafieses (a veces incluso los Montaraces). Ahora bien, como se ve, ésta es una concepción del todo exterior, para designar un modo de vida como contrapuesto al modo de vida que la colonia habria venido a instaurar. Caaguá son todos aquellos indios que políticamente no han sido "reducidos", religiosamente son todavía "infieles" y culturalmente son "bárbaros". (MELIÀ; GRÜNBERG; e GRÜNBERG, 1976, p. 169)

As populações conhecidas no Brasil como Kaiowá ocupam, atualmente, pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros de cada lado da região de fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são denominados Pãi Tavyterã. Tradicionalmente são agricultores de floresta tropical, praticando a caça como principal fonte de proteína, e a pesca e a coleta como atividades subsidiárias. (PEREIRA, 2004, p.22)

Existem hoje muitas informações sobre os Kaiowa, resultando difícil, porém, estabelecer critérios precisos que permitam registrar com segurança processos de mudança e/ou de continuidade com relação a vários aspectos da vida social, tecnoeconômica, política e religiosa de seus antecessores, seja com relação aos primeiros séculos após a conquista europeia, seja no que concerne às épocas anteriores às importantíssimas variáveis introduzidas pela intervenção colonial. (MURA, 2019, p.59)

Os kaiowá são uma população indígena de língua guarani, portanto, integrado a família lingüística Tupi-guarani. Eles historicamente ocupam a faixa da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, ou como eles mesmo dizem: “já tinha Kaiowá vivendo aqui muito antes de fazerem essa divisa entre o Brasil e o Paraguai”. Do outro lado da fronteira vivem os paĩ, a contiguidade geográfica, mas não apenas ela permite uma proximidade lingüística e cultural entre os dois povos ou entre o mesmo povo, como afirmam alguns Kaiowá e alguns pesquisadores. (VIETTA, 2007, p.13)

Desde a redemocratização do país, nos anos 80, a recuperação das terras reivindicadas pelos Kaiowá e Guarani como de ocupação tradicional tinha ocorrido “a conta-gotas”. Grupos locais, inicialmente de forma isolada, e posteriormente com apoio do movimento Aty Guasu, ocupavam uma área da qual haviam sido despejados (ou, em casos como o Pirakuá, resistiam a deixar o local) e, logo em seguida, a funai, pressionada, tomava providência. (PIMENTEL, 2012, p.34)

A pesquisa, ora apresentada, foi realizada etnograficamente a partir das narrativas das rezadoras e rezadores, impulsionadas pelas perguntas elaboradas pelo autor, buscando compreender os conhecimentos indígenas kaiowá e guarani, na perspectiva da cosmovisão destas sábias e sábios, que discorreram sobre sua cosmologia. O conhecimento e a descrição do surgimento dos assentos nos diversos patamares celestiais, a partir de onde *Nhanderu Vusu*, que é o pai e o mestre, distribuiu seu saber dos cantos, das rezas, das conversas de tereré ou em torno do fogo doméstico, são importantes para melhor conhecer os fundamentos e alicerces para a construção do pensamento e do conhecimento das narrativas indígenas kaiowá.

As contribuições da etnografia para a antropologia indígena kaiowá estão relacionadas ao pensamento dos Kaiowá, que tem grandes representações no *Mba´e Kuaa Vusu* e *Nhanderu Vusu*, que são elementos dos saberes, da estrutura familiar dos coletivos e da prática de natureza cultural para o seu modo de ser. Para este estudo, a busca do saber cosmológico foi desenvolvida no contexto cultural dos conhecimentos da Kaiowalogia dos coletivos xamânicos.

A busca por uma antropologia referenciada nos estudos e nos escritos de autoras e autores indígenas, que já produziram estudos etnográficos em contextos de coletivos tradicionais ou de parentescos, tem produzido o que se pode denominar de ciência nativa, na comparação com outras antropologias já consolidadas. Segundo Santos e Dias:

Da mesma maneira como procede a Ciência, o crivo da ciência indígena percebe as semelhanças e diferenças com aquela, e busca apropriar-se de certas coisas e refutar outras. Se, por outro lado, a Ciência toma do conteúdo do conhecimento tradicional apenas aquilo que lhe é compreensível e de interesse, a interpretação indígena vê, justamente na forma da explicação científica, o fundo de semelhança consigo, recusando o seu conteúdo, isto é, sua dimensão materialista e seu método experimental. (SANTOS, DIAS, 2009, p.155,)

A ciência selvagem é constituída pelos próprios pensamentos indígenas, do ser ou do modo de ser nativo, diante da sua organização, estrutura e cultura, para viver nos seus coletivos de modo específico, diante de um pensamento que está muito próximo da natureza, a qual está muito muito perto da sua própria cultura. A ciência e o pensamento indígena kaiowá estão baseados na construção da Kaiowalogia, e este pensamento indígena sustenta-se, no seu modo de ser e de se organizar, dentro da mesma parentela - quando é constituído pelos coletivos tradicionais - e também fora da sua parentela. Este pode complementar o seu próprio modo de ser com o modo de outra parentela externa que pode constituir-se por meio de casamentos entre parentes. Também pode constituir-se por um conjunto de relações dos coletivos tradicionais para construir outra parentela semelhante ao seu parentesco. Esta relação produz outras parentelas por meio de relações conjugais, assim como pelo batismo de crianças, quando ocorre apadrinhamento entre coletivos tradicionais, ampliando a coletividade desta outra forma, que é externa e, portanto, não consanguínea.

Neste sentido, Benites e Grünewald, em artigo publicado em 2017, discutiram a ideia inicial do pensamento indígena e suas lógicas de pensar, organizar e produzir a ciência dos nativos.

Trata-se, então, de tomar o pensamento ameríndio como prática de sentido e dispositivo auto-referencial para produção de conceitos. Essa parece ser a chave, então, para que se torne possível a elaboração de ensaios de ‘Kaiowalogia’, ‘Terenologia’, ‘Ayoreologia’, ‘Tukanologia’, ‘Ashaninkologia’, ‘Panologia’, etc. sobre a antropologia, mas não só sobre ela. Também sobre preocupações muito mais profundas que remetem, às vezes, sobre a propagação de discursos antropológicos em diferentes áreas e a elaboração conceitual ameríndia de termos Euro-Americanos através de uma chave composta por elementos de sua própria sociocosmologia. (BENITES, GRÜNEWALD, 2017, p.109)

A Kaiowalogia é constituída pelas relações realizadas por meio de festas de batismo de crianças, dos plantios agrícolas tradicionais, da reza, dos cantos, dos encontros nos movimentos e saberes indígenas, entre outros eventos que ocorrem no contexto das vivências e realidades indígenas kaiowá e guarani. Com isso busca-se entender as outras antropologias, a partir da chave das ciências nativas produzidas na oralidade, cujos escritos transcendem de uma ciência nativa para a direção das outras antropologias, isto é, o conhecimento vem ao encontro do pensamento nativo, para entender o que seriam estas outras antropologias. As outras antropologias buscam compreender como seria a construção dos conhecimentos indígenas que estão presentes no seu entorno, enquanto o ser indígena tem a vida social plena, com seu modo

proveniente de cada parentela e seus múltiplos viveres, para produzir a vida social no modo de ser kaiowá.

O cosmo kaiowá está relacionado aos aspectos da própria estrutura social, econômica, política e cultural, que produz o seu modo de pensamento, e a Kaiowalogia está relacionada ao modo de olhar, pensar e fazer a leitura na perspectiva da ciência kaiowá nos termos de tempo/espaço que está relacionado ao tempo presente e passado em suas memórias vivas que vivem atualmente em contexto social de coletivos (re)produzidas para a subsistência dos saberes tradicionais. Neste sentido, a Kaiowalogia é uma forma de pensar e produzir as epistemologias nativas com olhares voltados para outras antropologias produzidas por meio das ciências nativas.

A ciência selvagem não é uma ciência “primitiva” e sim o estudo etnográfico da antropologia a partir de outras formas de pensar o social e o conviver de modos diferentes, que se relacionam ao estudo da Antropologia e de outras antropologias que também podem ser entendidas a partir da elaboração do conhecimento intercultural diferenciado e específico, resultando em uma produção com diferença epistemológica dos outros modos de pensar e produzir conhecimentos que já estão presentes na oralidade. Esta ciência está viva no contexto dos coletivos tradicionais, que geram perspectivas de novos caminhos para produzir ciências nativas por meio do protagonismo indígena kaiowá e guarani.

Desta maneira, é importante destacar que a entrada dos Kaiowá na pós-graduação é recente e é possível que muitas vezes os estudos por eles realizados possam, em certa medida, se conformar aos modelos impostos pela academia e acabam sendo estruturados dentro das normas acadêmicas na produção de escrita e do estudo etnográfico. Mesmo assim, partimos da hipótese de que é possível identificar diferenças na apresentação do conhecimento indígena, nos textos produzidos por eles próprios, os quais destaco ao decrever este texto.

A perspectiva do estudo etnográfico assume uma atitude consciente em relação à necessidade de produzir outras formas de apresentação do conhecimento indígena a partir de nossas próprias matrizes conceituais, em diálogo com os conceitos da própria Antropologia. Nesse sentido foi realizada a leitura de textos produzidos por indígenas, procurando identificar como o pensamento kaiowá aí se expressa, em especial no que refere à compreensão da cosmologia indígena kaiowá nos estudos produzidos.

Dentre os autores indígenas destaco alguns intelectuais indígenas que contribuíram para a reflexão deste estudo, tanto na parte metodológica quanto no que se refere à cosmologia. Assim abordo a discussão proposta pelo antropólogo kaiowá Tónico Benites (2014), em sua

tese de doutorado, sobre o movimento indígena e os conhecimentos e práticas colocados em operação na reocupação de seus territórios tradicionais. Como integrante de um coletivo kaiowá específico de xamã e rezador, que esteve e está presente nas lutas pelo direito aos territórios indígenas kaiowá e guarani, e considerando que seu pai era também um dos conhecedores dos saberes tradicionais cosmológicos, ele demonstra a importância da volta aos territórios tradicionais para a existência e uso da cosmologia indígena kaiowá, apresentando como o retorno ao território acontece simultaneamente à recomposição destes coletivos e com a atualização de práticas e conhecimentos, em especial as rezas que reforçam todo este processo. Segundo Tonico Benites:

Esta tese assim é um estudo dos processos políticos pelos quais nas últimas três décadas os povos Guarani e Kaiowá se mobilizaram, para a recuperação de seus antigos territórios de ocupação tradicional (*tekoha*), promovendo uma articulação e eficiente solidariedade das famílias indígenas umas com as outras (*Ñomoiru ha Pytyvõ*); fortalecendo sob a direção dos líderes espirituais (*ñanderu/oporaíva* e *ñandesy*) no seio do *Aty Guasu* os seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmos; procedendo a reocupação de seus territórios, visando realizar as condições do “bom viver” e assegurar o pleno reconhecimento jurídico e administrativo enquanto Terras Indígenas destes *tekoha*. (BENITES, T, 2014, p. 14)

O pesquisador kaiowá Izaque João (2011) desenvolveu uma dissertação em História sobre o batismo do milho *saboró* e do ritual cosmológico xamânico do *jerosy puku* – cantos longos - que são rituais que fazem parte da produção de agricultura e dos alimentos tradicionais do povo Kaiowá. O estudo possibilita também compreender a importância do cosmo xamânico dos Kaiowá, que também fazem comunicação constante com os seres sobrenaturais, como os donos das plantas e das comidas, um dos *Jára Kwery* do cosmo. Segundo Izaque João,

Registro novamente que o objetivo maior deste trabalho é sistematizar e analisar o que considero a essência dos cantos longos entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, cujos dados fazem parte da etnografia que produzi sobre o assunto. Assim o faço a partir da representação dos elementos do milho *saboró*, conduzidos pela força do canto, presentes no *jerosy puku* e no *kunumi pepy*. (JOÃO, 2011, p 58)

Claudemiro Pereira Lescano (2016), pesquisador kaiowá, produziu uma dissertação sobre os pilares de educação kaiowá e as tentativas de aplicação dessa educação na escola. Analisa o modo de ser tradicional - *Jára Kwery* - e o modo de ser atual - *teko angagua*. Nesta oscilação pendular entre os dois modos de ser se situa a transformação, o que pode ser muito instrutivo para pensar a vida social dos coletivos xamânicos. Nesse sentido, este autor tem importância para a construção e a reflexão desta pesquisa. Para Claudemiro Lescano,



Mas, hoje, essa “naturalidade” misturou-se com saberes “artificiais”, mas o centro desses valores ainda continua, como estratégia para continuar a ser. É necessário entender, usar e refletir sobre os elementos culturais naturais e artificiais que compõem a vida do Kaiowá como sujeito de hoje. (LESCANO, p. 51, 2016)

Eliel Benites (2014), morador da reserva indígena Te'yikue, no município de Caarapó, em sua dissertação de mestrado reflete sobre o processo de desconstrução e reconstrução da educação escolar indígena neste território. Embora o foco seja na educação, a discussão gira em torno da possibilidade de construção de iniciativas coletivas na reserva, a partir da criação do Fórum de Educação Escolar Indígena, de realização anual, envolvendo lideranças, professores, profissionais de saúde e instituições que atuam no local. Esse trabalho contribui para discutir a maneira como a cosmologia kaiowá do *Mba'e kuaa Vusu* e do *Nhanderu Vusu*, na relação e conexão do modo tradicional - *teko ymaguare* - e a sua transformação atual - *teko angagua* - parecem ter se tornado inviáveis. Para ele,

Ao mesmo tempo precisa deixar emergir (heñõi), assentar (oguapy), reconstituir (omopu'ã) os conhecimentos, os saberes, a religiosidade, a visão de mundo kaiowá e guarani, para possibilitar a construção e experimentação contínuas de novas práticas pedagógicas, utilizando como fio condutor os processos próprios de ensino e aprendizagem. (BENITES, 2014, p.124)

Celuniel Valiente (2019), da reserva indígena *Guapoy*, no município de Amambai-MS, em sua dissertação faz uma etnografia da produção dos múltiplos coletivos, que são variações do modo de viver em contexto de reservamento territorial, com seus modos próprios de viver e de produzir outro modo de ser, apesar da situação complexa da reserva em sua estrutura de confinamento. Reafirma que, nestes locais, onde há agrupamentos de vários coletivos removidos dos seus territórios tradicionais para os reservamentos criados pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), há a produção de outros coletivos em sua própria parentela. Afirma que há múltiplas parentelas dentro de cada parentela, no contexto de uma reserva indígena.

Percebe-se, assim, que a Reserva é composta por várias famílias distintas. Longe de serem homogêneos em seu modo de ser – *teko kuéra*, pelo contrário, os Kaiowá são múltiplos. Atualmente, cada família experimenta vários tipos de relações no interior e no exterior da Reserva: no interior, com outros modos de ser - *ha'ekuéra reko*; e no exterior, com as agências da sociedade nacional - *karai kuéra reko*. (VALIENTE, 2019, p.74-75)

Assim iniciei a minha pesquisa: ancorado na ancestralidade e nos pesquisadores indígenas, que muito têm contribuído para a academia, ao trazer para o seu interior outras epistemologias e formas de produzir conhecimentos e vivências.

## Capítulo I

### **1. *Ñepyrumby mba'ekuaa rembypy remimby ryapu* - O início do conhecimento ao som dos saberes**

Neste capítulo apresento o meu processo de aprendizagem dos conhecimentos tradicionais, repassados pela minha família, e como fui construindo junto às minhas interlocutoras e meus interlocutores os caminhos desta pesquisa.

#### **1.1. Construindo um caminho**

Diante do tema escolhido para esta pesquisa, foi desafiador elaborar as propostas e os caminhos a serem percorridos. Durante o meu processo de aprendizagem, acumulei saberes como aprendiz dos coletivos tradicionais - rezadores e rezadoras de cada comunidade - que são aqueles e aquelas que já atingiram o patamar mais alto do conhecimento e da ciência indígena kaiowá e guarani. O tema da pesquisa refere-se à busca por conhecer o surgimento do universo e seus personagens intangíveis celestiais que participaram da construção do mundo.

Os recursos metodológicos utilizados nesta investigação, junto às sábias e sábios, que foram meus interlocutores, não sofreram objeção por parte deles, por que eu já estava preparando-as/os antes da pesquisa de campo, comunicando que eu estaria indo, cada vez mais, visitá-las/os para aprofundar o tema que me propus a pesquisar. Para realizar a pesquisa, utilizei de diálogo preparatório, relacionado ao objeto de estudo, dos recursos tecnológicos que me permitiram acessar produções escritas que tratavam de temática semelhante, assim como participei de alguns encontros e eventos relacionados à pesquisa, nos quais pude, por meio de debates, discussões e diálogos, aprofundar alguns aspectos.

O processo da pesquisa de campo foi fundamental, e foi realizado com sábios e sábias da minha família e da aldeia, mas também dialoguei com outros idosos e idosas que moram em outros territórios indígenas. Considero estes como meus mestres e doutores, que me ensinaram e me ensinam ainda hoje.

A etapa preparatória para a pesquisa consistiu em visitar, com mais frequência, as casas de coletivos tradicionais da aldeia indígena Jaguapiré, localizada no município de Tacuru, da reserva indígena Limão Verde, no município de Amambai e da retomada Guayviry, no município de Aral Moreira. Estes *tekoha* estão no Estado de Mato Grosso do Sul e as distâncias entre si são acessíveis para proceder a pesquisa de campo necessária para ouvir suas narrativas sobre a criação do universo e dos seres intangíveis. Assim, não tive nenhum tipo de problema

em registrar as suas falas, porque, anteriormente, já vinha conversando com estas rezadoras e rezadores sobre assuntos relacionados ao tema da pesquisa. Estas visitas preparatórias foram o fio condutor importante e a garantia para que a pesquisa progredisse de forma plena e flexível, inserida no contexto indígena.

Durante esta etapa, as visitas frequentes foram recursos metodológicos necessários, pois requerem e exigem conhecimento indígena, além da construção de confiança baseada no afeto e no respeito. Isso demanda um certo tempo para haver a aproximação entre os meus anseios e uma abertura suficiente para que estas pessoas tivessem a confiança necessária para poderem explanar sobre os assuntos que eu desejava conhecer, aprofundar e relacionar ao meu cotidiano. Enquanto isso eu falava para minha orientadora que eles precisavam de tempo para poderem falar do que minha busca acadêmica me conduzia. Quando conversei com ela de que eles precisavam deste tempo ampliado que eu já vinha tecendo junto a eles, preparando-os para falarmos sobre o tema a ser tratado dentro da perspectiva acadêmica, foi possível perceber que esta é uma metodologia fundamental para que sejam estabelecidas relações simétricas na produção deste conhecimento.

Eu estava me preparando e também preparando minha orientadora ao mesmo tempo, para acompanhar o ritmo do processo de envolvimento com a pesquisa dos meus interlocutores e interlocutoras, que considero como coletivos tradicionais. Então fui conversando e debatendo com a orientadora, porque era necessário que eu e ela estivéssemos com o mesmo pensamento com relação aos meus interlocutores e interlocutoras dos grupos tradicionais. Assim, acredito que conseguimos entrar no mesmo processo de pensamento dos grupos tradicionais com os quais contaria no desenvolvimento da pesquisa. Assim, fui dialogando com as duas perspectivas que precisavam ser costuradas na pesquisa, que eram eu e a orientadora de um lado, e o campo constituído pelo coletivos tradicionais interlocutores da pesquisa de outro.

Quando iniciei o diálogo com minhas interlocutoras e meus interlocutores eles me ensinaram que o tempo para o processo da pesquisa acadêmica mais adequado para as atividades de campo era nas terças, quintas e sextas-feiras. E os espaços mais adequados eram onde eles ficam mais sozinhos, em volta do fogo, nas rodas de tereré, embaixo de árvores e outros espaços das suas residências.

Para que a pesquisa ocorresse de forma equilibrada, eu tinha que pedir para cada um dos patamares intangíveis celestiais autorização para iniciar a pesquisa. Foram os grupos tradicionais que me orientaram a ter um diálogo espiritual com eles, e também fui orientado que eu deveria mostrar alguma habilidade para a minha orientadora. Assim, em uns dos nossos

encontros de orientação na universidade, toquei o *mimby* (apito sagrado) e lhe mostrei todos os meus apitos sagrados, e ela entendeu o porquê do tema escolhido para ser estudado por mim, pois as questões referentes à espiritualidade sempre estiveram na minha trajetória de vida desde muito cedo. A orientadora me disse, então: “Esta sua relação com os objetos sagrados deve ser continuada na sua pesquisa e eles devem ser orientadores das suas ações junto às pessoas mais idosas, especialmente teus parentes”, de forma que não ficasse nenhuma dúvida de que estaríamos diante do tema a ser investigado e que os interlocutores e interlocutoras tradicionais estariam no processo da pesquisa como guardiões e reveladores/as dos seus saberes ancestrais.

Após este período preparatório da pesquisa, no processo de aproximação das pessoas com quem dialogaria em campo, iniciei as conversas e as gravações com os coletivos tradicionais. As primeiras conversas foram com a minha vó, Crescência Martins, e com minha bisavó, Cristina Ximenes, com as quais tive três encontros, dos quais resultaram três gravações, sempre nas quintas e sextas-feiras. Elas já sabiam que eu estaria gravando e, como não falam Português, as gravações foram na língua materna Guarani. Isso se mostrou outro desafio, que foi traduzir para a língua portuguesa, pois a oralidade que os coletivos tradicionais praticam é de extrema complexidade hoje em dia, devido ao uso da língua étnica sem empréstimos. Entretanto, consegui traduzir razoavelmente bem, devido terem sido elas as primeiras a me educarem e ensinarem o conhecimento da nossa língua Guarani.

Minhas avó e bisavó nasceram onde hoje é a aldeia indígena Jaguapiré, mas foram expulsas do seu território por três períodos, na década de 1980. Após a primeira expulsão, retornaram em 1982 e, no mesmo ano, foram retiradas novamente de seu *tekoha*; em 1985 retornaram de novo, mas foram expulsas de novo pelo fazendeiro, que tinha comprado as terras do governo. Mas, em 1991, voltaram e decidiram ficar até as últimas consequências, quando houve uma decisão judicial para a permanência delas no seu *tekoha*. Hoje é uma aldeia que possui vários núcleos familiares e com parentesco em outras regiões.

Minha bisavó está (2022) com a idade de 87 anos e minha avó com 72 anos. A bisavó teve sete filhos, sendo seis mulheres e um homem. Cinco destas mulheres faleceram vítimas de febre amarela e catapora, e o único filho da minha bisavó se suicidou. Então, só restou minha avó que se tornou a única filha que minha bisavó salvou das doenças.

A bisavó é uma rezadora cujas especialidades são a reza, o canto, as plantas e os remédios tradicionais; e minha avó canta, reza e conhece as plantas e remédios tradicionais, que aprendeu com seu pai e com sua mãe. Minha avó teve dez filhos, sendo cinco mulheres e cinco homens. Uma das mulheres é minha mãe e as demais são minhas tias, os outros cinco

homens são todos meus tios e constituímos um grupo de parentesco muito grande, que está na aldeia indígena Jaguapiré. Todos nasceram nesta aldeia, mas, com a colonização, tiveram várias expulsões dos seus territórios. Eles sempre estiveram na resistência pelos seus direitos à terra e a uma vida digna, que, tanto hoje como antigamente, foram negados, em grau máximo.

Minhas avó e bisavó fazem parte do grupo de pessoas mais antigas da aldeia Jaguapiré e, desde que me lembro, na minha infância, sempre praticavam os cantos e as rezas. Elas não falam a língua portuguesa, e eram muito procuradas pelos familiares e demais pessoas que formam o parentesco, para fazer a reza dentro da própria parentela. Como a aldeia Jaguapiré sofreu muito com a entrada de igrejas neopentecostais cristãs, elas foram sendo gradativamente esquecidas pela comunidade e o seu grupo de parentesco também foi isolando-as, devido à presença destas novas doutrinas que estão presentes na aldeia.

Elas ainda são lembradas e procuradas por poucas pessoas da comunidade, e não participam muito dos eventos e encontros indígenas devido às suas idades avançadas. Atualmente, os coletivos do parentesco da minha avó e bisavó procuram muito pouco por elas, sendo apenas citadas em discursos das lideranças, por serem consideradas *nhandesys* tradicionais da aldeia Jaguapiré, mas não têm mais uma participação ativa na comunidade.

Somente duas pessoas do grupo de parentesco seguiram os passos delas na infância, como aprendizes, ao serem educados na tradição indígena e se apropriarem dos saberes indígenas mais antigos: eu, Antônio Carlos Benites, e meu tio, Assunção Garay, um dos primeiros netos da minha bisavó. Conforme venho afirmando desde o início do texto, eu sou bisneto de Cristina e primeiro neto de Crescência, minha vó. Infelizmente, em duas gerações, só duas pessoas mantiveram o os ensinamentos dos Kaiowá e Guarani deste *tekoha*.

A formação delas como rezadoras foi acontecendo com o tempo e com muita prática junto a seus ascendentes maternos e paternos que faziam parte dos grupos de rezadores. Ou seja, seus conhecimentos da reza foram os ancestrais do grupo de parentesco que lhes ensinaram, mas não estarei me referindo aos ascendentes da minha avó e bisavó, uma vez que todos eles já faleceram.

O processo da formação de uma rezadora acontece durante um longo tempo e se inicia na idade certa, que, assim como no meu caso, também iniciou quando eram crianças, e a aprendizagem dos conhecimentos indígenas kaiowá e guarani ocorrem durante muitos anos, até serem rezadoras dos grupos de parentesco. Atualmente, muitas famílias que estão em reservas, como Amambai, no município de Amambai - MS, e Sassoró, localizada em Tacuru-MS, em seu grupos familiares não tem mais pessoas que sejam rezadores e rezadoras. É importante

chamar a atenção ao fato de que a diminuição do número de rezadores e rezadoras vem acontecendo muito rápido. Não entrarei neste tema com profundidade, somente reconheço a importância de manter estas pessoas especialistas no contato com as divindades, como minha bisavó Cristina e avó Crescência, que ainda atuam, mesmo não tendo a valorização plena pela comunidade e pelo grupo de parentesco.

Esta pesquisa, ainda que não seja o seu objetivo, vai muito ao encontro do problema já percebido em muitos territórios indígenas: de que, cada vez mais, os rezadores e rezadoras estão desaparecendo e os conhecimentos mais antigos estão sendo abafados de forma silenciosa (hoje nem tanto, haja vista a queima das casas de reza), ocultando estes saberes e suas presenças no contexto das comunidade kaiowá e guarani, diminuindo a importância delas, sendo quase extintos e resguardados por um número cada vez menor de pessoas. A partir desta questão, houve a preocupação de ressaltar os coletivos tradicionais e os conhecimentos cosmológicos (re)existente até o momento, na perspectiva de demonstrar o significado e a importância destes saberes ainda presentes em nosso meio. Destaco que, neste mesmo coletivo tradicional, apenas as pessoas mais idosas foram selecionadas para serem as interlocutoras e interlocutores da pesquisa, reavivando as suas falas, por meio da escrita acadêmica, no estudo das Ciências Humanas e na reflexão antropológica produzida por um indígena também conhecedor destes saberes especializados.

Este estudo visa dar e ampliar a voz para os coletivos tradicionais, por meio da escrita etnográfica, trazendo para a escrita acadêmica a presença delas, proporcionando que suas epistemologias sejam registradas, para que no futuro (e no presente), os indígenas kaiowá e guarani mais jovens tenham acesso aos conhecimentos do seu próprio povo. Além disso, permite que outros povos e intelectuais indígenas e não indígenas apropriem-se da produção de outras formas de ciências possíveis, como a antropologia produzida por indígenas, para que se fortalecem cada vez mais.

Imagem 1 – Rezadoras Cristina Ximenes (está de *varoka*/muleta) e Crescencia Martins (à direita)



Fonte: Foto do autor obtida no ano de 2020, na aldeia Jaguapiré

O horário das conversas realizadas para esta pesquisa sempre foi pela manhã, muito cedo. O procedimento definido foi fazer uma pergunta introdutória e provocativa sobre o *nhanderu vusu ha yvy ypy nhepyrumby* (o nosso grande pai e o surgimento da terra) e, a seguir, deixá-las falar, sem fazer observações ou interrompê-las enquanto ensinavam. As gravações no celular eram transferidas para o computador, e eu escutava novamente tudo o que foi gravado, e, desta escuta, eu destacava as dúvidas e as observações para elaborar outra pergunta provocativa no próximo encontro.

A segunda questão foi sobre *mba'e ypyrã mba'éicha joty ijypyrã yvyrã araka'e* (como surgiram as coisas da natureza do mundo, tais como: plantas, água, animais e seres humanos, para ao surgimento do universo do planeta terra). Novamente me utilizei da estratégia de somente ouvir as suas falas, destacando o que não havia sido bem compreendido, as dúvidas, as incertezas de compreensão daquilo que foi falado por elas, e escutar com atenção as gravações posteriormente. No terceiro encontro restaram apenas as observações e fazer outras perguntas relevantes para a pesquisa: *yvyra ha nhanderu vusu rembiapo, mba'e joty araka'e?* - o universo terra e o grande pai celeste *nhanderu vusu*, o que ele fez para o surgimento do universo Terra?. Segui os mesmos procedimentos anteriores, buscando não entrar em outros temas que apareciam, diversas vezes, durante as entrevistas. Devido à delimitação do tema pesquisado, não interrompi suas falas durante a entrevista, mas, na forma do expressar indígena, sempre haverá elementos a mais em suas narrativas. Futuramente, estes temas serão estudados e aprofundados, mas esta pesquisa serviu para aprofundar o tema aqui proposto.



Após estes três encontros, nos quais a temática pesquisada era objeto de uma escuta atenta, voltei a conversar com elas sem gravar, para sanar as dúvidas e inquietações que os relatos destas duas mulheres provocavam em mim, enquanto pesquisador, mas principalmente como iniciado e conhecedor da espiritualidade do meu povo de origem. Muitas informações me provocaram inquietações que eu tinha necessidade de compreender, não só como pesquisador, mas para a continuidade do meu processo formativo em relação aos conhecimentos cosmológicos e espirituais, dos quais eu era conhecedor desde a minha infância e juventude. Registrei no caderno alguns apontamentos, caso fosse necessário dar continuidade às reflexões que surgiam de forma contínua, ou para lembrar a transcrição da pesquisa. Todas as gravações foram traduzidas para a língua portuguesa, e as traduções foram feitas de forma literal, porque foi como consegui estar mais perto da oralidade que elas utilizavam nas suas falas.

Nestes encontros lembrava os momentos da minha infância e adolescência, períodos em que sempre acordava cedo na aldeia, ficava servindo o chimarrão delas e observava enquanto elas falavam dos saberes indígenas, insistindo para que nós, os netos delas (uns desses netos era eu), devíamos aprender tudo isso. Sou aprendiz delas até hoje, pois ainda frequento suas casas, sempre que posso, para dialogar, sempre pergunto algo e levo alguma novidade até elas; assim vamos contruindo novos conhecimentos, nos quais a tradição relaciona-se com o novo, com olhares diversos mas respeitosos.

O meu outro interlocutor, na pesquisa de campo, foi meu padrinho e mestre, doutor dos saberes indígena kaiowá e guarani, *nhamõi* Atanásio Teixeira, um dos *rexakary* (xamã), com idade de 94 anos. Nasceu na reserva de Porto Lindo, onde iniciou seus primeiros contatos com o canto, a reza, as plantas e os remédios tradicionais, tendo passado por várias retomadas, sendo umas delas na aldeia indígena Jaguapiré, no ano de 1991, ajudando minha bisavó e avó e seus familiares naquela época. Ele aprendeu, com meus tataravós, os cantos, as rezas, sobre as plantas e os remédios tradicionais, junto com minha bisavó, Cristina Ximenes, que também acompanhou várias retomadas de outras áreas. Ele praticava a cosmologia cultural e espiritual em suas idas a outras áreas retomadas, como Rancho Jacaré, no município de Laguna Carapã, Lima Campo, no município de Ponta Porã, Arroio Corá, no município de Paranhos. Nestes territórios, que *nhamõi* passou cantando, rezando e aprendendo mais sobre os saberes indígenas da cosmologia e da espiritualidade, era sempre acompanhado por minha bisavó. Com o passar do tempo, ela retornou à aldeia Jaguapiré e Atanasio Teixeira continuou em sua caminhada, por vários anos, por vários territórios e retomadas, fazendo laços familiares em todo o seu

percurso. Com a idade avançada passou a morar na aldeia Limão Verde, no município de Amambai, onde até hoje vive perto dos seus filhos e filhas.

Imagem 2- Senhores Atanásio Teixeira (à esquerda) e Getúlio Juca com *varoka*/muleta



Fonte: Foto do autor, obtida no ano de 2019

Ele também foi preparado antecipadamente, por meio de várias visitas anteriores, para que eu tivesse autorização para realizar as gravações, e para quem foram feitas as mesmas perguntas dirigidas à Crecencia Martins e Cristina Ximenes. O planejamento da pesquisa previa permanecer com as mesma perguntas para delimitar a abrangência do que seria tratado, pois os conhecimentos que estas pessoas trazem consigo muito rapidamente poderiam ampliar o tema, sem que fosse possível abordar de forma suficiente uma determinada dúvida ou inquietação. Assim ficava mais tranquilo repetir as mesmas sessões com ele.

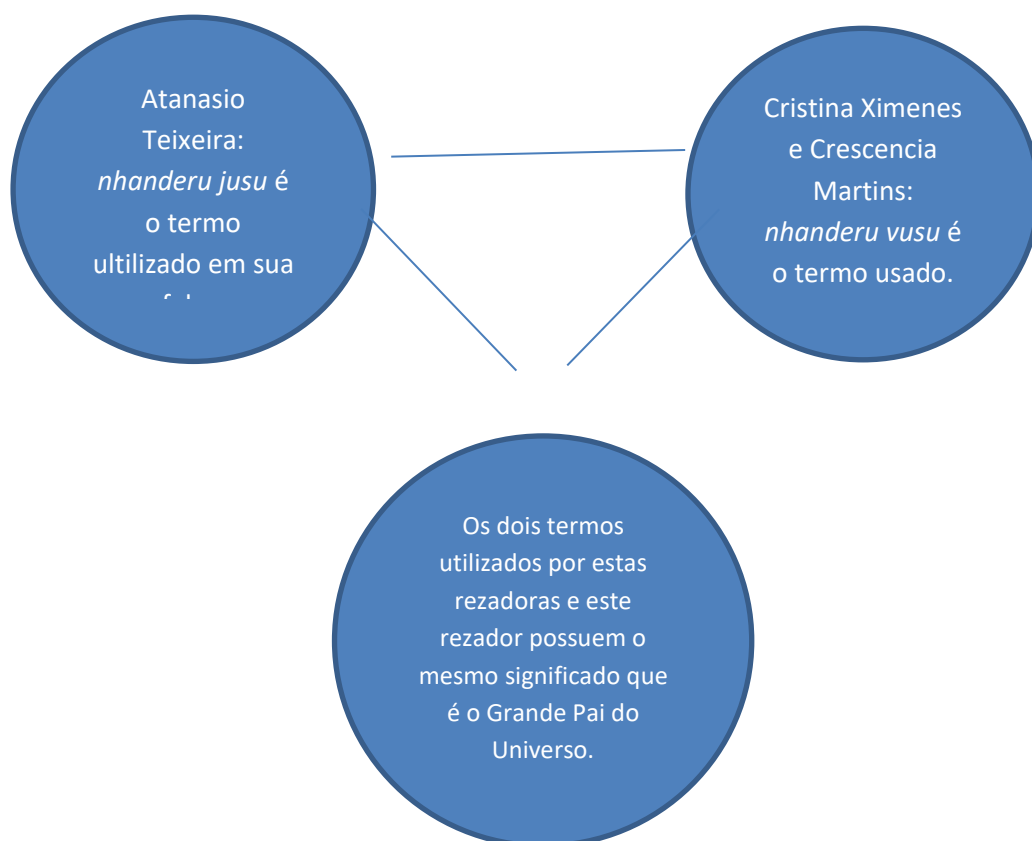
Durante as entrevistas, o Sr. Atanásio relacionou e corroborou muitas coisas que minhas avó e bisavó falaram durante suas explicações, a partir das perguntas feitas. Eram elas que, na época da retomada da aldeia Jaguapiré, o acompanhavam com seus cantos, espiritualidade, musicalidades e com as rezas mais complexas relacionadas à terra, plantas e remédios tradicionais.

1. As perguntas feitas estavam alinhadas, para evidenciar os saberes indígenas kaiowá e guarani, o grau de parentesco entre a minha avó e bisavó e seu Atanásio Teixeira e as relações que os envolviam ao acompanharem uns aos outros, em seus momentos de prática dos cantos e das rezas, e durante o meu

processo de aprendizagem da cosmologia indígena, como hoje ainda sou aprendiz delas e dele também.

No primeiro encontro com o seu Atanásio, as dúvidas e questionamentos eram muito semelhantes, e eu buscava deixar mais evidentes algumas observações referentes ao tema pesquisado, porque eu buscava compreender a criação do universo e do grande pai do universo. Ele usava nomes diferentes dos que minhas parentes anciãs usavam, mas que tinham o mesmo significado. Por exemplo, ele usava o termo “*nhanderu jusu*” e as minhas anciãs usavam “*nhanderu vusu*”, que é o Grande Pai do Universo, a personagem intangível celestial.

Imagem 3 - Esquemática dos termos e variação do uso da linguagem utilizados por Atanásio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescencia Martins.



O uso desses termos significa que se refere ao mesmo ser celestial, só o nome é diferente. O que muda nestas variações, nas suas narrações, está no tempo e na idade de cada um deles, já que o seu Atanásio Teixeira é mais velho e foi adquirindo os conhecimentos deste tempo, e as outras interlocutoras são mais novas e também obtiveram os conhecimentos cosmológicos kaiowá e guarani, algum tempo depois, então, os termos usados nas narrações das interlocutoras e interlocutor está no processo do tempo e espaço nos quais adquiriram estes

saberes ancestrais. Não tive dificuldade nas narrativas das interlocutoras e do interlocutor devido ao fato de que sou aprendiz destas rezadoras e de Atanasio Teixeira, que me ensinaram e me ensinam os saberes tradicionais cosmológicos kaiowá e guarani até os dias de hoje. Entretanto, é importante destacar esta variação na linguagem das pessoas mais idosas, ao se referirem ao mesmo fenômeno que está na cosmovisão destes povos.

No segundo encontro com o sr. Atanásio foi feita a mesma pergunta relacionada ao surgimento do universo. Ele mencionava muito as anciãs minhas parentas que eu já havia entrevistado, afirmando que conversava e dialogava muito com elas. As inquietações e dúvidas eram muito menos do que no início da pesquisa do campo. Também não mencionava outro tema, para que a pesquisa tivesse um equilíbrio entre as pessoas entrevistadas e seus depoimentos.

Após ouvir as gravações, comparava com a pesquisa feita com as interlocutoras, e as informações produzidas nas atividades de campo estavam bem encaminhadas devido ao conhecimento e aos saberes partilhados por estas três pessoas estarem na mesma linha de pensamento e conhecimento. E eu já não tinha muitas dúvidas nesta etapa da pesquisa realizada com o seu Atanásio.

No terceiro encontro, fiz a mesma pergunta relacionada à temática da natureza e do universo e seus efeitos, para que fosse possível ocorrer o processo de surgimento do universo. As perguntas feitas igualmente aos três anciãos foram as seguintes: 1) O *nhanderu vusu ha yvy ypy nhepyrumby* (o nosso grande pai e o surgimento da terra)?; 2) O *mba'e ypyrã mba'éicha joty ijypyra yvyra araka'e* (como surgiram as coisas da natureza do mundo no surgimento do universo)? e 3) *Yvyra ha nhanderu vusu rembiapo, mba'e joty araka'e?* (o universo e grande celeste, o que ele fez no surgimento das coisas?).

Com isso encerrei, a princípio, as etapas de campo com entrevistas, observações, gravações das falas de minhas interlocutoras e interlocutor, e exercitei a prática de escutar atentamente, lembrando que houve toda uma preparação anterior a estas entrevistas, para as quais tive permissão para a gravação delas, como foi mencionado no início do texto, para que ocorressem de forma adequada e respeitando o tempo destas pessoas, que tantos ensinamentos produziram e acumularam ao longo de suas vidas, adequando ao tempo acadêmico para a produção da transcrição das falas.

Após esta etapa transcrevi as entrevistas realizadas em língua materna guarani e, na sequência, traduzi todo material para a língua portuguesa, como mencionei anteriormente. Cada gravação de áudio teve em torno de duas a três horas de duração. Ouvi novamente as

gravações e fiz as indagações necessárias, de acordo com o esquema da pesquisa, para facilitar a escrita. Dediquei um tempo importante para ouvir cada gravação, com muitas horas, e escrevi pausadamente as observações que me ajudaram a traduzir o que foi falado e a construção de palavras-chave de cada entrevista. Após a construção das palavras-chave, foi importante destacar os aspectos que contribuíssem para compreender o surgimento/construção do cosmo e suas topologias, que é a descrição dos caminhos, dos assentos, dos lugares e do conhecimento territorial, da paisagem da natureza, do canto, da reza e da musicalidade dos cantos indígenas kaiowá e guarani, que é objetivo geral desta investigação.

Fui mapeando, a partir da análise detalhada de cada entrevista, o surgimento de cada ser celestial cosmológico no universo, feito por *nhanderu vusu* (o inventor das coisas da natureza). Após interpretar cada um destes seres celestiais cosmológicos e suas topologias na natureza, provenientes das informações do e das interlocutoras, contratei um desenhista indígena para reproduzir, por meio de desenhos, as informações obtidas na etapa de campo.

Cada patamar celeste constitui um sistema específico, apresentando distintas condições de luminosidade, relevo, vegetação e, principalmente, dos tipos de seres que habitam o local. Apresenta uma base sólida, semelhante à terra onde vivem os humanos, servindo como suporte para o desenvolvimento das formas de vida aí encontradas. Sobre essa base sólida existe uma atmosfera parecida com a terrestre, inclusive com diversas camadas de nuvens. As camadas de nuvens mais altas servem como uma espécie de acolchoado, sobre o qual emerge o patamar superior, igualmente constituído, e assim sucessivamente. (PEREIRA, 2004, p. 237)

Na origem, o mundo não foi dado em comum aos humanos por uma divindade para que fosse apropriado. A ontologia do tempo mítico não estabelece duas grandes classes de seres: de um lado, sujeitos autônomos (proprietários de si); de outro, coisas apropriáveis (propriedades em potência). Não há partição definitiva entre sujeitos e objetos. O mundo do mito é permeado por um fundo de continuidade subjetiva, um fluxo comunicacional envolvendo todos os existentes. (FAUSTO, 2008, p. 331-338)

Neste momento chegou a ideia de mudar, em como pegar facilmente as informações, sem o idoso nem perceber. Para isso precisava mudar o meu comportamento, meu modo de falar e de vestir. E dialogar com essas pessoas, por que a minha ideia as pessoas que entrevistei devem se sentir bem à vontade. Para isso a primeira coisa é não levar o material, nem ir com roupa de moda, na casa da pessoa entrevistada. Só depois que mudei as minhas atitudes, peguei muitas informações, durante nosso dialogo surgiu várias respostas para minha pesquisa. Se algumas perguntas ele não responder marco outro dia para ir na casa dele. Antes é preciso perguntar se ele deixa ir na casa dele e levar o material de pesquisa para continuar a entrevista. (BATISTA, 2005, p.5)

Uma mudança importante em relação à produção dos dados com as pessoas idosas da comunidade, e diferente do que era feito anteriormente, está evidenciada na frase de Batista

(2005, p. 5) “... pegar facilmente as informações, sem o idoso nem perceber”. Atualmente, a relação entre os/as interlocutores/as e os/as pesquisadores/as ocorre de maneira transparente e informada, isto é, todo o delineamento da pesquisa, seus objetivos, a produção dos dados, os resultados são apresentados e discutidos conjuntamente. Nesta pesquisa, em que há uma relação de parentesco entre o pesquisador e as duas rezadoras, minhas interlocutoras, e ainda uma relação construída desde a infância com o terceiro interlocutor, que é o mestre tradicional do pesquisador, cujos ensinamentos estão presentes nesta dissertação, a participação e o engajamento destes foi fundamental para os resultados obtidos, ancorados na ancestralidade do povo Kaiowá.

Para produzir os desenhos convidei Oziel Gonçalves Almeida, de 16 anos, um aluno jovem que estuda no 9º ano, residente na reserva Limão Verde, no município de Amambai. Pedi autorização para seus familiares para elaborar os desenhos etnocosmológicos. O motivo de convidar este jovem foi porque percebi nele uma habilidade extrema em desenhar. Disse para ele que a cada desenho feito lhe daria um valor monetário, e ele foi pago conforme o tempo que levava para produzir os desenhos. Então fiz alguns testes para verificar se ele poderia realmente desenhar a partir das minhas orientações sobre como deveria ser cada um dos desenhos, considerando os relatos feitos pelas rezadoras e pelo rezador. Quando fez os primeiros desenhos, avaliei que estavam muito bons, então fui falando de outras imagens que ele poderia construir para incluir no texto escrito. Como era jovem, tinha muita dificuldade com os termos relacionados aos conhecimentos das pessoas mais antigas. Então eu explicava por WhatsApp e pedia para ele escutar algumas partes do áudio várias vezes, e as dificuldades aumentavam, porque os desenhos ficavam mais complexos.

Só foi possível ele entender depois que fiz a tradução do surgimento de cada um dos seres celestiais, dos quais tive conhecimento, explicando cada um destes elementos. Ele fazia os desenhos, mas nas primeiras versões ficavam distantes da interpretação que havia sido dada pelas rezadoras e rezador que fazem parte da pesquisa. Então solicitava para o jovem fazer de novo todos os desenhos do surgimento de cada um dos seres celestiais, e fui sentar com ele, corrigindo o que havia feito. Explicava novamente o seu próprio desenho para aperfeiçoar a imagem da interpretação dos relatos. Assim, buscava uma cartografia indígena, cuja ilustração estética era feita por meio do pensamento e dos conhecimentos produzidos a partir da oralidade, da reescrita em outra língua e retratados na produção de desenhos que representassem o surgimento dos seres celestiais que fazem parte da cosmologia dos povos Kaiowá e Guarani.

Todos os desenhos interpretados e cartografados foram resultados da pesquisa. Cada desenho passou por aperfeiçoamento, para melhor se aproximar do que era transmitido pelas sábias e sábio, de forma oral, e registradas em gravação digital. A cartografia destes saberes, por meio de desenhos, foi produzida por um jovem indígena, que, por ser adolescente e por suas relações familiares e vivências no local, não possui uma relação mais aprofundada com os conhecimentos tradicionais. Por ter nascido em um contexto de reserva, os desenhos não apresentam, de uma forma mais intensa, a questão da natureza; isso não quer dizer que ele a conheça menos, pois destacou elementos considerados fundamentais em cada um dos relatos sobre a cosmologia repassada para ele, quando buscava traduzir as narrativas por meio do desenho. Ao resultado obtido chamo de etn-cartografia, pois todos os desenhos representam um pensamento dos saberes indígenas, que se aproximam da interpretação original dos coletivos tradicionais entrevistados.

Assim, os desenhos foram cartografados, passo a passo, para o aperfeiçoamento, com vistas a representar, de forma mais completa e complexa possível, o surgimento dos seres celestiais investigados neste estudo. Os desenhos foram produzidos em quatro etapas: 1) na primeira etapa, o desenho era elaborado conforme a escrita produzida a partir das entrevistas realizadas; 2) na segunda etapa era complementado o que faltava e o que era necessário permanecer, retirando da imagem o que não houvesse coesão com o que foi verbalizado pelas interlocutoras e pelo interlocutor; 3) na terceira etapa foram reavaliados, relidas as informações produzidas, analisados cada detalhe das cartografias, sendo que alguns tiveram que ser refeitos porque faltavam alguns detalhes relatados; 4) a última etapa foi colorir conforme as cores simbólicas e representativas de cada natureza do universo, como o arco íris, a cor do céu, da água, das plantas, da floresta e a cor da terra. Após um mês, as representações gráficas dos seres celestiais foram concluídas com a interpretação do surgimento deles, e, por fim, digitalizadas com alterações para melhor apresentação do material gráfico.

Para finalizar a pesquisa, utilizei complementarmente o material audiovisual, ocorrido em um dado momento para complementar a pesquisa, que é um projeto da Universidade Federal de Minas Gerais, junto com a Associação *Añetete*, da Comunidade Indígena *Guaiviry*, realizada no ano de 2020, no início do mês de março. O projeto foi uma oficina de produção de áudio e vídeo da comunidade indígena *Guaiviry* no município de Aral Moreira, que é uma retomada. Esta retomada, segundo nota do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) com as lideranças indígenas kaiowá e guarani de Mato Grosso do Sul, na data de dezoito de janeiro de dois mil e doze (18/01/2012):

Baseado nesse regimento rigoroso dos rezadores Guarani e Kaiowá, o rezador Nisio Gomes, com vida, não deveria abandonar o território antigo que ele reocupou, não deveria deixar os instrumentos sagrados xiru marangatu, auxiliares, aprendizes, parentes, sobretudo os filhos(as), netos(as). Porém, o território antigo reocupado de Guaviry, os filhos(as), netos(as), parentes foram abandonados por Nisio Gomes no dia 18/11/2011. Por quê? Sem dúvida, o rezador Nisio abandonou já sem vida o território tradicional tekoha Guaviry reocupado, pelo qual lutou três décadas. Só sem vida ele deixaria o instrumento sagrado xiru marangatu e seus familiares em tekoha Guaviry. Por fim, Nisio não participou mais da última aty guasu por um único motivo: porque o rezador Nisio foi massacrado e morto pelos pistoleiros das fazendas no dia 18/11/2011(CIMI. Conselho Indígenista Missionario)

A seguir me apresento e também a aldeia, como parte das narrativas apresentada nesta pesquisa. Estou morando no *tekoha Guaviry* desde de 2019, sou professor da escola local, faço meus estudos acadêmicos na UFGD e ajudo a comunidade em suas dificuldades básicas com as informações relacionadas à bolsa família, documentação de registro de nascimentos, diálogo com a prefeitura do município de Aral Moreira-MS, participando em eventos e reuniões da comunidade, entre outros.

O *Tekoha Guaviry* é uma área de retomada, que tem em torno de 28 famílias, onde vivem aproximadamente 125 pessoas, segundo os dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) do polo do município de Amambai, atualizados no dia dezoito de agosto de 2020. No ano de 2011 foi conquistado e retomado o *Tekoha Guaviry*, onde ocorreu a morte de Nisio Gomes, o fundador que reivindicava sua terra tradicional, pois suas famílias foram expulsas, no século passado, pelos colonizadores e, após muitos anos, retornaram ao seu território tradicional. Esta liderança, em 2011, acabou sendo assassinada pelos proprietários que estavam nos arredores do território.

Só após sua morte, a Justiça manteve a permanência da comunidade no local, e ainda está em processo judicial no Supremo Tribunal da Justiça, para que seja reconhecida e homologada, pois já faz dez anos que a comunidade liderada por Nísio ocupou esta terra tradicional, que é apenas uma parte do que a comunidade reivindica. O estudo antropológico de identificação da terra foi iniciado, mas está parado no âmbito do grupo de estudo de identificação de terra.

Retirados da área pela Funai em 2004, em 2005 os indígenas fizeram uma segunda tentativa de retomada, ocupando um pedaço da fazenda Ouro Verde, mas sofreram novo despejo. No dia 1º de novembro de 2011, ocorreu a terceira retomada. O acampamento foi montado em uma área da fazenda Nova Aurora, produtora de soja, a poucos metros da BR-386, que liga Ponta Porã à cidade de Amambaí, e permanece no local até hoje. De acordo com a Funai, os



estudos de identificação e delimitação da área já tiveram início e estão em andamento. Guaiviry foi palco do mais recente assassinato de uma liderança indígena, cometido por um consórcio de fazendeiros com auxílio da empresa de segurança privada Gaspem, conforme apuração da Polícia Federal. De acordo com os indígenas, na manhã do dia 18 de novembro de 2011, por volta das 6h30, 17 carros chegaram ao acampamento e homens encapuzados assassinaram o cacique Nizio Gomes, liderança do grupo (REPÓRTER BRASIL, s/d, p.25-26)

Num projeto realizado por meio de oficinas, a partir de eixos temáticos de interesse da presente pesquisa, fiz a proposta de produzir um filme de duas horas com a anciã Tereza Amarília. Como não sou aprendiz dela, foi uma interlocutora complementar para o interesse da pesquisa, onde descrevo, a partir da sua fala, a perspectiva de como foi contruído o universo. No decorrer do texto utilizarei suas falas que discorrem sobre o surgimento do universo.

A escuta desta senhora ocorreu após as demais entrevistas já estarem concluídas, mas como ela é uma sábia ancestral do *tekoha Guayviry*, elaborei a proposta de fazer um filme com ela, com a pergunta central “*yvy nheypy rumby mba'éicha araka'e?* (como surgiu a terra e o universo)”. Ela narrou os saberes tradicionais relacionados ao universo, de acordo com os conhecimentos que adquiriu durante o seu processo de aprendiz com seus ascendentes tradicionais. Nesta oficina, o assunto era o surgimento do universo, uma ideia que eu mesmo propus para a equipe, para que ela falasse como surgiu o universo. Depois de pronto, tive acesso a esse filme e à entrevista, que abordava o mesmo tema dos meus interlocutor e interlocutoras.

Na entrevista do filme foi feita a pergunta central - “*yvy nheypyrumby mba'éicha araka'e?* (como surgiu a terra e o universo)”. Após assistir o filme sem cortes, percebi a perspectiva do conhecimento relacionada à constituição do universo, da anciã Tereza Amarília, rezadora e fundadora do *tekoha Guayviry*, que viu seu companheiro de luta ser morto durante a retomada de 2011. Ela tem 72 anos, nasceu no *tekoha Guayviry*, mas foi removida da sua terra tradicional na época da colonização dos territórios indígenas e a comunidade foi levada para a reserva de Amambai, e somente após um século retornaram para ocupar novamente o seu território.

A área indígena Guaiviry vem sendo reivindicada pelos Guarani-Kaiowá desde 2004, quando ocorreu a primeira retomada por parte de um grupo de cerca de 65 famílias. De acordo com as lideranças, a área teria sido demarcada como indígena ainda no século XIX, mas na década de 1910, com a criação da Terra Indígena Amambai pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a população de Guaiviry foi transferida para lá e a área anteriormente ocupada, considerada terra devoluta. (REPÓRTER BRASIL, s/d, p.25)

A comunidade, a juventude e a escola estiveram envolvidos com a produção dos filmes e áudios. Houve vários temas produzidos e eu fiquei responsável por orientar e traduzir o filme

para a língua portuguesa, do tema “*yvy nheypy rumby mba’echa araka’e* (como surgiu a terra e o universo)”, pois também já tinha material de filme produzido no mesmo *tekoha*, com o tema *Tekoha Guayviry - "Ava Yvy Vera"* (Terra do povo do raio), disponível no Youtube. Estes filmes foram produzidos para mostrar a cultura e a realidade da comunidade indígena dentro da retomada *Guayviry*. Com a produção do filme relacionado ao tema do surgimento do universo, incluí, na minha pesquisa, parte da fala da rezadora Tereza Amarília, a partir da sua perspectiva e conhecimento.

O filme produzido com a anciã serviu para complementar o conhecimento das sábias (avó e bisavó) sobre o tema da pesquisa. Como não estava totalmente sincronizada com a metodologia utilizada, então só fiz uma observação para entender como ela narra o surgimento do universo, e me ajudar a entender que há outras narrativas semelhantes aquelas que os sábios e sábias me ensinaram até hoje. Isso me fez aprender mais um pouco dos saberes indígenas kaiowá e guarani de outras comunidades em áreas de retomada, como a do *Tekoha Guayviry*.

### **1.2 *Jehai Ete Remimbi Reko Reroguata* – A Escrita e o Som do Modo de Caminhar da Autoetnografia**

Conforme já mencionei, a pesquisa foi desenvolvida com várias pessoas, mas aqui terá suas limitações e recortes norteados para a produção de dados e para escrita, diante do tema que é complexo para apresentar. Foram ouvidas quatro pessoas de duas aldeias diferentes, que dão o corpo do texto, e outra que veio para complementar a pesquisa. São elas: a minha avó Crescência Martins e minha bisavó Cristina Ximenes, rezadoras e conhecedoras dos saberes tradicionais e são minhas mestres anciãs, moradoras da aldeia indígena Jaguapiré e fundadoras da retomada do *tekoha* Jaguapiré; o rezador Atanásio Teixeira, que mora atualmente na reserva indígena de Limão Verde, meu padrinho e de quem sou aprendiz; a rezadora da aldeia Guayviry, Tereza Amarília, da retomada Guayviry, que foi mais uma interlocutora complementar que colaborou com a pesquisa etnográfica.

A metodologia envolveu longas conversas e muito do que foi relatado pelo *nhanderu* Atanásio Teixeira e pelas *nhandesy* Crescência Martins, Cristina Ximenes e a interlocutora complementar, *nhandesy* Tereza Amarília, eu já sabia pelo meu longo processo de aprendizagem desde muito jovem, mas, mesmo assim, ouvia atentamente durante a pesquisa, exercitando a escuta atenta. A diferença estava em que, com as pessoas do meu povo, eu escutava e praticava, e na academia eu escutava e registrava em cadernos, ou em meios digitais, demonstrando que são aprendizagens em espaços, tempos e objetivos que se interpenetram e que

tentam dialogar. Tive muita dificuldade em organizar as falas deles e delas na escrita, por isso ficava revendo várias vezes o que eu ouvia, o que havia anotado e gravado. Mesmo tendo os conhecimentos assimilados e compreendidos, a organização de como iria apresentar as informações me inquietava, e ficava muitas horas refletindo como organizar o que tinha produzido nas atividades de campo por meio da etnografia.

A pesquisa não foi tão difícil, porque eu sabia como fazer as perguntas na linguagem que minhas interlocutoras e interlocutor dominavam, e que, ao mesmo tempo, eu também dominava. Ao final de cada encontro, a pessoa que eu entrevistava fazia uma pergunta: “por que muitos jovem não têm mais interesse nestes assuntos que tratam dos conhecimentos tradicionais?” De forma unânime, todas as interlocutoras e o interlocutor se sentem esquecidos pela juventudes atual, que não querem mais saber dos conhecimentos tradicionais por acharem que estes conhecimentos são “antigos e velhos”. Então me diziam que transcrevesse esses conhecimentos, pois é uma forma de a juventude ter acesso à sabedoria dos coletivos tradicionais.

Estes conhecimentos estão vivos em sua memória e são explicitados na oralidade, a partir da seletividade do que é perguntado ou do objeto de diálogo, mas poucos têm interesse nesses saberes, e estes/as rezadores/as não estarão mais lá para falar e ensinar os jovens indígenas, que, apesar de desinteressados atualmente, um dia poderão precisar destes conhecimentos tradicionais, segundo estes/as guardiões/ãs da tradição. Na mesma pesquisa parecia que, para além de dialogar, eles desabafavam suas angústias, porque estão sendo afastados pela pessoas mais jovens, afirmando que muitos não se batizam mais. Então isso causa uma crise no modo de ser e de viver indígena, que transcende para uma grande transformação social e cultural a partir das novas formas de viver, que eu denomino de *ambue reko* (outro modo de viver).

Durante a pesquisa do campo, comecei a me perguntar onde iria escrever, porque eu teria que estar distante da aldeia para esta tarefa, já que onde eu morava, na aldeia Jaguapiré, não seria possível, pois há muita movimentação e circulação de pessoas e intuições religiosas. Então investiguei onde não haveria muita movimentação e teria uma circulação menor de pessoas. A primeira opção foi morar em retomada onde tivesse acesso a *internet*, e acabei encontrando a aldeia Guayvyry, onde a liderança é o filho de Nísio Gomes, assassinado pelo fazendeiro durante a retomada da sua aldeia. O seu filho, Genito Gomes, é a liderança atual e, nas visitas à aldeia, falei para ele que eu precisava de um lugar onde não tivesse tanta movimentação como na reserva. Então ele falou da estrutura da retomada e comecei a ficar mais

interessado em ficar ali para escrever, e ele concordou. Acabei me mudando e morando na aldeia *Guayvyry*, no intuito de escrever e criar outros laços possíveis.

A perspectiva da pesquisa foi realizar uma antropologia indígena kaiowá, com métodos que aliassem a antropologia ocidental com a antropologia nativa, construindo uma antropologia Outra. Diante disso, os padrões acadêmicos devem ter conexões com a ciência outra e a antropologia nativa kaiowá, com métodos etnográficos diferentes da antropologia clássica. Nesta busca da antropologia selvagem ou do conhecimento selvagem, entendi que é na ciência viva, na oralidade, onde estão os conhecimentos dos anciãos.

Durante minha infância eu vivia praticando e vivendo segundo a nossa cultura e os nossos próprios modos de viver, aprendendo os cantos da minha comunidade. Na adolescência, já praticava algumas rezas, porque, para nós indígenas, este período representa a passagem para a vida adulta, em um processo de aprendizagem conforme o seu tempo.

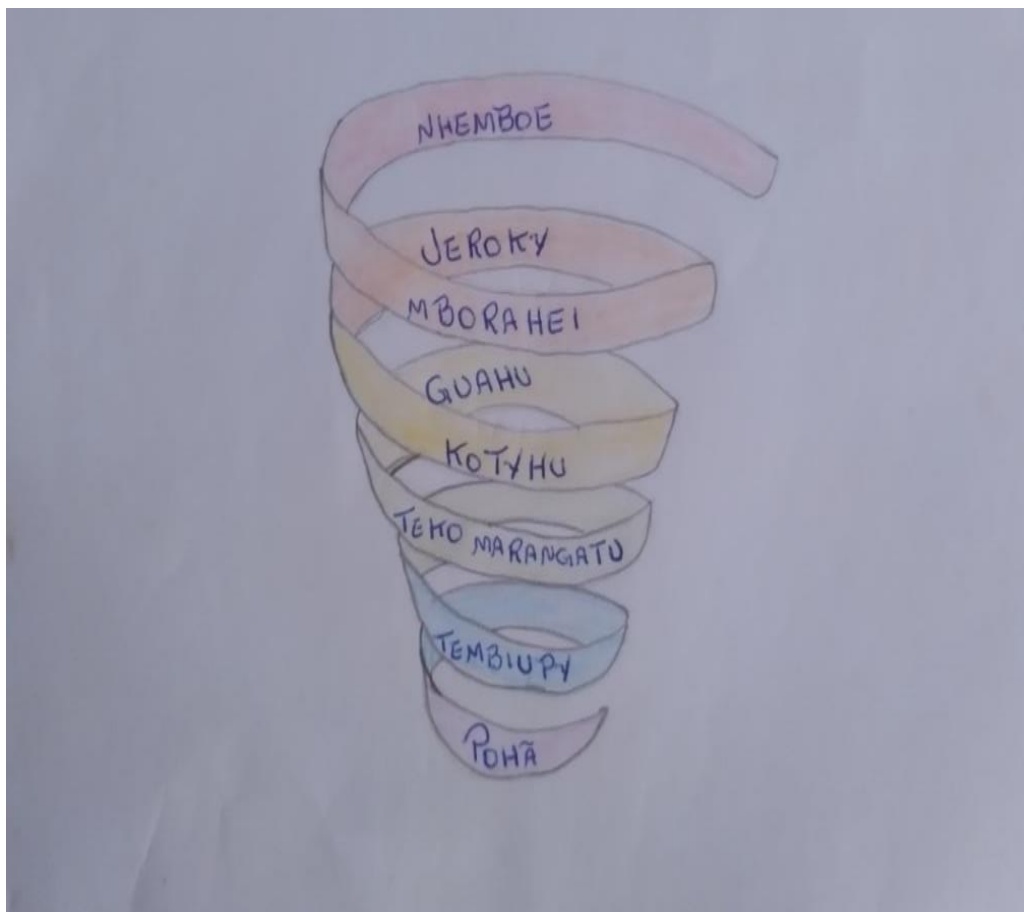
Às vezes não entendia porque não devia fazer ou praticar o que os adultos ou os mais velhos faziam. Sempre questionava a minha avó e bisavó sobre isso, mas elas sempre diziam que eu iria crescer e entender mais sobre essas coisas. Frequentava vários espaços da aldeia quando era recém-demarcada, quando não tinha muita gente e as práticas culturais eram muitos frequentes na comunidade onde eu estava, que era a aldeia indígena Jaguapiré, retomada e reocupada definitivamente em 1992. Assim, neste mesmo espaço, vivenciei as práticas oriundas do ser indígena tradicional desde a infância, passando pela adolescência, fase adulta e até hoje.

Para concretizar uma nova reocupação, entre 1988 e 1992, essas lideranças, juntamente com outros líderes, de outros tekoha, acampados em outras reservas e com os “capitães” indígenas das reservas participavam de todos Aty Guasu. Após quatro anos de articulação, em maio de 1992, as famílias extensas despejadas da área Jaguapiré tornaram a reocupar parte da terra tradicional identificada como T. I. Jaguapiré. (BENITES, T. 2014, p.103)

O que chamo de tradicional não é a antiguidade, mas sim a vida do ser tradicional considerado pelos mais velhos e que se traduz na vida saudável e no bem estar do corpo e da alma, pois isso depende das nossas práticas e da alimentação que consumimos. Desde criança, minhas avó e bisavó me orientavam que viver bem depende muito do que estamos fazendo, praticando e aprendendo. Ainda criança fui aprender a pescar e, nestas aprendizagens, eu me encantava; aos sete anos já acompanhava minha avó, bisavó materna, meus tios, meus sobrinhos para pescar, por períodos de até três dias, quando fazíamos os cantos e as rezas para os peixes e para a mata.

Abordarei, a seguir, as fases de aprendizagem da cosmologia Kaiowá ensinada pela minha bisavó, minha avó mais especificamente, mas com a participação de outros *ñanderu* e *ñandesy*, com os quais contatei ao longo da minha jornada formativa. Os saberes são transmitidos de forma sequencial e articulados de forma que, em cada etapa, encontro, diálogo e/ou experimentação decorra o tempo necessário para a reflexão, amadurecimento e efetivo aprendizado do assunto abordado no momento, para que, então, seja possível avançar nos ensinamentos profundos da cosmologia kaiowá e guarani, mas que, ao finalizar, cada um tenha a articulação com os outros, como se fosse uma espiral. Este processo é longo e contínuo e fui aprendendo sobre a ciência indígena em termos medicinais (*pohã*), alimentação (*tembiupy*), comportamento (*teko marangatú*), as práticas dos cantos *kotyhu*, *guahu*, *mborahéi*, *jeroky*, e a última etapa que são as rezas.

Imagem 4 - Ciclo espiral do processo de aprendizagem da ciência indígena.



Fonte: Desenho de Oziel Gonçalves Almeida. Orientação para o desenho: Autor do texto

### **1.3 - *Mba'ekuaarã nhemombe'upy ryapu kaiowá e guarani* – Ciências indígenas kaiowá e guarani**

As ciências indígenas estão nos aspectos culturais, na natureza, nos seus modos próprios de pensar e na sua oralidade e são os fatores que fazem parte da episteme nativa que está na cosmovisão sobre o entendimento do universo e das coisas da natureza, como partes do cotidiano, no contexto de cada coletivo tradicional. Os saberes indígenas da cosmologia kaiowá e guarani estão no seu modo de representar a sua cultura, no seu modo de falar sobre os conhecimentos adquiridos pela oralidade, relacionados ao surgimento do universo e dos seres celestiais invisíveis, desde os primórdios na narrativa do cosmo kaiowá e guarani. Os seus conhecimentos estão relacionados à cosmovisão da natureza, da cultura e do universo, ensinados por meio das narrações míticas que são passadas e ensinadas de geração para geração por anciãs e anciãos para os mais jovens.

Os pilares do ciclo espiral do processo de aprendizagem da ciência indígena, que estão representados na figura 4, são o caminho do processo de aprendizagem desta ciência, que requer muita dedicação para assimilar seus conhecimentos, cujos elementos compõem a ciência nativa nos seus aspectos de pensar, falar e ensinar os aprendizes. Como sou um deles neste processo, exigiu-me uma dedicação disciplinada aos processos necessários para cada pilar, organizado na espiral acima.

O caminho para adquirir estes saberes kaiowá e guarani, que não é um conhecimento único, mas fazem parte das ciências indígenas, é um processo longo, durante o qual são ensinados, em etapas, cada elemento, como os pontos mais importantes para adquirir os conhecimentos necessários, e estes conhecimentos não acabam, devido à indissociabilidade entre os elementos, conforme afirmam os autores abaixo:

A epistemologia indígena é uma parte da antropologia cruzada. É onde há a diferença e parte da ciência indígena. E a antropologia ajuda a criar nossa ciência. Segundo Gilton Mendes, “devemos criar minhocas na mente para pensar e descobrir onde estão estas minhocas”. (BENITES; GRÜNEWALD, 2017, p.112,)

Aliás, a aproximação da ciência com o conhecimento indígena tem sido historicamente motivada pelo seu interesse naquilo que este tem, não de diferente, mas de científico. Essa atração instrumental vê nas culturas indígenas um repositório de saberes e técnicas a serem descobertas e adaptadas aos diferentes campos do saber acadêmico – ações bastante em voga nas áreas de ecologia e farmacologia. (SANTOS; DIAS JR., 2009, p. 143)

*Pohã Nhana* são remédios e plantas medicinais, ensinados pelo processo de reconhecimento de suas partes - raiz, caule, tronco, folhas - e cada uma tem indicação para tratamento de doenças do corpo, da alma e para as diferentes partes do corpo.

É especificamente sobre os usos da *pohã ñana* (folhas, frutas, cortiças e raízes) que a presente publicação centrará sua atenção, mostrando o refinado e diversificado conhecimento possuído pelos Kaiowá e os Guarani Ñandéva sobre o mundo vegetal, bem como sobre suas propriedades officinais e como estas se tornam eficazes em suas atividades terapêuticas. (BASTA; SOUSA, BEVACQUA; BENITES, 2020, p. 68)

*Tembiupy* são os alimentos necessários para serem consumidos conforme a faixa etária: criança, adolescente, adulto e velhice, pois, para cada fase de idade, tem os alimentos indicados: na fase das crianças, os alimentos indicados são aves, peixes e alguns animais de porte pequeno; para os adolescentes são necessárias frutas da mata, aves e peixes; para os adultos não há muitas restrições, só não devem consumir os alimentos que anciãos e anciãs consomem; e na fase da velhice não devem ser consumidos os alimentos que as crianças consomem e se alimentam. Ou seja, há uma cadeia de regras para cada etapa da vida, para não serem afetados pelos donos (*járas*) dos alimentos.

*Teko marangatu* é o modo de viver pleno e requer dedicação, disciplina, respeito, obediência, saber ouvir, observar, e ter uma base para viver de forma equilibrada e plena, e isso só acontece com orientações das anciãs e anciãos.

*Kotyhu* é a arte de ouvir e aprender os cantos musicais para festas, encontros sociais, para os momentos de tristezas e, ultimamente, vem sendo também utilizado em abertura de reuniões, formaturas e apresentações para eventos acadêmicos.

*Guahu* é o canto com poesia e rimas que narram o tempo, os pássaros, o cotidiano da comunidade, que são cantadas em eventos rituais, festas comemorativas, batismo de plantas, batismo de crianças, encontros de lideranças e eventos acadêmicos, e são nestes espaços que este tipo de canto se sobressai.

*Mborahéi* são os cantos sequenciais e com repetições, cuja aprendizagem requer um acompanhamento e prática de muito mais tempo, e são muito utilizados por rezadores, rezadoras e aprendizes e também são utilizados em momentos de cerimônia de crenças e para abertura de eventos sociais e acadêmicos, dentro dos contextos indígenas e não indígenas.

*Jeroky* é o canto religioso utilizado em batismos e purificações de plantas, crianças, corpo, contexto social, comunidade e parentesco. O seu processo de aprender é praticar de

forma minuciosa, com várias repetições de cada canto, para aperfeiçoar o processo de assimilação do canto.

*Nhembo'e* são as rezas praticadas pelos rezadores anciãos e rezadoras anciãs, que é o patamar mais difícil de alcançar, tendo em vista a sua complexidade e exigência no processo formativo. Muitos aprendizes não conseguem chegar a este nível de aprendizado devido à sua complexidade e porque é uma prática de aprendizado que pode prolongar-se por vários anos, exigindo também cuidados especiais com o corpo e a alma.

Estes são elementos que nós indígenas kaiowá e guarani e os coletivos tradicionais praticamos em nosso cotidiano. Muitos desses elementos estão apenas registrados nas memórias individuais ou coletivas e alguns foram registrados em livros por pessoas que conviveram e se dedicaram a compreender todos estes processos da cosmologia kaiowá e guarani, como pesquisadores e pesquisadoras de diferentes universidades nacionais e internacionais. Como exemplo, pode ser citado o livro "*Nhande Rembypy: Nossas Origens*", organizado pelo Wilson Galhego Garcia, em 2003, que fez uma síntese de alguns eixos temáticos que abordam elementos da escrita acima. Nesta obra, o autor registra o conhecimento e a linhagem de transmissão dos saberes, cujo interlocutor principal foi Aniceto Ribeiro, da reserva de Amambai/MS, fazendo um registro das informações produzidas na época com este sábio.

#### **1.4 - *Ñemopũ Ete Ñanderete Pohã Reko Rupi* - A Construção do Corpo e das Plantas Tradicionais**

Durante esse período de aprendizagem e do ensino relacionados às plantas medicinais tive um acompanhamento da minha vó e bisavó, pois eu deveria conhecer todos os conhecimentos sobre as plantas medicinais indígenas que consistiam em conhecer várias plantas para cura e para o tratamento do corpo. Eu estranhava muito o que estava aprendendo, mas sempre observava e guardava o elas diziam "que os homens devem ter conhecimento das plantas medicinais, pois quando estiver doente ou alguém da sua família estiver doente deve ir buscar nos lugares onde são encontradas e estes são sempre diferentes, cada planta tem seu local específico".

Com o aprendizado sobre as plantas medicinais conheci o uso de três elementos que as constituem: as cascas de árvores, as folhas e as raízes. São conhecimentos que indicam que cada planta tem sua especificidade para certas doenças, assim como quem são as pessoas certas para tomar esses remédios. Uma das aprendizagens relacionava-se às plantas medicinais



indicadas para mulheres, e comecei a conhecer vários remédios que as mulheres podiam preparar e tomar, porque as minhas orientadoras eram minhas avó e bisavó, e isto me permitiu acumular ainda mais conhecimentos, por ter sido orientado por elas. A segunda parte da aprendizagem foi sobre os remédios indicados para as criança e adolescentes, e na terceira etapa aprendi sobre as plantas medicinais para os adultos e os homens. Algumas plantas medicinais são muito específicas para homens ou mulheres no seu uso, e não podem ser consumidas por ambos os sexos.

Os conhecimentos obtidos por meio das orientações das minhas familiares permitiu que eu desenvolvesse o dom de aprender múltiplas coisas do cosmo indígena dos povos Kaiowá e Guaraní e seus saberes tradicionais, do mais simples ao mais complexo. Elas diziam para não consumir animais, como carne de porco, veado, ema, carne bovina, coelho e macaco.

A minha alimentação durante a infância foi muito controlada: seriema e anta eram as restrições alimentares que elas me colocaram. A alimentação que eu poderia consumir era apenas peixes e pássaros da mata. Essas eram as recomendações que eu deveria seguir para que não prejudicasse o desenvolvimento do meu corpo durante o processo na condição de aprendiz, porque a alimentação estava relacionada diretamente à alma e ao corpo, que são os elementos essenciais para equilibrar os conhecimentos tradicionais que estavam sendo repassados para mim. Esses conhecimentos dos sábios e sábias, repassados por meio da oralidade, eu deveria deixar resguardado no meu corpo durante a vida inteira. Devido a isso, a alimentação deveria ser bem controlada e tinha que seguir as orientações recomendadas pelas anciãs e anciãos.

O processo de ensino orientado pela oralidade exigia que passasse meses e meses fazendo o exercício de escutar atentamente o que elas diziam sobre o consumo dos diferentes tipos de alimentação. Uma das alimentações mais viáveis era o consumo de peixe e aves pequenas, como beija-flor, ñambu, pois essas aves potencializam o desenvolvimento e o fortalecimento do corpo e da alma. O comportamento a ser seguido no cotidiano familiar, com o qual eu era orientado para ser uma boa pessoa na comunidade e com outros familiares, incluía o dever de ser obediente e sempre buscar ouvir os mais velhos, mesmo sendo de outras famílias, ouvir as histórias de vida dos mais velhos, para ter uma boa sabedoria e, assim, continuar repassando os ensinamento para as novas gerações.

Este processo denomina-se *teko/reko marangatu*, que é o modo sábio de viver e aprender esses comportamentos, estar conectado ao próprio dono do eu - *che reko járy* - que é o dono do corpo e da alma, cujo nome acompanha a pessoa e se traduz em *tupã rery*, que é o dono do corpo da pessoa. Esses dois elementos - *che reko járy* e *tupã rery* - são os nomes dados

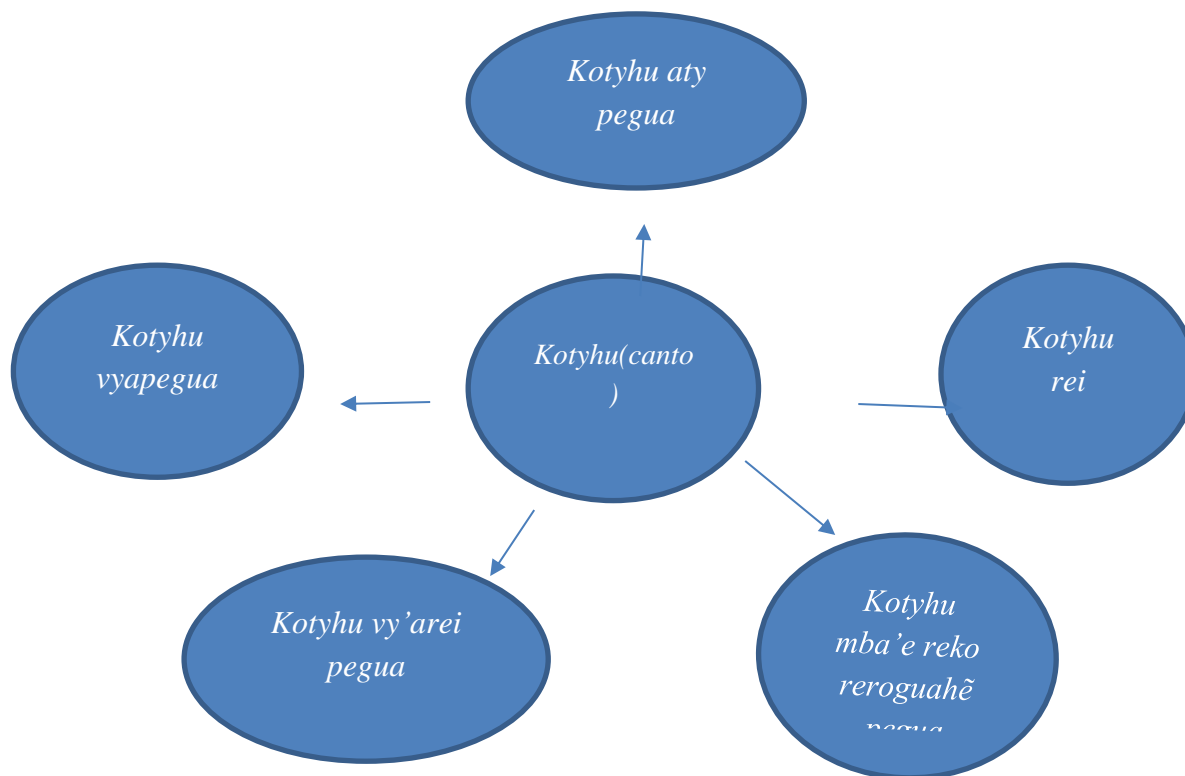
durante a cerimônia do batismo da pessoa, que sustentam a nossa sabedoria e aprendizagem enquanto Kaiowá e Guarani, e são os pilares elementares que o corpo produz para descobrir, aprender e viver no modo sábio de estar sempre pleno em seu viver, o que também sintetiza dizer que é um bom Kaiowá ou bom Guarani.

### **1.5 Ñemombe'upy Kotyhu, Mborahéi ha Ñembo'e - Aprendendo as práticas cosmológicas do canto, dança e reza**

Este processo aprendi desde criança, pois este canto está na base da educação indígena guarani e kaiowá. Aprendemos o canto do *kotyhu* para expressarmos os nossos momentos de alegria, produção de coletividade, momentos de tristeza, para musicalizar os espaços fora do nosso contexto de aldeia e para receber as pessoas. Com estes cantos, busquei assimilar os níveis e o processo de aprendizagem, pois o *kotyhu* nos prepara para obter o equilíbrio entre o corpo, a alma e a voz, buscando estar na mesma sintonia para a prática do próprio *kotyhu* (canto), que é a música poética cantada dentro do contexto e do momento presente que devem ser cantadas pelos seus conhecedores.

Todos esses elementos citados acima estão no ciclo em espiral do processo de aprendizagem da ciência indígena, que ocorre por meio da oralidade, diante dos conhecedores e conhecedoras destes cantos que ensinam as categorias de cada um deles, narrado para chegar até onde chamamos de *oipapa kotyhu* (elementos dos cantos do *kotyhu* e seus níveis) por meio de cada modalidade, até chegar às categorias citadas nos elementos do canto do *kotyhu*, que são: 1) *kotyhu vyapegua* (canto alegria são vozes poéticas cantadas em momentos de alegria, como aniversários de crianças, festas de comemorações indígenas, após o batismo de crianças); 2) *kotyhu rei* (é o canto musicalizado que pode ser cantada por meio de uma apresentação cultural), que ocorre nos encontros indígenas ou não indígenas e eventos de reunião de coletivos); 3) *kotyhu aty pegua* (canto poético da força e união do coletivo); 4) *kotyhu vy'arei pegua* (canto da tristeza, cantados apenas em momentos de tristeza e luto); 5) *kotyhu mba'e reko reroguahẽ pegua* (canto poético de boas vindas e acolhimento das visitas externas). É importante caracterizar cada uma destas categorias para que fique bem compreendido o alcance e as diferenças entre cada um deles, mesmo que, em alguns momentos, possam se interpenetrar.

Imagem 5- Elementos do cantos do *kotyhu* e seus níveis



Fonte: Elaborado pelo autor

O *kotyhu* é o canto da festividade, da diversão, da alegria, da musicalização e da tristeza, no contexto social dos povos kaiowá e guarani e são cantos poéticos traduzidos em sons de vozes com a mesma sintonia. É a modalidade de cantar em coletivos em grandes rodas ou pequenas rodas, com as mãos dadas, fazendo o movimento de encontro e demonstrando a união das coletividades.

Os *kotyhu* são cantos de divertimento e brincadeira. Melodia curta geralmente improvisada. Com os *kotyhu*, cumprimenta-se, envia-se mensagem ao pretendente amoroso. Elogia-se ou critica indiretamente em algum presente, o qual pode responder com outro *kotyhu*. (CHAMORRO, 2017, p.131)

Podem ser cantados em qualquer ocasião, inclusive nas grandes festas. São uma espécie de brincadeira de roda. Em círculo, o homem, mulheres e crianças tomam conta do espaço cerimonial, com seus estribilhos e sua alegria. Os textos, muitas vezes improvisados, são frases curtas, que não formam uma narrativa. (CHAMORRO, 2008, p. 252)

Na descrição abaixo, descrevo as categorias e modalidades de cada *kotyhu*, que são cantadas de acordo com as sábias e sábios que narraram o significado de cada um:

1) *Kotyhy vyapegua* (canto alegria): são os cantos entoados em momentos de festa, casamentos, cerimônias de batismo das colheitas agrícolas e batismo de crianças.

2) *Kotyhu rei* (musicalização): são atos de cantar em qualquer lugar, de forma coletiva ou individualmente, e nos em ambientes mais casuais de um grupo de pessoas para deixar o ambiente social e espiritual mais dinâmico e alegre.

3) *Kotyhu aty pegua* (canto do coletivo forte): são cantos para o encontro social com maior amplitude, como movimentos indígenas, eventos acadêmicos, reuniões das comunidades e apresentação cultural ou para noite cultural.

4) *Kotyhu vy'arei pegua* (canto da tristeza): é o canto para momentos de luto e tristeza, como o canto de despedida das pessoas que não estarão mais em vida, no contexto social da coletividade, no ambiente familiar.

5) *Kotyhu mba'e reko reroguahẽ pegua* (canto de acolhimento): é o canto de boas vindas para pessoas provenientes de outros lugares desconhecidos, comuns em encontros internacionais que envolvem os indígenas e/ou não indígenas em contexto de encontros e eventos de acolhimentos.

O aprendizado destes elementos ocorre durante os espaços das festas de *kotyhu*, comemorações de casamentos, encontros de líderes e organizações, rituais de batismo; mas, para iniciar a apreender, é preciso um orientador ou uma orientadora que, no meu caso, foram as anciãs do meu parentesco. Aprendi com minha avó e bisavó e, posteriormente, continuei meu aprendizado com outro orientador durante o meu processo da educação *tavyterã (kaiowá) guarani*. Desde muito pequeno, eu já estava no centro de grandes rodas de cantos, pois, para mim, era uma forma lúdica de cantar e aprender. Somente com mais idade fui percebendo que estava aprendendo os pilares que eram necessários para o Kaiowá ser uma pessoa boa no conhecimento da arte do *kotyhu*.

O canto do *guahu* aprendi junto com o canto *kotyhu*. A diferença entre os dois cantos é que o *guahu* é narrado de forma poética e com rimas, falando do tempo, do cotidiano, dos pássaros, dos animais e do espaço, enquanto o *kotyhu* tem microelementos a serem usados para cada evento, e é mais poético em sua narração. Então, este dois cantos eram ensinados e aprendidos ao mesmo tempo, mas eu dava mais atenção ao canto poético e praticava mais. Não sou especialista em canto de *guahu*, porém aprendi o básico e o necessário, junto com o canto do *kotyhu*, e durante o meu processo de ensino e aprendizagem dos cantos, me dediquei mais tempo na prática do *kotyhu*, mas para o canto do *guahu* me dediquei menos, então não tenho o domínio pleno desse canto. Esta escolha é também devido ao fato de que minha avó e minha bisavó não eram especialistas neste canto, mas me ensinaram o básico. Os meus outros

orientadores rezadores foram Ricardo Ximenes, Lauro Benites, Luiz Velário Borvão, os quais também não eram especialistas no canto do *guahu*.

Ricardo Ximenes é um rezador que mora na aldeia Jaguapiré e tem a idade de 60 anos. Lauro Benites tem a idade de 55 anos, e Luiz Velário Borvão tem 70 anos e faleceu recentemente, no ano de 2021. Todos os três são da mesma aldeia que ali moravam desde que foi retomada e demarcada. Fui aprendiz deles por um período longo até os meus dezoito anos, mas que aqui descrevo apenas os xamãs mais importantes no meu processo de aprendizagem dos saberes indígenas tradicionais, mas não irei descrever seus ensinamentos devido à limitação da escrita e pesquisa. Os três tinham a prática e o domínio pleno da reza, cujos cantos têm os saberes relacionados às plantas tradicionais na época, que me inseriam nos conhecimentos tradicionais.

O *guahu* é o canto/dança poético sincronizado, usados em cerimônias de batismo dos plantios agrícolas, nos eventos sociais da comunidade, nas festa de comemorações de datas importantes, que podem ser cantadas pelas mulheres ou pelos homens. Isso define o contexto que deve ser cantado e o período que devem ser cantados estes cantos poéticos, sincronizados com rimas e repetições.

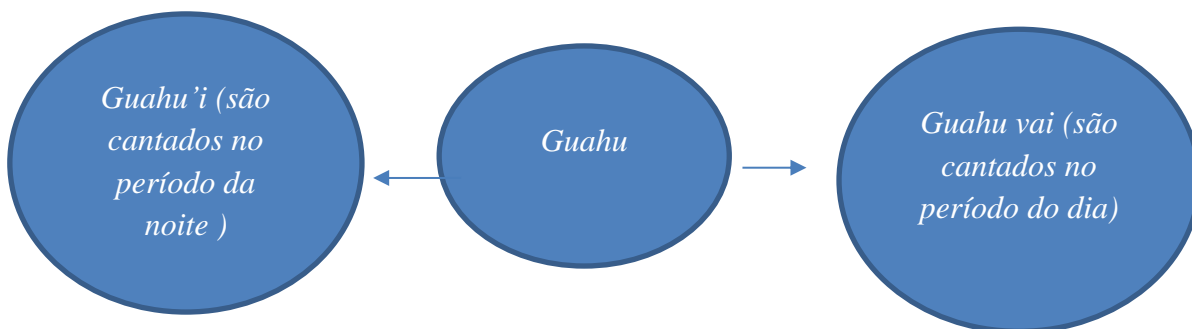
*Guahu*: São danças feitas por *Ñane Ramõi*, que só são usadas para se apresentar para ele; são inúmeros cantos que existem desde a criação dos animais e da natureza, que os Guarani e Kaiowá chamam de *oipapa*, os quais contam as histórias por meio da dança. (LESCANO, 2016, p. 67)

Segundo Valdomiro Flores, Tereza Amarília Flores, Luciana de Oliveira, 2020, “Os *guahu*, enquanto repertório, conformam um grande inventário poético e científico dos animais do bioma cerrado, explicitando aspectos de seus hábitos, morfologia e formas de reprodução”.

No *Guahu* ainda devo buscar os ensinamentos dos cantos para ter uma condição plena para cantar, porque até onde meus conhecimentos sobre os diferentes cantos me permitem avaliar, só aprendi o básico e necessário. Minha bisavó dizia que eu deveria buscar um especialista que dominasse este canto, caso tivesse interesse em aprofundar o conhecimento sobre este canto e dança.

Um elemento da categoria do canto - o *guahu* 'i - que somente é cantado em períodos de noite, em rituais de batismo de crianças e plantas, enquanto o *guahu vai* é executado em dias de encontros, apresentações culturais em comunidade, ou pode ser também ouvido em eventos e encontros acadêmicos.

Imagem 6 - Categorias do *guahu* (canto)



Fonte: Elaborado pelo autor.

Após ter aprendido de forma intensa sobre os cantos anteriores, é feita a passagem para outro canto que é mais específico, que nós chamamos de *mborahéi*. Esta etapa leva mais tempo para aprender, porque se canta por meio de uma linguagem muito complexa, que dá ritmo à produção de saberes, cantado em um único ritmo com a movimentação do corpo, com o instrumento sagrado *mbaraka* (chocalho com determinadas sementes dentro), que pode ser utilizado tanto pelos homens como pelas mulheres. As mulheres podem usar também o *takua* (vara de bambu, de cerca de um metro, que marca o ritmo batendo no chão). Elas usam tanto o *takua*, como o *mbaraka*, mas os homens, apenas o *mbaraka*.

Para que eu pudesse aprender o enorme conjunto de ensinamentos que precisava aprofundar, dediquei-me nas terças, quintas e sextas-feira, dos 10 até os 18 anos, a estes aprendizados. A escola me ocupava um pouco, mas nas férias escolares eu ficava em tempo integral para poder compreender todos os aspectos cosmológicos que eu estava tendo contato. Eu não gostava muito de estudar porque a escola me dividia um pouco, mas meus ensinadores não achavam que era um problema. Eles diziam que eu aprendia muito rápido e teria muito tempo para praticar ao me tornar adulto. Para praticar individualmente, passei a ser aluno dos vários orientadores citados anteriormente, familiares ou não.

Durante quase cinco anos, entre os anos 2000 a 2005, dos sete até os doze anos frequentei muitos batismos de crianças para aperfeiçoar os cantos, os quais estava sendo ensinado, e também aprendendo cada vez mais. Eu me dedicava muito para cada canto que eu ia aprendendo e sempre buscava praticar sozinho, narrando os cantos várias vezes. Durante este processo, eu passava horas e horas cantando, repetindo várias vezes, até aperfeiçoá-los.

A categoria do *mborahéi* (canto sagrado) é utilizada e apropriada em vários eventos significativos para os Kaiowa e Guarani, como no batismo da criança, para espantar as crises e os conflitos familiares e coletivos, para espantar as doenças da comunidade, etc. Há um

canto/*mborahéi* específico para cada situação: há um para o batismo, para escolher o nome celeste da criança, denominado *typāréry* (nome dado pelas dividades), outros para as purificações nas crises sociais, quando há desunião entre familiares e parentesco, conflitos políticos pela liderança, conflitos em retomadas de terra. Há canto para provocar e trazer a chuva, para trazer vento para purificar o estado de crise que a comunidade ou parentesco estejam vivenciando; no mesmo canto também tem a modalidade da cura das enfermidades que afetam a comunidade.

Há vários cantos dentro da categoria do *mborahéi*, e cada um tem um campo de força e uma crença cultural para aplicar em cada situação social que a comunidade vive. Vários estudiosos também descreveram alguns destes cantos:

Os *porahéi* ou *mborahéi* são os cantos mais melódicos dos *kaiowá*. Tem narrativas e um texto poético ligado às grandes convicções cosmológicas, teológicas do grupo. Quando é dos homens é *avakue mborahéi* entoados só pelo líder religioso, especialmente por ocasião de benção ou cura, quando estes cantos são entoados num timbre semelhante ao das rezas (CHAMORRO, 2017, p.133)

Também os *Kayová* têm rezas contra a chuva, contra a seca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. São rezas que qualquer pessoa pode empregar no tempo oportuno, usando *mbaraká* e *kurusú*. Entre os *Kayová* está especialmente desenvolvido o ciclo de rezas relativas ao milho: quando as plantas estão para pendoar, fase em que há o perigo de serem atacadas pelo "besouro", que lhes come a raiz; quando as folhas de milho amarelecem (ferrugem?); quando se quer apressar o amadurecimento (reza esta perigosa para os homens, que não devem entrar em roça "benzida" com ela, pois poderiam morrer), e assim por diante. - Os textos dessas rezas, coletivas, são em linguagem arcaica, bem diferente da atual, mas compreensível aos conhecedores. (SCHADEN, 1974, p.122)

*Ñengára*: É o caminho diverso das rezas, a maneira de contar o acontecimento e apresentá-lo com rezas, feitas de palavras sábias deixadas pelos ancestrais. Cada sábio, ou *omba'e kuaáva*, tem seu próprio *ñengára*, ou seja, um método próprio para seguir seu caminho, até ser ouvido por *ñane ramõi*. (LESCANO, 2016, p. 68)

Neste mesmo processo inicia-se também a formação do *yvyraiija* (aprendiz, ajudante). Eu fui *yvyraiija* dos doze anos de idade até os 20 anos, período em que pratiquei os cantos e as rezas com intensidade, mas continuo sendo aprendiz dos cantos e das rezas das sábias anciãs e sábios anciãos. Neste tempo que passei aprendendo, por meio da escuta atenta e praticando tudo o que me era ensinado e solicitado a fazer, eu ficava muito inquieto, porque eram ações

que orientavam o meu aprendizado. As dúvidas eram mais frequentes nas narrativas contadas por eles e elas, durante este processo em que usava os sentidos da audição e da fala.

Acredito que, durante esta fase, a pessoa desenvolve uma certa fraqueza, por estar sendo introduzida uma espécie de carga no corpo, por causa da grande quantidade de conhecimentos e da sua extrema complexidade. Uma das minhas dificuldades neste processo passava pelo não entendimento da necessidade de repetir muitas vezes os vários cantos, que não compreendia por ser ainda um jovem aprendiz. Mas porque repetir várias vezes o mesmo canto? - me questionava a todo momento, e tentava responder a cada dia, mas não chegava a uma resposta. Só depois que passei para outra etapa de aprendizado é que compreendi o porquê da necessidade de repetir várias vezes os cantos: a repetição é o meio de aceitar os cantos que ficarão no meu corpo, na alma, pelo resto da vida. Então era uma aceitação do meu corpo espiritual para cada canto aprendido; por esta razão levava semanas praticando o mesmo canto.

Por fim, a prática do *nhembo'e* (reza), cujo processo foi mais longo, pois aprendi com várias orientadoras e vários orientadores. A aprendizagem deste canto é muito rígida e exigente, e, durante o processo, o corpo deve estar preparado, juntamente com a voz, sendo muito complexa a sequência do canto e da reza. Como a voz é um instrumento essencial para entoar os cantos na afinação certa, aprendíamos sobre os remédios que deveríamos usar para aperfeiçoar a voz. Eu ficava entoando as rezas do *nhembo'e* por vários meses, e depois, para aprender as outras rezas, também levava meses e ficava muito mais tempo praticando, sob a supervisão dos orientadores e orientadoras. Se cometesse algum erro, reiniciava tudo.

As rezas iniciais são para a purificação do caminho para caçar, viajar, ou visitar lugares desconhecidos. São rezas para prevenção e cuidado do corpo e da alma, para que não ocorram imprevistos nestes espaços de movimentação, nos quais a pessoa se locomove no cotidiano.

A segunda etapa foi aprender as rezas para o equilíbrio da mente; a terceira foi para o corpo; a quarta para espantar os outros donos (*jára*) que se encontram no mundo da escuridão. Eram as rezas contra os *aña*, os donos celestes que se situam no mundo da escuridão. Por fim, a última etapa da reza é dirigida aos materiais sagrados, como o *chiru* (vara de madeira usada nos rituais, representando um ser divino).

Esta foi a longa caminhada para compreender o processo da educação indígena, produzida por meio da oralidade e da prática, que requer muita dedicação para chegar à etapa considerada como ápice.

O domínio da reza é um risco colocado para o corpo e para a alma, e qualquer descuido que tiver pode afetar o seu corpo e sua alma levando a crises psicológicas e até à morte. Então,



mais complexo e árduo é o processo para alcançar esta categoria da *nhembo'e* (reza), que é a modalidade de cura, inserida nas narrativas cantadas por meio da reza.

Muitos jovens que iniciaram comigo desistiram de continuar no processo formativo, outros morreram porque não escutaram e não seguiam as recomendações das rezadoras e rezadores orientadores durante o aprendizado, e outros morreram. Quando iniciamos, éramos em torno de dez adolescentes meninos na nossa aldeia, mas somente eu completei todo o processo. Tive muitas explicações relacionadas à desistência destes outros jovens pelos anciãos que nos ensinavam. Também me explicaram a morte daqueles que não completaram o ciclo da reza, porque não suportavam a carga de conhecimentos de nossos cantos. Os sábios e as sábias me disseram que a morte era consequência de quem não segue as recomendações adequadas e que abusava muito do conhecimento adquirido, sendo que esses conhecimentos proporcionavam uma posição de status e poder. Então, esses conhecimentos devem permanecer em resguardo no corpo do aprendiz. Os que desistiram e não chegaram a essas modalidades de categorias mais profundas e exigentes das rezas foi devido a não estarem prontos para praticar o conhecimento pleno do ensino cultural /educação guarani e kaiowá.

### **1.6-Mba'e reko járy kuéry ypy nhepyrumby retã regua - Múltiplas culturas e múltiplas naturezas**

O pluriculturalismo são os múltiplos modos de viver as condições sociais, considerando os contextos em que atualmente vivem os Kaiowá, que se denominam de *teko heta* (vários modos de viver) dos povos Kaiowá e Guarani. Em sua vida cotidiana, eles têm uma relação com a cultura da produção do seu viver, e o modo do ser social tem conexão com a natureza, como as plantas, a água, os animais e a floresta, no espaço territorial e social em que vivem. As múltiplas culturas consistem em criar relações com outras culturas e com o mesmo povo, já que cada parentela tem diversas formas de pensamento em suas vidas, no dia-a dia. Cada *tekoha* ou reserva é diferente um do outro e, dentro dessas comunidades, são diversas formas de viver: algumas famílias são mais tradicionais, e acreditam nesta forma de viver e procuram sempre ficar perto dessas pessoas; outras são evangélicas, mas são dependentes dos remédios tradicionais; tem também aquelas pessoas que se converteram para outro modo de ser totalmente evangélico; outros vivem no modelo não indígena. Este modelo vem sendo cada vez mais frequente nos dias atuais, pois os indígenas vão se adaptando aos novos sistemas da sociedade nacional. Entretanto, deixo claro que isto não os torna não indígenas, nem menos

indígenas; pois muitos sentem a necessidade de viver nos modos do outro para sua própria sobrevivência em um contexto social diferente e dinâmico, mas continuam sendo indígenas. Aqueles que vivem na cidade não desqualifica o ser indígena, só assumem alguns outros modos de ser, para se socializar com os não indígenas e poder construir relações sociais diferenciadas que lhes permitem transitar em contextos cada vez mais plurais, isto é, produzem vivências de modo diferente, em contextos múltiplos de modos de viver, que diferem do contexto social indígena kaiowá.

As múltiplas naturezas estão relacionadas aos donos das coisas, porque cada uma está relacionada aos seus donos, conforme sua natureza, como: plantas, água, animais e floresta. Cada corpo tem a sua natureza, e cada uma tem o seu dono (*reko járy*). O dono do corpo e da alma está relacionado ao nome de batismo indígena, dado pelo rezador que batizou seu corpo, o qual dá origem ao seu nome indígena (*tupã rery*).

Múltiplas naturezas estão na criação e no surgimento dos guardiões celestiais invisíveis de cada natureza, na iniciação da planta, da água, dos animais e da floresta e, devido a isto, cada cultura tem sua natureza dentro da comunidade indígena kaiowá e guarani. A natureza que eu destaco está conectada ao tempo-espaço onde estão os recursos naturais, e está relacionada à vida social do ser kaiowá e guarani. As múltiplas naturezas estão no surgimento da cosmogênese dos donos celestiais invisíveis, no contexto ambiental e natural.

Todos os seres da natureza têm a sua estrutura e organização cosmológica, e a comunidade indígena de determinado espaço foi constituída de coletividades tradicionais kaiowá e guarani. É preciso refletir sobre o surgimento da cosmogênese dos *Mba'e jára* (donos da natureza ambiental), como, por exemplo, o surgimento do *ka'aguy jára* (dono da floresta), que foi destinado a cuidar da mata, e este poder de cuidar foi dado pelo *Mba'e kuaa vusu*, que é o Grande Pai das coisas em construção e da cosmogênese do universo que é a Terra.

Neste movimento, a formação dos *jára* acontece em circulação conectada com a criação do dono-guardião da sociedade humana, para quem foi dado o canto, a reza e os conhecimentos tradicionais sobre as plantas medicinais, a cura das doenças e a musicalidade dos cantos para grandes festas. Para os não humanos, que chamo de invisíveis, foram dadas as condições para cuidar da natureza, para fortalecer a cultura indígena kaiowá, que está relacionada e conectada com os donos das plantas, das águas, da terra e do ar, interligada ao conhecimento cultural da natureza. Cada elemento da natureza, em sua iniciação, acabou por se tornar dono deste espaço natural do ambiente, e foram se tornando seus *jára*. No presente estudo não será descrito o contexto dos *jára*, mas somente indicado que o surgimento dos *jára*

ocorreu depois da iniciação dos elementos da natureza, que são as plantas, águas, rios, terra e florestas.

Os invisíveis são seres não humanos que criam uma sociedade não humana, mas que se conectam com seres humanos. Neste caso, os indígenas acabam incorporando os saberes e conhecimentos dos *jára*, entendendo essa relação e conexão do espaço entre corpos invisíveis como os responsáveis pela natureza, cantos, rezas e plantas tradicionais; e os visíveis são os objetos de uso, como vestimentas tradicionais, instrumentos utilizados para cantos e rezas (*takua*, de uso feminino, e *mbaraka*, de uso feminino e masculino, etc). Estes seres tornam-se frequentadores e donos deste espaço para o seu autossustento, no qual predomina o espaço da natureza, que acaba tendo também a sociedade.

A incorporação dos conhecimentos é realizada para ser o *jára* (dono) de uma determinada natureza, que está relacionada ao ser humano e não humano, os quais transitam neste espaço e mantêm a conexão entre ambos. Os donos estão no tempo-espaço das plantas, água, rios, animais e floresta, entre os seres intangíveis (não humanos) e tangíveis (humanos). É necessário haver uma relação de diálogo espiritual para manter o respeito ao local onde os *jára* habitam, para não haver desequilíbrio, e não ocorram ou provoquem doenças em seu corpo, nem encontrem animais peçonhentos ou sofram encantamentos dos donos das coisas e da natureza.

Desta forma, neste mesmo lugar, a existência de elementares da natureza seriam os seres humanos. Neste caso, o ser social que retrato é o Kaiowá, que acaba fazendo os percursos dentro do espaço de natureza ambiental, para sua sobrevivência, subsistência e bem estar.

A esfera marcada pelos atributos divinos é composta pelos deuses, os donos - *jara* - das diversas espécies, os antepassados e os xamãs kaiowá poderosos. Eles ocupam o centro de toda atividade comunicativa, no entorno desse centro gravita o sistema social humano e, na periferia, encontram-se os seres cuja capacidade de comunicação nunca é completa, como os animais, que só se entendem perfeitamente com seus donos e através deles com os xamãs humanos. (PEREIRA, 2004, p.40)

Sabemos que, nos dias atuais, a maioria das aldeias não tem uma mata nativa para a sua subsistência, por meio dos recursos naturais, para a sustentabilidade das necessidades básicas e para sua alimentação tradicional mais ampla. O que se sabe é que a vida tradicional era vivida neste modelo, e, mesmo com escassez, os *jára* ainda existem, de acordo com a situação da natureza de cada *tekoha* (aldeia). Quando não tem uma floresta, os indígenas acabam sendo obrigados a buscar recursos fora da sua aldeia onde tem floresta, para a pesca e a caça.

## Capítulo II

Neste capítulo apresento a construção/criação do mundo, segundo as pessoas que foram minhas interlocutoras e também participantes do meu processo formativo como *yvyra'ija*, que muitos jovens não conhecem mais. Minha formação espiritual de base contribuiu para uma melhor compreensão da importância e significação das informações que recebi, com muita dedicação e confiança, cujos portadores compartilharam comigo seu conhecimento mais profundo.

Para tentar facilitar a compreensão de algo tão complexo, optei por representações de cada etapa, por meio de desenhos feitos por um jovem da aldeia, a partir das minhas orientações.

### 2.1. *Ypyrã Ñepyrumby Yvyrã* -A construção/criação do cosmo

Passo a apresentar os relatos, os registros e a construção dos desenhos, conforme a narrativa das interlocutoras e interlocutor entrevistados, descrevendo, a partir do pensamento kaiowá e guarani, a iniciação do cosmo, o surgimento do universo e dos seres celestiais invisíveis, desde os primórdios da construção da Terra, e como as pessoas consideradas sábias na comunidade constroem suas narrativas de acordo com seus saberes e conhecimentos tradicionais.

O desenho abaixo representa a cosmologia do patamar do surgimento do universo, feito pelo grande ser celestial, com o conhecimento que está dentro do pensamento e do conhecimento indígena kaiowá e guarani. Neste momento houve o início do universo por esses seres invisíveis, que é narrado pelos coletivos tradicionais, e, neste caso, o desenho é uma interpretação do *nhanderu* (rezador) Atanasio Teixeira. Segundo ele:

*Yvy ypyrã araka'e onhepyrũ Mba'e Kuaa Vusu oikóma haguã Nhane Ramõi Jusu, ha'e araka'e mba'e apohára ko yvy'ari, ha'e araka'e joty yvy ypy'a nhane ypyrã ko yvy tetã peguãrã upe joty ha'e nhande ypy Mba'e Kuaa Vusu nhe ypy rumby roguare.*

Tradução

O início das coisas começam com *Mba'e Kuaa Vusu* (o surgimento das coisas do universo), assim existiu o *Nhane Ramõi Jusu* (nosso grande pai), que fez as coisas do universo, deu início ao surgimento do universo e do ser humano kaiowá e guarani. Ele foi o iniciador das coisas do ser humano indígena kaiowá e guarani.

A narrativa do *nhanderu* aponta como surgiu o universo para o assento do próprio cosmo. Ele entende por assento (*apyka*), o lugar onde iniciou o cosmo que hoje chamamos de universo/Terra. Dentro desse cosmo universo foram construídas as coisas e os seres, que são: terra, água, plantas, animais e ar. Posteriormente, vai iniciando o ser humano, as plantas, os animais, que fazem parte desse processo de criação da natureza e do universo, dentro da cosmologia e da cosmovisão dos coletivos tradicionais indígenas kaiowá e guarani.

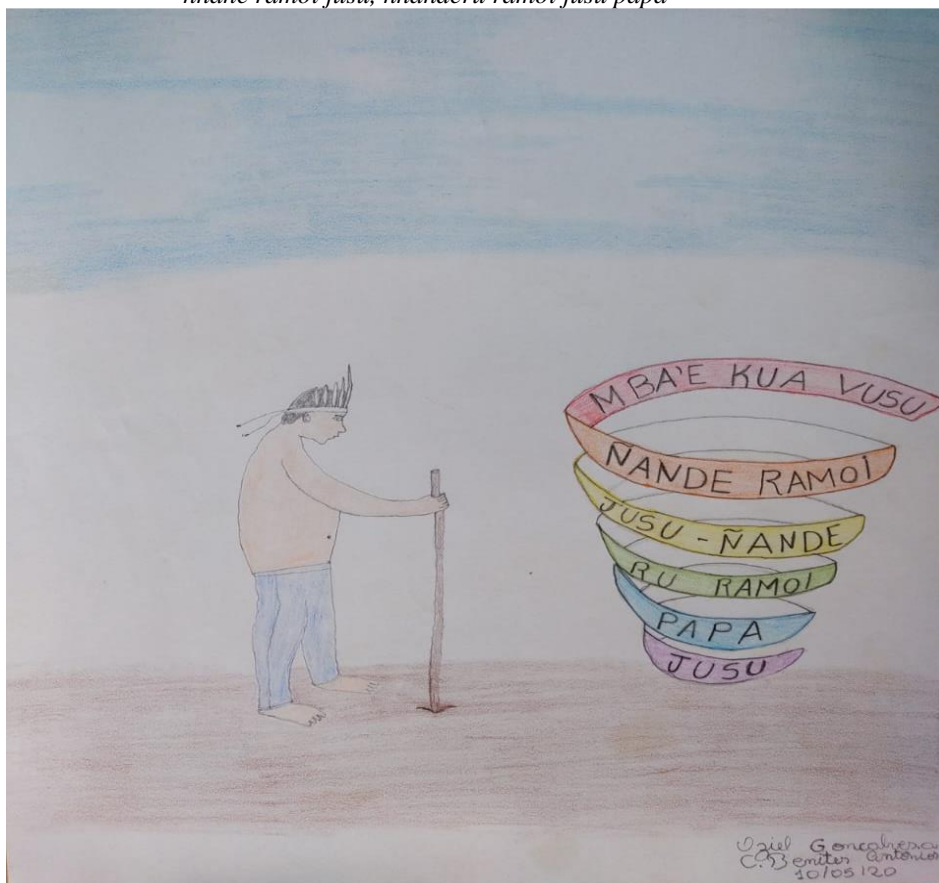
Neste sentido, procurou-se fazer a interpretação da sua fala em formato de desenho, que busca se aproximar dos conhecimentos dos coletivos tradicionais, conhecedores da cosmogênese do universo, conforme a sua cosmovisão. Durante o surgimento das coisas como tais, os seres invisíveis celestiais, são conhecedores das coisas narradas pelos sábios e sábias destes saberes tradicionais indígenas kaiowá e guarani. Assim buscamos a contextualização destes saberes específicos, narrados pelos anciãos e anciãs, conhecedores da cosmogênese do universo. Os iniciadores do cosmo da topologia indígena kaiowá e guarani são os seres celestiais e iniciadores do universo: *mba'e kuaa vusu, nhane ramõi jusu, ha nderu ramõi jusu papa*.

O desenho abaixo apresenta a criação do universo, que inicia com o *mba'e kuaa vusu*, que é uma espiral com sentido de cima para baixo, mas que também pode iniciar de baixo para cima, pois ela é um caminho em construção, onde foi posta uma madeira sagrada que ajudou na iniciação da Terra, que veio a tornar-se o cosmo. Após a iniciação do cosmo, a madeira sagrada que constitui a Terra acabou dando a origem ao *xiru*, mas não descreverei o início dele, devido ao fato de que, antes da criação do *xiru*, o grande iniciador utilizou a mesma madeira para criar o mundo.

É importante explicar o uso dos nomes dados pelos meus interlocutores na criação do cosmo, pois os nomes são diferentes devido ao uso de variações da língua nativa das interlocutoras e do interlocutor, que apresentam idades diferentes, conforme destacado anteriormente. Assim, são três nomes para o criador do universo: 1) *mba'e kuaa vusu*; 2) *nhane ramõi jusu*, 3) *nhane ramõi papa jusu*. Os itens 1 e 2 são termos da utilizados por Atanasio Teixeira e o item três é o termo utilizado por Crescencia Martins e Cristina Ximenes. Todos estes termos derivados da língua Guarani constroem o significado para o criador do universo, e estas variações de fala são comuns entre os Kaiowá e Guarani, pois, no caso dos saberes tradicionais, o significado acaba sendo a mesma coisa ou muito próxima; o que diferencia é o uso dos termos aprendidos por estes sábios e sábias no seu momento de aprendizagem.

Nesta espiral que representa a criação do cosmo não foi possível adequar a narrativa da senhora Tereza Amarilia, outra interlocutora da pesquisa que complementou o estudo da iniciação do cosmo kaiowá e guarani. A figura abaixo representa uma espiral, que se movimenta para a construção do universo.

Imagem 7- A iniciação do universo cosmológico e topológico: *mba'e kua vusu, nhane ramõi jusu, nhanderu ramõi jusu papa*



Fonte: Desenho de Oziel Gonçalves Almeida, realizado em 10 de maio de 2020.

O desenho acima surgiu a partir dos relatos feitos pelo rezador e rezadoras, Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescencia Martins, e trata da criação do universo.

### **Canto da criação do universo**

Este é o canto da criação do cosmo na perspectiva do pensamento e dos saberes kaiowá e guarani, cantado pelo grande criador do universo ao iniciar a construção da Terra, para ser habitada pelo povo Kaiowá e Guarani e, assim, com este canto, deu o início ao surgimento do universo, segundo o interlocutor Atanasio Teixeira:

*He'i che mba'e ndajy, che ryke'y, arasaha arasaha arakuay*  
*Anhete, anhete nda che ru indoha, anhete anhete che ru indoha,*  
*Che arakuay, che arakuay.*

Falei que meu brilho, meu irmão, passei passei tempo do sol,  
é verdade, é verdade meu pai que vai, verdade é verdade meu pai que vai,  
meu tempo do sol, meu tempo do sol.<sup>1</sup>

O canto é a narrativa da construção da Terra, que foi esparramada com a sua caminhada, pois, em cada passagem, o grande criador foi fincando bastão e construindo a Terra; e assim, este mesmo bastão tornou-se o *xiru* e a primeira árvore que surgiu e que hoje chamamos de *yvyra marangatu* (árvore sagrada). Esta árvore também é utilizada para fazer o *xiru* que, hoje, muitos rezadores e rezadoras têm em seu uso de ritual tradicional de canto e de reza. O *xiru* é um instrumento xamânico feito de uma árvore sagrada, batizada pelo próprio xamã, com ritual de reza e canto. Para ter a posse desse instrumento, o rezador deve dominar o seu próprio canto do *xiru*, como foi cantado pelo senhor Atanasio Teixeira, na narrativa acima.

Percebe-se que o canto é repetitivo, no estilo de estrofes melódicas. Não tem uma rima na tradução da língua portuguesa, mas na língua Guaraní ela tem sua estrutura poética. É uma tradução aproximada e, devido a isso, parece que o texto do canto fica sem sentido para o entendimento da língua portuguesa. Por se tratar de um canto tradicional, optei por fazer a tradução de cada palavra.

A cosmologia kaiowá e guarani está em todas as dimensões do seu viver, e o modo de viver está na construção do cosmo, desde os primórdios, e a narrativa contada, cantada e musicalizada ainda está viva na memória e na vivência de muitos anciãos e anciãs, especialmente entre os coletivos tradicionais. Os instrumentos, como *xiru* (madeira em formato de cruz) e *mbaraka* (chocalho) são utilizados nos cantos e rituais que podem ser acessados e utilizados na cosmologia indígena, e os intangíveis são os cantos, as rezas e a musicalização, que tem como iniciador o próprio criador do cosmo.

Com o surgimento do universo, os cantos foram deixados para um dono celestial - *ñande ru guasu* (o grande pai) - e este conhecimento do grande pai acabou sendo transferido e apropriado pelos rezadores e rezadoras dos cantos, das rezas e da musicalização. São os seres celestiais intangíveis que se encontram nas narrativas, no pensamento e nos saberes indígenas

---

<sup>1</sup> Tradução do canto pelo autor do texto: criação do universo.

kaiowá e guarani. Estes mesmos saberes são ensinados para as novas gerações e, então, ocorre o encontro do conhecimento dos saberes relacionados aos seres celestiais intangíveis e tangíveis, que são os coletivos tradicionais.

No texto a seguir, descrevo três narrativas das anciãs. A fala foi da sra. Cristina Ximenes, e sua filha Crescencia Martins a acompanhava e confirmava suas falas, pois assim a senhora Cristina se sentia mais segura. O outro narrador foi o ancião Atanasio Texeira, que sempre repetia que está muito idoso, que os jovens deveriam saber os seus conhecimentos e que tem muito poucos jovens, atualmente, que buscam adquirir os saberes tradicionais. A terceira, foi a anciã Tereza Amarília, que completou o estudo da pesquisa, com o relato obtido por meio da produção de um vídeo longo, que futuramente poderá ser transformado em filme. As falas foram transcritas e traduzidas para propiciar a compreensão do estudo pesquisado.

*Yvy araka'e nhande ru jusu araka'e ojapo oipyra joty yvy araka'e ko mandyju'ixa omboguapy joty chiru mandarypy ha yvy oipyra oho yvy pomoi oho ejeiko haguã ko yvyra araka'e, ha upéi vera ndyju ojapo araka'e yvyra ha oiapoma araka'e yvy morotĩ vyku'i rehevema upépe ha'e omboypypáma yvy marane'ỹ ha oikóma haguã teko marane'ỹ haguã. (Depoimento de Atanásio Teixeira, 15 de janeiro de 2020)<sup>2</sup>*

*Yvy araka'e Nhande Ru Vusu Papa araka'e ojapo peteĩ apua mirĩ yvyrã ha hujui rendy sayju araka'e upéa ha onhemy'asãi oho tuixa oho oikóma haguã yvyra upea ha'e yvy nheypyruã araka'e, ijave joty kuara rendy oikóma araka'e, Nhande Ru Papa Vusu ra'ýra araka'e, upeixa ha'e yvy teko marane'ỹ haguã. (Depoimento de Cristina Ximenes, com acompanhamento da sua filha Crescencia Martins, dia 27 de março de 2020)<sup>3</sup>*

De acordo com estas narrativas, a figura é uma interpretação do ancião e das anciãs que narraram o surgimento do universo da Terra com o grande criador do universo. Assim, a imagem busca dar mais detalhes, de forma mais próxima aos conhecimentos das pessoas que foram preparadas para exercer atividades de rezadores e rezadoras.

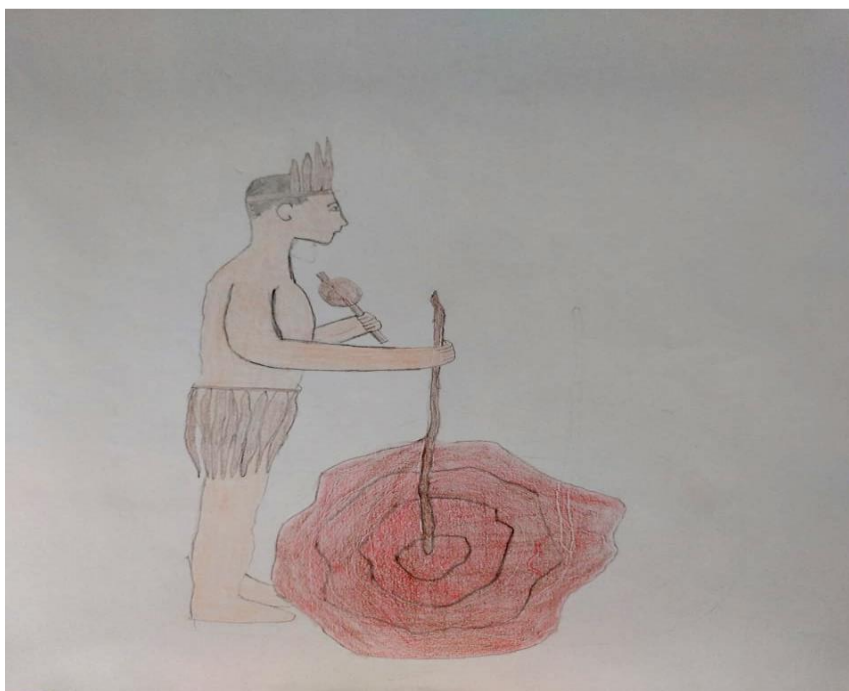
---

<sup>2</sup>Tradução do depoimento do sr. Atanásio: “A Terra iniciou com o *Nhande Ru Jusu* (o criador da terra) que estendeu e foi esparramando a terra no formato de estender o algodão, sendo estendido e esticado, dando forma e tamanho. Ao construir a Terra, ele assentou o *chiru mandarypy* (espécie de madeira reta e sagrada) que foi contruindo a terra grossa mais avermelhada para dar a moradia e o bem viver das pessoas. Outro (*vera ndyju*) ser celeste do trovão também ajudou a construir a terra mista para construir, dar outra formação da terra, que deu a construção completa da terra para viver de modo bom na terra sem males.

<sup>3</sup> Tradução do depoimento da sr<sup>a</sup> Cristina Ximenes e Crescencia Martins: “Na terra antigamente, o *Nhande Ru Vusu Papa araka'e* (o nosso grande pai) fez um bola pequena de terra e esta bola brilhava e borbulhava amarelado, antigamente isso foi esparramando e estendendo aumentando para o surgimento da Terra. Assim foi o surgimento da Terra, junto com ela existiu o nosso grande pai, assim foi o início da terra sem males”.



Imagem 8 - Início do universo a partir das narrativas



Fonte: Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

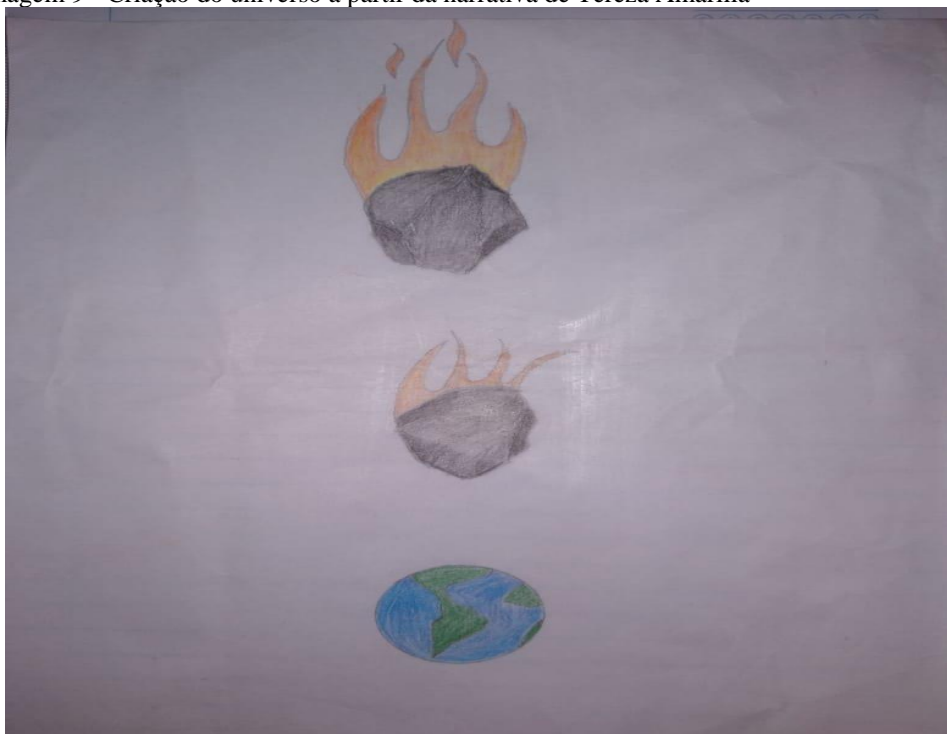
*Nhande ypyra araka'e onhepyrũ itagui araka'e, ohapy araka'e ita mokõi jave ha mbohapy ha atu oikóma yvyrã, onhepyrũ araka'e ohapy ita ndokoi mba'eve, ha upéi ohapy jevy upépe ndaikuipei yvyra joty, ha upéi ohapy jevy upépe ja oikóma yvyra, ha umi ita ndokai pa'i akue atu opyta yvy jeko ha ranro upeigui ko oĩ joty itasejo guasu umia va'eko joty yvy jokoháramo, ha yvy nhepyrũ apohareko ha embeju guasu, nhande nhepyrũmby araka'e joty péa. (Entrevista com Tereza Amarília, no dia 20 de fevereiro de 2020)<sup>4</sup>*

De acordo com a narrativa de dona Tereza Amarília, interlocutora complementar da pesquisa, a interpretação mais próxima do surgimento do universo pode ser compreendida por meio da figura abaixo, onde ela narra que o início do universo começou com pedras, sendo que a primeira pedra queimou; já na segunda apareceu o fogo bem menor; na terceira tentativa do surgimento do universo não queimou mais, e é quando começou a surgir o universo.

---

<sup>4</sup>Tradução de Tereza Amarília: “Na nossa origem, a Terra foi construída de pedra. A Terra em forma de pedra foi queimada duas vezes. Já na terceira não queimou mais e surgiu a Terra. Para ter o início, a pedra foi queimada uma vez e não aconteceu, já na segunda quase saiu a Terra mas faltou a pedra queimar tudo, já na terceira, a pedra foi queimada e surgiu a Terra, mas ficaram algumas pedras no meio da terra que não foram queimadas. Então essas pedras se tornaram montanhas e cerrados que são os que seguram a Terra (*mbeju guasu*) criador da terra. Esse foi o nosso começo e início da Terra e da vida.

Imagem 9 - Criação do universo a partir da narrativa de Tereza Amarilia



Fonte: Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

Diante das narrativas acima, utilizo o conceito de cosmo e patamares celestes, que são reconhecidos e denominados pelos seres invisíveis. Assim destaco que o estudo parte de uma pesquisa já publicada por Levi Pereira (2004) que apresenta um plano do espaço terrestre, que também está no conceito da “Kaiowalogia”, conforme o pensamento e o conhecimento dos rezadores e rezadoras da pesquisa. Segundo Levi Pereira:

O detalhamento das subdivisões do plano celeste em patamares distintos, varia significativamente de acordo com a perspectiva da narrativa do xamã e, ao que tudo indica, segundo sua “escola sacerdotal” enfatiza a relação preferencial com determinadas divindades e espaços do cosmos. (PEREIRA, 2004, p.238)

As três narrativas relacionadas à criação do universo, interpretadas pelos Kaiowá e Guarani, têm semelhanças, mas cada qual conta por meios diferentes. Os patamares celestiais, no início do universo, são agentes invisíveis, apresentados de forma diferente em cada fala. Os patamares invisíveis e intangíveis, narradas pelos anciãos, têm diferenças, devido ao tempo e espaço da iniciação do universo, que não tem uma data cronológica, como linha de tempo e nem um espaço geográfico que possamos localizar, mas isso ocorreu no mesmo tempo e no mesmo espaço do surgimento do cosmo. Então não há possibilidade de achar uma data e um espaço geográfico em suas narrativas.

Ao narrar sobre a cosmogênese, o senhor Atanásio Teixeira afirmou que, na iniciação do universo, foi utilizado o instrumento sagrado, que é utilizado pelos rezadores desde o tempo primordial até os dias de hoje, que é a madeira sagrada denominada de *xiru*. O *xiru* é feito em formato de cruz e representa o seu corpo, e só os rezadores e rezadoras com o domínio pleno do seu canto podem utilizá-lo como instrumento sagrado e, caso não tenha o domínio, não deve ter este instrumento. O *xiru*, atualmente, tem sido usado nas lutas de resistência, para cura de doenças, como vírus e outras doenças existentes, para o batismo da casa de reza, de crianças, etc. O *xiru* tem o papel importante de caracterizar o perfil do rezador e rezadora dentro da comunidade e fora da comunidade.

Na fala relacionada à cosmogênese ou iniciação do universo, narrada por Cristina Ximenes, Crescencia Martins e eu, que sou bisneto da primeira e primeiro neto da segunda, é usado o conhecimento sobre a iniciação do universo com a constituição dos patamares celestiais. Estes são instâncias intangíveis da cosmologia indígena Kaiowá e também são saberes narrados desde o tempo da iniciação do universo, no mesmo espaço primordial da criação da Terra, com seus nomes místicos.

A rezadora Tereza Amarília constrói o conhecimento da cosmogênese e da destruição e construção do espaço da criação do universo, caracterizando a Terra, que está conectada aos conhecimentos kaiowá e guarani. A Terra teve dificuldades para o seu surgimento e deixou suas marcas naturais que hoje observamos: a natureza montanhosa de pedras, que, segundo ela, são os suportes da Terra que a mantêm até hoje.

A construção da cosmogênese é narrada pelas duas interlocutoras e pelo interlocutor da pesquisa, os quais possuem saberes e conhecimentos que aprenderam de gerações passadas e os guardam na memória, que pode ser acessada sempre que acreditam ser importante, como é o caso desta dissertação. Isso os torna anciãos com saberes indígenas complexos sobre o modo de ser kaiowá e guarani, buscando o bem viver entre os coletivos tradicionais.

Outro ponto importante a destacar é que esses saberes são de difícil acesso, devido a que anciãos e anciãs são em número cada vez menor nos territórios indígenas, e as novas gerações estão tendo menos acesso a esses saberes, além do desinteresse dos mais jovens em adquirir e assimilar esses conhecimentos. Os outros instrumentos tecnológicos dos não indígenas (celulares, televisão, rádios, computadores) estão cada vez mais presentes na vida dos jovens e, acrescente-se a isto, as religiões neopentecostais que acabam adentrando no contexto da comunidade, resulta que muitos jovens, e até as crianças, acabam não valorizando mais os seus modos tradicionais e próprios de viver. Não se adaptando para a vida religiosa

neopentecostal dentro da comunidade. Eles praticam doutrinas que orientam a não mais praticar nenhum modo de ser dos mais tradicionais, e assim desvalorizam seus cantos e rezas, substituindo-os pelas canções evangélicas.

O ponto positivo é que esses conhecimentos são muitos fortalecidos em retomadas, onde as práticas tradicionais são mais presentes e até mesmo as gerações mais novas acabam praticando e vivenciando. Muitos jovens continuam até a idade adulta, outros desistem ou apenas não praticam mais em seu cotidiano, mas voltam a praticar durante as retomadas e pós retomadas. Nas reservas esses conhecimentos e práticas tradicionais são pouco executadas, sendo mais comum em momentos de datas comemorativas. O ensino do conhecimento tradicional está cada vez mais sendo esquecido, devido ao fato de que a juventude está se desinteressando destes conhecimentos práticos de vivenciar a espiritualidade.

Isso ocorre também devido à transformação que ocorreu na estrutura do espaço físico da reserva, com a presença de mais igrejas pentecostais e neopentecostais, e com poucas casas de rezas. A assembleia da juventude, RAJ - Retomada Aty Jovem -, que oficializou o conselho da juventude no ano de 2016, veio para a autoafirmação na luta pelos direitos civis, pela resistência do pensamento e saberes tradicionais, pela continuidade dos conhecimentos cosmológicos das *ñandesy* e *ñanderu*, promovendo o fortalecimento dos anciãos e anciãs, com experiências relacionadas à espiritualidade para repassar esses conhecimentos da cosmologia no tempo curto dos encontros. Esta iniciativa não é a mais adequada, mas é uma das alternativas para revitalizar aspectos da cosmologia e da cosmogênese dos saberes que fazem parte dos povos Kaiowá e Guarani.

Enquanto assembleia, a RAJ se estrutura em maio de 2016 a partir de um encontro do conselho dos jovens na retomada de Itahy, no município de Douradina, culminando na sua constituição formal, no mesmo ano, a partir de assembleia na retomada de Paraguassu, no município de Paranhos, que podemos afirmar como o momento de fundação da RAJ. Afirmações comuns entre os jovens, quando refletem sobre os mais velhos, são as ligações das mortes das lideranças antigas e dos *nhanderu* e *nhandesy* como um dado imediato a ser contornado com a mobilização de suas bases: para auto-objetivação, para a autoafirmação, no sentido da recuperação que colocam ser necessária através do aprendizado com os sobreviventes. (JOHNSON 2021, p.305-306)

A Retomada Aty Jovem/RAJ é uma ação da juventude que veio somar para a permanência e a continuidade dos conhecimentos tradicionais, que é de suma importância para a autoafirmação. Os encontros da juventude são espaços de diálogo com os rezadores e rezadoras, para buscar uma relação boa entre a juventude e entre os sábios e sábias das comunidades participantes.

## 2.2. Tavyterã (kaiowá) - Os primórdios do cosmo

A narrativa do tempo primordial também aborda a criação e a morte do universo, que ocorreu durante o longo processo da construção do cosmo kaiowá e guarani. Com a iniciação do cosmo, dos patamares e da Terra - *yvy ypy*, surgiram os Kaiowá e os Guarani, sendo de terra a cor do corpo físico. Um dos primeiros que iniciou o corpo físico no tempo primeiro foi *Kuararendy* (grande sol), um dos primeiros filhos do grande criador do universo, que, após a sua iniciação, veio a sua morte precoce, ou seja, a morte de *Kuararendy* (primeiro filho do *Nhanderu Vusu*). A sua morte resulta no grande eclipse do sol, que representa a morte do primeiro filho do criador do universo. Estas histórias fazem parte das narrativas hoje lembrados pelos coletivos tradicionais e do personagem celestial da iniciação do universo.

Após o colapso da Terra, surgiu o *Nhanderu Vusu*(grande pai de *Kuararendy*) e *Jari Jusu* (grande mãe de *Kuararendy*), que teve seu primeiro filho chamado de *Kuararendy* (surgimento do *Kuararendy*), que acabou sendo o pai do sol e da lua. No presente texto não irei falar dos irmãos sol e lua, no mito da lua e do sol. Para o nascimento do *Kuararendy* houve uma relação na qual o Grande Pai apenas deu o seu brilho de encantamento à Grande Mãe para o nascimento do primeiro filho destes seres celestiais. Esta relação ocorreu por meio de *mbojoa joty typa'i* (os primórdios de tudo), e destes personagens resultou o surgimento dos seres kaiowá e guarani, após a terra ser construída. São os primeiros seres que viveram e se tornaram grandes personagens na narrativa dos saberes indígenas já apresentados anteriormente.

Quando surgiram os seres humanos kaiowá e guarani também foi o tempo da iniciação da construção do modo do ser destes povos: o tempo inicial do surgimento do batismo da terra, das crianças, da plantas, o tempo da prática dos cantos, das rezas, das curas, das práticas dos rituais, entre outras, e todas foram deixadas pelo criador do cosmo. Este estabeleceu as orientações para a prática destes saberes, que estão na memória destes povos. Assim foram gerados os conhecimentos que hoje fazem parte das práticas culturais e sociais, como elementos que compõem o modo de ser kaiowá e guarani.

Segundo Atanasio Teixeira:

*Kuararendy ha'e yvy ypy nheypyrymby joty araka'e, ha'e joty nhande rekorã ypy, yvy póra tavyterã joty oguero ypy yvy rehevema. Upéixa oipypirama ohorõ marõ joty yvy, Nhanderu Vusu oguero puama Kuararendy vyrehema araka'e. Upéixa joty ko Kuararendy enhemboapy ko yvy ypy oikóramo araka'e.* (Atanásio Teixeira, 15 de janeiro de 2020)

Tradução:

O grande sol iniciou junto com a Terra antigamente, eles eram o dispositivo inicial para a construção do modo de ser kaiowá (*tavytera*). Assim, ao surgir junto com a Terra, o criador do universo (*Nhanderu Vusu*) já levantava o grande sol junto com a terra. Foi assim que surgiu o grande sol junto com a terra.

Mas para Cristina Ximenes e Crescencia Martins:

*Kuararendy va'e Nhanderu Jusu ra'y reha yvy oiko ramoguare 'á'e oikóma avei nhande rekorãma, oguero guapy xupe joty Nhanderu Jusu, apea va'egui joty yvy rehevéma araka'e onheropuã ava tavyterã (kaiowá) je'ema haguã joty ko'ãga rupi, ajeve ha'e yvy ypyrupi nhanderã akaka'e nhande nhepyrumby.* (Cristina Ximenes e Crescencia Martins, dia 27 de março de 2020)

Tradução:

O grande sol e o filho do criador do universo, quando iniciou a Terra, ele já estava surgindo também. Já deu o surgimento dele pelo criador do universo (*Nhanderu Jusu*), por isso ele surgiu junto com a Terra para o surgimento do Kaiowá que hoje é conhecido, então nós viemos e iniciamos antigamente junto com a Terra.

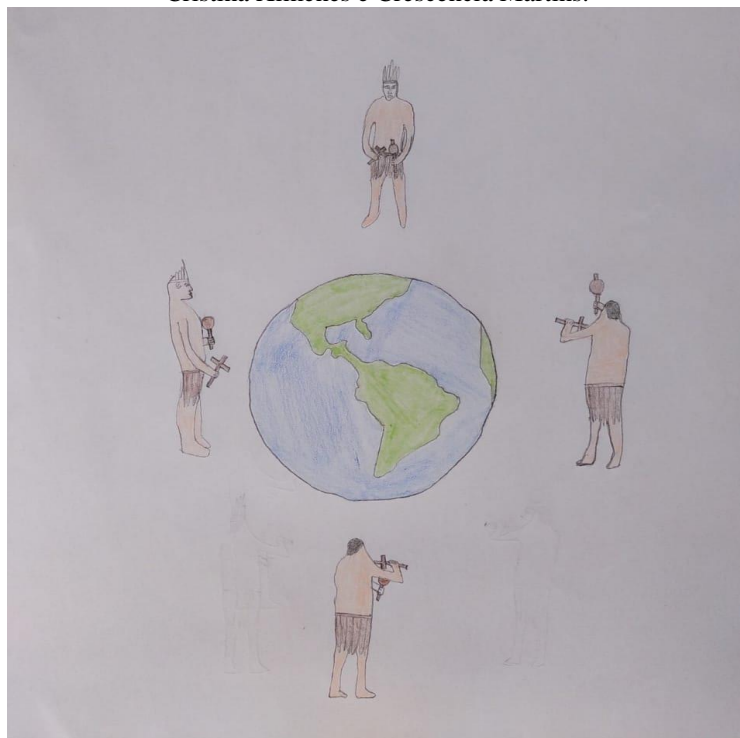
O rezador Atanasio Teixeira fala do grande sol, como ele surgiu para a existência do Kaiowá e Guarani, com inicialização do universo. O termo que ele usa é *Nhanderu Vusu* (o grande criador do universo), que é o pai criador. Este grande sol é o descendente dos Kaiowá e Guarani, que vieram com a criação da Terra, feita pelo grande criador. As outras rezadoras, em suas narrativas, dizem que somos descendentes do grande sol, que é o filho primeiro do grande criador do universo, e que os Kaiowá e Guarani surgiram com a Terra e com o grande Sol.

De acordo com as narrativas, somos o povo Kaiowá surgido do grande sol, junto com a Terra, e por isso temos uma vinculação muito forte com a terra, sendo que precisamos defendê-la e cuidá-la em todos os seus aspectos, desde o direito à terra e à vida, e da conexão desta com os povos Kaiowá e Guarani.

As traduções foram feitas por meio de interpretação e tradução literal, devido ao fato de que são narrativas verbalizadas na língua materna tradicional e isto torna ainda mais complexo traduzir ao “ao pé da letra”, pois parecerão sempre sem nexos, mas na língua Guarani toda a narrativa está perfeitamente conectada ao pensamento. É preciso destacar que mesmo com o acompanhamento e aprendizado de longos anos junto às minhas parentes rezadoras, não domino completamente a língua dos antigos, que está carregada de significações que, muitas vezes, não consigo alcançar.

Com base nos relatos, as ações feitas pelo pai criador foram interpretadas por meio de desenhos, que é outra forma de apresentar o conhecimento das pessoas entrevistadas, as quais buscam traduzir os saberes tradicionais relacionados à iniciação do ser humano kaiowá e guarani, e o surgimento da Terra. Estas informações vieram à tona a partir da memória, que foi transposta para a oralidade e agora compõe a escrita antropológica.

Imagem 10- Interpretação da criação do universo por Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins.



Fonte: Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

O *Yvypóra ypy*, ou o surgimento do ser humano kaiowá e guarani, ocorreu depois da primeira morte da Terra, ocorrida no processo da inicialização do universo, quando foi inundada no que podemos chamar de tsunami. Após este colapso surgiu uma nova era da iniciação do universo, com *Nhanderu Vusu* (criador do universo) e seu primeiro filho *Kuararendy* (grande sol). Então, a partir deste momento, foi constituída a Terra para as primeiras pessoas terem vida, quando inicia o coletivo kaiowá e guarani,

A morte de *Kuararendy* ocorreu após construírem a Terra e depois do surgimento dos primeiros Kaiowá e Guarani, que descedem do grande sol; seus corpos foram feitos de terra, dando início à pessoa humana kaiowá e guarani. Após o surgimento dos Kaiowá e Guarani vieram outros elementos, que são partes da natureza: plantas, água, animais, etc.

Estes conhecimentos são narrados por meio da oralidade e são parte da cosmologia do surgimento do ser indígena kaiowá e guarani - *yvypóra nheypyryũ*. Este é o termo utilizado pelas

anciãos e ancião para o surgimento no cosmo, do universo que hoje denominamos de planeta Terra.

Estes saberes, que estão no contexto social dos coletivos tradicionais e que só tinham vida na oralidade dos anciãos tradicionais, começaram a serem visibilizados após o ingresso dos indígenas nas universidades, e vêm sendo etnografados para o acesso às pessoas interessadas nos conhecimentos indígenas kaiowá e guarani do Estado de Mato Grosso do Sul. A importância deste estudo da ciência indígena é de suma importância para conhecer outras, com a possibilidade de reflexão sobre a ciência eurocentrada, que hoje está na academia, imposta e enraizada. A ciência indígena nos traz a possibilidade de superar a ciência única, universal e eurocêntrica que se estabeleceu dentro das instituições universitárias, pois há necessidade de descolonizá-la.

O cosmo kaiowá e guarani, em seu início, contempla o surgimento dos grandes seres celestiais, que fazem parte dos saberes indígenas tradicionais, os quais estão no cotidiano do modo de viver dos indígenas e faz parte do bem viver pleno das condições de vida que cada *tekoha* constrói.

As reservas, no entanto, apresentam mais situações de desequilíbrio social devido à inserção de multicoisas constituídas no tempo presente, pelo acesso aos bens materiais e imateriais dos não indígenas, como tecnologia, religião, políticas, economia, instituições públicas, ONGS, etc.). É evidente que, nas reservas, é necessária a presença destas multicoisas, como, por exemplo, as tecnologias digitais, mas desde que para uso das práticas e dos conhecimentos indígenas e não indígenas que atendam às necessidades do contexto social e da vida dos indígenas. As religiões inseridas no meio social obrigam a viver o modo evangélico no seu contexto; a política faz parte da vida dos indígenas no seu dia a dia, mas a política partidária dos não indígenas cria subdivisões em muitos coletivos; as políticas públicas são fundamentais para garantir os direitos constitucionais que atendam as necessidades básicas dos povos indígenas, como saúde e educação; instituições públicas foram essenciais para a comunidade ingressar na escola e na universidade pública; e as Ongs são muito interessantes ao desenvolverem projetos em prol do contexto social mais amplo de cada território. Estes organismos são muito importantes, desde que não afetem o sentido da vida coletiva e o modo de ser indígena, sem ocultar os saberes indígenas kaiowá e guarani.

Esses saberes são de suma importância para as gerações futuras, para que haja a continuação da transmissão de conhecimentos de geração para geração, fortalecendo o modo de construir e produzir os saberes orais, para assim os coletivos responsáveis pelas



aprendizagens, como no contexto, que eu mesmo relatei, da introdução nos vários processos de ensino para adquirir e viver o modo próprio dos Kaiowá e Guarani.

### 2.3 - *Nhande Jari Jusu* - A nossa Grande Mãe

Aqui relato a iniciação da grande mãe e o seu papel no surgimento das crianças, para a construção de pessoas, pois ela foi responsável em dar à luz o primeiro filho, que é *Pa'ikuara*, conhecido como sol. Este é o filho do grande sol *Kuararendy*, que veio para ficar no lugar do seu pai, mas que nasceu junto com sua mãe sendo que as narrativas obtidas conhecem em seus saberes tradicional por *Nhande Jari Jusu* (a grande mãe). Ela teve papel importante na iniciação da construção da criança, que ficou reconhecida pelo *Pa'ikuara* (sol), importante para dar luz ao cosmo, no primeiro tempo do início do universo.

*Pa'ikuara* (sol) foi o primeiro ser do patamar do cosmo a dar luz para o universo. Foi o primeiro filho da grande mãe que, com sua luz, ficou conhecido por sol, que simboliza a iniciação da construção das pessoas, que são as crianças que surgiram depois. O escopo desta dissertação não permite explorar a construção da pessoa que foi criada logo após o surgimento do sol, então relato aqui a iniciação do sol, que surgiu na construção de pessoa pela grande mãe, que é mãe do sol e de todos os seres que vieram depois do tempo primeiro da iniciação do sol. no formato de pessoa e primeiro descendente do indígena kaiowá e guarani.

Neste desenho (imagem 11) apresento a figura do personagem da Grande Mãe (*Jari Jusu*), responsável por dar à luz o primeiro filho no universo, por isso ela é a responsável pelo cuidado das crianças (*chamiri/kunumi*). Atualmente, o termo mais utilizado para criança, na língua Guarani, é *mitã*, mas os coletivos tradicionais entrevistados falam ainda a língua tradicional, que é *chamiri/kunumi*(criança). A grande mãe foi a responsável por trazer as crianças à Terra e, com nascimento da criança, surgiu o canto do parto para que as crianças nascessem saudáveis, proporcionando outra forma de produzir pessoas. Ela é responsável pelo cuidado das crianças na sua iniciação de pessoa ao transcender para o patamar do sol. Representa a mesma cosmologia do nascimento do sol e está presente nos modos de ser kaiowá e guarani, durante o parto para o nascimento das crianças kaiowá e guarani.

O desenho da Grande Mãe demonstra o nascimento de uma criança e está baseado na interpretação de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. O senhor Atanasio, em sua fala, aponta que: “*Nhande jari jusu araka´e guyra chamiri reko yavy mboyháre araka´e, ha´e joty nha sy guasu yvype nhande mbou araka´e yvypóra jaiko haguãma voi joty*”, cuja tradução aproximada é: “A nossa Grande Mãe antigamente deu a primeira vinda da alma da

criança, assim veio antigamente, ela é a nossa Grande Mãe que nos enviou para ser gente na terra”. Cristina Ximenes e Crescência Martins afirmaram que “*Nhande Jari Guasu ha'e mitã rerogueru háre araka'e ko yvy peguara, upéigui ko nha jari guasu mitã yavy reko mboy ypy Hague araka'e*”, que pode ser traduzida como: “a nossa Grande Mãe é responsável pela criança aqui na Terra, por isso a nossa Grande Mãe deu a iniciação da criança aqui na terra antigamente”.

Com base nestas narrativas foi produzida a figura da iniciação da Grande Mãe e a vinda das crianças, as quais ela deu à luz a alma para viverem na Terra.

Imagem 11-Criação da Grande Mãe/*Nhande Jari Jusu*



Fonte: Interpretação de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes, Crescência Martins.  
Desenho: Oziel Gonçalves Almeida.

Com o surgimento da Grande Mãe - *Nhande Jari Jusu/Nhande Jari Guasu* - foi iniciado seu patamar celeste, e este assento no espaço é o *kambire guasu* (assento da grande mãe). E neste patamar foram gerados *Pa'ikuara* (sol) e *Jasy* (lua), irmão mais novo do sol, que veio após o sol. Este tempo marca a construção de pessoas e dos Kaiowá e Guarani.

*Nhande Jari Jusu/Nhande Jari Guasu* (a grande mãe) foi a responsável por dar à luz a primeira criança, que iniciou os grandes seres celestiais do sol. Estes estão relacionados ao tempo (*ára*), que cuidam dos espaços do céu, da chuva e dos trovões (*tupã overáva kuéra*), os quais equilibram o tempo quando está chovendo e trovejando; o dono da planta (*jakaira*),

responsável por todas as plantas que surgiram; o dono do corpo (*teko járy*); o dono do corpo das pessoas que cuida da sua alma espiritual (*ayvu*); a dona da água (*kaja´a*), que cuida de todos os animais que vivem nas águas; o criador dos pássaros (*urutau ypy*), responsável pelo cuidado dos pássaros que estão em ambiente natural. Todos se tornaram donos do espaço para o qual foram destinados, todos estes foram filhos de *Nhande Jari Jusu* e cada um deles ficou responsável por cuidar de determinado espaço, de acordo com seus patamares e, com o tempo, tiveram o seu assento para se tornarem *jára* (donos). Após isso, surgiram outros *jára* - que não vou descrevê-los -, como: os donos das plantas, donos da água, de cada animal, etc. Destaco que existem, nos saberes tradicionais kaiowá e guarani, muitos *jára*, os quais não relatarei o surgimento deles mas, em outro momento oportuno, os descreverei

Enfoco, agora, o tempo (*ara*) relacionado à chuva, ao frio, à tempestade, ao vento e ao calor, sendo responsável por equilibrar o clima e aquele que pode entender as estações do ano, e o que pode ser feito no cotidiano do indígena kaiowá e guarani. O tempo está conectado a todas as práticas culturais tradicionais realizadas no interior dos territórios, como, por exemplo, casa, roça, batismo, rezas, cantos, artesanato e outras coisas que os indígenas fazem em seu contexto social tradicional, conforme seu modo de ser.

O dono do corpo e da alma, dada durante o batismo (*teko járy*), e à criança antes de nascer, já tem o nome que será conhecido durante o batismo das crianças. Os *teko járy* são diferentes e outros semelhantes, mas cada dono do seu corpo (*teko jary*) já vem com uma finalidade para a vida do ser, para o seu viver do dia-a-dia, e esse dono torna-se um nome simbólico do corpo e da alma. O nome de batismo é obtido pelo cumprimento dos rituais tradicionais junto aos coletivos que conhecem os caminhos da espiritualidade, e é o nome indígena (*tupã réry*), que cada um deveria ter. Como já foi dito no texto, muitos indígenas, na atualidade, não sabem ou não têm o seu *tupã réry* - nome indígena - dado pelo rezador no ato do batismo, mas, mesmo sem saber quem é o dono do seu corpo, produz um conceito simbólico dado durante o batismo da pessoa feita pelos rezadores e rezadoras. O nome de batismo e a representação do propósito da vida estão pré-estabelecidos antes do batismo, e depois do batismo fazem parte do seu convívio individual e coletivo, durante a sua vida social no seu próprio modo de ser kaiowá e guarani.

Muitos indígenas, na atualidade, não têm mais nem o seu dono, nem o seu nome tradicional, devido à falta de batismo, que não acontece mais de forma frequente nos territórios. Em outras situações, o batismo indígena foi sendo substituído pelo batismo realizado sem cumprir as práticas tradicionais. Este processo de substituição das práticas tradicionais ocorre

pela conversão para religiões vindas do mundo não indígena, sendo que, em alguns casos, ocorre a reversão da religião, quando acaba voltando ao seu modo próprio de ser indígena kaiowá e guarani.

Já a dona da água (*Kaja´a*) é responsável por todos os tipos de corpos hídricos e também por toda a fauna da biodiversidade que existe na água. Ela é guardiã das águas, cuida dos animais aquáticos, mantém os cuidados com a água e a fauna aquática, desde sua iniciação, de seu surgimento até os dias de hoje. Os Kaiowá e Guarani denominam de *y jára/kaja´a*, a dona da água, que também pode ser traduzida por sereia.

*Kaja´a* tem suas regras no contato com os indígenas e o motivo é que ela é perigosa e pode encantar e levar as pessoas para o seu mundo. Nas narrativas das entrevistadas e do entrevistado, ela é uma espécie de peixe personificado em mulher, que ataca ou gera risco para as crianças e para os adultos homens, pois ela acaba levando como seu parceiro conjugal, o que só ocorre por meio do *jepota* (encantamento da *kaja´a*).

*Jepota* ou encantamento ocorre nas pessoas e traz risco à vida de quem está encantada por determinados seres invisíveis e, no caso de “*kaja´a ojepota ndere*”, a pessoa fica encantada pela sereia e começa a vê-la como uma mulher linda. Mas existem muitos outros encantamentos, principalmente na floresta e na água, mas também não os descreverei em detalhes, por não ser o objetivo deste estudo. Apenas destaco que, depois de encantada pela sereia ou por outros seres, a pessoa corre risco de vida, e só é curada por meio das rezas que retiram o encantamento do corpo atingido pelo *jepota*.

*Kaja´a* é responsável por cuidar dos animais que vivem no rios e lagos, mas não irei abordar a relação destes jára, que merecem um estudo mais amplo, que, no campo desta pesquisa, não é possível abordar. Em resumo, muitos a conhecem por “sereia”, na linguagem popular, mas, para nós indígenas, ela é a dona da água e tem seus encantamentos para levar alguém como parceiro conjugal. Ela se torna um perigo para os homens porque se tornou uma dona solitária e, com seu encantamento xamânico, pode seduzir e levar os homens com ela; mas isso só ocorre pelo processo de *jepota*, e nem todos estão sob risco de serem encantados.

O criador dos pássaros (*urutau ypy*) se tornou um personagem intangível na narrativa dos anciãos e anciãs. Ele era o ser celestial responsável pelo surgimento dos pássaros. Era um sábio que cantava muitos cantos hoje conhecidos pelos Kaiowá e Guarani, entoados nos movimentos indígenas, retomadas, apresentações culturais e comemorações festivas. Cada canto foi elaborado e cantado pelo criador dos pássaros, e a cada canto narrado era dado um nome para o pássaro. Este canto com seu nome acabava se tornando um pássaro, ou seja, para

cada canto havia a personificação de um pássaro. Descrevo, a seguir, cada canto que foi surgindo e que propiciou a existência dos pássaros.

Os cantos dos pássaros são seus *guyra rupa* (espaços dos pássaros) e foram os primeiros cantos entoados, que deram surgimento aos pássaros e à sua biodiversidade. Em segundo vieram os cantos dos animais *-mymba mborahéi*, e, em terceiro vieram os cantos da personificação responsável dos seres, que ficaram para os indígenas dos coletivos tradicionais praticarem em seus cotidianos. Muitos desses cantos, hoje, estão em um momento crítico, pois não são mais praticados pelas gerações mais novas, devido ao fato de que os anciãos e as anciãs estão se tornando pessoas invisíveis para os mais jovens. Entretanto, entre os coletivos tradicionais, estes cantos, que surgiram com o dono e criador dos pássaros, ainda são entoados.

Os cantos têm uma correlação com os pássaros e cada um tem o seu, então, antes de ser iniciada nos saberes do canto e de suas práticas, a pessoa escolhida para tal aprendizado deve ter a base teórica oral das narrativas de iniciação dos pássaros para chegar ao conhecimento dos cantos. Esses cantos praticados pelos coletivos tradicionais, e a produção deles a partir dos pássaros, acabam se tornando cantos dos indígenas kaiowá e guarani.

Estes personagens foram criados pela Grande Mãe (*Jari Jusu*) e servem para dar vida oral ao surgimento das coisas e da natureza. Ela fez uma linhagem de seres intangíveis que proporcionam vidas no contexto social, para se tornarem saberes indígenas dos coletivos tradicionais indígenas kaiowá e guarani. As narrativas descritas acima são complexas, mas precisam ser conhecidas, pois estão no surgimento de muitos seres que fazem parte da cosmologia kaiowá e guarani e têm uma conexão com o cotidiano de cada coletivo tradicional.

#### **2.4. *Ma'é rendy* - O surgimento dos animais**

No tempo de *ma'é rendy* iniciou o surgimento dos animais que seriam consumidos, incluindo todos os animais do mato, entre eles o porco do mato, cateto, kutia, tatu, anta, etc, que, para poderem ser consumidos, primeiro foram batizados e depois purificados. Segundo o rezador Atanasio Texeira: “*Ma'é rendy araka'e oiko jeroky guasu ha so'ó ha nhemongarai jeu'py haguã araka'e*” (a iniciação dos animais do mato antigamente houve o grande canto e o batismo da carne deste animais para serem consumidos).

Cristina Ximenes e Crescencia Martins relataram que “*ma'é rendy ha'e so'ó jeu'py guarãma araka'e onhemongarai jeroky guasu ohovasa araka'e tembiurã vicho ka'aguy*”, que pode ser traduzido como “a iniciação da carne significou o surgimento do alimento que foi

batizado e purificado no grande canto do batismo do alimento que foi purificado para o alimento dos animais do mato”. Ao abordarem sobre a criação do alimento e o seu batismo, entendem que os animais do mato foram todos batizados para o consumo diário. No entanto, sabemos que, com as atividades agrícolas relacionadas ao agronegócio, estes animais, que estavam presentes na mata, são cada vez mais escassos. Isto resulta em fome nas comunidades, na desnutrição das crianças, considerando que a assistência alimentar, através da cesta básica cedida pelos governos estaduais e/ou federal, não supre as demandas da alimentação familiar. Nas áreas de retomadas, o Estado não dá assistência básica em relação à alimentação, saúde e educação, e hoje poucos grupos de comunidades kaiowá e guarani ainda podem consumir carnes nativas.

Com a iniciação dos animais do mato, e após o batismo e a purificação destes animais, já era possível aos indígenas kaiowá e guarani consumirem estes alimentos em seu cotidiano. O batismo dos animais do mato e a purificação da carne deles são necessários para que, quando consumidas estas carnes não provoquem mal estar do corpo. O batismo dos animais do mato serve para promover a vitalidade e o bem estar, cujo ensinamento foi destacado em todas as narrativas obtidas junto aos meus entrevistados.

Assim busquei apresentar uma interpretação mais próxima da iniciação do alimento dos animais do mato, a partir destas narrativas míticas. A produção do desenho mostra a roda do batismo do alimento dos animais do mato, considerado como fundamental para alimentação futura destes povos. O desenho é uma representação da iniciação da alimentação dos animais do mato, de acordo com a interpretação do pesquisador, a partir da fala das pessoas pesquisadas que narraram o processo da purificação dos alimentos dos animais do mato.

Na figura a seguir, o canto para purificação dos alimentos da mata, mostrado no desenho, demonstra apenas esta parte, supondo que, após este ato de cantoria, poderia iniciar a caça. No primeiro tempo da iniciação dos alimentos da mata já seria possível consumir os animais que viviam na mata. Então, neste ato, não teve a presença de animais, mas foi cantado em nome de todos os animais da floresta, que o sábio e as sábias apresentam como *so' o ypy* (início da carne). Neste ato de iniciação, houve o ritual de batismo apenas para os animais que seriam consumidos por meio da caça, provenientes da mata.

Percebe-se que o desenho abaixo apresenta apenas a presença dos rezadores, mas não a presença de animais, porque o canto é destinado espiritualmente a estes alimentos da mata, apenas aos que servirão de alimento para as pessoas.

dos alimentos dos animais do mato.



Fonte: Interpretação de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins.  
Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

*Ma'e rendy* caracteriza o surgimento dos animais, e este era o espaço onde ocorreu o encontro dos responsáveis pelos cantos dos animais, é um espaço topológico específico para estes seres. Neste espaço surgiu o ritual do batismo dos animais para o consumo (*mymba ka'aguy je'upy*), no tempo da iniciação do batismo dos animais dos diversos biomas, e, assim, promover a existência e a subsistência alimentar ao consumir as aves e os animais da mata.

A *so'ó ruvicha* (a grande carne) ficou para a anta (*mborevi*), animal que está na cadeia alimentar de consumo, como a principal refeição coletiva dos grupos tradicionais, porque no contexto indígena, todo animal de porte grande deve ser dividido entre a família e a rede de parentesco. Esta regra existe desde o surgimento do mundo e, conforme as narrativas dos coletivos tradicionais, esta mesma regra de convivência e de relações de reciprocidade cresce cada vez mais entre os coletivos indígenas.

Este espaço também deu origem a vários pássaros e também deu o som do canto para cada pássaro. Alguns só podem ser consumidos por jovens e adolescentes, tais como nambu (*ynambu*), papagaio (*lorito*), jeruti (*jeruti*), jacu (*jaku*) etc, Outros que surgiram neste espaço são de uso exclusivo dos coletivos tradicionais, tais como; Anu (*Anó*) Coruja (*lekucho*), suindara (*chuinda*), etc. - são pássaros que podem ser consumidos na alimentação por anciãs e anciãos. As aves com porte maior são para os coletivos tradicionais consumirem, já as menores são destinadas para serem consumidas pelas pessoas mais jovens. A alimentação está conectada com a vida social dos povos indígenas e cada pássaro tem uma vitalidade responsável do seu corpo ao ser consumido como alimento.

Participam destes coletivos tradicionais os sujeitos que dominam os saberes indígenas, como as narrativas, os cantos, as músicas, a medicina tradicional, as rezas e os modos próprios de viver, seguindo as instruções certas para estar e viver no seu ambiente adequado. Neste espaço topológico celestial foi onde surgiram os animais e no qual foram batizados todos os animais e aves, sendo que, para cada um, foi dado o nome de batismo de acordo com os sons que produziam. Segundo Atanasio Teixeira; “*Ma’e rendy araka’e upépe araka’e oka rusu ñemongarai hague mymba kuaguy, so’o ka’aguy, ajeve joty ko ha’e oka rusu mymba ka’aguy ha so’o ypy araka’e*” - (O espaço topológico celestial foi o espaço do grande batismo dos animais da mata onde aconteceu o início da alimentação da mata) - tradução aproximada.

Neste mesmo espaço topológico celestial (*oka rusu*) ocorreu outro grande batismo de animais para que fizessem parte da alimentação do ser humano (*yvy pora*/pessoas). Antes de serem consumidos, todos foram batizados em um encontro de grandes rezas e cantos pelos donos dos cantos celestiais, nas suas topologias, iniciado pelo *teko araguyje* (modo de descanso sem mal). Neste período foi quando os grandes seres celestiais se despediram da Terra e se encaminharam ao seu patamar celestial de assento de descanso. Mas o batismo deu início à possibilidade de os animais poderem ser consumidos pelos indígenas e não serem afetados por nenhuma doença do corpo ou da alma.

No mesmo tempo em que ocorreu a grande reza de cantos do batismo de animais neste espaço topológico intangível, ocorreu também a ida dos grandes rezadores dos cantos, que hoje são os *tupã jára* (donos celestiais dos cantos). Eles deixaram muitos cantos para o ser humano (*yvy pora*), para que os rezadores (*nhanderu/hexakáry/mba’ekuaáva*) dominassem esses cantos deixados por eles, que são hoje os seres celestiais no contexto social dos coletivos tradicionais, com saberes e narrativas que estão nas memórias vivas entre os Kaiowá e Guarani. Também surgiram muitas regras sobre como consumir animais grandes, médios e pequenos, sendo que, para consumir animais grandes, deve ser pelos coletivos; os de tamanho médio devem ser consumidos pelas pessoas que fazem parte das parentelas. Mas, caso a caça de animais for muito grande, deve ser dividido no coletivo; assim, a reciprocidade da caça entre os donos dos animais e o ser indígena continua em equilíbrio com a natureza, mantendo a cultura da reciprocidade entre os seres celestiais e os coletivos da comunidade. Os animais de porte pequeno ficaram mais indicados para as crianças consumirem, os quais devem ser caçados pelas crianças (*xamiri/kunumi/chamiri*).

O pensamento indígena dos Kaiowá e Guarani está diretamente relacionado a essas narrativas dos cantos, das rezas, das músicas, das pinturas, num contexto de narrativas que



explicam o seu próprio cosmo. Diante deste cosmo, os Guarani e Kaiowá têm seu modo próprio de pensar e de viver conforme seus costumes, baseados no que os seres anteriores nos deixaram neste universo, para dar vida e sentido aos seus modos de viver e aos seus saberes. É o início da narrativa de conhecimentos que só aprendemos na vivência do dia a dia com os coletivos tradicionais, conhecedores e sabedores da ciência indígena, transmitida de geração para geração, por meio da oralidade.

As regras para consumir animais permanecem até hoje: uma regra para nós indígenas é que certos alimentos são apenas para os mais velhos, que chamamos de *guayguĩ e tuja rembi'u* (alimentos dos mais velhos), e alimentos que devem ser divididos no coletivo (*tembi'u je'u guasu*), e os alimentos das crianças (*kunumi/chamiri rembi'u*). Os alimentos das crianças têm uma vitalidade que se relaciona ao seu corpo e sua alma, e que também tem efeito para as gerações de seus familiares, como filhos e primos, para que as pessoas nasçam saudáveis, sem serem afetadas por doenças (*opoasya*), durante a construção das próximas gerações de familiares e parentesco.

## **2.5 Tuka Rupápe - As roças celestiais**

Aqui apresento o caminho para a criação da primeira roça dos Kaiowá e Guarani no tempo primordial do cosmo, denominada de *tuka rape* (caminho da roça), para dar início ao plantio que fez surgirem os alimentos tradicionais que os mais antigos cultivam em suas pequenas plantações que ainda conseguem fazer nos *tekoha*. Nesta parte do texto apresento algumas tecnologias mais antigas de plantio, como o *sarakua*, que são utilizadas para o uso na roça.

O desenho abaixo representa a iniciação da roça e o processo que foi feito pelo grande pai (*Nhanheru Vusu*), que deu o início à primeira roça chamada de *tuka rupápe* (o caminho da roça), para o plantio de alimentos, como o milho, mandioca, feijão, batata, etc, que surgiram da roça originária, e cada um deles com uma variedade de outros cultivares.

Este caminho foi reproduzido conforme as interpretações realizadas a partir das narrativas obtidas nas atividades de campo que apresentam o início da roça dos Kaiowá e Guarani. Atanasio Teixeira narrou o seguinte: “*Tuka rupápe ha'e araka'e kokuerãma joty omombo'ypy nhanderu jusu rembia rupi, ha'e joty ojapo araka'e kokuerã*” – “O caminho da roça antigamente, que deu início à grande roça, foi feito pelo grande pai que fez existir a roça.” Cristina Ximenes narrou o seguinte: “*Tuka rapápe joty kokue ypyrãma arakae upéa ha'e kokue*

*ypyma ojejapo araka'e nhemitarã, ha nhande ru vussu araka'e omboypy tuka rape*” - “O caminho da roça era o início para ter a roça e ele foi feito para o plantio das plantas que o grande pai deu ao início do caminho da grande roça”.

O desenho mostra a criação do caminho da roça construído pelo grande pai celestial que é o *nhanderu jusu*, termo usado pelo rezador Atanasio Texeira, e *nhanderu vusu*, usado por Cristina Ximendes e Crescência Martins, mesmo personagem celestial, apenas com nomes diferentes. Então, de acordo com as narrativas, busquei construir um desenho que interpretasse o início do caminho da roça.

*Tuka rupápe* (grande roça) foi o nome do ser celestial que criou as plantas com uso alimentar, ele é da topologia celeste que deu início ao surgimentos das plantas e os caminhos de plantios. Cada planta existente hoje foi criada por *tuka rupape*, e a mandioca e o milho, fundamentais na alimentação dos Kaiowá e Guarani, também o foram. O grande ser celestial das grandes roças definiu as regras para plantar e para consumir os diversos alimentos, entre outras orientações para a existência, o uso, a conservação e o aproveitamento deles.

As regras iniciais incluíam as formas de plantar, o clima certo e a época anual de plantio de acordo a lua cheia, lua nova, lua crescente, entre outras orientações sobre o tempo. A lua é filha de *Nhande Jari Jusu e Nhande Ru Jusu*, que são os seres celestiais que iniciaram o caminho da roça, sendo que esta é conectada com a reza e o canto para iniciar as atividades inerentes à sua produção.



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

A lua (*Jasy*) é a responsável pelo tempo do plantio conforme as suas fases: lua Nova é o tempo de plantar; lua Cheia é o tempo de limpar a roça. *Jasy* (lua) é o irmão mais novo de *Pa'ikuara* (sol), que é o responsável por manter a temperatura propícia, após o plantio da roça. *Ára sunu* (ser celeste da chuva e dos trovões) é o responsável pela chuva, vento e frio que equilibram o tempo. Todos eles têm uma conexão entre eles e a Terra, por meio de rezas e cantos, com quem dialogam. São os elementos celestiais que equilibram o tempo e o espaço para o plantio da grande roça desde o início da existência do caminho da roça.

Esses cantos eram a comunicação dos seres celestiais da grande roça com seus parentes celestiais. E esta mesma comunicação, por meio de cantos e rezas, foi deixada por eles para os coletivos tradicionais praticarem ao formarem as grandes roças para as suas comunidades e parentescos em cada momento, para produzir uma alimentação saudável e purificada com as palavras do canto, para dar vitalidade às plantas em seu crescimento. O mesmo se repete com a alimentação dos seres Kaiowá e Guarani que, ao consumirem essas plantas na sua

alimentação, tanto o corpo quanto a alma ficam purificados e saudáveis, sob a influência do canto e da reza que mantêm a vitalidade dos seres humanos.

*Tuka Rupápe* - grande roça - também era filho do iniciador - *nhanderu jusu* - e da iniciadora - *nhande jari jusu*. Eles conversaram com os irmãos lua e sol, porque a cada um dos filhos foi dado o dom de criar algo já predestinado no seu surgimento, e ele foi o responsável por dar origem às plantas.

Os elementos celestiais *Jasy*, *Kuara Rendy/Pa'ikuara* e *Ara Sunu* são o equilíbrio para a iniciação da grande roça. São seres intangíveis que, quando surgiram, mantiveram uma conexão por meio dos cantos xamânicos, que dialogavam para que as plantas fossem cultivadas de acordo com o tempo e o espaço de cada ser celestial. Suas responsabilidades eram manter uma conexão entre si, para o surgimento de coisas, como *itymbyri* (plantas), para o qual era necessário ser realizado no tempo certo, na lua certa e ainda em conexão com o surgimento do sol. O sol sempre avisava quando iria chover por meio de nuvens fechadas ou ventos gelados, que eram os sinais que avisavam a grande roça.

Esses foram os saberes do plantio para mostrar o caminho para construir a roça, que estão presentes até hoje nas plantações dos coletivos tradicionais. Mesmo que sejam praticados em poucos *tekoha* (aldeia), esses são os métodos deixados pelos elementos celestiais para o surgimento da roça. Como tecnologia para o plantio utilizava-se o *sarakua* (espécie de madeira reta com ponta afiada), com que faziam os buracos onde eram inseridas as sementes, acompanhado com cantos e rezas para esta etapa da produção alimentar. Este canto era para dar o equilíbrio na germinação das plantas, crescimento, vitalidade e purificação nas plantas quando crescessem. O *sarakua* era o recurso para plantar os alimentos, dado por *Nhanderu Vusu* (o grande pai) para o seu criador celeste *Tuka Rape* (grande roça) utilizar no plantio da variedade de plantas para o consumo do ser humano (*yvy pora*).

Estes métodos de plantio ainda são praticados pelos coletivos tradicionais e é muito frequente em retomadas dos territórios tradicionais para proporcionar subsistência e para ter a garantia de alimentação. Isso ocorre porque os conflitos, nestes momentos em que muitos não têm recursos para utilizar ferramentas dos não indígenas para fazer o plantio da roça, e as condições serem muito precárias, é preciso retornar à tecnologia do *sarakua*, que é a tecnologia milenar dos coletivos tradicionais kaiowá e guarani para o plantio das sementes na roça. Essas práticas e métodos de plantio realizados pelos coletivos tradicionais apresentam muitas regras desde o seu preparo até o plantio, que devem ser seguidas conforme o próprio *Tuka Rupape*

deixou para que fossem praticados, para garantir o plantio de alimentos para sustentar seus coletivos e parentescos.

Imagem 14- *Sarakua*, elemento de madeira utilizado no plantio tradicional



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

As gerações novas não sabem mais, ou sabem menos, sobre esses conhecimentos, sobre o método de plantio praticado pelos coletivos tradicionais, e muitos jovens optam por aprender e dominar o conhecimento das tecnologias que vêm da sociedade nacional. Assim acabam não se interessando pelos saberes envolvidos no plantio com o modelo dos antigos, e a maior parte da juventude deixou de ouvir essas pessoas que detêm o conhecimento do surgimento da grande roça -*Tuka Rupape* - para aprender e praticar o método do plantio de conhecimento partilhado pelos mais idosos e idosas da comunidade. No processo de ensino e aprendizagem com os anciãos, realizado por meio oralidade e da escuta, o conhecedor ou a conhecedora fala o tempo todo, e o aprendiz deve ouvir e observar, para assim ter êxito em conhecer e aprofundar esses ensinamentos, marcando a existência de uma escola de oralidade, por meio de diálogo entre o conhecedor e aquele que quer conhecer.

Ouvir os anciãos e anciãs é a primeira parte do aprendizado dos saberes indígenas; o segundo passo é praticar o que aprendeu com os coletivos tradicionais. Essas práticas ocorrem quando se contrói o *tata ypy* (núcleo elementar familiar), que acontece com a formação do parentesco, por meio de relações variadas, como casamentos, alianças entre grupos, e outras, sendo que a própria roça faz parte da vida de um núcleo de parentesco. Toda roça faz parte da

organização do coletivos kaiowá e guarani que se organizam para a produção agrícola para garantir uma alimentação saudável, farta e sustentável para a parentela.

O que está contido neste subtítulo é o mais complexo na atualidade nos contextos sociais dos povos kaiowá e guarani e o conhecimento que os coletivos tradicionais possuem para formar e contruir uma roça está sendo substituído pela alimentação industrial proveniente da sociedade nacional e acabamos por nos tornar dependentes dela. Mas estes povos ainda tentam praticar o seu plantio tradicional, por meio dos anciãos e anciãs, mesmo nas condições sociais em que se encontram atualmente, que é de extrema vulnerabilidade social, tanto nas retomadas, em aldeias (*tekoha*) e reservas.

O plantio dos coletivos tradicionais e os conhecimentos relacionadas a esta prática vem sofrendo grandes transformações no processo, que pode ser futuramente extinto, não somente porque as condições sociais de espaço em que se encontram é inadequado, mas porque as gerações futuras estão se afastando destes saberes, e o distanciamento torna cada vez mais inacessível estes conhecimentos e práticas. Assim, esse processo acaba tornando as narrativas tradicionais em conhecimento em extinção, bem como sua praxis, o que é um risco para a vida dos Kaiowá e Guarani.

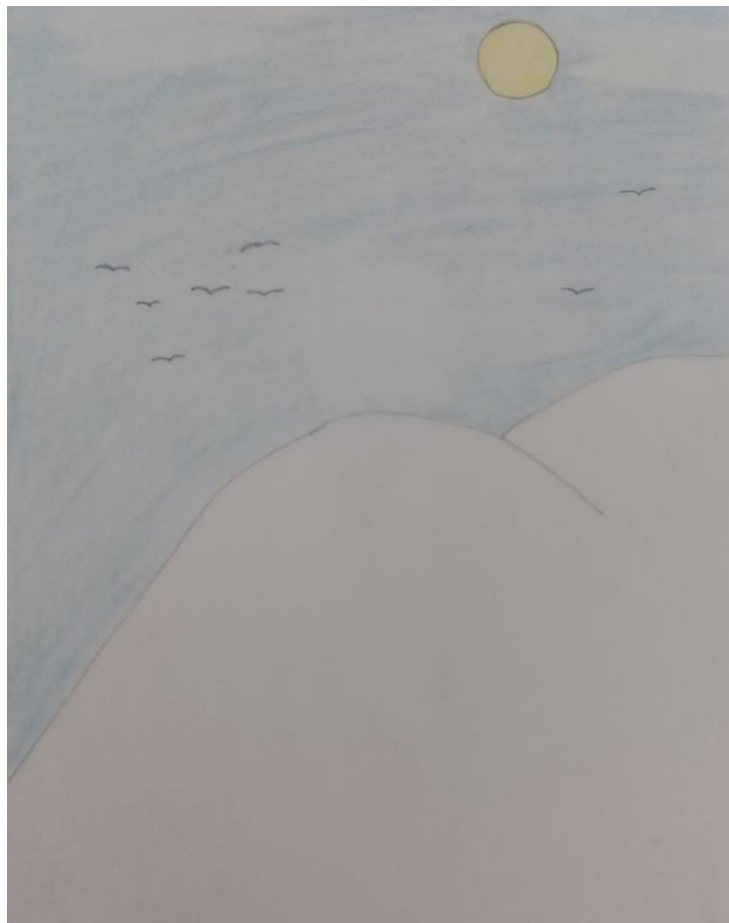
## 2.6. *Mba'e Ypy* - O grande espaço do canto, da reza e das músicas

O início dos cantos foi praticado por *Nhanderu Vusu*, que deixou seus saberes em relação a isso para outros darem seguimento por meio dos rezadores e rezadoras (*nhanderu e ñandesy*), sendo que este conhecimento é de acesso a homens e mulheres. Convém também relatar o começo das práticas dos cantos para os rituais do batismo, das coisas da natureza, que são as plantas e animais, dos espaços humanizados ou não, das pessoas kaiowá e guarani e que essas fazem parte do acervo cultural oral nos dias atuais.

No tempo da criação primordial, neste mesmo espaço do patamar celestial, o tempo sagrado de iniciação dos cantos, das rezas e das músicas, que é chamado de *mba'e ypy* (início dos cantos, rezas e músicas), nele ocorre o surgimento das práticas dos cantos para os animais da mata, das plantas, da terra, da água, das doenças, etc. Após este evento originário, outras rezas surgiram para a purificação, por meio do batismo, dos elementos da natureza, que se inserem nos saberes indígenas kaiowá e guarani, especialmente por meio dos *nhanderu e ñandesy*.

Assim, busquei a interpretação simbólica deste acontecimento, traduzido no desenho a seguir, que descreve uma tradução aproximada do início do canto, da reza e das músicas dos coletivos tradicionais indígenas kaiowá e guarani.

Imagem 15- O espaço de iniciação do canto, das rezas e músicas.



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

No grande espaço do evento da iniciação do canto, da reza e do batismo (*mba'e ypy*) ocorreu o surgimento dos cantos para os alimentos e os sons poéticos de encantamento dos alimentos para purificar/batizar os alimentos. No passado mais recente, eram praticados por um período de uma noite a três dias, sendo que, nos dias atuais, este evento ocorre, em algumas comunidades, por um período de uma noite, até rememorar todos os cantos que se relacionam aos alimentos e à forma de serem purificadas, isto para dar uma boa vida aos alimentos que serão consumidos.

No *mba'e ypy* predomina o nome de *jasuka venda nheypurũ* (surgimento dos alimentos, pássaros, e batismo dos alimentos) e foi onde ocorreu o surgimento e o encantamento da voz poética da cultura indígena kaiowá e guarani. Neste espaço ocorreu o surgimento e o encontro dos seres celestiais intangíveis, vigentes no modo de ser dos coletivos tradicionais. O primeiro canto produzido sobre os alimentos foi feito pelo ser celestial *Nhanderu Vusu*, com os que acabaram se tornando *nhanderu* (rezadores). Então, o grande pai iniciou os cantos, as rezas e as músicas, para que os *nhanderu* dessem continuidade aos procedimentos destes elementos cosmológicos.

Os cantos produzidos durante a criação de cada alimento que foi surgindo era o meio de fortalecer as plantas, as colheitas e o consumo, e era sobre esses fatores que o canto atuava nos primórdios celestes. Este canto era para a proteção das plantas e do corpo dos seres; assim, a continuidade das plantas e plantações se mantiveram bem sucedidas pelas próximas gerações kaiowá e guarani.

Segundo a fala de Atanásio Teixeira relacionada ao início do evento do canto, “*purahéi ra'eva oĩte onhepyrũ akue nhande ru papa araka'e, ha'e araka'e oheja pyrahéi ko yvy ári nhande ru kuéry oipapa hakua joty*” - “o canto foi o primeiro que surgiu pelo nosso grande pai do canto, e ele deixou esses cantos para os rezadores cantarem”. Então, após as plantas serem plantadas e cultivadas, este foi apenas o momento da criação do canto de cada planta cultivada após surgirem na grande roça. Após o canto, foram criadas as rezas para a purificação das plantas e purificar o sabor delas, aliado aos encantamentos, para consumo dos alimentos de maneira segura e dentro da tradição de conhecimento dos Kaiowá e Guarani.

A reza (*nhembo'e*) é um conjunto de sons e signos em palavras que, por meio de voz sincronizada em formato de poesia, rima e repetição, promove a relação necessária para o bem viver dos povos. É necessário rezar sobre as plantas e os alimentos, para manter a defesa deles, para não haver nenhuma manifestação que prejudique o corpo da planta, do alimento e o ser humano quando for consumi-los.

A prática da reza atinge um nível mais complexo e toda reza tem o seu método nos cantos poéticos e o tempo certo de praticar. Só os coletivos tradicionais sabem e conhecem o tempo e o método certo para fazer a práxis das rezas e o procedimento para fortalecer e purificar as plantas e os alimentos.

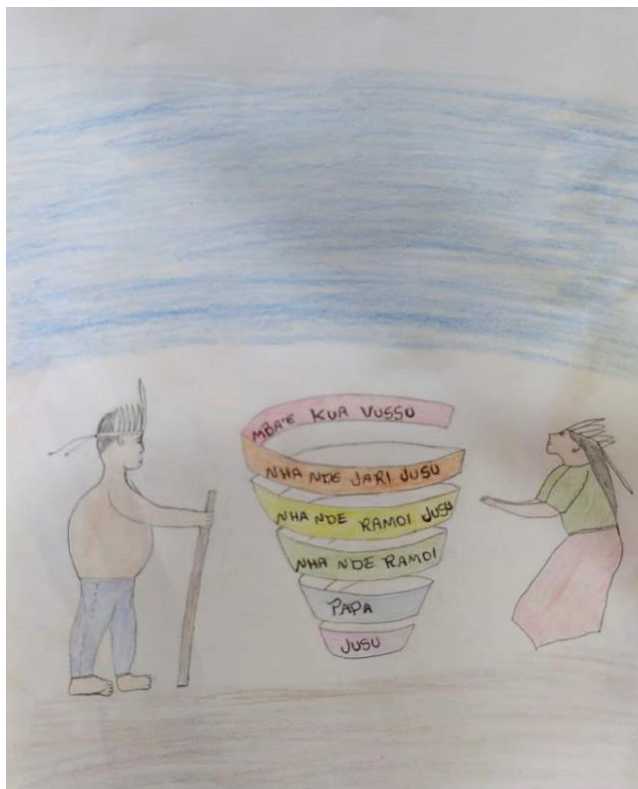


## 2.7 - Yvypóra Ypy - O surgimento do ser humano

Descrevo, agora, o evento do surgimento dos Kaiowá e Guarani, junto ao processo de construção de pessoa como sujeito indígena, que descende do grande pai e da grande mãe, que são os seres celestiais invisíveis que criaram as condições para a existência de uma vida plena, conforme os relatos das pessoas que participaram desta pesquisa, com seus saberes tradicionais.

O desenho a seguir apresenta uma tradução aproximada da iniciação do ser humano, onde *Mba'e Kuaa Vusu*, o grande sábio, deu início ao primeiro ser indígena kaiowá e guarani, com a participação da Grande Mãe - *Nhande Jari Jusu*. Os nomes, que estão dentro da espiral, são das pessoas que começaram a surgir, como o próprio *Mba'e Kuaa Vusu* e, na sequência, outros como o *Nhande Ramõi Jusu*, o nosso avô maior. Estas pessoas míticas foram as primeiras que surgiram para dar origem à existência do ser humano, que vieram à Terra para ensinar os passos aos seus descendentes que são: *Mba'e Kuaa Vusu*, de um lado, e de outro lado, *Nhande Jari Jusu*, como mostra a imagem. Na espiral constam os nomes dos primeiros seres humanos indígenas que vieram durante a constituição da existência kaiowá e guarani, quando iniciou a vida no universo.

Imagem 16- Yvy porã ypy - O surgimento dos Kaiowá e Guarani



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

O surgimento do ser humano e dos descendentes dos Kaiowá e Guarani inicia com uma mulher e um homem, criados pelo grande iniciador *Mba'e Kuaa Vusu* (o grande sábio) e *Nhande Jari Jusu* (a grande mãe), responsáveis pelo início dos primeiros seres. Após este feito, os dois foram para o seu assento na topologia celeste de descanso, Esta ida é denominada de *reko aragujéma* (modo de descanso), e o assento de descanso é o *yvagapy* (céu), onde vivem até hoje.

Segundo o senhor Atanasio

*Nhande ypyrã araka'e oĩ joty peteĩ kunha ha peteĩ kuimba'e ha upéa araka'e nhanderama haguã joty oĩ araka'e ha chupekuéry joty he'i Nhane Ramoĩ Jusu pe kena ojo kotare he'i chupe kuéry, upéa ko epy joty ja oikóma araka'e kunumi kuéryrã, ha omia ypy kuéry nhande ko'ãga.*

Tradução

O nosso início antigamente teve uma mulher e um homem e eles foram o nosso início antigamente, e o *Nhane Ramoĩ Jusu* (nosso grande vô) falou para deitar um ao lado do outro, e ao amanhecer já havia crianças e essas crianças já eram para o nosso início até o dia de hoje.

O surgimento dos Kaiowá e Guarani ocorreu com duas mulheres e dois homens, e esses já marcaram o início e o surgimento do ser. O nosso Grande Pai, antes de ir para seu assento na topologia celeste, disse aos casais para dormirem juntos, e, já no dia seguinte, eles acordaram com várias crianças. A partir destas crianças foi dado início à descendência dos povos Kaiowá e Guarani, de acordo com a fala de Atanasio Teixeira, como descendentes dos grandes seres celestiais intangíveis. Assim foram sendo constituídos os primeiros coletivos familiares e o estabelecimento das relações de parentesco.

Todas estas crianças aprenderam o canto, a reza e a música e praticavam a cultura cosmológica dos Kaiowá e Guarani, herdada dos seres celestiais. Estas crianças tornaram-se grandes rezadores e rezadoras e ensinaram os saberes para cada coletivo e parentela que eles construíram, e estes conhecimentos foram sendo repassados de geração a geração por meio da oralidade. O ensinamento oral requer muita dedicação para a aprendizagem destes saberes, mas até hoje os coletivos tradicionais repassam estes conhecimentos e a memória vivida..

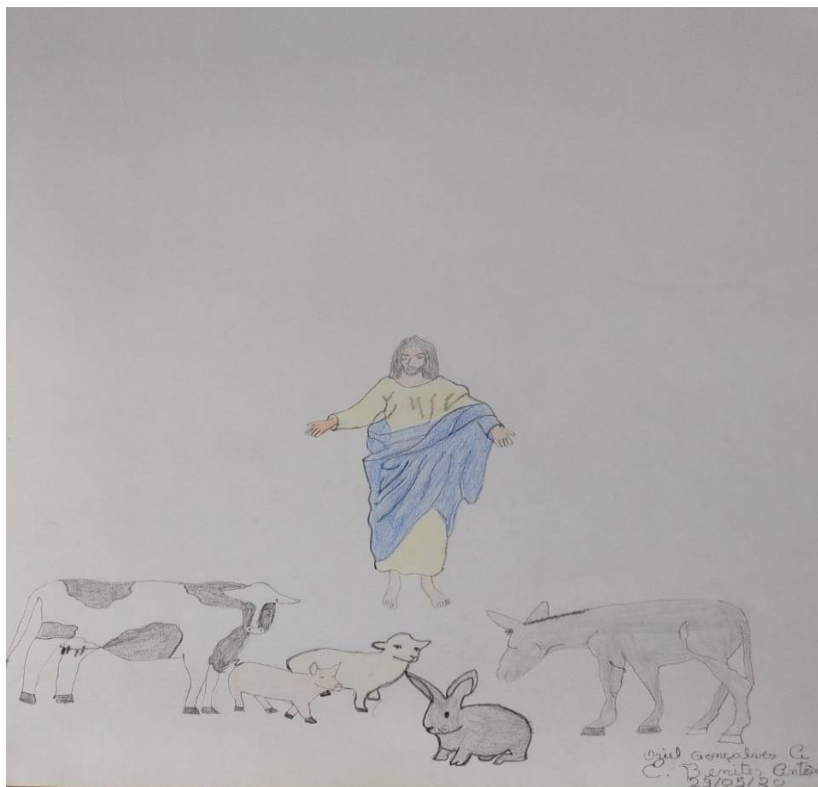
A organização e produção do modo de ser e de viver dos coletivos tradicionais kaiowa e guarani ainda tentam vivenciar o que foi ensinado pelas crianças e seres originários. Mas está cada vez mais difícil continuar com estas práticas, devido às transformações e alteridades do espaço social em seus territórios. Muitos coletivos tradicionais ainda vivem e ensinam da maneira descrita anteriormente, ao mesmo tempo em que se adaptam aos novos modos de viver

- *teko pyahu* (modelo novo de viver) - que afetam o modo tradicional destes coletivos,,em seu espaço social e territorial onde estão situados. Estas transformações deram surgimento ao modo de viver de formas múltiplas, necessárias para sobreviver, e assim, as práticas tradicionais convivem com tensões com as novas práticas trazidas pelo mundo contemporâneo,

## 2.8. *Pa'i Tani* - O surgimento do não indígena

Aqui descrevo o evento inicial do surgimento do não indígena, cuja construção de pessoa foi iniciada por meio deste patamar celeste, denominado de *Pa'i Tani* (pai dos não indígenas). *Pa'i Tani* é o iniciador dos não indígenas e é o responsável pela iniciação dos *mbaíry* (não indígena). Neste mesmo evento foi iniciado outro ser não indígena primordial - Jesus Cristo (*Nhande Jára/Hasã Rusu*) -, sendo que os dois termos têm o mesmo significado, porém se diferenciam na escrita e no uso da liguagem. *Nhande Jára* é uma expressão mais contemporânea, enquanto *Hasã Rusu* é mais tradicional. *Pa'i Tani* foi o ascendente dos não indígenas e *Hasã Rusu* é o descendente dos não indígenas (*mbaíry*).

Imagem 17 - Iniciação do *Pa'i Tani* para *Hasã Rusu* (não indígena)



Fonte: Interpretação do autor, a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

*Pa'i Tani* é o ser celestial mentor da criação dos não indígenas (*mbaíry ypy*), que foram feitos por meio da cinza do fogo, o mesmo fogo produzido por *Nhane Ramõi Jusu* (Grande Pai), responsável por cuidar dos não indígenas e por equilibrar e cuidar da vida deles. *Pa'i Tani* se tornou um grande ser celestial, sendo também um dos donos dos trovões, além de ser o responsável por cuidar do tempo, com outros celestiais que partiram para o assento na topologia celeste de descanso.

*Pa'i Tani* teve uma irmã principal denominada de *Rajy Rusu* (filha primordial), que carregava em seu corpo e alma a mãe de todos os seres não indígenas, e também é um ser celestial intangível. Ela foi a Grande Mãe que originou a criação dos não indígenas e o surgimento de outras pessoas. O filho de *Pa'i Tani*, e sua irmã *rajy rusu*, veio com a iniciação de *Hasã Rusu* (Jesus Cristo), que também chamamos de *Nhande Jara*, filho primordial que deu origem aos não indígenas. Estes três seres celestiais foram os iniciadores dos primeiros não indígenas, no processo de criação por parte de *Pa'i Tani* (iniciador do não indígena). Após proceder a existência de *Hasã Rusu* (Jesus Cristo), que é o ser celeste que cuidava das coisas que seu pai e sua irmã pediram para ele criar, como a alimentação para os não indígenas, o ser celestial *Pa'i Tani* foi para o seu assento topológico do céu.

Na atualidade, Jesus Cristo faz parte da religiosidade dos não indígena e da palavra bíblica em relação ao seu próprio surgimento, e se tornou o dono dos não indígenas para dar continuidade às outras coisas produzidas por ele. Por exemplo, criou outros animais para alimento e consumo dos não indígenas, como bovinos, ovelhas, cabras, porcos, mulas, entre outros. Os primeiros alimentos foram as carnes e, na sequência, foram surgindo outros tipos para o consumo dos não indígenas. Assim formou-se o ciclo do surgimento de outros povos, a partir de *Pa'i Tani*, *Hasã Rusu* e *Rajy Rusu*, responsáveis pelo surgimento do povoamento dos não indígenas.

Muitos indígenas acabaram migrando para este dono, devido ao surgimento da religião que prega a palavra dele na escrita bíblica, a qual foi imposta dentro das comunidades indígenas kaiowá e guarani, com a instalação de diversas igrejas que afetaram muito os povos indígenas, substituindo as coisas que os coletivos tradicionais ainda praticam, por outras provenientes destas novas espiritualidades. A entrada das denominações pentecostais e neopentecostais nos territórios kaiowá e guarani fez com que muitos indígenas se apropriassem destes novos espaços de prática da fé, fazendo adequações das doutrinas indígenas para seguir estas novas denominações.

Estas transformações nas práticas religiosas daqueles que se convertem quando migram das práticas tradicionais da espiritualidade para o novo campo religioso têm tido sucesso, com um aumento significativo no número de fiéis. Esta conversão ao seu novo dono de crença *Hasã Rusu* (Jesus Cristo) faz compreender porque a evangelização pentecostal e neopentecostal teve êxito no convencimento de seguidores destas novas denominações. Mas há também o processo de reconversão, que é quando o indígena deixa de ser evangélico e procura se reaproximar do modo tradicional de ser da sua cultura kaiowá e guarani, que está assentada, entre outros elementos, na prática das danças, cantos, rezas e conhecimentos relacionados a plantas medicinais, orientados por um *ñanderu* ou *ñandesy*, e tudo isso passa a ser a prática do seu cotidiano.

O contexto da conversão e reconversão dos Kaiowá e Guarani para outro patamar é muito complexo, então, me limito apenas a apontar que é um tempo de transformação e migração para outra religião, em que muitos acabam aceitando estas novas religiosidades porque os coletivos tradicionais foram silenciados e substituídos pela imposição de outras denominações religiosas. A migração para outras religiões ocorreu fortemente no tempo do *sarambi* (esparramo) e o confinamento nas reservas, onde a religião e o dono dos não indígenas foram mais politizados no contexto das comunidades indígenas, já que, com a imposição de outra religião no mesmo contexto social, as comunidades indígenas estavam vulneráveis, isto é, as comunidades indígenas tiveram transformações muito fortes em seus modos próprios de viver.

Constatamos que, no período analisado, os P/K buscam permanentemente “viabilizar” o seu modo de ser. E esta busca se traduz, neste período, na luta pela recuperação e manutenção dos *tekoha*, na resistência contra o confinamento, da família extensa, do sistema de subsistência próprio e de sua dança e rezas rituais. (BRAND, 1993, p.244)

Hoje os territórios indígenas kaiowá e guarani, pela força do colonizador, com a imposição de transformações que ocorreram com a participação dos órgãos religiosos e da política governamental, resultaram em alterações profundas na organização das comunidades e em seu próprio modo de viver e existir. Ainda somos uma comunidade resistente frente às diferentes políticas que são impostas e não discutidas com as comunidades, e as diversas religiões que se inserem nos territórios, desrespeitando os modos tradicionais do exercício da espiritualidade, incidindo nas afetações que sofremos na atualidade. Os coletivos tradicionais chamam de *teko ambue* (outro modo de ser) para os que sofreram nas gerações anteriores com as religiões externas e pelos donos dos não indígenas,

Este outro modo de ser (*teko ambue*) está muito perto do conceito do *teko pyahu* (modo novo de viver), adaptado a um modelo de viver, nas condições nas quais as comunidades indígenas e as gerações novas vem se estruturando. Este modelo novo de viver está muito presente nos contextos relacionais devido às múltiplas relações que ocorrem no viver social de cada comunidade.

O *teko pyahu* (modelo novo de viver) nas retomadas não é tão evidente devido à situação dos conflitos que ocorrem, mas, com o tempo, as múltiplas formas de vida acabam se inserindo no contexto social das comunidades indígenas kaiowá e guarani. Os coletivos tradicionais também acabam se adaptando ou se adequando às múltiplas formas de viver, por necessidade de subsistência da comunidade, mas são menos afetados do que as gerações novas, devido ao seu próprio modo de viver.

É necessário ter um olhar para estas novas modalidades que estão sendo inseridas nas aldeias, através de múltiplas formas de viver, que são apenas *ambue teko pyahy* (coisa dos outros que não são nossas). Estes coletivos tradicionais passam a experimentar estas “coisas dos outros” sem serem afetados ou conseguem incluir e compreender estas mudanças a partir das pautas culturais que os guiam/guiaram ao longo da vida e que foram construídas de forma compartilhada com as famílias extensas e geracionais.

O *ambue teko pyahy* é algo que os coletivos tradicionais apenas se informam e experimentam viver, sem uma relação prolongada com o seu próprio modo de viver. Neste contexto, este algo novo para viver, proveniente do ambiente externo, pode ser experimentado apenas por um certo tempo, porque o jeito de viver tradicional dos coletivos é muito forte, devido à estrutura do seu próprio modo de viver.

## **2.9. Ara roka rusu - Tempo e espaços cruzados**

Após a longa caminhada descrevendo a iniciação do conhecimento do cosmo kaiowá e guarani chegamos ao último patamar que denominamos de pós-morte. Trata-se da caminhada após a morte, para o espaço da cruz, onde o seu assento de resguardo é o espaço do resguardo da vida que continua na pós-vida. As narrativas recolhidas apontam que este patamar invisível denominado de *ara roka rusu* (tempo-espaço cruzado) é o tempo da morte, situado no mesmo espaço em que ocorre a vida que continua no pós-morte, ou seja, que caminha para outra vida no espaço da cruz.

Este tempo e espaço é o caminho para o resguardo no pós-vida, que também entendemos por morte. É o resguardo da morte ou corpo ausente, que não tem mais vida na Terra, e começa outra vida no patamar celestial, que chamamos de *ara roka rusu* (espaço cruzado), para onde todos os Kaiowá e Guarani caminham após a sua morte, como os celestiais fizeram: *Mba'e Kuaa Vusu*, *Nhande Ru Vusu*, *Nhande Jari Jusu*, *Kuara Rendy*, *Pa'i Tani*, iniciadores que caminharam para o caminho do resguardo.

O desenho apresenta o caminho pós-morte em direção ao espaço da cruz, para o seu resguardo. É uma interpretação aproximada dos conhecimentos dos coletivos tradicionais obtidos na presente pesquisa. Durante a morte há uma caminhada que deve ser feita para chegar ao patamar celeste do tempo e espaço primeiro do resguardo, para que ocorra a chegada ao espaço da cruz. A cruz sobre o universo (que pode ser vista no desenho) simboliza a morte, e o corpo que caminha para este espaço, no tempo certo, é destinado quando ocorre a morte dos Kaiowá e Guarani.

Imagem 18 - Tempo e espaço de caminhar pós-vida (*ara kurusu*)



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

*Ara roka rusu* é o tempo e o espaço que surgiram no assento, o qual também podemos chamar de patamar, que é um espaço onde a cruz do corpo caminha para a grande viagem que chamo de espaço da cruz. Este espaço é onde ocorreu a grande viagem dos seres celestiais primordiais *Mba'e Kuaa Vusu*, *Nhande Ru Vusu*, *Nhande Jari Jusu*, *Kuara Rendy*, *Pa'i Tani*,

que são seres celestiais invisíveis presentes hoje nas narrativas dos rezadores e das rezadoras. Estes grandes celestiais caminharam no pós-vida para o espaço da morte, onde é também o seu assento, como o patamar topológico no céu. Neste local também está o espaço para o qual os indígenas kaiowá e guarani caminham após a sua morte. Este espaço é responsável por resguardar os mortos em seu patamar de assento. Os coletivos tradicionais têm acesso a esse patamar antes da morte, por meio de reza, numa grande viagem espiritual.

Este espaço é o mais crítico e sensível, porque é o patamar com a simbologia e a personificação da morte, representada pela ave que conhecemos como *sarinha*<sup>5</sup>, que é deste tempo e espaço das cruzes e também da morte, tornando-se o símbolo da morte. Em tempo de morte, esse patamar topológico manifesta-se com chuvas e trovões para recepcionar a alma e corpo que estão chegando. O tempo da morte está correlacionado à ida para este espaço cruzado, que é o caminho pós-vida que leva ao seu assento de resguardo da alma espiritual.

Neste patamar existe o espaço da cruz, onde o corpo chega para o seu descanso. Cada corpo que chega a este patamar é celebrado com uma grande chuva para celebrar a vida que continua após a morte, a qual permite a renovação da próxima vida, pois existe uma outra vida em seu próprio assento de descanso na vida kaiowá e guarani.

Para os coletivos tradicionais kaiowá e guarani, a morte não é o fim e sim uma caminhada para outra vida, que fica neste espaço topológico das cruzes. Este é o momento onde se caminha para alcançar outro momento da vida e renová-la, com os grandes seres celestiais (*tupã kuery*) que estão neste espaço de purificação da alma, para a continuidade pós-morte da caminhada. A pessoa que morreu será lembrada por seu parentesco que ainda continua na Terra.

O *reko marane 'ỹ* (modo de purificação) é a purificação dos corpos que estão livres dos males existentes na Terra, pois está diante de uma outra caminhada da vida, na qual a alma está sempre cuidando dos seus *ypy kuera* (família, parentesco), as vidas que estão na terra dos seus parentes e acompanhadas pelos seus anciãos que já caminham para o tempo e o espaço das cruzes. A relação do tempo e espaço durante a morte e após morte conecta-se com o surgimento deste espaço que representa as cruzes, com quem sempre se relacionam no espaço, sendo indissociáveis, na percepção destes povos, mesmo com o pensamento conforme as perspectivas mais atuais e ao pensamento dos coletivos tradicionais.

Para os coletivos tradicionais kaiowá e guarani, o tempo e o espaço são eventos que ocorrem de forma conjunta, e a caminhada após a morte vai em direção à outra vida, pois

---

<sup>5</sup> Sarinha: Conhecida por seriema. É uma ave *cariamiforme* da família *Cariamidae*.



constróem a sua história antes morrer. A sua memória, para que tenha significação para a coletividade, é construída antes da sua morte, pela prática dos conhecimentos, para que fiquem com seus parentes após a morte. Os seus ensinamentos caminham e flutuam para que outro Kaiowá ou Guarani os aprenda. Almejam deixar, após sua morte, o seu modo sábio de viver com os cantos, as rezas e as músicas que praticavam no seu cotidiano, durante a vida na Terra.

Durante a vida na terra plantam alimentos sustentáveis, para que (re)produzam este modo de produzir alimentos tradicionais, de geração em geração, e para que, ao deixar a Terra, esta forma de continuar os conhecimentos sobre a diversidade alimentar fique como aprendizado para a sua parentela, promovendo a vida em coletividade com os saberes ensinados e deixados após sua morte para serem seguidos pelos seus familiares.

Todos os seres com vida passarão pela morte, mas, para os indígenas kaiowá e guarani, a morte é entendida como a caminhada que acontece no tempo certo e determinado, porque os *ñanderu* e *ñandesy* sabem quando tem que partir ou caminhar para a outra vida no assento e resguardo do pós-vida, pois a vida tem continuidade após a morte. A caminhada da morte tem o seu tempo e espaço de assento e resguardo, que ocorre com a continuidade da vida sem mal (*teko marane 'ỹ/teko araguyje - caminhada do resguardo e assento na plenitude pós-vida*).

*Teko marane 'ỹ/teko araguyje* é o modo pleno de viver após a morte, pois é o assento do resguardo para a continuidade da vida, que também é entendida como o meio de viver sem males, mas só se vive sem mal na pós-morte, no lugar da caminhada para o espaço da cruz.

Tempo (*ára*) e espaço (*roka*), no pensamento kaiowá e guarani, são indissociáveis, devido à estrutura do pensamento, que não tem um marco no raciocínio cronológico, mas são eventos que ocorrem no mesmo instante. São os elementos do ato de narrar: o tempo, sem uma estrutura cronológica; e o espaço como uma construção da memória, tanto nos lugares celestiais, ou nos territórios, como no reconhecimento e reocupação nas retomadas. Há uma existência de duas faces que, no pensamento indígena kaiowá e guarani, contempla o tempo e o espaço narrados pelos coletivos tradicionais.

A caminhada para a topologia do patamar do tempo e espaço da cruz e para o pós morte, onde a vida tem a sua continuidade na outra vida, seria o modo pleno ou sem mal de viver, que só ocorre ao caminhar para o seu assento de resguardo. Este caminhar para a cruz é o caminho após a morte, no grande altar (*rusu*). *Rusu* é o patamar topológico onde ocorre a vida após a morte, e é o espaço do assento desse corpo e alma, que terá outra vida com os grandes deuses (*tupã kuera*), no encontro dos corpos intangíveis celestiais com os corpos de assento e de caminhada dos coletivos tradicionais kaiowá e guarani.

Nós, indígenas kaiowá e guarani, acreditamos e os coletivos tradicionais afirmam em suas narrativas que a morte é uma caminhada para outro horizonte/patamar, que acontece durante o processo pós-morte, até a chegada do *ára roka rusu*, que é o tempo-espaço de viver sem males, pois ali está o seu assento topológico da vida após a morte.

Os sinais simbólicos da morte e o período anterior desta caminhada sempre são identificáveis na morte que se aproxima, como a ave sarinha, que simboliza a morte, deixada pelo Grande Pai, porque ela anuncia que pode ocorrer a morte de pessoas. Então ela é o símbolo do tempo e do espaço cruzado, que surgiu quando os grandes seres celestes foram para sua caminhada para ter o seu assento de descanso.

Devido ao fato de a sarinha ser o símbolo da morte, ela se tornou *mbora'uja* (sinais e vitalidade da morte), pois foi estabelecido que ela ficaria responsável por dar o aviso quando fosse ocorrer a morte de alguém. Todas as vezes que se visualiza esta ave é porque vai acontecer a morte, pois a ave representa o tempo e o espaço cruzados da caminhada que vai acontecer.

Esta ave não pode ser consumida pelas pessoas mais jovens, por representar o símbolo da morte, mas serve de alimento para os coletivos tradicionais (mais velhos) e é a alimentação própria e específica para estes. Então, se consumir esta ave quando jovem está indicando a sua própria morte.

## **2.10 - *Apyka rupa* - O assento do resguardamento**

O espaço do resguardo iniciou quando houve a grande caminhada de *Nhande Ru Vusu* para o assento, que é o *apyka rupa*, o lugar do resguardo após a morte, onde todos os seres celestiais intangíveis se dirigiram. Este espaço topológico é composto pelos grandes seres celestiais, como o próprio Grande Pai da iniciação do cosmo, os iniciadores da roça, das plantas, do canto, da reza, das músicas e do ser humano; todos eles caminharam para o patamar de descanso e assento do resguardamento.

Todos esses elementos celestiais são lembrados pelos coletivos tradicionais. Todos os iniciadores acabaram se tornando donos de cada natureza, de acordo com a sua iniciação, e responsáveis por dar continuidade ao que iniciaram. No entanto, após a partida destes seres celestiais intangíveis – *Mba'e Kuaa Vusu*, *Nhande Ru Vusu*, *Nhande Jari Jusu*, *Kuara Rendy*, *Pa'i Tani* - todos estão assentados em seu espaço topológico do resguardamento.

O desenho do resguardamento foi desenvolvido a partir da interpretação dos relatos ouvidos ao longo da pesquisa, os quais narram o espaço onde é o resguardamento pós-morte.

Para Atanasio Teixeira, “*Nhande joty ko upepe nhaguahẽ va'erã nhajehudivo upépe ko nha reko marane 'ỹma haguã*” (nós iremos chegar quando morreremos neste espaço para vivermos sem os males da terra), e, segundo as interlocutoras Cristina Ximenes e Crescência Martins, “*Apyka rupápe ko nhande jaháma marane 'ỹ haguãma joty*” (no espaço do resguardo nós iremos viver sem os males da terra). De acordo com as narrativas do pesquisado e das pesquisadas, orientei a construção do desenho abaixo, que entendo por espaço do assento do resguardamento.

Imagem 19 - O espaço do resguardamento, *apyka rupa*



Fonte: Interpretação do autor a partir das narrativas de Atanasio Teixeira, Cristina Ximenes e Crescência Martins. Desenho de Oziel Gonçalves Almeida.

O *apyka rupa* (assento do resguardamento) é o espaço onde ficam os grandes seres celestiais, que são os donos das coisas, dos alimentos, das plantas e das doenças. Este espaço surgiu para o resguardamento dos iniciadores dos alimentos, como os grandes animais, por exemplo, o *so'ó guasu*, que chamamos de *mborevi* (anta), responsável por ser o iniciador do alimento que representa uma grande quantidade de carne e que deu origem à alimentação para ser consumida coletivamente.

Neste mesmo espaço foram resguardados os donos das plantas, que ficaram para controlar a vida delas na Terra, onde também foram cantados os cantos e realizado o primeiro batismo das plantas pelo grande ser celestial que cuidava das plantas (*Itymby ypy*). O surgimento das plantas neste espaço fixou a topologia onde ocorreu a purificação delas e onde também foram formadas as matas que, por terem vários tipos plantas, poderiam servir de alimento para as pessoas.

Neste mesmo espaço também surgiram as doenças que causavam a morte e, então, elas ficaram ali resguardadas, sendo controladas pelas rezas de *Nhanderu Papa* (o grande primeiro rezador), que era o responsável por manter as doenças no seu resguardo e controlar suas manifestações com as rezas, para não afetar as plantas, os seres humanos e os animais do mato.

O primeiro rezador não deixava as doenças se manifestarem para não haver morte em massa, e todas as vezes que se manifestavam, ele rezava e cantava trazendo chuvas e trovões para afastar as doenças que surgiam neste espaço; assim ele cuidava dos alimentos e das plantas. Antes do resguardo do grande rezador, ele deixou seu *yvyra'ija* (aprendiz do canto, da reza e das músicas) responsável por não deixar que as doenças afetassem a vida dos alimentos, das plantas e do ser humano.

Este *yvyra'ija* deixou os seus cantos para os coletivos tradicionais dominarem e utilizarem todas as vezes que as doenças se manifestassem. Então, os aprendizes foram deixando seus lugares para os Guarani e Kaiowá também se tornarem *yvyra'ija* (aprendiz) dos cantos, das rezas e das músicas, e assim dar sequência aos conhecimentos. Sempre que for iniciante dos cantos, o ser *yvyra'ija* (aprendiz) com tempo pode tornar-se *nhanderu* (rezador), ao dominar os códigos dos cantos e rezas para cada doença ou outras manifestações que surgem na vida do ser humano.

Os povos Kaiowá e Guarani e seus coletivos tradicionais acreditam que os alimentos, plantas e animais do mato têm uma conexão com nossos corpos; então, para manter equilibrados os corpos dos seres humanos, seus alimentos e plantações devem ser purificados, para o corpo não sofrer afetações e desequilíbrios na vida e no contexto social do indígena e dos coletivos tradicionais.

## Considerações finais

Ao finalizar este texto, tenho certeza de que esta pesquisa etnográfica não é um produto acabado e fechado, pois há muito conhecimento ainda a ser pesquisado, diante das transformações da realidade vivenciada pelos povos Kaiowá e Guarani e suas relações de parentesco, e estão sujeitos a viver dentro das possibilidades de (re)produzir outros saberes dos coletivos tradicionais. As interlocutoras e o interlocutor da pesquisa produzida nesta dissertação têm um acúmulo de conhecimentos impossíveis de mensurar e somente com mais diálogos entre as *ñandesy e os ñanderu* com a academia, com a mediação de antropólogos/as kaiowá, será possível que se conheça cada vez mais as sabedorias presentes na memória destas pessoas, que fazem parte da formação de novos rezadores e rezadoras e da construção do bom Kaiowá.

O presente texto apresentou a criação e o surgimento de seres intangíveis que compõem a cosmologia Kaiowá e Guarani. Utilizei a minha autobiografia, na qual relatei o longo processo para aprender as bases para tornar-me futuramente um *nhanderu*, mas já me colocam como um *yvyra'ija*, pois domino uma parte importante destes saberes que foram transmitidos pela minha bisavó, minha avó e por um importante rezador Kaiowá. A versão do surgimento/criação dos seres intangíveis que deram origem a outros seres celestiais apresenta variação em relação a outras versões proferidas por outros *ñanderu e ñandesy* Kaiowá e Guarani. É fundamental que cada vez mais se conheçam estas narrativas cosmológicas que conformam os conhecimentos do nosso povo, que denotam uma tradição advinda da oralidade e transmitida de geração a geração, dos mais idosos/as para os/as mais jovens, como é o caso aqui apresentado.

Uma outra perspectiva foi produzir este texto por meio de uma antropologia Outra, ancorada no conceito da “kaiowalogia”, diante da antropologia estudada na academia, com vistas a demonstrar que outras epistemologias são possíveis. A presença de indígenas nas universidades deve conduzir para a construção/produção das ciências nativas dos povos Kaiowá e Guarani com igual status analítico-explicativos, com outros percursos de pesquisa de campo (já que feita a partir de uma perspectivaêmica) e com reflexões mais atentas ao verbalizado, mostrado, vivenciado, transmitido pelas pessoas destas comunidades. Estes conhecimentos precisam ainda ser estudados, para que passem a circular nos ambientes universitários em igualdade de reconhecimento e de importância para o social.

O recurso da autobiografia para apresentar o processo de aprendizagem dos conhecimentos adquiridos desde o período da infância até a fase adulta, por meio das relações de parentesco e

afinidades com outros *ñanderu* e *ñandesy*, demonstram que ainda estou em processo de aprendizagem sobre os saberes tradicionais destes coletivos tradicionais, que fazem parte da construção das relações das pessoas Kaiowá e Guaraní.

A produção do conhecimento apresentado e também vivenciado centra-se nas relações constituídas entre o sujeito aprendiz, neste caso eu, sendo indígena kaiowá, e os mestres, com quem estou sempre acompanhando, de forma contínua, os ensinamentos dos coletivos tradicionais participantes da pesquisa e outros.

A ciência nativa ou conhecimento dos saberes coletivos tradicionais vêm ocupando o espaço da academia por meio de dissertações, teses e livros, entre outras produções possíveis, elaborados pelos acadêmicos e acadêmicas indígenas kaiowá e guaraní, são cada vez mais presentes para a produção e divulgação da ciência indígena. A Antropologia produzida pelas/os estudantes vem ocupando estes espaços, produzindo ciências Outras, ancoradas na ancestralidade, para que, efetivamente, consigam fazer emergir e inserir novas epistemologias, metodologias, conhecimentos, saberes, enfim, uma ciência indígena.

A pesquisa feita neste trabalho tenta reproduzir uma parte do conhecimento do interlocutor e das interlocutoras da pesquisa, mas tem outras vozes e autorias que estão presentes, pois foram se constituindo na escrita deste estudo etnográfico, realizado com a participação de outros agentes, como a academia que o orientado e a orientadora frequentam, a família extensa, as demais crianças que iniciaram comigo a formação para rezador, entre outros. O diálogo com o sábio e as sábias dos conhecimentos tradicionais ocorreu porque sou aprendiz (*yvyra'ija*) e tive uma convivência mais íntima no cotidiano destas pessoas e das aldeias onde moraram ou moram.

Outro ponto importante a destacar é que ainda sou aprendiz, em processo contínuo de conhecimento e diálogo entre os dois mundos: da academia e dos saberes tradicionais. Ser o elo que tenta fazer dialogar estes dois saberes construídos a partir de bases tão diversas, ensejam ser questionado por eles: “até onde pretendo conhecer e caminhar na academia”. Após ter avançado nos estudos sistematizados, talvez eu posso retornar e aperfeiçoar os conhecimentos e as práticas xamânicas, para, talvez, me tornar um xamã, como almejavam e para isso me prepararam minha bisavó e minha vó.

Agora a pergunta: vou ser um xamã kaiowá? Não sei. Ainda falta muito para eu me tornar um xamã, mas somente o futuro e o tempo me responderão, se vou ser um *nhanderu* ou apenas um ex-aprendiz. Minhas ensinadoras e ensinadores dos saberes tradicionais me questionam se um dia eu vou escolher ser um xamã ou pesquisador indígena. Diante desta

pesquisa, me ocorreram muitas inquietações sobre o futuro, e se haverá possibilidade de eu ser as duas coisas - pesquisador ou xamã.

Para ser um xamã ainda devo me aprofundar nas práticas tradicionais dos meus/minhas ensinadores/as, que sempre estão me questionado se ainda estou rezando, cantando, dançando e benzendo. Sobre o benzimento, posso fazer este processo apenas em crianças e adolescentes, e de outras rezas de maior potência não devo praticar, devido ao fato de que eu mesmo posso acelerar o meu processo de ser xamã, e isso traz um grande risco para a própria vida e o risco de morrer.

Hoje me considero um pesquisador indígena, e não posso ainda ser xamã devido às práticas das rezas terem restrições muito rigorosas. Na pesquisa relato o processo da reza, mas nem todas eu pratico devido ao rigor das regras a serem seguidas. Então, a minha condição de ser rezador ainda está muito longe de acontecer, mas talvez no futuro eu possa dar continuidade às práticas da reza e da cura, pois talvez esteja mais preparado e mais experiente para rezar. Sou um sujeito aprendiz e em processo e, como sou acadêmico indígena, atuo abordando os saberes nativos kaiowá e guarani.

Esta dissertação procurou demonstrar a importância dos conhecimentos tradicionais indígenas ocupando o espaço acadêmico, pois estão nas memórias vivas das *ñandesy* e dos *ñanderu* dos povos Kaiowá e Guarani, que os receberam de outros coletivos tradicionais que as/os antecederam e continuam transmitindo estes saberes para a formação dos mais jovens, para sua continuidade/reprodução/produção em tempos futuros, em um processo cíclico. A criação e surgimento do cosmo Kaiowá e Guarani, com os seres intangíveis que deram origem a outros seres que povoam a nossa cosmologia, foram mostrados com foco na narrativa de duas mulheres rezadoras originárias da aldeia Jaguapiré, senhoras Cristina e Crescência, e do rezador senhor Atanásio, que nasceu na aldeia Porto Lindo em Japorã, passou pela aldeia Jaguapiré e agora está na aldeia Limão Verde em Amambai. Deles emergiram relatos que representam as formações necessárias para o exercício da religiosidade tradicional, abordando fenômenos que apresentam variações em determinados detalhes, mas também convergem na maior parte das narrativas.

Contribuir com as novas gerações das comunidades kaiowá e guarani e, especialmente, com os indígenas que estão inseridos em pesquisas na área das Ciências Humanas, foi outro objetivo perseguido, pois apresenta o registro etnográfico e a contribuição dos saberes indígenas para academia e universidades. Ali os acadêmicos indígenas kaiowá e guarani e de outros povos podem ter acesso ao material com os conhecimentos dos povos que habitam o cone sul do

Estado de MS, produzindo elementos para que surjam outros saberes enquanto ciência indígena. Destaca-se que os coletivos tradicionais deste amplo território são múltiplos em seus conhecimentos, em seus modos de ser, de se expressar, de transmitir estes saberes e esta pesquisa representa um dos conhecimentos dos Kaiowá e Guarani. Há inúmeros outros coletivos com sua especificidade de conhecimentos sobre o mesmo tema, que ainda devem ser estudados e analisados por outros/as pesquisadores/as indígenas e não indígenas. Este material de pesquisa é um dos vários caminhos com possibilidades diversas para explorar e buscar compreender a profundidade dos conhecimentos indígenas kaiowá e guarani, presentes na memória dos *ñanderu* e *nãndesy*, que estão nas retomadas, à beira das estradas, nos territórios demarcados, nas reservas existentes atualmente.

A pesquisa produzida por indígenas situa-se na perspectiva de contribuir no processo de fazer ciências Outras dentro da própria Antropologia. A construção de antropologias nativas feitas por indígenas a partir de temáticas indígenas, especialmente, mas não unicamente, é de suma importância para a própria ciência antropológica e para as ciências humanas em geral, ao possibilitar a emergência de novas epistemologias, novas temáticas, novas teorias e metodologias, dialogando interculturalmente com as especificidades da ciência ocidental e da ciência indígena.

Da mesma forma, a presente pesquisa visou contribuir para formulações e inovações por meio da produção de dados a partir dos coletivos tradicionais que fazem parte da parentela do pesquisador. Assim, a pesquisa não é algo particular e privado do pesquisador, e sim do estudo das narrativas que perpassam e têm a presença e dimensões dos coletivos tradicionais, do pesquisador indígena, aprendiz tanto na ciência e conhecimentos indígenas, quanto na academia. Cada etapa tem um processo próprio para a produção da pesquisa etnográfica.

Uma das inovações é o reconhecimento de que é muito difícil conciliar pesquisa acadêmica, feita por um aprendiz de rezador (*yvyra'ija*), e os coletivos tradicionais, pois durante o processo de produção dos dados e da escrita acabei reproduzindo o que aprendi durante a experiência de convivência com estes coletivos tradicionais, que me constituem como sujeito indígena, e são parte dos conhecimentos adquiridos ao longo da minha infância, adolescência e adultez. Toda experiência, informações antigas e novas, obtidas junto a estas rezadoras e rezador sobre a criação e o surgimento dos seres celestiais intangíveis que originam outros seres intangíveis, devem ir se adequando às estruturas da academia, conciliando os conhecimentos tradicionais e mantendo a dinâmica das pessoas interlocutoras participantes da pesquisa em



sintonia com a academia. Somente em recentes e ainda poucos estudos acadêmicos, o aprendiz de uma tradição cultural cosmológica específica é, ao mesmo tempo, pesquisador.

A pesquisa e a análise reflexiva buscou evidenciar a presença dos coletivos tradicionais e os conhecimentos que eles têm. Ao mesmo tempo, estas pessoas também são, carregam e representam estes conhecimentos, que foram transmitidos, no presente caso, tanto ao menino/jovem, quanto ao pesquisador de um programa de Antropologia em uma universidade pública, por meio da etnografia, com recursos da narrativa, para tentar fazer emergir e produzir os conhecimentos indígenas kaiowá e guarani.

A produção dos desenhos foi outra forma de interpretar os dados obtidos a partir das narrativas das *ñandesy* e do *nanderu*, com vistas a produzir a ciência indígena neste texto, e representam uma ideia, uma tradução e a produção do seu saber, de acordo com suas narrações. Os desenhos foram uma técnica para repassar os saberes dos coletivos tradicionais, pois estão de acordo com as narrações e são uma versão, o mais aproximada possível, da mitologia narrada pelas sábias e pelo sábio que constituíram a estrutura deste estudo.

A cosmologia faz parte do mundo e do cotidiano indígena. O significado da cosmologia é o próprio modo de ser dos coletivos tradicionais, no contexto de ensinar e aprender os saberes do sábio e sábias, no contexto da parentela do autor, pois é importante para manter/produzir/reproduzir a própria cultura e valorizar a cultura kaiowá e guarani e o quanto ela (re)existe, todo tempo, diante da sociedade nacional.

A cosmologia é muito significativa para a manutenção dos coletivos tradicionais (*nhanderu* e *nhandesy*), para as gerações novas que buscam aprender estes conhecimentos. Mesmo que, atualmente, cada vez menos a juventude tem demonstrado interesse pelos saberes indígenas que os mais idosos e rezadoras/rezadores têm a proporcionar, sempre há alguns jovens que ainda têm interesse por este conhecimento das bases da espiritualidade e dos aspectos religiosos da cultura kaiowá e guarani. Sem a nossa cosmologia, a vida não tem sentido de viver, porque a cosmologia nos define como somos, nosso modo de ser, nossa cultura, a luta pela vida e pelo território. A cosmologia atravessa todos esses itens, pois somos povos da resistência contra o agronegócio e contra o poder do Estado.

A não transmissão destes conhecimentos sobre a cosmologia dos povos Kaiowá e Guarani, no caso extremo de não poderem mais ser repassados aos mais jovens, as *nandesy*, os *nanderu* e as pessoas que partilham deles acreditam que haverá um futuro incerto para nossos povos e nossa existência, pois a própria vida não teria mais sentido de viver e o espaço se tornaria um caos. Por outro lado, a academia vem dando suporte para registrar os conhecimentos

destas pessoas sábias, contribuindo para sua transmissão e manutenção para o sentido da vida destes povos.

Espero que este texto seja mais um elemento para contribuir com a construção da ciência produzida pelos/as indígenas nas instituições de ensino superior, para que percebam e compreendam o processo e a caminhada de vida, que apresenta um percurso de formação básica para ser um *yvyra'ija* dos saberes indígenas kaiowá e guarani. Assim sempre haverá um caminho para conhecer a própria cosmologia indígena. Este conhecimento representa uma ciência viva resguardada pelos coletivos tradicionais e, com a pesquisa, torna-se uma inspiração e referência para outros estudos, assim como trabalhos de outros/as pesquisadores/as indígenas foram inseridos nesta pesquisa, para que as novas gerações entendam um pouco do que é ser um bom Kaiowá, a partir dos seus referenciais, dos seus próprios modo de ser e como nossos antepassados intangíveis emergiram à vida antes da existência do ser humano. A pesquisa também visou compreender a pós-existência dos seres humanos, a construção da natureza e dos donos celestiais que ficaram no patamar dos seres intangíveis até os dias atuais.

Esta pesquisa é uma ferramenta que pode dar muitos ensinamentos, no contexto da escola indígena, aos professores e alunos, como uma didática de ensino e ferramenta para o ensino-aprendizagem dos temas cosmológicos, utilizando o ensaio imaginativo por meio de desenho, da escrita e da oralidade contexto. Aos mais jovens esta pesquisa pode ensinar a entender sobre o ser kaiowá e guarani, nos seus modos próprios de ser. Mesmo que seja no modo novo de estar no mundo (*teko pyahu*), com o avanço das técnicas, da tecnologia digital e das novas formas de trabalho, os saberes tradicionais ainda podem ser aprendidos e compreendidos por meio de leituras feitas pelos jovens indígenas, para compreender o antes, o hoje e o depois dos povos Kaiowá e Guarani.

A pesquisa contribui para a academia e para os pesquisadores indígenas e não indígenas, que podem buscar outras propostas de pesquisa a partir do estudo desta, a qual espero que seja uma referência para outras produções da ciência indígena e que fortaleça a ciência para outras antropologias e/ou ciência nativas.

A pesquisa não formaria um *yvyra'ija*, mas é uma base teórica de como ser um, pois mostra os caminhos e o processo de ser aprendiz, além de servir de suporte para aqueles que se interessarem por ser aprendiz de rezadores/as. Lembro que esta pesquisa passa pela reprodução e amadurecimento das aprendizagens que percorri desde a infância, e que este processo de tornar-se um *yvyraija* envolve outras pessoas como o interlocutor e as interlocutoras, pesquisador e aprendiz, além das aprendizagens na academia. Antes eram apenas os

conhecimentos vivos, aprendidos com as sábias e sábios da aldeia originária (Jaguapiré) e outras, mas após ser inserido na academia, na área de antropologia, foi um longo processo de aprendizagens outras, em diálogo com as aprendizagens trazidas da aldeia e que constituem o ser que sou hoje.

A pesquisa pode orientar os indígenas e não indígenas a buscar refazer, na academia, os caminhos metodológicos de preparação de um *yvyra'ija* (aprendiz) com os rezadores e rezadoras, para a produção de dados, análise e interpretação deles. Para obter os dados sobre o cosmos kaiowá e a construção dos donos e guardiões dos conhecimentos, apresentei os primórdios do cosmo, a criação da Grande Mãe, o surgimento dos animais, das roças celestiais, do espaço onde se originaram os cantos, as rezas, as músicas, o surgimento dos seres humanos e dos não indígenas, os tempos e espaços cruzados e o assento do resguardamento, elencados nesta dissertação. Isto requereu o retorno às origens, às aprendizagens recebidas da parentela, seja ela consanguínea ou formada por afins, exigiu retomar as inúmeras etapas de aprofundamento de cada um dos elementos rituais e espirituais repassados por sábios e sábias, que são os guardiões e guardiãs dos elementos fundamentais que estão no passado, no presente e no futuro dos povos Kaiowá e Guarani.

## Referências bibliográficas

BATISTA, Enoque. Fazendo pesquisa com meu povo. *Tellus*, ano 6, nº 10, UCDB, Campo Grande, 2006.

BASTA, Paulo César; SOUSA, Islândia; BEVACQUA, Ananda Meinberg; BENITES, Aparecida (Org.). *Pohã Ñana*; nãombarete, tekoha, guarani ha kaiowá arandu rehegua. Plantas medicinais: fortalecimento, território e memória guarani e kaiowá / Paulo Basta ... [et al.]. - Recife: Fiocruz-PE, 2020.

BENITES, Antonio Carlos; GRÜNEWALD, Leif. Anti-Equivalências: Sobre 2 Antropologias. *Ñanduty*, v.5, n. 6, 2017, (UFGD)

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu*: (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena *Te'yikue*. Dissertação de Mestrado, UCDB. Campo Grande, 2014.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – *teko jára*, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. *Tellus*. Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, p. 195-226, jan./abr. 2021.

BRAND, Antônio Jacó. *O confinamento e seu impacto sobre os Paí-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado, PUCRS. Porto Alegre, 1993.

CHAMORRO, Graciela. *Panambizinho*: lugar de cantos, danças, rezas e rituais kaiowá. São Leopoldo: Karywa, 2017.

CHAMORRO, Graciela. *Yvy raguyje*: fundamento da palavra guarani. Dourados, EdUFGD, 2008.

JOHNSON, Felipe Mattos, Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do porvir. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, p. 277-312, jan./abr. 2021.

LESCANO, Claudemiro Pereira. 2016. *Tavyterã Reko Rokyta*: os pilares da educação guarani kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem. Dissertação de Mestrado, UCDB. Campo Grande. 2016.

FAUSTO, Carlos, Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v 14, n. 2, 2008. p. 329-366

FLORES, Valdomiro; FLORES, Tereza Amarília; OLIVEIRA, Luciana de (Org). *Ñe'ẽ Tee Rekove* = Palavra Verdadeira Viva. - Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG, 2020. Disponível em: [https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/novo/wp-content/uploads/2020/12/Livro-1\\_Tee-Gra%CC%81fico\\_versa%CC%83o-web-compactado.pdf](https://seloppgcom.fafich.ufmg.br/novo/wp-content/uploads/2020/12/Livro-1_Tee-Gra%CC%81fico_versa%CC%83o-web-compactado.pdf). Acesso em 23/07/2021

GARCIA, Wilson Galhego. *Nhande rembypy*: nossas origem. São Paulo, EdUNESP, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/USP. São Paulo, 2004.

SANTOS, G. M. dos; DIAS, C. M. Ciência Da Floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*, n. 52, v. 1, 2009. P. 137-160.

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

VALIENTE, Celuniel Aquino. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFGD. Dourados, 2019.

## Glossário

- Ambue reko* - Outro modo de viver.  
*Aña* - Ser do mundo da escuridão.  
*Ano* - Anu.  
*Apyka* - Acento/banco.  
*Apyka Rupa* - Lugar do resguardo e assento.  
*Ára Roka Rusu* - Tempo espaço cruzado.  
*Ára Sunu* - Tempo dos trovões.  
*Ára* –Tempo, espaço.  
*Ava Yvy Vera* - Terra do povo do raio.  
*Ayvu* - Alma  
*Chamiri/Kunumi* - Criança.  
*Che reko jára* - Dono do corpo e da alma  
*Chiru* - Cruz de madeira sagrada.  
*Chuinda* – Suindara – Coruja  
*Guahu* - Cantos festivos e cerimônias  
*Guayguĩ* - Pessoas mais idosas.  
*Gyura Rupa* - Espaços dos pássaros.  
*Itymby ypy* - Iniciação das plantas.  
*Itymbyri* - Plantas.  
*Jakaira* -Dono das plantas.  
*Jaku* - Jacu.  
*Jára* - Dono.  
*Jára Kwery* - Dono e guardiões.  
*Jari jusu* - Grande Mãe / primeira Mãe.  
*Jasuka Venda Nheypurũ* - Surgimento dos alimentos, pássaros e o batismo dos alimentos.  
*Jasy* - Lua.  
*Jepota* - Encantamento.  
*Jeroky* - Canto de batismo e cerimônia  
*Jerosy puku* - Cantos longos.  
*Jeruti* - Juruti.  
*Ka'aguy Jára* - dono da mata.  
*Kaja'á* - Dona da água, sereia.  
*Kotyhu* - Cantos festivos.  
*Kotyhu aty pigua* - Canto da união e coletivo.  
*Kotyhu rei* - Canto musicalizando.  
*Kotyhu vyarei pigua* - Canto da tristeza e luto.  
*Kotyhy vya pigua* - Canto da alegria.  
*Kuararendy* - Grande primeiro sol  
*Lekucho* - Coruja.  
*Lorito* - Papagaio.  
*Ma'é rendy* - Iniciação e surgimento de animais.  
*Mba'é kuaa vusu* - Grande sábio e pai.  
*Mba'é Kuaa Vusu / Nhanderu Vusu*- O grande conhecedor/sábio do conhecimento.  
*Mba'e Jára* - Iniciação dos donos.  
*Mba'e kuaa vusu, Nhane Ramõi Jusu, Nhanderu Ramõi Jusu Papa* - Iniciadores celestes do cosmo kaiowá e guarani.  
*Mba'e Ypy* - Iniciação da coisas.

*Mba'e ypyrã mba'eicha joty ijypyrã yvyrã araka'e* – Surgimento das coisas da natureza do mundo.

*Mba'ekuaáa* - Conhecedor ou rezador.

*Mbaraka* - Chocalho de purunga, instrumento musical.

*Mbaíry* - Não indígena.

*Mbojoa joty typã'i* - Primórdios do surgimento do ser kaiowá e guarani.

*Mborahéi* - Canto de batismo

*Mborevi* - Anta.

*Mimby* - Apito sagrado.

*Mymba ka'aguy Jeupy* - Iniciação do batismo dos animais da mata.

*Mymba Mborahéi* - Cantos dos animais.

*Ñande ru guasu* - Grande pai.

*Nha nderu jusu* - Grande pai

*Nhanderu Papa* - grande primeiro rezador.

*Nhanderu* - Rezador.

*Nhanderu Vusu* - Grande pai, ou mestre primordial

*Nhamõi* – Rezador / Sábio.

*Nhandejára /Hasã Rusu* - Jesus Cristo.

*Nhanderu Vusu* – Grande pai

*Nhembo'e* - Rezas

*Oipapa kotyhu* - Cantando os níveis do canto.

*Oka rusu* - Grande espaço.

*Opoasya* - Ser afetado pela doenças.

*Paikuara* - Sol.

*Pa'i Tani* - Pai dos não indígenas.

*Pohã* - Remédios tradicionais

*Rajy rusu* - Filha primordial

*Reko Marane'ỹ* - Modo purificado de ser.

*Rexakáry* - Xamã

*Saboró* - Milho branco

*Sarakua* - Peça de madeira reta com ponta afiada.

*Sarambi* - Esparramo.

*So'ó ruvicha* - Grande carne.

*So'ó Ypy* - Início da carne.

*Takua* - Bambu amarelo, instrumento musical feminino.

*Tata Ypy* - Início do núcleo elementar familiar.

*Teko angagua* - Modo de ser atual.

*Teko araguyje* - Modo de descanso sem mal.

*Teko heta* - Vários modos de viver.

*Teko marangatu* – Comportamento / modo sábio de viver.

*Teko pyahu* - Modelo novo de viver.

*Teko ymaguare* - Modo tradicional de ser.

*Teko/Reko Marangatu* - Modo sábio de viver e aprender.

*Tekoha* - Aldeia ou território.

*Tembi'u je'u guasu* - Grande alimento.

*Tembi'u py* - Alimentação

*Tuka rape* - Caminho da roça.

*Tupã jara* - Dono celestial / deus.

*Tupã Overava Kuéra* - Deus dos trovões / Raio.

*Tupã rery* - Nome de batismo.

*Tyja Rembi'u* - Alimento da pessoa mais idosa.  
*Urutau Ypy* - Criador dos pássaros.  
*Ayvu* – alma.  
*Ynambu* - Nambu  
*Ypy Kuéra* - Família, parentesco.  
*Yvagapy* - Céu.  
*Yvy nheypy rumby mba'éicha araka'e* – Surgimento da terra e o universo.  
*Yvy póra* - Pessoas.  
*Yvy póra ypy* - Surgimento do Kaiowá e Gurani.  
*Yvy ypy nhepyrumby* - Surgimento / início da terra.  
*Yvyra ha nhanderu vusu rembiapo, mba'e joty araka'e?* - Universo Terra e o grande celeste, o que ele fez para o surgimento do universo Terra.  
*Yvyra marangatu* - Árvore sagrada.  
*Yvyra'ija* – Aprendiz / aprendiz de rezador.