

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JOZIANE DE AZEVEDO CRUZ

**“ESSE TEM JEITO, VAI SER REZADOR”: OS PROCESSOS DE
CONSTITUIÇÃO E OS DESAFIOS ENTRE AS REZADORAS E REZADORES
KAIOWÁ DE JAGUAPIRU E GUYRAROKA-MS**

**DOURADOS-MS
2022**

JOZIANE DE AZEVEDO CRUZ

**“ESSE TEM JEITO, VAI SER REZADOR”: OS PROCESSOS DE
CONSTITUIÇÃO E OS DESAFIOS ENTRE AS REZADORAS E REZADORES
KAIOWÁ DE JAGUAPIRU E GUYRAROKA-MS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de concentração: História, Região e Identidades.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante.

DOURADOS-MS
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

| | |
|-------|---|
| C957e | <p>Cruz, Joziane de Azevedo.</p> <p>Esse tem jeito, vai ser rezador : os processos de constituição e os desafios entre as rezadoras kaiowá de <i>Jaguapiru</i> e <i>Guyraroka-MS</i>. / Joziane de Azevedo Cruz. – Dourados, MS : UFGD, 2022.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante.</p> <p>Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Religião. 2. Rezadores. 3. Kaiowá. 4. Infância. 5. Parentelas. I. Título.</p> |
|-------|---|

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

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

JOZIANE DE AZEVEDO CRUZ

**“ESSE TEM JEITO, VAI SER REZADOR”: OS PROCESSOS DE
CONSTITUIÇÃO E OS DESAFIOS ENTRE AS REZADORAS E REZADORES
KAIOWÁ DE JAGUAPIRU E GUYRAROKA-MS**

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA EM HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em 25 de agosto de 2022

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (Dr., UFGD) _____

2ª Examinador:

Beatriz dos Santos Landa (Drª., UEMS) _____

3º Examinador:

Clovis Antonio Brighenti (Dr., UNILA) _____

4ª Examinador:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) _____

5º Examinador:

Protasio Paulo Langer (Dr., UFGD) _____

AGRADECIMENTOS

A gratidão nos permite reconhecer os limites e desafios enfrentados, assim como as conquistas, como ocorreu no decorrer da construção desta tese, ainda que em meio a uma pandemia. Dia após dia, principalmente durante o biênio de 2020 e 2021, estávamos expostos aos índices alarmantes de infectados e de óbitos em decorrência do COVID-19. Fui levada a refletir sobre a brevidade de nossas vidas, impactada pela quantidade exorbitante e inconcebível de vidas que partiam, de sonhos interrompidos em nosso país.

Contudo, foi (é) necessário continuar a ter esperança - do verbo esperar -, como nos estimula Paulo Freire (1992), mesmo em meio às diversas crises que vivenciamos no Brasil, sobretudo neste período pandêmico. Por isso sou grata por estar viva e pelo êxito em mais uma etapa de estudos, com a colaboração de muitas pessoas. Assim, estendo minha gratidão a todos e todas.

Pela oportunidade de entrada e permanência nos estudos em uma Universidade pública, gratuita e de qualidade, como se deu em minha trajetória acadêmica na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), na qual foi possível compor toda minha formação acadêmica, da graduação ao doutorado, de 2008 a 2022.

Aos Kaiowá, para os quais a palavra é vida, é alma, sou imensamente grata. Agradeço às lideranças religiosas, às *ñandesy* Floriza e Miguela e aos *ñanderu* Tito e Jorge, assim como ao seu rol de parentesco. De todo coração, sou grata por me receberem e me ensinarem no transcorrer da pesquisa e pela confiança ao compartilharem seus saberes, anseios, tristezas e esperanças de dias melhores. Muito obrigada às famílias kaiowá de *Guyraroka* e *Jaguapiru*, com quem tanto aprendi.

À Erileide Domingues, jovem kaiowá de *Guyraroka*, ativista, determinada e cheia de sonhos, obrigada por toda ajuda e envio de notícias sobre o *tekoha*.

Às crianças kaiowá, pela companhia, aprendizados e inspirações.

À minha família, minha mãe Rita e meu Pai Jorge, minha irmã Gislaine, meu irmão Robson e à Endy, sobrinha amada que veio encantar nossos dias com seus sorrisos e “artes”. Sou grata pelo apoio incondicional, pelo sustento espiritual e pelo ânimo diário em meio aos cuidados e preocupações dispensados. Gratidão por todo suporte financeiro, sem o qual não teria sido possível a permanência no curso.

Sou muito grata ao meu orientador, professor Dr. Thiago Cavalcante, pela acolhida da proposta de tese no PPGH. Obrigada pela serenidade com a qual me

acompanhou em todo processo, pelos muitos aprendizados no decorrer da construção do trabalho. Gratidão por toda compreensão e empatia dispensadas a mim nos momentos difíceis da escrita, que possibilitaram a continuidade e a finalização desta tese.

À banca de qualificação, professores doutores Clovis Antonio Brighenti, Beatriz dos Santos Landa e Levi Marques Pereira, muito obrigada pelos apontamentos durante o exame de qualificação, que contribuíram muitíssimo para a construção da tese. E ao final do trabalho, o professor doutor Protásio Langer, em conjunto com os demais membros da banca de defesa, pela amabilidade e as sugestões significativas em suas arguições.

Ao professor doutor Levi Marques Pereira, docente do mestrado em Antropologia/PPGAnt e PPGH/UFGD. Sob sua orientação, minha interlocução com os Kaiowá teve início na graduação em Ciências Sociais e prosseguiu. Obrigada pelos aprendizados, conselhos e dicas de pesquisa na produção do campo com os Kaiowá, bem como pela sua produção acadêmica, que são importantes referências no estudo das etnias ñandeva e kaiowá no MS.

Aos docentes do curso de História da UFGD, nos cursos de graduação e pós-graduação, por todo conhecimento e ternura de cada um vocês, dedicada à História (s) e ao ensino, nos levando, em cada aula, a questionar os processos históricos e suas construções no decorrer do tempo e, por conseguinte, a descolonizar os olhares para a produção das histórias e saberes outros: em particular, aos professores doutores Eudes Fernando, Protásio Langer, Losandro Tedeschi e Thiago Cavalcante. Também sou grata aos queridos professores aposentados da graduação em História da UFGD e que muito contribuíram para o crescimento e fortalecimento do curso de graduação e do PPGH: professores doutores Paulo Cimó, João Carlos e Graciela Chamorro.

Às amigas que o PPGH me brindou com a turma 2018, em especial com Julia Falgeti Luna, Lídia Kellen Brito, Everson da Silva Bataioli, Elenísia Maria de Oliveira. Muito obrigada a vocês pelas conversas, caronas, cafés e risadas, assim como pelos períodos partilhados de muitas ansiedades e das abundantes alegrias ao fim dessa etapa. Vocês são muito especiais.

Às amigas e acolhidas de muitos outros amigos e amigas do PPGH da UFGD: Joselaine Dias, Kelly Cristina Silva, José Augusto Moraes, Paula Sampaio e Junia Fior. Obrigada pela disponibilidade de sempre, pelo carinho e palavras de ânimo.

Aos colegas do mestrado em Antropologia e do mestrado e doutorado em História da UFGD, que compuseram as redes de circulação de textos digitalizados. Em

especial, agradeço à Carla Calarge, que tantas vezes dividiu seus livros digitais, nos “salvando” nas urgências dos estudos. Obrigada pelo tempo empregado e pela gentileza em compartilhar. Isso foi essencial nos momentos de difícil acesso, entre eles o período pandêmico.

Ao Wallace Gomes, secretário do PPGH, pelo auxílio e amabilidade com que sempre respondeu às dúvidas que tínhamos quanto ao trato com os muitos trâmites burocráticos no decorrer do curso.

Gratidão aos docentes do curso de Ciências Sociais da UFGD, em especial às professoras doutoras Alzira Menegat, Marisa Lomba e Noêmia Moura, e aos professores doutores André Faisting, Márcio Mucedula e Marcos Antônio, pelo carinho, incentivo e disposição de sempre. Cada um de vocês, ao seu modo, com seus sorrisos e ensinamentos, encheu meu coração de sonhos e entusiasmo em não desistir dos estudos e seguir no exercício da profissão docente.

Às amigas de tantos anos advindas do curso de Ciências Sociais da UFGD, Maelly Veron, Marina dos Santos, Almerinda Ribeiro, Cristiano Almeida e Gabrielly Kashiwaguti. Obrigada por dividirem a carga e por me ajudarem a esperar sempre.

Aos amigos e amigas do mestrado em Antropologia da UFGD, Silvana do Nascimento, Marcos Homero Ferreira, Diógenes Cariaga, Lilian Raquel Ricci. Muito obrigada pelas dicas de leitura, envio de textos e pela gentileza em compartilhar de suas experiências de campo com os Kaiowá. Com certeza muito contribuíram para as reflexões propostas neste trabalho.

Gratidão aos colegas pertencentes às etnias ñandeva, kaiowá e terena, com os quais convivi nos cursos de Ciências Sociais e de História. Em especial, Beatriz Vera, Roselayne Miguel, Angélica Quevedo, Regiane Martins, Atânazio Corrêa. Sem dúvida, foi uma honra e um prazer aprender com cada um de vocês. Suas experiências, histórias de vida e os ensinamentos acerca de seus grupos étnicos, enriqueceram os debates durante as aulas.

Agradeço às valiosas sugestões da educadora e pesquisadora dos Ñandeva e Kaiowá, Veronice Lovato Rossato. Obrigada por sua leitura atenta e cuidadosa durante o processo de revisão do texto de qualificação e defesa.

À CAPES pela concessão parcial da bolsa de pesquisa ao término do curso, estes recursos foram imprescindíveis para a finalização do curso de doutorado, no Programa de Pós-Graduação em História.

Sou grata Àquele a quem atribuo o dom da vida e da esperança sempre presentes: Deus, que é o *Jeová Jireh* na minha vida, provisão e sustento a cada momento. Também pela honra de contar com muitas pessoas importantes que Ele colocou no meu caminho e que contribuíram, de muitas formas, para que esse trabalho chegasse ao fim.

“ESSE TEM JEITO, VAI SER REZADOR”: OS PROCESSOS DE
CONSTITUIÇÃO E OS DESAFIOS ENTRE AS REZADORAS E REZADORES
KAIOWÁ DE JAGUAPIRU E GUYRAROKA-MS

RESUMO

A religiosidade, para os Kaiowá, configura-se como elemento essencial de sua organização social e permeia as diferentes situações da vida social do grupo. Neste enfoque, o trabalho tem como finalidade a compreensão dos processos de constituição de um *ñanderu* ou *ñandesy* e os desafios presentes nas práticas religiosas entre os rezadores kaiowá, a partir da perspectiva dos adultos integrantes de duas parentelas, localizadas em *Guyraroka*/Caarapó e na *Jaguapiru*/Dourados-MS. A proposição central desta tese é evidenciar a infância como período primordial para a constituição do *ñanderu* ou *ñandesy* kaiowá. A compreensão dos aspectos circunscritos à fase da infância das crianças kaiowá configurou-se como ponto inicial e importante para os delineamentos de diversos aspectos na formação dos futuros rezadores. É uma etapa fundamental para a composição do repertório de saberes e aprendizados que deverão ser aperfeiçoados no decorrer da vida, de modo que o futuro rezador seja acompanhado, monitorado, instruído e, assim, seja constituído de forma gradual, a partir das experiências de vida dos rezadores mais experientes e dos processos de aprendizado das gerações mais jovens que estão em fase de formação. Somada à constituição dos rezadores, concomitantemente os inúmeros desafios que essas lideranças religiosas têm vivenciado nos dias atuais permearão as análises propostas, como as dificuldades existentes com o cuidado dos objetos rituais, na construção das casas de rezas, no exercício das práticas religiosas, bem como no esforço e preocupação da transmissão de saberes religiosos aos futuros rezadores e rezadoras. A partir dos pressupostos e contribuições proporcionados pelo método da etno-história, no qual a inclusão da produção etnográfica se soma à interface entre História e Antropologia, a pesquisa de campo foi desenvolvida com os Kaiowá em *Guyraroka* e *Jaguapiru*, com destaque para as fontes etnográficas, orais e fotográficas na composição do trabalho. Desse modo, foi possível atestar que a religiosidade kaiowá continua a fornecer elementos para serem investigados na atualidade, demonstrada na complexa filosofia ameríndia pautada na cosmologia e no modo de ser da etnia.

Palavras-Chave: Religião, Rezadores, Kaiowá, Infância, Parentelas

**“KOA OGUEREKO IMARANGATU, HA'E ÑANDERU”: ÑEMPYRŪ
OMOINGO HA OHASA ASY IÑEMBORE UMI ÑANDERU HA ÑANDESY
KAIOWÁ JAGUAPIRU HA GUYRAROKA-PEGUA - MS**

ÑE'Ë MBYKY

Teko ñembo'e, Kaiowá mba'e ñembo'ere ita'e oguereko marãngatu, arandu reko, ha oguereko hekoha ryepypy. Ko kuationa rendápy ejechukáta constituição rupi mba'eichapa umi ñanderu ha ñandesy, ochukáta ohasa'asy ha iñembo'ere ha hekore. Oñepyrũ kuri ko ñe'ë tekohápy Guyraroka/Caarapo ha Jaguapiru/Dourados-MS. Ko kuationa ara mbyte he'ita mitã rekáre, ñanderu ha ñandesy omoingo Kaiowá rekópy.

Ohendúta kuationa rupi, ha hãiha rupi, okagua haguã umi mitã, ja'e mitã rekóre kaiowápe. Oñepyrũ oje'e ohenduháva mba'eicha oiko ára, há oikóva ñembo'e rupi. Korupi ojechukáta arandu, ha ou kuaháva oiko ha'upy, hekópe, ñembo'e rupe, ochukáta ichupe imayna iñembo'e rupe, ha péicha rupi ha'e yvyra'ija, heko rupi ojechuke, ha ochuka teko joja umi oñembo'eva tuja ha umi yvyra'ija pyahu ko'angagua. Ohã'ãta, ha ojeguata. Uperupi ohasáta ñembo'ere hegua, ha ikatu ohendu oikoha rupi ha oiporu. Uperupi yvyra'ija ohóta, oma'ëta hesere reko jaha ombyata arandu, uperupi oikóta heko ko'anga, orendu ñembo'e, yvyra'ija kuéra ndive ohendu jey, ha oikuaavéta. Opata ojapo ñe'ë ñembo'ére, umi opora he'ivare. Heta ojepapata ohasa'asyre. Umi ñembo'e jarare renda rehe, oikogui ñembo'e ko'anga jarare renda rehe, oikogui ñembo'e ko'ãga ojapoterei oñentendure, mba'eichapa ohasa'asy umi ñembo'e oikeri haguã, ñembo'e oguéreko ojara, ha imba'e ñembo'ehave. Ojapo ogapysy, ha ochuka haguã eterei ava reko, te'yi, ñembo'erupi, arandurupi, ochuka'ara umi pyahu kuéra yvyra'ija, ha ñanderu rupi, ñandesy rupi. Upéicha pupi ome'ë Kuationa arandu, imaguarere rupi-Históriape, ha ohaí *etnografiape*, opapa *interface históriare* ha *antropologiare*, upeichagui oho ñume ohechaháva resa rupi. Ohecha akue Kaiowáre Guyrarokape ha ñe'ë rupe ta'anga rupi, ha kuationa akã rupi. Upeichagui, araka'e ojapo umi teko ñembo'e rupi Kaiowápe iporã ojapo ko'anga rupi, ha oñe'ëma jave, *filosofiare ameríndiapy*, he'i hekojára avápy oikoteri pa'ikuaráre.

Ñe'ë mbarete: Ñembo'e Porahéi Kuera, Te'yi mitã reko rusu, Ore Kuera ha haicha.

“ESE TIENE DOTES, VA A SER REZADOR”: LOS PROCESOS DE CONSTITUCIÓN Y LOS DESAFÍOS ENTRE LAS REZADORAS Y LOS REZADORES KAIOWÁ DE JAGUAPIRU Y GUYRAROKA-MS

RESUMEN

La religiosidad, para los Kaiowá, se configura como elemento esencial de su organización social y permea diferentes situaciones de la vida social del grupo. En este abordaje, la finalidad del trabajo es la comprensión de los procesos de constitución de un *ñanderu* o *ñandesy* y los desafíos presentes en las prácticas religiosas entre los rezadores kaiowá, por la perspectiva de adultos integrantes de parentelas ubicadas en Guyraroka/Caarapó y Jaguapiru/Dourados-MS. La proposición central de esta tesis es evidenciar la niñez como un periodo primordial para la constitución del *ñanderu* o *ñandesy* kaiowá. La comprensión de los aspectos circunscritos a la fase de la infancia de los niños kaiowá se constituyó como un punto de partida e importante para el diseño de diferentes aspectos en la formación de los futuros rezadores. Es una etapa fundamental para la composición del repertorio de saberes y aprendizajes que deberán ser perfeccionados en el transcurrir de la vida, de modo que el futuro rezador sea acompañado, monitorizado, instruido y, así, sea constituido de forma gradual, desde las experiencias de vida de los rezadores más experimentados y de los procesos de aprendizaje de las generaciones más jóvenes que están en la fase de formación. Sumado a la constitución de los rezadores, de forma concomitante, los innumerables desafíos que esos liderazgos religiosos han vivido actualmente permearán los análisis propuestos, tales como las dificultades existentes con el cuidado de los objetos rituales, en la construcción de casas de rezo, en el ejercicio de las prácticas religiosas, así como en el esfuerzo y preocupación por transmitir los saberes religiosos a los futuros rezadores y rezadoras. A partir de los presupuestos y aportes ofrecidos por el método de la etnohistoria, en el cual la inclusión de la producción etnográfica se suma a la interfaz entre Historia y Antropología, la investigación de campo se desarrolló con los Kaiowá en *Guyraroka* y *Jaguapiru*, con énfasis en las fuentes etnográficas, orales y fotográficas en la composición del trabajo. De ese modo, ha sido posible atestiguar que la religiosidad Kaiowá sigue proveyendo elementos para que sean investigados en la actualidad, basada en la compleja filosofía amerindia regida en la cosmología y en el modo de ser de la etnia.

Palabras clave: Religión, Rezadores, Kaiowá, Niñez, Parentelas.

**“THIS ONE HAS A KNACK, IT WILL BE A PRAYER”: THE CONSTITUTION
PROCESSES AND CHALLENGES BETWEEN THE *KAIOWÁ* PRAYER
WOMEN AND MEN FROM *JAGUAPIRU* AND *GUYRAROKA-MS***

ABSTRACT

For the *Kaiowá*, religiousness is an essential element of their social organization and permeates the different situations of the group's social life. In this approach, the work aims to understand the processes of constitution of a *ñanderu* or *ñandesy* and the challenges present in religious practices among *kaiowá* prayers, from the perspective of adults members of kinships located in *Guyraroka/Caarapó* and *Jaguapiru/Dourados-MS*. The central proposition of this thesis is to highlight childhood as a primordial period for the constitution of the *ñanderu* or *ñandesy kaiowá*. The understanding of aspects limited to the childhood stage of *Kaiowá* children was configured as a starting point and important for the outlines of several aspects in the formation of future prayers. It is a fundamental step for the composition of the repertoire of knowledge and learning that must be perfected throughout life, so that the future prayer is accompanied, monitored, instructed and, thus, is constituted gradually from the life experiences of the most experienced prayers and the learning processes of the younger generations that are in the formation stage. The proposed analyses range from the constitution of the prayers to the numerous challenges these religious leaders have experienced nowadays, such as the difficulties with the care of ritual objects, in the construction of prayer houses, in the exercise of religious practices, as well as the effort and concern of the transmission of religious knowledge to future men and women men and women prayers. Based on the assumptions and contributions provided by the ethnohistory method, in which the inclusion of ethnographic production is added to the interface between History and Anthropology, the field research was carried out with the *Kaiowá* in *Guyraroka* and *Jaguapiru*, with emphasis on ethnographic, oral and photographic sources, in the composition of the work. Therefore, it was possible to attest that *Kaiowá* religiosity continues to provide elements to be investigated today, demonstrated in the complex Amerindian philosophy based on cosmology and in the way of being of the ethnic group.

Keywords: Religion, Prayers, *Kaiowá*, Childhood, kindred.

LISTA DE MAPAS

| | |
|--|-----|
| Mapa 1- Localização da Terra indígena de <i>Guyraroka</i> | 24 |
| Mapa 2- Localização da Reserva Indígena de Dourados..... | 25 |
| Mapa 3- Localização da <i>ogapysy</i> em relação à casa operativa..... | 48 |
| Mapa 4- Localização da usina de asfalto na Reserva Indígena de Dourados..... | 164 |

LISTA DE DESENHOS

| | |
|--|-----|
| Desenho 1- Aeronaves que sobrevoam nas proximidades do <i>tekoha</i> | 53 |
| Desenho 2- <i>Ogapysy</i> nos registros das crianças..... | 139 |
| Desenho 3- Cenas da vida religiosa..... | 141 |

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | |
|--|-----|
| Fotografia 1- Elaboração de desenhos com as crianças em <i>Guyraroka</i> | 51 |
| Fotografia 2- Crianças explicam seus desenhos..... | 52 |
| Fotografia 3- Elaboração do painel sobre religiosidades com as crianças | 54 |
| Fotografia 4- Desenhos no painel sobre religiosidades..... | 55 |
| Fotografia 5- Grupo infantil na elaboração de desenhos..... | 99 |
| Fotografia 6- Claudeir na companhia das crianças indicadas ao serviço religioso..... | 125 |
| Fotografia 7- <i>Ñanduruí mirim</i> na “oquinha”..... | 127 |
| Fotografia 8- Esteios da antiga casa de reza na retomada..... | 145 |
| Fotografia 9- Rezadores acompanham o julgamento em Brasília..... | 146 |
| Fotografia 10- Campanha em prol dos Guarani e Kaiowá..... | 152 |
| Fotografia 11- Campanha durante a Pandemia em 2020..... | 153 |
| Fotografia 12- Armação da casa de reza..... | 154 |
| Fotografia 13- Espaço de reuniões..... | 160 |
| Fotografias 14- Aterramento do local onde seria reerguida a <i>ogapysy</i> | 166 |
| Fotografias 15- A casa dos rezadores e a sala de aula..... | 167 |
| Fotografias 16- Local utilizado para práticas religiosas..... | 169 |
| Fotografias 17-A casa de reza na <i>Jaguapiru</i> em 2020..... | 171 |
| Fotografia 18- Crianças durante a aula com a <i>ñandesy</i> Floriza..... | 178 |
| Fotografia 19- <i>Ñandesy</i> Floriza em uma das aulas..... | 181 |
| Fotografia 20- Interior da antiga <i>ogapysy</i> na <i>Jaguapiru</i> em 2014..... | 190 |

| | |
|--|-----|
| Fotografias 21- <i>Mba'é marãngatu</i> no interior das <i>ogapysy</i> em 2020..... | 191 |
| Fotografia 22- <i>Yvyra marãngatu</i> , situado na FAIND..... | 193 |
| Fotografias 23- Os <i>takua kaiowá</i> | 195 |
| Fotografia 24- Gerações de rezadores..... | 207 |
| Fotografia 25- Rezador e rezadoras de <i>Guyraroka</i> | 209 |
| Fotografias 26- Mulheres preparando <i>chicha</i> | 210 |
| Fotografia 27- <i>Ñandesy Carmem</i> com seus acessórios rituais..... | 216 |
| Fotografias 28- <i>Mymby</i> que estão aos cuidados do rezador Jorge..... | 219 |
| Fotografia 29- <i>Ñanderu Tito</i> e os artefatos rituais..... | 222 |
| Fotografia 30- Maria Vilhalva e seu neto Rian..... | 235 |
| Fotografia 31- <i>Ñandesy Floriza</i> e o <i>ñanderu Jorge</i> | 251 |
| Fotografia 32- A <i>ñandesy Floriza</i> no Colóquio de Geografia..... | 252 |

LISTA DE PAINÉIS FOTOGRÁFICOS

| | |
|--|-----|
| Painel fotográfico 1- Crianças indicadas enquanto prováveis rezadores..... | 98 |
| Painel fotográfico 2- Base da <i>ogapysy</i> antes da cobertura..... | 155 |
| Painel fotográfico 3- Início da cobertura da casa <i>ogapysy</i> | 155 |
| Painel fotográfico 4 - Diferentes ângulos da <i>ogapysy</i> | 158 |
| Painel fotográfico 5 - <i>Ogapysy</i> em <i>Guyraroka</i> finalizada..... | 161 |
| Painel fotográfico 6- <i>Ogapysy</i> na <i>Jaguapiru</i> em 2014..... | 163 |
| Painel fotográfico 7- Estrutura da casa de reza..... | 170 |
| Painel fotográfico 8- Desenhos na sala de aula..... | 177 |
| Painel fotográfico 9- Os <i>yvyra 'i</i> localizados nos espaços exteriores..... | 187 |
| Painel fotográfico 10- Interior das <i>ogapysy</i> em 2022..... | 192 |
| Painel fotográfico 11- Grafismos <i>kaiowá</i> nos <i>apyka</i> | 198 |
| Painel fotográfico 12- Crianças e seus adornos..... | 208 |
| Painel Fotográfico 13- <i>Ñandesy Floriza</i> e o <i>mbaraka</i> herdado..... | 215 |

GLOSSÁRIO GUARANI- PORTUGUÊS

Elaborado com base no dicionário *Ñe'ëryru Avañe'ẽ-* (guarani-português - português-guarani) org. Cecy Fernandes de Assis ¹.

Apyka- bancos

Avatí kyry (milho novo, verde) - são festas celebradas em fevereiro e março

Avatí Jakaira- milho branco

Chiru ou *kurusu*- cruz

Guyrapa'i- arco sagrado

Guyraroka- Guyra (pássaro + roka- terreiro) – terreiro dos pássaros, lugar de batismo

Jaguarete- onça

Jasy- lua

Jakaira- entidade mítica guarani, é o senhor do milho. A neblina, bruma.

Jeguaka- adornos, enfeites, diadema de penas.

Jehovasa- benzer-se.

Jeroky ou *jerosy*- dançar, dança, rituais diários entre os Kaiowá

Jeroky poku- (entre os Kaiowá/ canto longo) nas comemorações indígenas, são as danças longas, apenas dos homens.

Jopara- mistura, mescla, variedade. Por analogia, linguagem misturada do Guarani, Português e Espanhol.

Kagui- chicha, bebida fermentada e com teor alcoólico, feita de milho.

Karai- termo usado ao se referirem a pessoas não indígena.

Kuatia- papel, diário, carta.

Kuimba'e- homem.

Kuña- mulher, companheira.

Kunumi- criança, menino, moço.

Kuña koty- cerimonia de iniciação das meninas kaiowá à vida adulta

¹ASSIS, Cecy Fernandes de. *Ñe'ëryru Avañe'ẽ-Portuge - Portuge-Avañe'ẽ*: dicionário guarani-português - português-guarani. 2. ed. - São Paulo, 2008. Os termos utilizados no glossário contemplam, principalmente, os vocábulos utilizados pelas etnias ñandeva e kaiowá. Entre outros grupos falantes de Guarani, como entre os Mbya, muitas palavras poderão apresentar distinções em sua escrita e significado. O *mbaraka* é um exemplo, traduzido por chocalho entre os Ñandeva e Kaiowá, mas que, para os Mbya, é o violão o instrumento utilizado como *mbaraka*. Ou ainda, o termo *karai*, utilizado para designação daqueles que não são indígenas entre os grupos ñandeva e kaiowá. Contudo, a mesma palavra - *karai*- na etnia mbya é usada para se referir a uma pessoa sábia ou mais velha, como anciãos da terra indígena.

Kunumi pepy- cerimonia de iniciação dos meninos entre os Kaiowá

Mba'e marāngatu ou yvyra marāngatu, denominado de “o lugar das coisas sagradas”, ou altar.

Marāngatu- sagrado.

Mimby- flauta, apito, instrumento musical de sopro.

Mirĩ- pequeno

Mitã- de modo geral criança.

Mitã iku aregua- criança na fase do engatinhar

Mitã ipopegua- criança que já caminha

Mitã ipyti'aregua- criança que mama

Mitã karai itupārery- Em algumas etnias, cerimônia em que ocorre a revelação do nome da criança.

Mitã Kuimba' e- menino

Mitã Kuña- menina

Mongarai- bendizer, consagrar, ou dar a benção. (batismo de nomeação de crianças)

Mbaraka- chocalho, maracá.

Mburuvicha- chefe superior, cacique.

Ñamõi- avô

Ñana- ervas, plantas medicinais.

Ñande, ñane - nós

Ñande Kuatia- nosso livro

Ñandekuéra- nossa gente

Ñandejara- Nosso Senhor, principio supremo, nosso dono.

Ñane Ramõi Jesu Papa- Nosso grande avô eterno, ente que criou outros seres divinos. Do centro do seu colar criou também sua esposa, ***Ñande Jarýi***.

Ñanderu, Ñanderuvusu, Pa'i Kuara (referente ao primeiro deus) - divindades guarani.

Ñanderu- nosso pai, utilizado na designação dos rezadores

Ñandesy- nossa mãe, utilizado na designação das rezadoras

Ñemongarai- batismo

Teko porã- modo de ser bom

Ñembosarái-brincadeira, jogo, diversão.

Ñembo'e- reza, oração.

Ñe'ẽ- língua, idioma, palavra, verbo, linguagem, falar, expressar-se.

Óga, roga, hóga - casa, morada, residência, lar.

Ogami- casinha

Pindo- pindó/coquinho, espécie de coqueiro.

Piri (adjetivo) - brilhante, cintilante. Ou **Piri** (substantivo/planta) - capim que fornece fibra para esteiras e outras obras trançadas.

Porã- bonito, lindo, formoso, bom, útil.

Poty- flor

Porahéi ou mborahéi, kotyhu e guahu- tipos de cantos entre os Kaiowá e Guarani

Takua ou **takuára**- (bambu) nome dado ao bastão de bambu, usado nas danças pela mulher guarani para marcar o compasso.

Tape- caminho, estrada.

Teko- condição, temperamento, caráter.

Ñande reko- nosso modo de ser.

Tekoaku- crise, modo de ser quente, estado de perigo.

Tekoha- aldeia, morada, uma área definida. Para os Guarani equivale ao lugar onde se dão as condições para ser Guarani.

Tekojára- divindade, dono do ser

Tekoaruvicha- autoridade religiosa, sempre um homem, e geralmente de idade, é substituto do deus criador.

Tembeta- nome de qualquer objeto duro e inflexível que os indígenas introduzem no furo artificial do lábio inferior.

Tembeta mirĩ- pequeno adorno labial para crianças

Tembekuáva- os que têm os lábios perfurados.

Tetã, retã- país, nação, pátria, nacionalidade.

Tuvicha- chefe superior, cabeça, diretor.

Yvyra 'i- bastão de cedro usado em cerimônia.

Yvyra 'ija- ajudante do xamã.

Yvyra karapã- arco, arma que se atiram flechas.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ASCURI-** Associação cultural dos realizadores indígenas
- APIB** – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- ATL** – Acampamento Terra Livre
- CAND** – Colônia Agrícola Nacional de Dourados
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- DF** – Distrito Federal
- EBD-** Escola Bíblica Dominical
- FAIND-** Faculdade Intercultural Indígena
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- GT** – Grupo Técnico
- MJ** – Ministério da Justiça
- MPF** – Ministério Público Federal
- MS** – Mato Grosso do Sul
- OEA-** Organização dos estados americanos
- ONG** – Organização não governamental
- ONU** – Organização das Nações Unidas
- P. I.** – Posto Indígena
- PPGH-** Programa de Pós-Graduação em História
- PPGAnt-** Programa de Pós-Graduação em Antropologia
- RID-** Reserva Indígena de Dourados
- SPI** – Serviço de Proteção aos Índios
- SPILTN** – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
- STF** – Supremo Tribunal Federal
- T. I.** – Terra Indígena
- UEMS** – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
- UFGD** – Universidade Federal da Grande Dourados
- UFMS** – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
- USP-** Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Lista de mapas..... | 13 |
| Lista de desenhos | 13 |
| Lista de fotografias..... | 13 |
| Lista de painéis fotográficos..... | 14 |
| Glossário Guarani-Português..... | 15 |
| Lista de Abreviações e Siglas..... | 18 |
| Introdução..... | 21 |
| Capítulo 1- Espiritualidade kaiowá e as diferentes religiosidades..... | 39 |
| 1.1-Os rezadores kaiowá e os ‘crentes’..... | 40 |
| 1.2-“Nós vamos é na escolinha”: Entre a <i>ogapysy</i> e as igrejas evangélicas..... | 46 |
| 1.3“Há lugares que não tem mais <i>ñanderu</i> ou <i>ñandesy</i> : Tem que ensinar as crianças para que tenham interesse”..... | 58 |
| 1.4-“As crianças são como sementes, precisam de cuidados”: os rituais kaiowá..... | 66 |
| Capítulo 2- Os processos de construção dos <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> kaiowá..... | 75 |
| 2.1- A construção dos corpos e o “bom kaiowá”..... | 75 |
| 2.2- Cuidados durante a gestação e o parto..... | 81 |
| 2.3- Assentar a alma, fortalecer o corpo..... | 89 |
| 2.4- As crianças identificadas como potenciais <i>ñandesy</i> e <i>ñanderu</i> e as memórias de infância das lideranças religiosa..... | 97 |
| 2.5- Aspectos formativos para os <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> | 109 |
| 2.6- Aprendizes e auxiliares: alguns apontamentos acerca dos aspectos constitutivos..... | 121 |
| Capítulo 3- Os <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> e suas <i>ogapysy</i>: os desafios nos processos de construção e as redes de colaboração..... | 131 |
| 3.1- De <i>Ogajekutu</i> a <i>Ogapysy</i> | 131 |
| 3.2- As <i>ogapysy</i> nos desenhos das crianças..... | 138 |
| 3.3- “Essa aqui é nossa identidade”: a casa de reza em <i>Guyraroka</i> | 144 |
| 3.4- “Vamos rezar e essa aqui é para durar uns dez anos”: a casa de reza na <i>Jaguapiru</i> | 163 |
| 3.5- As <i>ogapysy</i> e a transmissão de saberes atualmente..... | 176 |

| | |
|--|------------|
| Capítulo 4- Os artefatos religiosos dos <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> e os saberes imprescindíveis em sua utilização..... | 184 |
| 4.1- Os objetos no interior das <i>ogapysy</i> | 184 |
| 4.2- Os <i>apyka</i> : suas pinturas contam histórias..... | 196 |
| 4.3- As divindades se enfeitam: os Kaiowá e seus adornos | 204 |
| 4.4- A transmissão dos objetos religiosos: Os <i>mbaraka</i> | 211 |
| 4.5- <i>Mymby</i> e os <i>chiru</i> herdados..... | 218 |
| Capítulo 5- Os desafios e atualizações nas práticas dos <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> na contemporaneidade..... | 227 |
| 5.1- Rezas..... | 228 |
| 5.2- Práticas de cura..... | 232 |
| 5.3- Atualizações nas práticas religiosas: as <i>ñandesy</i> | 237 |
| 5.4- A religiosidade tradicional como ferramenta política..... | 246 |
| Conclusão..... | 255 |
| Diagramas de parentesco..... | 260 |
| Referências..... | 270 |
| Fontes orais..... | 270 |
| Referências Bibliográficas | 274 |

INTRODUÇÃO

A religiosidade, para os Kaiowá, configura-se em elemento essencial de sua organização social e permeia as diferentes situações da vida social do grupo. De modo que a religião e a cosmologia dos Kaiowá encontram-se entre os assuntos mais tratados sobre o grupo.²

Na atualidade, a espiritualidade dos Kaiowá continua a desempenhar um papel importante e com implicações nas relações socioculturais dos grupos, sem a qual se torna impossível o entendimento a respeito da forma como a etnia dá sentido à sua existência e ao seu entorno.

Nesta perspectiva, o trabalho tem como finalidade a compreensão dos processos de constituição dos *ñanderu* e *ñandesy* e os desafios presentes nas práticas religiosas entre os rezadores kaiowá, a partir da perspectiva dos adultos integrantes de duas parentelas, localizadas em *Guyraroka/Caarapó* e em *Jaguapiru/Dourados*, em Mato Grosso do Sul.

O entendimento sobre as fases de aprendizados, treinamentos e práticas dos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá estará pautado, em grande medida, a partir das explicações fornecidas por pessoas adultas, a partir das infâncias, acionadas por meio da memória, bem como as percepções que os rezadores e rezadoras possuem em relação ao contexto atual acerca de suas crianças com vistas a se tornarem futuras lideranças religiosas. As crianças ocupam um papel importante na composição deste trabalho, à medida que suas infâncias se configuram em fio condutor para a compreensão da constituição dos rezadores e rezadoras kaiowá. Além disso, estão inseridas na dinamicidade política das parentelas e do movimento indígena.

As lideranças religiosas entre os Kaiowá são denominadas por diferentes expressões, tais como *ñanderu* e *ñandesy*, rezador e rezadora, cacique ou Pa'i. Os termos mais utilizados pelos Kaiowá, durante a pesquisa, foram rezadores, *ñandesy* (para mulher) ou *ñanderu* (para homem); portanto, as duas denominações serão

²A escrita dos nomes das etnias segue a normativa estabelecida na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, em 1953, a fim de padronizar a maneira de referenciar os nomes dos grupos indígenas, na escrita em língua portuguesa. Conforme a convenção, os nomes das etnias devem ser escritos em letras minúsculas sempre que estiverem na forma adjetivada e devem permanecer no singular. Os nomes dos grupos indígenas serão escritos em caixa alta quando forem substantivos próprios e permanecerão no singular.

empregadas no texto. Adoto também a designação mestres da palavra na referência às lideranças espirituais kaiowá.

É importante frisar que, no decorrer do trabalho, ao me referir à religiosidade kaiowá, estou fazendo referência àquela identificada pela etnia como “tradicional” - a que apresenta e engloba, em sua estrutura, um modo de ser próprio dos Kaiowá, de acordo com as percepções das pessoas mais velhas – no âmbito da cosmologia kaiowá.

No Brasil, os três grupos étnicos falantes da língua Guarani são os Kaiowá, os Ñandéva e os Mbya, cada um com sua variação linguística própria. Os grupos indígenas mencionados encontram-se localizados em diversos estados brasileiros. Em MS, estado com a segunda maior população indígena do país, conforme o censo do IBGE (2010), os Ñandeva e Kaiowá são os que apresentam o maior índice demográfico.

Assim, no decorrer do texto, menciono, de maneira específica, os interlocutores da pesquisa-os Kaiowá - tendo em vista a autoidentificação dos mesmos. Estou ancorada na compreensão da noção de grupo étnico, de acordo com as formulações de Barth (1998), as quais atribuem as características das etnias atreladas mais aos elementos da autodeterminação, organização e interação entre eles, do que a fatores determinantes ou fixos.

Nesse caso, ao me referir aos textos que abordam as diferentes etnias falantes de Guarani, sigo a maneira como os autores as identificaram. De modo semelhante ocorre nos momentos em que os interlocutores da pesquisa mencionam os Ñandéva, apenas com a denominação Guarani, grupo que apresenta muitas semelhanças culturais com os Kaiowá, por vezes citados como se fossem um mesmo grupo étnico, que, no entanto, são etnias distintas. É um esforço para não incorrer nas denominações generalizantes acerca dos grupos falantes de Guarani, como sublinha Cavalcante (2009), quando assinala

[...] que ainda hoje no Brasil há pelo menos três grupos étnicos que foram e continuam sendo rotulados como Guarani. São eles os Kaiowá, os Ñandeva/Guarani e os Mbyá. Se o que configura uma etnia é sua autodeterminação, nada mais correto do que respeitar a sua autoidentificação ou o seu etnomio, que é, por assim dizer, o verdadeiro nome da etnia. (CAVALCANTE, 2009, p.21)

Também é comum a menção aos falantes desta língua étnica, em muitos textos acadêmicos, apenas com a designação Guarani, quando objetivam chamar atenção às características comuns aos grupos ñandéva, mbya e kaiowá, ou como estratégia política, enquanto Grande Nação Guarani.

Para a realização da pesquisa de campo com os Kaiowá elegi dois *tekoha*, com os quais já havia estabelecido contato. O primeiro, a Terra Indígena *Guyraroka*, está situada no município de Caarapó/MS. Tramita na Justiça Federal de Dourados o processo que questiona o território de ocupação tradicional dos Kaiowá, *Guyraroka*, localizado nas proximidades do córrego *Ypuitã*. O relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena *Guyraroka* foi realizado sob a coordenação do antropólogo Levi Marques Pereira (2002a).

Em 2004, *Guyraroka* foi identificada e delimitada como Terra Indígena pela FUNAI, e, em 2009, declarada como território de ocupação tradicional indígena pelo Ministério da Justiça. Resta apenas, para finalização do processo de demarcação, a homologação a cargo do presidente da República³.

Contudo, o processo demarcatório da Terra Indígena em questão sofreu anulação em 2014, pela segunda turma do Supremo Tribunal Federal (STF), embasados na tese do marco temporal, cuja finalidade é modificar a política de demarcação das terras indígenas no Brasil. A acepção defendida nesta tese jurídica está apoiada na ideia de que os grupos indígenas podem reivindicar os territórios tradicionais apenas caso estivessem ocupando a área territorial no período da promulgação da Constituição de 1988. Nessa perspectiva, Cavalcante (2016) aponta que

O estabelecimento do marco temporal é a-histórico porque ignora, apesar da ressalva, os processos históricos ocorridos ao longo de cinco séculos de colonização por meio dos quais vários grupos indígenas foram expulsos de suas terras de ocupação tradicional. Além disso, também ignora processos históricos que culminaram na constituição de novas comunidades indígenas em datas mais recentes [...]. CAVALCANTE, 2016, p.16)

A tese do marco temporal se apresenta como inconstitucional, na medida em que nega os direitos territoriais e de serem consultados, já garantidos aos povos indígenas, nos Art. 231 e 232 da Constituição Federal de 1988.

No caso específico dos Kaiowá, em *Guyraroka*, o *tekoha* se encontra em litígio e as famílias continuam a residir no espaço reivindicado como território tradicional há vinte anos. Segundo os dados apresentados em notícias divulgadas na página oficial do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que tem acompanhado a mobilização e dado auxílio nas questões de ordem jurídica, os Kaiowá de *Guyraroka* entraram com recurso,

³ STF julga caso da Terra Indígena Guyraroka, anulada com base no marco temporal e sem que comunidade fosse ouvida. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/03/stf-julga-caso-terra-indigena-guyraroka-anulada-marco-temporal-sem-E-fosse-ouvida/>> Acesso em: 17 abr.2022.

em 2016, objetivando reverter a anulação da demarcação do *tekoha*, mas foi negado pelo STF.

Na sequência, os Kaiowá persistem na luta em prol de terem seus direitos assegurados e, em 2018, ingressaram com uma Ação Rescisória que começou a ser julgada no mesmo ano, mas foi retirada de pauta pelo STF. Enquanto aguardam a decisão judicial, as famílias de *Guýraroka* somam, aproximadamente, 110 pessoas e ocupam uma área territorial de 55 hectares⁴.

Os Kaiowá em *Guýraroka* vêm se mobilizando nos últimos anos por meio de participações nas *Aty Guasu* (grande reunião, assembleia), com idas à Brasília e diversas manifestações, a fim de serem ouvidos e, assim, lograrem conquistar o direito básico à sobrevivência física e cultural da etnia, em seu território tradicional, reconhecido e homologado como terra indígena.

Na sequência, trago o mapa com a localização de *Guýraroka*.

Mapa 1- Localização da Terra indígena *Guýraroka*



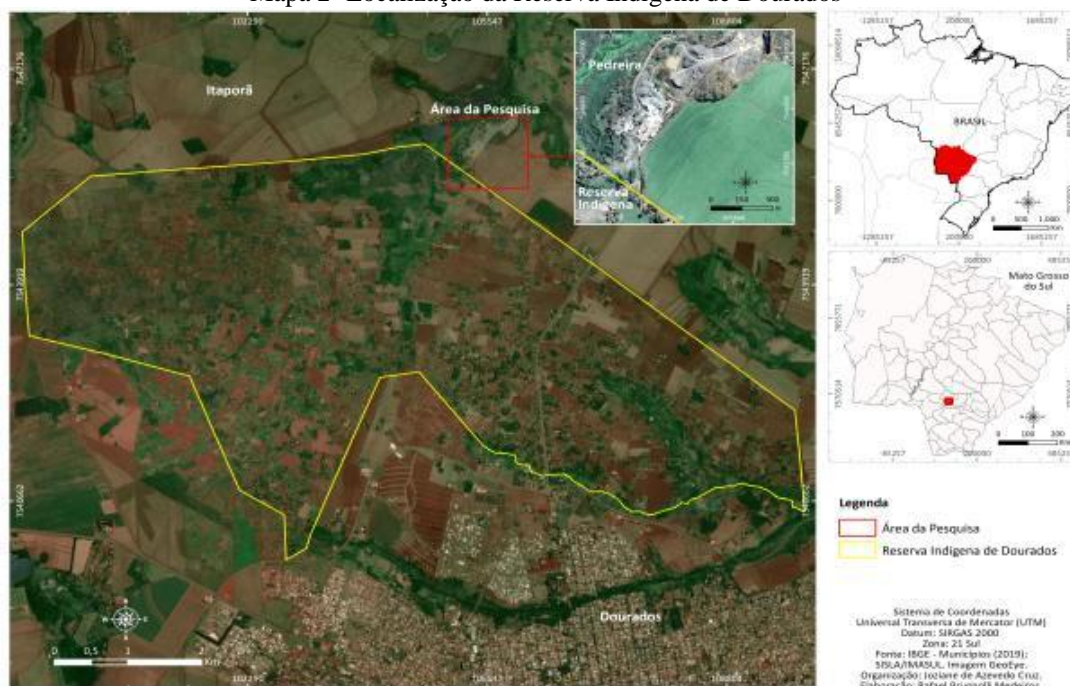
Fonte da autora. Organização de Joziane A. Cruz. 2021. Elaboração de Rafael B. Medeiro

O segundo espaço de interlocução é a Jaguapiru, uma das aldeias que fazem parte da Reserva Indígena de Dourados (RID), denominada de Francisco Horta Barbosa. Surgida em 1917, é uma das oito reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio

⁴ Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Noticiado em 08/04/2021. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/por-unanimidade-stf-acolhe-recurso-do-povo-guarani-kaiowa-e-abre-caminho-para-reverter-precedente-sobre-o-marco-temporal>> Acesso em: 27 abr. 2022.

(SPI), entre 1915 a 1928. As reservas localizadas no estado de Mato Grosso do Sul foram destinadas aos Ñandeva e Kaiowá, grupos étnicos com o maior contingente populacional. No caso da Reserva de Dourados, com 3.539 hectares, a etnia terena também foi alvo da política de reservamento (CAVALCANTE; MOTTA, 2019). A localização e extensão da Reserva Indígena de Dourados podem ser visualizadas a seguir.

Mapa 2- Localização da Reserva Indígena de Dourados



Fonte da autora. Organização de Joziane A. Cruz. 2021. Elaboração de Rafael B. Medeiros

Nos dias coetâneos, desde a década de 1980, os Ñandeva e Kaiowá têm protagonizado o movimento para reaver seus territórios tradicionais - os *tekoha*. Trata-se de um espaço físico e sociocultural propício às práticas específicas de sobrevivência física e cultural do grupo. Isto já foi assunto de trabalhos como Brand (1993; 1997), Mota (2011;2015), Cavalcante (2013), Crespe (1999 e 2015), Vietta (2007). As discussões contemplam desde os primórdios das ocupações territoriais pelas etnias ñandeva e kaiowá, as implicações no modo de ser dos povos indígenas que vivem nas áreas de reservas e na dinâmica empreendida pelos grupos nas tentativas de retorno aos seus *tekoha*.

A partir dos primeiros exercícios do trabalho de campo, no decorrer da graduação em Ciências Sociais, em 2011 e 2012, paulatinamente, meu contato com os Kaiowá começava a ganhar seus contornos. A oportunidade de realização de estágio supervisionado, na Coordenação Regional da Fundação Nacional do índio (FUNAI) em

Dourados, configurou-se como uma etapa formativa importante e de aproximação com a etnia.

Outra situação significativa deu-se na atividade de monitoria às crianças indígenas, filhas de acadêmicas do curso de Licenciatura Indígena *Teko Arandu*/UFGD, durante quatro etapas presenciais no decorrer do ano de 2012. Foram experiências importantes à minha formação acadêmica e no estabelecimento de redes de contatos com futuros interlocutores⁵.

A proposta de tese é uma continuidade das inquietações oriundas do trabalho de campo realizado no decorrer do mestrado em Antropologia, nos anos de 2013/2014. O objetivo da pesquisa visava compreender as percepções de diferentes gerações a respeito do que é ser criança entre os Kaiowá de uma parentela.

As parentelas, com quem estabeleci contato na Terra Indígena de Panambizinho/Dourados-MS e, na sequência, na aldeia Jaguapiru, com lideranças religiosas, como o casal Jorge e Floriza, eram constituídas por membros em processo de formação religiosa. Neste processo, eles preparavam seus filhos mais jovens para assumirem a posição de liderança religiosa na família.

Por ocasião da temática sobre a infância, que tocava em questões sobre a religiosidade kaiowá, alguns pontos sobre a espiritualidade da etnia foram apontados na dissertação, contudo ficaram muitas lacunas, o que me despertou o desejo de dar continuidade ao tema da religiosidade e infância. A reflexão sobre a religiosidade dos Kaiowá pelo prisma da infância e suas implicações configura-se como um caminho frutífero para o entendimento da rica e complexa rede de relações e de práticas da espiritualidade kaiowá.

Ao delinear os parâmetros que caracterizam a religiosidade entre os Guarani, Chamorro (2008) afirma que

O que podemos chamar de ‘religião’ nos povos aqui estudados está fundamentado na palavra. [...] A palavra é a unidade mais densa que explica como se trama a vida para os povos chamados guarani e como eles imaginam o transcendente. As experiências da vida são experiências de palavra. Deus é palavra. Dentre todas as faculdades humanas, são as diversas formas do ‘dizer’ as vias, por excelência, de

⁵ *Teko Arandu* (viver com sabedoria) é o nome dado à Licenciatura Intercultural na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). O curso de graduação, voltado à formação de professores indígenas das etnias Nandeva e Kaiowá, foi criado em 2006. *O Teko Arandu* é fruto das reivindicações do Movimento de Professores Nandeva e Kaiowá de MS. O histórico do curso pode ser acessado no projeto político, na página oficial da UFGD. Disponível em: <https://portal.ufgd.edu.br/cursos/licenciatura_intercultural_indigena/projeto-pedagogico> Acesso em: 06 out.2020.

comunicação com as divindades, pois estas são essencialmente seres da fala. (CHAMORRO, 2008, p.56)

A palavra é sacramento, é vida, provê condições e cria, de acordo com Chamorro (2008). A historiadora da religião⁶ guarani explicita que, enquanto mecanismo de complexidade, e dado à abrangência do poder da palavra entre os Guarani, a palavra “é o símbolo que contém, exhibe, recria, visibiliza e comunica uma outra realidade – diferente dele, mas ao mesmo tempo presente nele” (CHAMORRO, 2008, p. 278).

O estudo com os povos falantes do Guarani compôs inúmeras abordagens de diferentes campos do saber. Para o arcabouço teórico do trabalho priorizo as produções realizadas principalmente no campo da História e da Antropologia. As reflexões e debates produzidos por estudos nestas duas áreas possibilitam um entendimento amplo a respeito dos grupos falantes de Guarani, situados numa etnologia especializada.

Como um dos grupos mais pesquisados no Brasil, diversos tipos trabalhos bibliográficos foram organizados sobre as etnias. Os estudos reunidos por Castro (1985) e Melià *et al.* (1987) são referências importantes que permitem visualizar a riqueza e a complexidade das discussões com os Guarani e Kaiowá.

No ensaio intitulado “Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani”, de autoria de Viveiros de Castro (1985), são apresentados os principais expoentes da etnologia guarani. Recebem destaque os estudos produzidos por Baldus (1954 e 1968), com os volumes da Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, e a coletânea organizada por Florestan Fernandes (1975b), com análises das contribuições advindas dos cronistas do século XVI e XVII sobre os povos tupi-guarani. Além disso, há o trabalho de Melià *et*

⁶ De acordo com Durkheim (1996), a religião como fenômeno social pode ser entendida enquanto conjunto de crenças, prescrições de comportamento, práticas e visões de mundo que se interligam à figura de um ser maior, um deus, por exemplo, mas que não restringem apenas a essas características citadas. As práticas religiosas são dotadas de sentidos e compostas por um arcabouço normativo que regulamenta o proceder coletivo de um determinado grupo social. Neste sentido, em concordância com os autores citados no corpo do trabalho, compreendo que os Kaiowá possuem sua religião, tão bem tratada pelos autores clássicos e contemporâneos da etnologia guarani como Nimuendaju (1987), Candogan (1953), Schaden (1963; 1969; 1974), Melià (1981; 1986; 1987; 1991), Chamorro (2008), João (2011), entre outros. Uma religião pautada na palavra-alma - com alto grau de complexidade e dinamismo, orientadora dos diversos momentos da vida social da etnia. A dicotomia sagrado-profano não se aplica à religião guarani, como acontece nas religiões cristãs. Portanto, ao mencionar a espiritualidade do grupo estudado, utilizo os termos religião, religiosidades e espiritualidade, que, apesar de agregar significados distintos, entendo que seja possível a aproximação das terminologias e conceitos como correlatos. Tais conceitos - como religiosidade - agregam em si uma abrangência maior conforme a proposta do trabalho, considerando para tanto, as relações entre a religião tradicional dos Kaiowá e as convergências e distanciamentos estabelecidos com outros campos religiosos.

al. (1987), entre outros escritos de antropólogos e etno-historiadores, que se dedicaram à compreensão dos aspectos socioculturais e históricos dos grupos falantes de Guarani.

Como sublinhado por Viveiros de Castro, no comentário introdutório à edição brasileira da obra de Nimuendaju (1987):

Os diferentes povos Guarani (Mbyá, Nandeva, Pãi-Kayowá) continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização — que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o locus da “perseveração do ser” Guarani. (NIMUENDAJU, 1987, p. 23)

A imensa produção sobre os povos falantes do idioma Guarani possibilitou uma etnologia guarani apurada, devido à imersão na cultura dos grupos indígenas, que os principais clássicos nos estudos dos povos falantes do Guarani tiveram. Estudos relevantes e que continuam a ser referências essenciais na compreensão do modo de ser destes grupos.

De forma geral, as discussões a respeito dos grupos falantes do Guarani centralizaram-se em reflexões sobre os aspetos ligados à religiosidade e cosmologia. Estudos de grande proeminência são os de Nimuendaju (1987), Candogan (1953), Schaden (1963; 1969; 1974), Susnik (1989; 1979/80), Melià (1981; 1986; 1987; 1991), Hélène Clastres (1978), Pierre Clastres (1990).

Das abordagens canônicas às mais contemporâneas, que contemplam expressões de religiosidade, entre temáticas como cantos, danças, rituais, constam exemplos destas produções, como os escritos de Chamorro (1995; 2008; 2009; 2011; 2015), Montardo (2002), Grunberg (2014), João (2011), Falcão (2018), Melo (2009), Crepalde (2004), Vietta (2003:2007), Mura (2006:2010), Tonico Benites (2014) e Eliei Benites (2021).

Também são relevantes as discussões realizadas por importantes pesquisadores dos Guarani e Kaiowá, que abordaram a temática religiosa em conjunto com outras discussões, como a relação entre religiosidade tradicional e as aproximações com os neopentecostais. Entre os autores e autoras que trouxeram importantes subsídios ao assunto encontram-se Brand (1993; 1997), Pereira (1999; 2002a; 2002b; 2004; 2016; 2018), Cariaga (2019), Crespe (2015), Barros (2003).

Tais referenciais apontam para uma teologia guarani pautada na palavra ritualizada, seja na forma de canto ou reza, enquanto fio condutor para o entendimento

dos grupos falantes de Guarani. A importância dada à religiosidade e suas manifestações intrínsecas à vida social dos Guarani é preponderante, enquanto elemento de diferenciação destes grupos, sem o qual se torna impossível o entendimento.

Ao realizar a compilação de elementos da religiosidade guarani a partir de sua experiência, Melià (1991) explicita que tal esforço se constitui em mais um exercício de tradução do modo de ser religioso entre os grupos guarani. A centralidade religiosa dos Guarani encontra acento na palavra: “[...] la importancia de la palabra en toda la vivencia religiosa guaraní, el mito de la creación y destrucción del mundo como fundamento de las creencias, y la danza-oración que es el gran sacramento ritual en el que se expresan con especial intensidad” (MELIÀ, 1991, p.26).

A experiência religiosa como algo inerente à cultura dos Guarani pode ser encontrada em diferentes fontes produzidas a respeito dos grupos Guarani do Brasil e de outros países latino-americanos, nos rituais registrados, cantos, rezas, objetos, nos alimentos e formas de cozimento, na construção de suas habitações e na compreensão dos fenômenos naturais. Também é encontrada na relação entre os comportamentos humanos e a ação/reação dos não humanos, como os *jára* (donos), as divindades e os espíritos.

A religiosidade dos grupos falantes de Guarani foi um dos temas que ocupou grande parte das produções etnológicas, as quais proporcionam respaldo para discussão referente às características, formação e transformações existentes entre os rezadores kaiowá no século XXI. Tais abordagens clássicas continuam a inspirar e trazer inquietações quanto aos agentes que compuseram os processos de negociação e conflitos, bem como à resistência kaiowá presente no campo da religiosidade, na qual o protagonismo indígena se faz presente desde sempre.

Na obra “O Guarani: uma bibliografia”, organizada por Melià *et al.* (1987), é assinalado que a produção da bibliografia guarani pode ser dividida em diferentes tipos de fases. São apresentadas como etnologia de conquista, missionária, viajantes, antropológica e etno-histórica. O etnólogo contribuiu para a percepção e entendimento do estudo dos Guarani nas diferentes épocas e perspectivas, quando afirma que “cada época descobre seus próprios Guarani” (MELIÀ *et al.*, 1987, p.20).

No atual momento histórico, os Guarani não são apenas tema sobre os quais lemos e realizamos pesquisas, seja a partir de fontes documentais, bibliográfica e de dados etnográficos, dentre outros. Talvez, atualmente, o desafio na interlocução com a etnia se apresente em dimensões maiores que no passado e repouse na proximidade

geográfica e com as demandas dos indígenas que estão ao nosso redor, como muitos de nós em MS.

Em Mato Grosso do Sul vivemos no campo onde o movimento de estranhar o familiar é um exercício constante, para a produção da desnaturalização de muitos fatos sociais e compreensão das alteridades, como nos adverte Velho (1978).

Além da proximidade e do envolvimento com os grupos falantes de Guarani, neste caso específico, com os Kaiowá, que também se tornam as referências, com historiadores e antropólogos indígenas. Eles têm possibilitado reflexões que questionam e desconstróem imaginários e entendimentos construídos nas pesquisas antropológicas e históricas a respeito de seu povo e na forma como foram produzidas.

Se, em cada época, existe a descoberta de “seus” Guarani, como disse Melià, desde o final do século XX e no vigente, vivenciamos a experiência do “deslocamento”. Trata-se de um exercício importante e necessário ao fortalecimento de uma etnologia e de uma história indígena que esteja pautada na descolonização de olhares para produção dos saberes.

As demandas dos grupos indígenas são urgentes e ecoam enquanto aguardam o cumprimento de direitos basilares garantidos na Constituição Federal de 1988. Os povos indígenas esperam medidas que contemplem, minimamente, necessidades básicas de sobrevivência, as quais têm sido negligenciadas pelo Estado brasileiro.

Os Guarani de hoje, em MS, são aqueles que continuam a resistir após séculos de embates. Lutam pela sobrevivência sociocultural e física, pelos direitos básicos, como território, segurança, educação, saúde, alimentação e água, os quais frequentemente são negados. Estes indígenas vivem subalternizados à beira de cercas que os separam de seus territórios originários, impossibilitando-lhes de vivenciarem experiências que dizem respeito ao seu modo de ser, à sua religiosidade.

As permanências e rupturas engendradas nos modos de ser da etnia são marcadas por inúmeras situações de resistência, muitas delas propaladas por meio da religiosidade, enquanto ferramenta de protagonismo, de luta, de estratégias e até de negociações com outros campos religiosos. Mesmo que o cristianismo continue a somar adeptos nas suas mais diferentes vertentes e seja um dos elementos conflitantes nas terras indígenas, no cerne dos grupos de parentesco, ainda assim, a figura dos rezadores permanece desempenhando um papel importante no interior das redes de relações. A religiosidade entre os Kaiowá continua a comunicar, explicar e ser elemento de

resistência, com suas rezas-cantos-danças, seus artefatos rituais, modos de relação e parentesco, entre outros aspectos.

A resistência acontece com o *chiru* na mão, o *mbaraka* em outra, ao som do *takua*⁷, marcando o ritmo no chão, iniciando, assim, o canto-reza, que atua em dimensões operacionalizadas no plano terrestre e no celestial. As armas da batalha são acionadas em um campo simbólico, espiritual e político, quando o que está em jogo é o processo de reaverem seus territórios tradicionais, tal qual ocorre em muitos outros momentos de seu viver. Desta forma, a luta dos Guarani e Kaiowá continua e persiste fundamentada por seu *ñande reko marangatu* (modo de ser religioso).

O esforço deste trabalho é somar as discussões sobre religiosidade kaiowá, trazendo à cena a fase da infância e seus aprendizados como ponto de partida central da reflexão. As crianças são citadas como continuadoras dos conhecimentos indígenas e religiosos. É a infância o período de destaque para as situações de aprendizado e aperfeiçoamento, momento oportuno para a absorção dos mecanismos de transmissão de conhecimentos.

O principal receio dos *ñanderu* e *ñandesy* baseia-se na possibilidade da não existência de herdeiros que venham a dar continuidade às práticas religiosas. Por isso, é sobre as crianças que se assenta o discurso dos possíveis continuadores da religiosidade kaiowá, como as mais aptas para serem conduzidas no processo de aprendizado. Além disso, a descrição e análise da existência das *ogapysy* (casa de reza), como espaço principal das práticas religiosas, e o papel desempenhado pelos artefatos rituais no aspecto formativo do *ñanderu* e da *ñandesy* kaiowá, constituem-se como componentes significativos à reflexão acerca dos rezadores e rezadoras.

Assim, a ênfase central da tese recai na aposta de elencar a infância como fase essencial para a produção do *ñanderu* ou *ñandesy*, algo evidenciado pelos rezadores das terras indígenas estudadas, por meio de suas próprias experiências e nos processos de aprendizado das gerações mais jovens que estão em fase de formação.

Para realização do trabalho, adotei a etno-história como método. Este agrega diversas áreas do conhecimento, como a História e a Antropologia, bem como contribuições oriundas de outros campos do saber, como a Arqueologia e a Linguística,

⁷ *Chiru* é um objeto de madeira no formato de cruz. O *takua* (bastão rítmico) corresponde a um instrumento de percussão, de uso feminino, feito de bambu. O *mbaraka* (chocalho) é um dos objetos ritualísticos utilizados por diversos grupos indígenas brasileiros.

que visam estudar as especificidades sócio-históricas e culturais das sociedades humanas no tempo e no espaço. (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003).

A partir dos pressupostos e contribuições proporcionados pelo método da etno-história, ao qual a inclusão da produção etnográfica se soma, na interface entre História e Antropologia, a pesquisa de campo foi desenvolvida mediante a observação participante, conversas e produção de diário de campo. Contou também com o registro fotográfico e a utilização de entrevistas semiestruturadas durante o trabalho de campo, por um período de um ano e dois meses, ocorrendo de forma alternada às idas até as Terras Indígenas.

No final do ano de 2018 iniciei a visita aos possíveis campos de pesquisa para solicitar autorização para a pesquisa. Os primeiros contatos, naquele ano, foram apenas para explicar o objetivo da pesquisa e verificar se as lideranças locais me permitiriam retornar. Com o aceite dos rezadores, que são as lideranças das parentelas estudadas, iniciei a pesquisa propriamente dita, em fevereiro de 2019, sendo interrompida no mês de março de 2020, em decorrência da pandemia do coronavírus (Covid-19).

A etno-história possui um caráter polissêmico e conjuga, desde fontes orais, elementos de cultura material, evidências documentais, entre outros componentes, constituindo-se em um método de caráter interdisciplinar (CAVALCANTE, 2011). Nesta relação entre as áreas acadêmicas - Antropologia e História - e a etno-história, como uma possibilidade de agregar diferentes áreas e construção de uma metodologia interdisciplinar para o estudo dos grupos étnicos, o historiador Lucio Mota (2014) aponta que:

Nas suas notas de abertura desse primeiro número da *Etnohistory*, Ermine W. Voegelin, presidente da Conferência escreveu sobre as incertezas de iniciar uma publicação num campo acadêmico ainda não reconhecido, uma vez que havia pouca disposição dos historiadores em utilizar dados etnológicos e quase nenhuma disposição dos etnólogos em utilizarem-se da documentação histórica (L. MOTTA, 2014, p.04).

A criação da revista de etno-história foi um importante mecanismo de disseminação das discussões referentes aos grupos indígenas e as variadas formas de se pesquisar os grupos humanos, nas mais distintas temporalidades, tendo em vista a parceria com disciplinas como a arqueologia e a linguística.

As reflexões de Eremites (2003), Cavalcante (2011) e Lucio Mota (2014) são importantes contribuições para evidenciar percursos da construção da etno-história,

enquanto método, e dos variados debates que ocorreram no decorrer das últimas três décadas no Brasil a respeito do método etno-histórico. Tais abordagens também chamam atenção ao protagonismo indígena na História, em distintas situações e de formas heterogêneas, não sendo limitado apenas ao contexto da Constituição Federal de 1988 e dos anos que se seguiram, quando alguns direitos basilares aos grupos indígenas foram assegurados por este instrumento legal.

Os povos indígenas deixam pistas de sua resistência e protagonismo na documentação histórica, nas produções etnográficas, nos registros iconográficos, nos elementos de cultura material, nas variadas formas de se organizarem e fazerem política, entre muitas outras ações que possibilitam perceber suas realizações e protagonismo no decorrer do tempo.

Dessa forma, o esforço do presente trabalho é demonstrar alguns ensejos vivenciados pelos Kaiowá de *Jaguapiru* e *Guyraroka*, no que diz respeito às estratégias e resistências, em situações vivenciadas no campo religioso, como na constituição das novas lideranças religiosas e os desafios que permeiam as práticas religiosas tradicionais.

As fontes orais e fotográficas produzidas durante a pesquisa de campo possibilitaram a apreensão de aspectos concernentes à resistência, como a construção das casas de rezas e o uso e transmissão dos artefatos rituais. São elementos importantes para a compreensão da formação dos rezadores e de sua atuação no interior de suas redes de parentesco e com o entorno não indígena.

Durante o ano de 2019, nas duas terras indígenas pesquisadas, foi possível acompanhar algumas fases da construção das *ogapysy* (casa de reza), por meio do registro fotográfico, de momentos em que as pessoas estavam executando alguma atividade cotidiana, o processo de construção de casas, a lida na roça, os caminhos percorridos com as crianças, alguns objetos religiosos, entre outros elementos que dizem respeito ao universo religioso.

Tais apreensões são possíveis de serem averiguadas por meio do fazer etnográfico. No que se refere à postura no campo de pesquisa, Oliveira (2006) afirma que “talvez a primeira experiência do pesquisador de campo – ou no campo – esteja na domesticação teórica do seu olhar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 19). Assim, tal aspecto metodológico é tão importante quanto a relação com os outros elementos que compõem o ato de pesquisar. O trabalho de campo é composto por etapas, como o olhar, o ouvir e o escrever. De acordo com o autor, o olhar e o ouvir constituem a

primeira etapa a partir das impressões do campo, e a segunda etapa diz respeito ao ato de escrever. Este momento é considerado como o laboratório do pesquisador, a partir da junção dos resultados e pode proporcionar uma aproximação junto ao grupo estudado como interlocutores.

A escrita etnográfica viabiliza a utilização de variadas fontes produzidas durante o tempo de campo da pesquisa. Nesse sentido, conforme sublinha Peirano (1995), existem muitas possibilidades e desafios no fazer etnográfico. A autora destaca a importância e a necessidade da continuidade das reflexões referentes à etnografia, e aponta, ainda, que existem múltiplas vertentes ou tradições etnográficas, as quais demonstram que não existe um modo único do fazer etnográfico.

O fazer etnográfico possui diversas características, como relata Geertz (1989, p. 14) ao indagar: “O que faz o etnógrafo? [...] ele observa, ele registra, ele analisa”. A etnografia, neste sentido, possibilitou descrever e compreender os acontecimentos do dia a dia das crianças e adultos kaiowá, na sua relação com os elementos ligados ao sagrado.

As produções etnográficas e históricas relacionadas ao grupo estudado, as observações descritas no caderno de campo, a elaboração dos diagramas de parentesco, as fontes orais e imagéticas - fotografias e desenhos - são tipologias de fontes utilizadas nas análises e elaboração da tese. As imagens, na sua ampla variedade - fotografias, poéticas, metáforas, desenhos, diagramas, charges, pinturas etc. -, como chama atenção Caiuby (2008), nos convidam a ver e compreender emaranhados de significações contidos em sua composição.

Ao contrário do texto, as imagens são universais, pois existem em todas as culturas humanas. Mas são igualmente artefatos culturais; parafraseando Lévi-Strauss, a imagem é uma apropriação que a cultura faz da natureza. Imagens não reproduzem o real, elas o representam ou o rerepresentam. Nenhuma delas é idêntica ao real. (CAIUBY, 2008, p.2).

Entendo que a inserção das imagens nos textos escritos pode ocorrer a partir de diferentes desígnios, a depender da finalidade que o autor almeja alcançar com sua utilização. Nessa acepção incluem as imagens-fotografias, os desenhos, os diagramas, os mapas - enquanto fontes históricas e etnográficas, em decorrência de sua relevância e possibilidades de compreensão de aspectos pesquisados acerca da religiosidade kaiowá. Estes aspectos levam em consideração, também, a relação entre a produção do registro

fotográfico e os interlocutores da pesquisa, e o desejo de ambos os sujeitos, que se torna alvo da captura imagética em um dado momento histórico.

Direcionar o olhar e os ouvidos para as imagens, como desafia a proposta de Manguel (2001), na obra “*Lendo Imagens: uma história de amor e ódio*”, com diferentes possibilidades de compreensão por meio das fontes imagéticas, permite uma abrangência para além das palavras, adentrando significados outros e sentimentos diversos, pois, conforme o autor, “as imagens assim como as histórias nos informam” (MANGUEL, 2001, p. 21). O autor chama atenção ainda:

As imagens que formam nosso mundo são símbolos, sinais, mensagens e alegorias. Ou talvez sejam apenas presenças vazias que completamos com o nosso desejo, experiência, questionamento e remorso. Qualquer que seja o caso, as imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos. (MANGUEL, 2001, p. 21)

As fotografias, como mecanismo de construção de historicidades⁸ e imaginários, se entrelaçam e produzem narrativas visuais que podem ser lidas e gerar diversas interpretações. Trata-se de um instrumento de registro que sempre acompanhou o trabalho dos antropólogos, desde o século XX, com propósitos e usos distintos, de acordo com a concepção teórica de cada período, conforme a disciplina antropológica era constituída, bem como sobre as concepções das relações com o outro. Processualmente somada à pesquisa etnográfica e ao desenvolvimento de outras áreas do saber, a fotografia continuava a compor descrições e análises de fenômenos culturais, históricos e artísticos.

Para Martins (2008, p.11), “a composição fotográfica é também uma construção imaginária, expressão e momento do ato de conhecer a Sociedade com recursos e horizontes próprios e peculiares”. Desse modo, as fotografias capturam fragmentos e interpretação da realidade, assim como ocorre com outros tipos de fontes, o que a torna um canal importante e sensível para proporcionar sentidos e momentos, que, por vezes, as palavras não são suficientes. A fotografia pode ser, assim, uma soma de intenções e imaginários, como revela o sociólogo Martins (2008).

⁸ Ao me referir às historicidades, faço uso delas em consonância com os sentidos empregados nas análises tecidas por Sahlins (2011), em “Ilhas de História”, as quais o antropólogo chama atenção para as dinâmicas existentes na organização das estruturas na ordem cultural e histórica. Em síntese, nas palavras do autor, “culturas diferentes, historicidades diferentes”, possibilitando o diálogo entre conjuntura e estrutura.

Brandão (2004) chama atenção para os importantes aspectos que compõem o ato da escrita etnográfica e os cuidados necessários no uso das fotografias.

Outras imagens, outras fotos, podem estar ali e distribuídas em consonância com as descrições do texto para, junto com as palavras, etnografar. É quando as fotografias não são uma pausa no texto, mas uma outra fala que, tal como as palavras, têm algo próprio a dizer, a descrever ou mesmo a interpretar. (BRANDÃO, 2004, p.03)

Neste sentido, a pesquisa visa o diálogo entre texto escrito e imagens, ao apresentar os registros imagéticos de cenas do campo de pesquisa, valorizando o potencial das fotografias, no que elas podem revelar acerca dos aspectos vivenciados dos Kaiowá, de maneira que agreguem elementos e enriqueçam situações observadas e vivenciadas ao longo do campo⁹. As imagens aqui são apresentadas de forma individual ou em conjuntos - denominadas de painéis fotográficos -, a fim de demonstrar os processos envolvidos na cena registrada. As fontes que produzi em trabalhos de campo anteriores, registradas por meio de fotografias, observações e entrevistas somam, no material etnográfico, à redação da tese¹⁰.

Os estudos citados no decorrer do texto contemplam as produções históricas e etnografias sobre os grupos falantes do Guaraní, que, por sua vez, abarcam diferentes recortes temporais e espaciais. As etnias encontram-se localizadas no estado de Mato Grosso do Sul e na região do Sul do Brasil, bem como os *Pa'i Tavyterã*, no Paraguai.

Além do esforço em demonstrar as práticas localizadas na bibliografia e intercruzar com os dados encontrados no trabalho de campo, entendo que seja necessário sinalizar que as situações mais recentes, que marcaram as parentelas kaiowá de *Guyraroka* e *Jaguapiru*, situam-se no período dos anos 2000 a 2020, durante os quais as famílias empreenderam algumas ações que alteraram a configuração em que vivem.

Por volta do ano de 2006, a família de dona Floriza assumiu, de forma mais atuante, a função de liderança religiosa de sua parentela no lugar de seu pai, o rezador Isac Silva. Deste período em diante, o casal de rezadores (Floriza e Jorge) passou a

⁹ Todos os registros fotográficos foram autorizados pelos familiares, de forma verbal e escrita, por meio de termos de consentimento livre e esclarecido, assim como as demais fontes apresentadas no corpo do texto.

¹⁰ Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais/UFMGD, intitulada “*Ñembosarai Pegua Mitã Kaiowá*- Brincadeira de criança kaiowá” (2012) e na dissertação de mestrado intitulada “Socialidade e estilos comportamentais entre crianças kaiowá”, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, pela Universidade Federal da Grande Dourados, 2015. Ambos os trabalhos foram realizados sob orientação do prof. Dr. Levi. M. Pereira.

ampliar os espaços nos quais desenvolvem atividades onde partilham seus conhecimentos sobre o modo de ser kaiowá, como no Curso Normal Médio Ára Verá, nas escolas da Reserva Indígena de Dourados, nas Universidades/UEMS E UFGD. Também são convidados a participarem de aberturas e em mesas nos eventos das instituições de ensino na cidade de Dourados, assim como em outros estados brasileiros.

Nas duas terras indígenas estudadas, os episódios como o processo de retomada do território *Guyraroka* pelos Kaiowá, uma maior participação e projeção em outros espaços de circulação da parentela do casal Jorge e Floriza, constituem-se como o fio condutor do processo de memória das famílias. A demanda territorial como necessidade urgente em *Guyraroka* diz respeito à sobrevivência do grupo. A situação, que preocupa principalmente às lideranças religiosas, refere-se à diminuição dos adeptos da religiosidade tradicional e dos modos de vida dos Kaiowá.

Em *Guyraroka*, há quase duas décadas, um grupo de Kaiowá, liderado pelo *ñanderu* Tito Vilhalva e por Ambrósio Vilhalva, realizou a retomada de seu território tradicional, às margens do córrego *Ypytã*, cercado por várias fazendas nas imediações, localizadas no município de Caarapó.

Na *Jaguapiru* destacam-se as implicações de viver nas proximidades de uma Usina de Asfalto (a pedreira) há aproximadamente quatro décadas, adicionado aos desafios de viver em uma reserva indígena multiétnica, com um alto índice populacional, como é a Reserva Indígena de Dourados. Isto acarreta diversos tipos de conflitos internos, violências, ausência de atuação do Estado na manutenção de meios básicos à sobrevivência, como água, alimentação, saúde e educação. Atrelados às dificuldades de se viver na Reserva Indígena de Dourados, o casal de rezadores busca, por meio da transmissão de seus saberes, o fortalecimento de práticas culturais da etnia kaiowá, como as que dizem respeito ao âmbito religioso.

Para a estrutura da tese, sua composição foi pensada em cinco capítulos. O primeiro equivale à discussão sobre os aspectos da religiosidade cristã e os impactos no modo de ser religioso dos Kaiowá. A compreensão do cenário de conversões dos indígenas à fé cristã conduz às discussões concernentes ao contexto religioso que as crianças kaiowá vivenciam, as quais também estão inseridas, em sua maioria, nas igrejas evangélicas. Direcionadas às crianças, as falas evocam a possibilidade de continuidade das práticas religiosas kaiowá e a perpetuação da cosmologia do grupo. E para isso, é necessário ensinar às crianças o modo de ser Kaiowá (*Kaiowá reko*).

No segundo capítulo há a exposição dos processos de formação dos rezadores, tendo como argumento central que o período da infância se apresenta enquanto um momento oportuno e importante para a identificação, aprendizado e vivência das práticas religiosas, que transcorrem em etapas entre os Kaiowá e que fazem parte do processo educativo familiar.

O terceiro capítulo abarca a reflexão da pertinência da casa de reza, local que se tornou, por excelência, o espaço de práticas religiosas possíveis de serem realizadas na atualidade. As casas de reza são construídas a partir dos múltiplos esforços em torno da articulação de redes de relações. Além disso, busco demonstrar as facetas da mobilização kaiowá nas aldeias *Jaguapiru* e *Guyraroka*, em torno de um empreendimento que diz respeito a um espaço de religiosidade, cujo valor está, majoritariamente, na perpetuação dos saberes das lideranças religiosas tradicionais através das gerações mais novas.

No quarto capítulo há o registro dos significados atribuídos aos artefatos ritualísticos, sua materialidade e as mudanças ocasionadas em seu uso, como nos objetos que outrora eram caracteristicamente de uso masculino e, no presente, têm sido utilizados também por mulheres. Isto sugere atualizações nos papéis desempenhados pelos rezadores. Neste circuito de objetos herdados, são presentes, também, as relações de transmissão de saberes e processos de constituição dos rezadores kaiowá.

E, por fim, no último capítulo, trago a discussão dos desafios que as lideranças religiosas têm enfrentado na atualidade e os mecanismos de resistência em prol da perpetuação da religião tradicional. Constatase que, apesar das limitações do tempo presente, a figura dos rezadores permanece sendo um dos elementos da resistência dos Kaiowá.

É no exercício de sua crença na palavra, por meio de sua reza-canto-dança e na ocupação de novos cenários que atualmente se configura o espaço de atuação dos rezadores e rezadoras.

CAPÍTULO 1

Espiritualidade kaiowá e as diferentes religiosidades

Entre os grupos falantes de Guarani, sua espiritualidade orienta os diversos momentos da vida social. A importância dada à religiosidade e suas manifestações intrínsecas à vida social é prevalecte, enquanto elemento de diferenciação desses grupos, sem o qual se torna impossível o entendimento.

Por conseguinte, a figura dos *ñanderu* e das *ñandesy* (rezadores e rezadoras) configura-se em peças centrais de reflexão das práticas religiosas entre os Kaiowá¹¹, pois são estas lideranças religiosas que possuem condições de se comunicar com as divindades e outros seres não humanos. São detentores de um amplo repertório de saberes da cosmologia da etnia, com conhecimentos necessários para o direcionamento da construção das *ogapysy* (casa de reza), e o manejo adequado dos instrumentos rituais. Todavia, em conjunto com as práticas da espiritualidade kaiowá, muitos desafios e limitações se fazem presentes na atualidade.

As diferentes estratégias de catequização e evangelização entre os grupos indígenas impactaram diretamente o modo de viver das etnias, ocasionando mudanças no tecido social dos povos indígenas, como em sua religião tradicional. As mudanças processadas no decorrer do tempo, a perda dos territórios originários, a crescente adesão dos Kaiowá às denominações evangélicas, o afastamento das gerações mais novas das práticas específicas da etnia, a escola e o acesso às mídias e cultura ocidental são alguns coeficientes que se somam a uma possível diminuição do surgimento de novos rezadores no presente.

Por esse prisma, neste primeiro capítulo apresento sucintamente a relação entre os Kaiowá e os “crentes”. Aos diferentes seguidores de denominações cristãs, por vezes, genericamente, denominados de crentes ou evangélicos, referem-se às diversas expressões no interior das igrejas evangélicas, como as protestantes históricas, as pentecostais e as neopentecostais. A compreensão do cenário de conversões dos indígenas à fé cristã conduz às discussões concernentes ao contexto religioso que as crianças kaiowá vivenciam, as quais também estão inseridas, em sua maioria, nas

¹¹ No idioma Guarani, *ñanderu*, grafado em minúsculo, significa nosso pai, e *ñandesy*, nossa mãe. Também é uma das expressões utilizada na denominação das lideranças religiosas tradicionais. E a escrita em maiúsculo dos vocábulos *Ñanderu* e *Ñandesy*, são alusivas às divindades kaiowá originárias, geralmente acompanhados de um adjetivo: *Ñanderu Guasu*, *Ñanderuvusu*, *Ñandesy Guasu* (*guasu* e *vusu* = grande).

igrejas evangélicas. Em vista disso, e direcionadas às crianças, as falas evocam a possibilidade de continuidade das práticas religiosas kaiowá e a perpetuação da cosmologia do grupo. Para isso é necessário ensinar às crianças o *kaiowá reko* - modo de ser Kaiowá.

Discorro também a respeito das concepções de criança e de infâncias indígenas na etnologia, assim como a produção atual acerca do tema. Assim como as sementes, as crianças carecem de cuidados constantes e direcionados para o bom crescimento; e crescer bem significa aprender a viver conforme os rituais da etnia, alicerçados na palavra-alma. Por conseguinte, há o fortalecimento da pessoa a quem se destinam os ensinamentos, assim como de todo o coletivo que gozará das benesses advindas do exercício da espiritualidade kaiowá.

1.1- Os rezadores kaiowá e os ‘crentes’

No almejo pelas transformações do imaginário dos indígenas que possuíam e possuem outras maneiras de ser e estar no mundo, os colonizadores se valiam de missões religiosas católicas e protestantes. Posteriormente, por meio dos órgãos indigenistas, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e de outras instituições que serviram ao Estado, objetivavam “civilizar os selvagens”, incorporá-los à sociedade nacional e, por fim, alcançarem a concretização da intenção principal que se constituía na integração ou assimilação dos grupos indígenas à sociedade brasileira.

Quanto ao papel desempenhado por Missões religiosas de caráter protestante, em um período mais recente, a implantação da Missão Caiuá no sul de Mato Grosso, com todo seu aparato evangelizador e atribuições de cunho social (saúde, educação), desempenhou um papel significativo junto aos povos indígenas. Sua atuação e influência culminaram em mudanças expressivas nas práticas religiosas tradicionais dos grupos étnicos em MS. Tais processos e mecanismos de relação com os grupos indígenas foram historiados por pesquisadores como Carvalho (2004), Gonçalves (2009) e Santos (2014). Suas reflexões permitem o entendimento das implicações que a Missão Caiuá e as igrejas evangélicas acarretaram entre os indígenas em MS.

Cada uma ao seu modo, as diferentes denominações evangélicas possuem maneiras próprias de expressarem sua visão religiosa. Contudo, mesmo com diferentes perspectivas doutrinárias e teológicas, as igrejas protestantes agregam um elemento em comum: a certeza de que são porta-vozes da “mensagem do Senhor”. Este fato atribui

legitimidade e fortalece a convicção em sua missão evangelizadora neste mundo, “em prol dos perdidos”. Cumprem, assim, o seu dever de “salvar” as almas que necessitam de conversão, levando-os a “aceitar Jesus” e a negar tudo o que não tiver o aval bíblico, como os ritos considerados “pagãos”, ou seja, seus ritos e crenças tradicionais.

O esforço conjunto entre diferentes denominações evangélicas protestantes resultou na falha tentativa de promoção de uma missão evangélica de caráter ecumênico no sul de Mato Grosso, no início do século XX. Gonçalves (2009) analisa o histórico e as intenções que motivaram os protestantes históricos, como presbiterianos, batistas e metodistas, no planejamento de consolidação de um projeto ousado de evangelização entre os povos indígenas, culminando na criação da Missão Caiuá, em 1928, em Dourados-MS. As igrejas protestantes apresentavam como propósito central a divulgação da mensagem da “salvação”, mas isso resultou em desacordos e rompimentos nas tentativas de alianças entre as diferentes denominações. E o ambicioso projeto de ecumenismo não ocorreu como o previsto. Os presbiterianos tomaram a frente e encabeçaram a liderança do ideário que resultou no surgimento da Missão Caiuá.

A missão Caiuá surge no início nas primeiras décadas do século XX. E, no desenvolvimento de sua função religiosa junto aos indígenas, somados aos trabalhos assistenciais, como a prestação de serviços à saúde, orfanato, doações realizadas e ações voltadas à educação escolar, o trabalho dos missionários impacta até hoje o viver das etnias. A aproximação, os serviços prestados pela Missão Caiuá e o papel desempenhando no viver dos grupos indígenas é discutido por Santos (2016), ao trabalhar as memórias de idosos da Reserva Indígena de Dourados. Conforme a historiadora, com objetivos bem definidos, aliançada com o SPI, a Missão Caiuá estabeleceu seus contornos. Com o viés civilacionista, a Missão Caiuá cumpre seu desejo de evangelização e também contribui para o desígnio do Estado de integrar os indígenas à sociedade nacional, bem como despertar neles o sentimento de patriotismo.

O trabalho dos missionários entre os grupos indígenas necessitava chamar atenção e, por conseguinte, sensibilizar os demais membros das igrejas para o patrocínio da empreitada na evangelização das etnias. De acordo com Carvalho,

A organização da infra-estrutura e a atração dos índios exigiam recursos materiais e financeiros, o que demandava a contribuição das pessoas ligadas às igrejas que cooperavam no empreendimento missionário. Cada missionário ficava responsável pela propaganda e mobilização dos fiéis de suas respectivas denominações religiosas,

para a arrecadação dos recursos necessários. (CARVALHO, 2004, p. 74)

A Missão Caiuá não logrou êxito na conversão dos grupos indígenas, em geral. Caracteristicamente alicerçada na teologia calvinista, os presbiterianos não contavam com templos repletos de adeptos. Por outro lado, os missionários tiveram uma boa aceitação entre os Kaiowá, com os quais mantiveram relações amigáveis, “consciente de que isso facilita o acesso privilegiado aos recursos de que dispõe” (PEREIRA, 2004, p.278). Até hoje, entre os Kaiowá idosos de *Guyraroka* e de *Jaguapiru*, é lembrada a atuação da Missão Caiuá e os benefícios advindos desta aproximação, não obstante a presença das igrejas evangélicas seja sempre alvo de crítica, principalmente entre as lideranças religiosas tradicionais na menção das denominações pentecostais e neopentecostais.

Os trabalhos de evangelização desenvolvidos no seio da Missão Caiuá e no Instituto Bíblico Felipe Landes, para a constituição de pregadores não indígenas e, posteriormente, a formação de missionários ñandeva e kaiowá, contribuíram para a expansão e perpetuação do propósito de conversão dos indígenas no decorrer dos últimos cem anos, assim como o avanço de outras denominações religiosas nas terras indígenas.

As igrejas evangélicas, em especial as pentecostais, como a Deus é Amor se expandiram pelo interior das aldeias de MS no decorrer do século XX e, com ela, as várias correntes teológicas que deram origem ao movimento neopentecostal, por volta de 1970 no Brasil.¹² Há maciça adesão de seus seguidores aos modelos ligados ao pentecostalismo e às renovações no interior do mesmo. Porém, os Kaiowá têm sua própria forma de se relacionar com as práticas neopentecostais, com contornos dados pela etnia, e o cristianismo é alvo de mudanças e ressignificações que o grupo oferece.

Dessa forma, mesmo com a diminuição dos que se afeiçoam à espiritualidade próxima aos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá, as pessoas que circulam nos espaços de fé cristãos afirmam que conhecer “a forma como os antigos viviam e como se davam as práticas espirituais” está relacionado à sua identidade enquanto etnia kaiowá.

¹² Conforme a discussão realizada pelo sociólogo Leonildo Silveira Campos (2005), a respeito das origens do pentecostalismo estadunidense e as implicações em solo brasileiro, o autor aponta o surgimento da igreja Cristã do Brasil, em 1910, como a primeira igreja pentecostal no Brasil. A partir desta igreja pentecostal, muitas outras serão disseminadas no Brasil, como a igreja Assembleia de Deus em 1918, Deus é amor, em 1940, entre outras no decorrer do tempo.

Independente da expressão religiosa com que mais se identifiquem, evidenciam que entender aspectos que dizem respeito às danças, rituais, rezas e instrumentos religiosos, entre outros elementos que compõem a vida religiosa dos Kaiowá “tradicionais”, é imprescindível à compreensão da própria cultura (kaiowá).

A religiosidade se configura enquanto um dos atributos de maior destaque entre os grupos falantes do Guarani. O âmago da religiosidade guarani se pauta na palavra. Conforme Melià (1991), “para el Guaraní la palabra lo es todo. Y todo él es palabra. [...] La característica que especifica la psicología y la teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra”. (MELIÀ, 1991, p.29). A palavra é alma, fundamento gerador e em sua manifestação como reza-canto-dança são encontrados os aspectos basilares de um modo de ser arrolado na espiritualidade dos Guarani. (CHAMORRO, 2008).

A centralidade na figura da liderança religiosa surge como um veículo frutífero para se pensar a sua estrutura religiosa. Conforme Crepalde (2004), a liderança religiosa “é o maior símbolo da cultura kaiowá e constrói seu *status* social conquistando prestígio ao longo de sua vida através do acúmulo e da aplicação de conhecimentos, construído sócio historicamente e transmitidos de geração para geração” (CREPALDE, 2004, p.12). Neste seguimento, Pereira (2004) assinala que “[...] tudo converge para esse personagem fundamental em qualquer espaço, tempo ou patamar. O xamã é o responsável pela vida, pois ergue os seres, sejam eles humanos ou não humanos” (PEREIRA, 2004, p.378).

Deste modo, os *ñanderu* e as *ñandesy kaiowá* são aqueles que detêm um amplo acervo de rezas, cantos, danças e possuem condições de se comunicarem com as divindades e outros seres não humanos. Sua atuação e projeção dependem muito do seu repertório de saberes tradicionais, como a cosmologia de sua etnia, a competência no direcionamento de rituais e o conhecimento acerca de remédios naturais e práticas de curas. Além disso, outras qualidades se somam à figura religiosa, tais elementos serão evidenciados no decorrer de todo o trabalho.

A partir da pesquisa bibliográfica sobre os Guarani, Crepalde (2004) buscou analisar a história dos Kaiowá por meio de seus rezadores. Sua proposta abrangeu o período do século XX até 2003/2004, a partir da extensa produção acadêmica que discute aspectos da religiosidade do grupo. Esse autor demonstrou as diferentes funções contidas na atuação dos líderes religiosos. Por vezes, a liderança foi descrita assumindo

a função de guerreiro, em outros momentos com dupla atribuição - religiosa e política, a depender do período histórico. (CRESPALDE, 2004).

Grunberg *et. al* (2014), a partir de suas experiências nas décadas de 1970 e 1980 com os Kaiowá localizados no Mato Grosso do Sul e no Paraguai, tratam aspectos característicos da religiosidade e das mudanças presentes em suas práticas. Para os autores, o único momento destinado ao ensino formal entre os Kaiowá equivalia aos ensinamentos específicos voltados para os meninos, que, no futuro, poderiam se tornar líderes religiosos de suas famílias. Neste caso, a figura do líder religioso se diferenciava das atribuições e do prestígio de um rezador.

As análises de Melià *et. al* (2008), Nimuendaju (1987) e Schaden (1974) conduzem ao entendimento de que a liderança religiosa se constituía em uma atribuição majoritariamente conexas ao âmbito masculino. Os homens eram os incumbidos da chefia do grupo, dedicando cuidado e se atentando à manutenção das relações sociais no interior de sua rede de parentesco. Uma pessoa mais velha - cabeça da parentela - *hi'u* - era apta a aconselhar, além de ser conhecedor de plantas medicinais e de um quantitativo de rezas e cantos (*porahéi*). Era um papel social desempenhado por homens casados, que, com o apoio das esposas, enquanto força articuladora, organizavam as relações sociais. Por outro lado, as mulheres eram responsáveis pela manutenção física (provisão do fogo e produção de alimentos) do núcleo familiar e extenso, ou mesmo como conhecedoras de rezas, plantas medicinais e à frente da realização dos partos.

Nas obras etnográficas acima citadas há menções a mulheres que se notabilizaram no desempenho da função de rezadoras, mas sua atuação não se constituía em uma regra grupal. Aos homens, na maioria dos casos, era atribuída a chefia religiosa, o que pode ser atestado pelo uso dos artefatos rituais, embora, na atualidade, essa distinção seja quase insignificante.

Em se tratando do rezador, além dos saberes citados na descrição de um líder religioso, este era dotado de uma capacidade de maior articulação com o sobrenatural. Seu renome era orquestrado conforme o reconhecimento conferido a ele, resultado de suas ações exitosas, como na liderança de rituais - batismo do milho (*jerosy/ Avatikyry*), rito de nomeação (*ñemongarai*), *kunumi pepy* (*ritual de passagem dos meninos*) – e pela capacidade agregadora de obter aliados, assim como pela necessidade de ter índole exemplar.

Mesmo diante da ausência de um número mais expressivo de rezadores atualmente, se comparado com décadas passadas, o rigor idealizado para atuação dos *ñanderu* e das *ñandesy* parece continuar o mesmo. Apresentam, assim, uma descrição que comporta expectativa de difícil correspondência nos perfis encontrados entre aqueles que desempenham a função religiosa atualmente.

Muitos Kaiowá se valem da afirmação da não existência de rezadores “como antigamente”. Tal expressão remete à figura do *hexakára* (designação mais elevada que um líder religioso pode atingir – “aquele que vê”) que parece não existir mais, e que, de acordo com Vietta (2007), equivale a um *ñanderu* de grande notoriedade e com características extraordinárias. Conforme a antropóloga,

Um hexakara ocupa a posição mais importante do xamanismo kaiowa. A liderança de uma parentela ampliada, isto é, de um tekoka, ou de vários tekoha, compondo um te'yi jusu (duas categorias de organização social [...] um lugar ocupado exclusivamente por um hexakara, neste caso agregando a designação tekoahuvixa (huvixa que está à frente, principal. (VIETTA, 2007, p. 373)

Segundo Vietta (2007), as denominações *hexakára* e *tekoaruvixa* eram lideranças de destaque nos rituais como o *kunumi pepy*, à frente de ocupação de territórios e em processos decisórios quanto à direção que o grupo de parentes deveria seguir, distinguindo-os dos rezadores ou caciques comuns.

No presente, a expectativa e o reconhecimento de rezadores proeminentes encontram-se em um estágio de diluição. Ainda que muitos *ñanderu* e *ñandesy* estejam à frente de processos de retomada de seus *tekoha*, vários deles foram identificados pelos interlocutores da pesquisa, como rezadores “comuns”, com pouca ou nenhuma realização extraordinária no campo espiritual, cujos impactos devem ser perceptíveis no plano terrestre.

As gerações mais velhas percebem o desinteresse de possíveis futuros *ñanderu* e *ñandesy* como consequência de muitos fatores, entre eles as influências advindas das adesões ao cristianismo. Ao realizarem suas análises comparativas entre as diferentes temporalidades, os rezadores e rezadoras assinalam distinções nos processos de educação na atualidade face ao passado. Destacam, também, a relevância primordial da cosmovisão religiosa guarani em permear todas as situações da vida social e suas implicações. Nesse aspecto destaca-se o despertar do modo de ser kaiowá (*kaiowá reko*), conseqüentemente, um proceder vinculado à religiosidade e às crianças.

Suas ponderações incidem, assim, em uma inferência do panorama relacionado aos vários territórios kaiowá que conhecem, ao indicarem as transformações presentes entre os Kaiowá de diferentes terras indígenas de MS. Com isso chamam atenção para as mudanças advindas na contemporaneidade, não sendo singularidades apenas de seus *tekoha*, mas, concomitantemente, se fazem presentes em outras localidades indígenas. Este é um dado que merece investigação e aprofundamento em futuras pesquisas. É importante ressaltar que tal asseveração configura-se em uma constatação de cunho êmico e muito importante. Nesta linha, as análises que procuro tecer na continuidade do trabalho estão pautadas, em sua maioria, nos dados obtidos no trabalho de campo realizado entre as parentelas em *Guyraroka* e *Jaguapiru* somadas às contribuições dos registros etnográficos provenientes dos trabalhos que compõem a base teórica aqui utilizada.

1.2- “Nós vamos é na escolinha”: Entre a *ogapysy* e as igrejas evangélicas

Trazer à tona as percepções religiosas de diferentes membros das parentelas, inseridos em distintas religiosidades, como nas igrejas evangélicas (protestantes, pentecostais e neopentecostais), possibilita uma compressão mais ampla do entendimento acerca das características imprescindíveis aos rezadores kaiowá. Tendo em vista que os processos de se tornar rezador e rezadora, ou mesmo em não se interessar pelo ensino da tradicionalidade kaiowá, se inter-relacionam com as mudanças presentes no viver da etnia, como nas adesões ao cristianismo. Este é um contexto compartilhado por diferentes concepções de existência e de fé. Esta circunstância ocorre em meio às relações que advêm no interior das parentelas kaiowá, a partir do enfoque direcionado às crianças.

Quanto à acepção de fogo e parentela, Pereira (2016) referencia como fundamental para a compreensão dos aspectos concernentes ao parentesco entre os Kaiowá, e discute como se dão as relações e entendimento da etnia no que diz respeito a esse módulo organizacional - o fogo. O antropólogo elucida a constituição e o significado do fogo entre os Kaiowá:

O fogo constitui o módulo organizacional mínimo no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá.[...] Para o Kaiowá, é impensável a condição de saúde física e estabilidade emocional fora da sociabilidade livre e

descontraída que ocorre no círculo de parentes próximos. (PEREIRA, 2016, p. 23).

Nesse enfoque, o fogo funciona como agente potencializador, proporcionando proteção e calor para aquecer os corpos, o cozimento dos alimentos e a reunião de pessoas ao seu redor; por conseguinte, há o fortalecimento dos laços entre os que compõem um determinado fogo e dele se beneficiam. Da mesma maneira são reforçados em uma amplitude maior, quando dimensionadas as relações que se entrelaçam num segundo módulo organizacional, importante aos Kaiowá, que são as parentelas.

Assim, as parentelas ou famílias extensas, formadas por vários fogos que estão em contato, interagem e são fundamentais para a construção da pessoa kaiowá. É em meio às redes de parentesco que se constituem as crianças kaiowá, a circularidade, as ocasiões de restrição e aprendizados que compõem a formação da pessoa, nas mais diferentes fases da vida, discernindo a partir dos estilos comportamentais que distinguem cada parentela. Essas diferenciações as crianças sabem bem como identificar e proceder no exercício de uma etiqueta kaiowá. (PEREIRA, 2002b).

No período de 2019 e 2020, casas de rezas foram construídas nos *tekoha* de *Guyraroka* e *Jaguapiru*. Porém, a demanda de construção das *ogapysy* (casa de reza) não se caracterizava enquanto um interesse inerente à maioria dos Kaiowá das parentelas com quem manteve contato, ou mesmo daqueles que se encontram mais próximos dos rezadores em *Guyraroka*.¹³ Em grande parte, as famílias são compostas por pessoas que se identificam com a fé vinculada ao cristianismo protestante (igrejas Presbiteriana, da Missão Caiuá e Batista), pentecostais (Deus é Amor) e neopentecostais (Jesus é a Videira e Última Trombeta). Alguns filhos, noras e outros parentes próximos dos rezadores de *Guyraroka* se identificam como membros de igrejas pentecostais e neopentecostais. Este fato instaura um tipo de distanciamento das práticas religiosas tradicionais e até alguns desacordos no circuito de parentesco.

Na Jaguapiru, o cenário da construção da *ogapysy* da parentela das lideranças religiosas, Floriza e Jorge, apresenta similitudes ao ocorrido em *Guyraroka*, com alguns pontos distintos, mas que puderam contar com uma rede de apoio interna maior. Formada pelos filhos, que participam atuando no grupo de reza dos pais, esta rede, que

¹³ Retornarei ao tema das casas de reza no terceiro capítulo, no qual discorrerei a respeito das construções das *ogapysy* e os desafios contidos no processo.

agrega várias gerações de aprendizes no ofício religioso, como suas crianças, contribuiu para a construção da *ogapysy*.

No decorrer do ano de 2019, enquanto a casa de reza do casal de rezadores Tito e Miguela era construída em *Guyraroka*, de maneira concomitante uma estrutura de pré-moldados ganhava suas bases, localizada próxima da nova *ogapysy*, a uma distância de 50m. A construção denominada de Casa Operativa seria utilizada para atividades de evangelização nesta Terra Indígena¹⁴. No mapa, a seguir, apresento a localização da Casa Operativa e da *Ogapysy* localizada ao centro. O território reivindicado pelas famílias kaiowá é cercado ainda, pelas extensas áreas com plantios agrícolas de proprietários rurais da região.

Mapa 3- Localização da *ogapysy* em relação à casa operativa



Fonte da autora. Organização de Joziane A. Cruz. 2021. Elaboração de Rafael B. Medeiros

O processo de construção da Casa Operativa perdurou por três anos, com início no primeiro trimestre de 2019 e sua finalização em novembro de 2021. No decorrer da edificação, a obra contou com a participação de voluntários provenientes da igreja de origem do casal de evangelistas, assim como contribuíram homens e mulheres kaiowá que são evangélicos ou simpatizantes.

Em *Guyraroka*, o casal de missionários batistas é parte de um grupo denominado de os “Promotores do Reino”. Nesta ação de campo realizada pelos

¹⁴Promotores do Reino, nas redes sociais. Disponível em: <<https://www.facebook.com/promotoresdoreino>> Acesso em: 01 set. 2022. Informativo mês de junho dos Promotores do Reino. Disponível em:<https://mailchi.mp/70ef94f08b20/informativo-de-junho?fbclid=IwAR2ahalWBMHPsK4jesIUxQX0Y7Vq6V0qR_pqrd9Tcdy-_7iePIqQI7QVisE> Acesso em 01 set.2022.

evangelistas, uma das características é a divulgação dos ensinamentos bíblicos em territórios indígenas e a parceria com outras denominações evangélicas que atuaram como colaboradoras no oferecimento de mão de obra, materiais e outras provisões para o andamento dos projetos.

As atividades desenvolvidas eram publicadas semanalmente na rede *facebook*, acompanhada de registros fotográficos, vídeos e pedidos de ofertas para a construção do local, como forma de prestação de contas à igreja matriz no estado de São Paulo, aos doadores e para divulgação das ações. Além disso, havia uma sistematização das propostas, resultados e projetos do trabalho dos Promotores do Reino, divulgados por meio de um informativo disponibilizado no *site* do casal de evangelizadores. Provenientes de Taubaté-SP e na companhia da filha pequena, o casal vem ao MS em períodos alternados. Realizam diversas atividades, em especial nas áreas de retomadas territoriais dos Ñandeva e Kaiowá, como *Guyraroka*, Lagoa Rica/Panambi, Rio-Brilhante e Passo *Piraju-Dourados-MS*.

A partir das conversas e observações junto aos missionários, enquanto ministravam suas aulas às crianças, foi possível averiguar algumas ações desenvolvidas. Os missionários explicaram sobre seu contato e o trabalho desenvolvido com os indígenas e a intenção da construção de um lugar para suas atividades, o que, segundo suas colocações, difere de uma igreja, tendo em vista que sua utilização não estaria restrita à trabalhos de evangelização. Assim, a casa operativa seria um espaço que os moradores de *Guyraroka* poderiam usar para outros tipos de atividades de caráter social, como trabalhos de conscientização, prevenção, palestras, oficinas, etc.

O trabalho evangelístico no *tekoha* reivindicado conta com o apoio de muitas famílias de *Guyraroka*. Embora o surgimento de mais um espaço de propagação de fé diferente da religiosidade tradicional não seja o ideal, conforme as explicações do *ñanderu* Tito, todos têm a liberdade de decidir qual prática religiosa escolher, ainda que seja a “da bíblia” (evangélicos), desde que isso não refute o conhecimento e o entendimento do que é importante aos Kaiowá.

A abertura para a permanência de um trabalho evangélico na terra indígena indica componentes do modo de ser da etnia que se vale de estratégias no campo de disputas religiosas. Além disso, aponta para um mecanismo agregador de colaboradores, bem como para os múltiplos sentidos que envolvem as conversões dos povos indígenas, como aborda a coletânea organizada por Wright (2004).

Para os rezadores e rezadoras kaiowá, a religiosidade tradicional é importante e eficaz e “faz parte da cultura, do sistema”. Porém, outras necessidades são de igual modo, latentes - Igrejas, projetos, organizações não governamentais (ONGs) - e tantos outros agentes externos às relações internas do grupo possibilitam o acesso, muitas vezes, às necessidades básicas e pontuais que o Estado brasileiro negligencia. São ocasiões como as provocadas pelas inúmeras ausências e diversas demandas indispensáveis, para as quais, muitas vezes, as igrejas evangélicas surgem como possíveis aliadas junto aos povos indígenas.

Com a recorrente alusão acerca do desinteresse das crianças pelo aprendizado da religiosidade tradicional, busquei, durante o campo, realizar tentativas de compreensão deste aspecto a partir da perspectiva das próprias crianças. Para tanto, lancei mão de metodologias de pesquisa com as crianças, situações por mim promovidas que visavam aproximação e compreensão da maneira como as crianças kaiowá compreendem a religião tradicional da etnia, assim como a expressão de fé que elas professam. Usei recursos metodológicos, como os desenhos, que podem ser categorizados como “livres” e temáticos, as conversas informais ao longo dos caminhos, a observação participante no decorrer das brincadeiras, os cadernos com questões e o registro de fotografias. Retornarei a este assunto no próximo item(1.3), no qual introduzirei as reflexões acerca da importância das produções acadêmicas com as crianças indígenas, ancoradas nas discussões teóricas e metodológicas do campo da antropologia da criança. As abordagens que privilegiam as crianças em suas análises como Codonho (2007, 2009), Conh (2005), Pires (2007), Alvarez (2004), entre outros, demonstram a necessidade e a utilização de metodologias específicas, a depender do grupo infantil estudado. Um dos mecanismos comum na pesquisa com crianças são os desenhos.

No início da pesquisa de campo, por cerca de três meses, o esforço que empreguei esteve direcionado à aproximação com os adultos, através de conversas informais, da construção dos diagramas de parentesco, do caminhar pelas roças, entre outros momentos¹⁵. Embora as crianças estivessem sempre próximas, não empreendi nenhum tipo de aproximação por intermédio de atividades direcionadas ao grupo infantil. As vivências anteriores ao trabalho de campo com as crianças possibilitaram compreender que somente depois de um determinado período, e após a construção de confiança entre os interlocutores e a pesquisadora, é que seus filhos e filhas estariam

¹⁵ Os diagramas de parentesco e sua descrição estão localizados ao final do trabalho, no conjunto de fontes utilizadas no trabalho, entre as páginas 261 a 269.

autorizados a se achegar a mim. Assim como seriam elas, as crianças, minhas principais companhias nos trajetos pelas casas, igrejas, rios, casa de reza, entre outros espaços de circularidade dos meninos e meninas.

A elaboração dos desenhos, no decorrer da pesquisa, ocorreu a partir de duas formas: os “livres” e os temáticos. O primeiro, referente à solicitação do registro do que a criança desejasse desenhar, sem nenhum tipo de tema especificado previamente. Já os desenhos temáticos receberam indicações de assuntos para sua confecção, como: brincadeiras, religiosidade, lugares favoritos e território.

O uso da expressão “livre”, entre aspas, ocorre para frisar que, nas relações estabelecidas na produção da pesquisa de campo, a presença da pesquisadora no local produz certa artificialidade nos sujeitos, como adverte Pires (2007), ao discutir as implicações do fazer etnográfico no trabalho de campo com crianças. Isso acontece ainda que não exista nenhum tipo de situação mais formal, ou que a pesquisadora esteja produzindo algum tipo de registro a partir de anotações ou por meio de algum material eletrônico. Desta forma, os sujeitos podem mudar sua forma de agir, em decorrência da presença da pesquisadora. Por isso havia momentos de conversas informais, ou mesmo de brincadeiras com as crianças, para tornar o ambiente descontraído e estabelecer melhor vínculo com elas¹⁶.

Na fotografia a seguir, o grupo de crianças em *Guyraroka*, na atividade de desenhos sem um tema pré-estabelecido.

Fotografia 1- Elaboração de desenhos com as crianças em *Guyraroka*

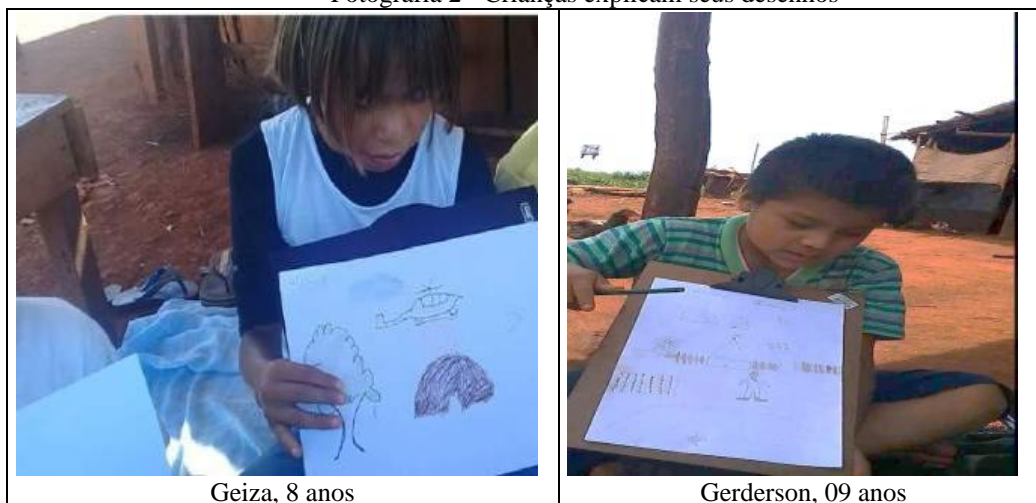


¹⁶Destaco a figura das mulheres na pesquisa de campo, pois, em sua maioria, os trabalhos etnográficos a partir da utilização das metodologias diferenciadas na Antropologia foram realizados por antropólogas. Há pesquisas com as crianças em diferentes contextos, orquestradas por homens como Sobrinho (2011) com as crianças sateré-mawé, e Gutierrez (2016) no trato com questões relacionadas às infâncias kaiowá. Porém, é com as mulheres que se concentra o maior quantitativo de pesquisas sobre e com as crianças.

Registro realizado em *Guyraroka*, em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

Meninos e meninas registram os caminhos que ligam uma casa à outra, demonstrando as relações de afinidade entre os parentes, bem como as flores e hortaliças que embelezam as casas e servem para alimentação das famílias. Além disso, evidenciam situações referentes ao momento vivenciado, inerente à situação do conflito territorial no qual estão imersos.

Fotografia 2- Crianças explicam seus desenhos



Geiza, 8 anos

Gerderson, 09 anos

Registro realizado em *Guyraroka*, em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

Em maio de 2019, houve o registro da pulverização realizada próximo à escola localizada na área territorial reivindicada, o que acarretou na intoxicação das crianças na escola e de alguns adultos. Tal episódio foi noticiado no mês de agosto pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Instituto Humanitas Unisinos – IHU, El País, entre outros.¹⁷ Tive contato com algumas destas fontes produzidas e enviadas por moradores do *tekoha Guyraroka*, em setembro de 2019. Naquele ano, a partir da vinda da representante da Organização dos Estados Americanos (OEA) e do acompanhamento do Ministério Público Federal (MPF), documentos foram produzidos na forma de relatórios, que utilizam as imagens citadas, nos quais denunciam e cobram um posicionamento do Estado brasileiro.

¹⁷ A reportagem intitulada: “O calvário das crianças Guarani Kaiowá contaminadas por agrotóxicos”. Disponível em: <
https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/02/politica/1564773673_055738.html>;
><https://cimi.org.br/2019/08/o-calvario-das-criancas-guarani-kaiowa-contaminadas-por-agrotoxicos/>> Acesso em: 09 jul.2019.

Desenhos 1- Aeronaves que sobrevoam nas proximidades do *tekoha*



Desenhos produzidos pelas crianças kaiowá no decorrer da pesquisa de campo em 2019. Fonte: Joziane A. Cruz

A representação gráfica do avião foi recorrente nos desenhos naquele dia, motivados pelo desafio de quem conseguiria desenhar com mais desenvoltura a aeronave. A historicidade construída pelas crianças no registro permitiu a compreensão do entendimento que elas têm daquilo que as rodeia e, conseqüentemente, interfere em seu viver. Meninas e meninos relataram os voos contínuos que avistam sempre de suas casas, cientes da função da aeronave ao sobrevoar as imediações de seu *tekoha* e os danos advindos dos agrotóxicos que atingem os lençóis freáticos e os efeitos nocivos à saúde.

Os desenhos realizados pelas crianças do *tekoha Guyraroka* e da *Jaguapiru* contemplam assuntos diversificados. A exposição de um dos temas presentes nos registros das crianças ocorre tendo em vista que o acesso a outras temáticas secundárias conduziram ao entendimento das religiosidades que as crianças professam. Isto suscitou aproximação e confiança delas em mim, no decorrer da pesquisa.

A solicitação de desenhos entre os grupos de crianças, em grande parte, possui uma aceitação razoável. No entanto, é importante salientar a necessidade de diversificar os materiais e as formas de acesso às compreensões das crianças, seja através de algum registro material ou da própria construção do campo de pesquisa com as crianças, como na situação apresentada na cena a seguir.

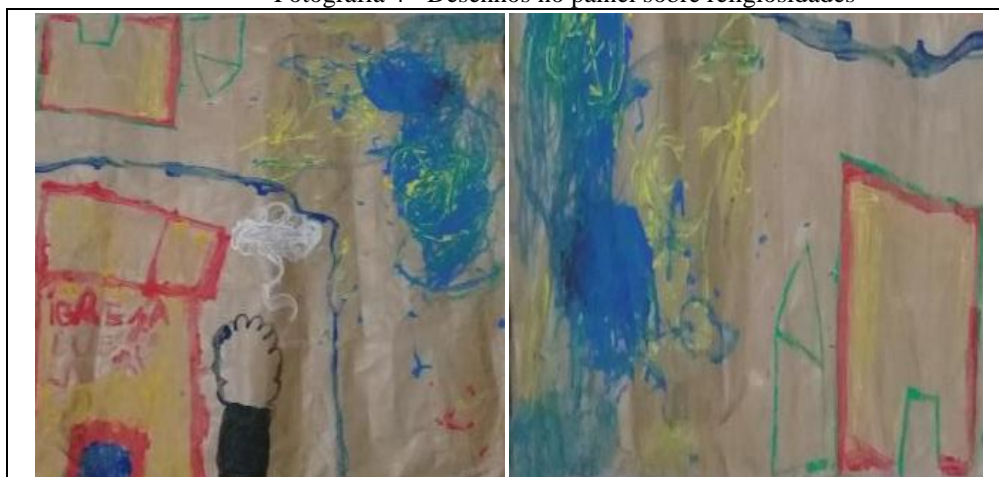
Fotografia 3- Elaboração do painel sobre religiosidade, com as crianças na Jaguapiru



Registro realizado na Jaguapiru em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

Solicitei às crianças, na Jaguapiru, para demonstrarem sua filiação religiosa como desejassem, utilizando tinta guache. No início da elaboração do painel construído em grupo, algumas crianças maiores perguntaram se poderiam escrever e desenhar, e cada uma elaborar seu registro em um determinado espaço do papel, ao invés de ser apenas um desenho de todos. Expliquei que poderiam se organizar da forma como desejassem, e assim o fizeram. Durante a pintura a dedo, os pequenos faziam seus traçados e pontos e se revezavam entre a atividade no papel pardo e brincar com a textura das tintas e o chão de terra. Enquanto desenhavam, as crianças maiores conversavam e pediam ajuda sobre como desenhar, aos primos e primas ao redor; em outros momentos faziam pausas e falavam sobre o que planejavam expor no papel e o que conseguiram realizar. Assim, estando no entorno das crianças, enquanto as observava desenhar e conversar, convidava-as para explicar o que haviam posto no papel e o motivo.

Fotografia 4- Desenhos no painel sobre religiosidades



Registro realizado na Jaguapiru em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

Para além do registro em pintura com tinta produzidos pelas crianças, concretizados em seus desenhos e escritos, minha intenção era observá-las e ouvi-las enquanto participavam da atividade. A representação gráfica contou com elementos relacionados à alfabetização (Língua Portuguesa), como as letras, fruto do contexto de escolarização vivenciado por algumas crianças. A cor azul no painel faz menção aos açudes existentes nas proximidades das casas da parentela do casal Jorge e Floriza. Também houve o registro das casas de reza e casas de sapé, a partir de alguns traçados, conforme as crianças explicaram, mas que não conseguiram expressar da maneira como gostariam. As *ogapysy* estão presentes em outros momentos dos desenhos das crianças, e será assunto no tópico específico (3.2 do Cap.3) a respeito das casas de reza, a partir dos registros das crianças. A representação arquitetônica de igrejas evangélicas teve proeminência, como nas fotografias exibidas acima, que apresenta partes do painel elaborado pelo grupo infantil.

A maioria das crianças, pertencentes a duas famílias extensas, se autodenominaram cristãs, assim como suas famílias. Os elementos constituintes das práticas da religiosidade tradicional kaiowá, como as rezas, os cantos, as danças, a cosmologia e artefatos rituais, parecem não as atrair. No entanto, essa constatação não denota a falta de conhecimentos destes meninos e meninas quanto à espiritualidade da etnia em seu formato tradicional.

A maior parte das crianças com as quais foi possível estabelecer afinidade em *Guyraroka* e *Jaguapiru* participa de igrejas de orientação cristã, levadas por seus pais: uma parcela pequena frequenta as igrejas protestantes, como Presbiteriana e Batista;

outra parte majoritária congrega em denominações pentecostais, como Deus é Amor; outras, ainda, participam de igrejas como Jesus é a Videira e Última Trombeta, de cunho neopentecostal. Num quarto grupo de crianças estão aquelas indicadas como prováveis aprendizes do serviço religioso kaiowá.

Os trajetos pela Terra Indígena *Guýraroka* até as casas mais distantes foram realizados na companhia de meninos e meninas, geralmente irmãos e irmãs, indicados pela *nandesy* Miguela. De modo semelhante se deu na *Jaguapiru*: o caminho até as casas de muitas crianças era realizado com os netos e netas indicados pela *ñandesy* Floriza. Isto posto, foi na companhia dos meninos e meninas kaiowá que pude apreender um pouco mais do cenário neopentecostal, principalmente nos momentos em que as crianças do *tekoha Guýraroka* adentravam os templos. A constituição arquitetônica de algumas igrejas é improvisada com materiais reutilizáveis, como tecidos e lonas que serviam de paredes, com algumas toras de árvores como pilares na sustentação do recinto. As crianças brincavam no interior do ambiente com os microfones, imitando as falas e cânticos realizados pelas autoridades religiosas cristãs, como os pastores e missionários.

Os espaços de religiosidade, como as igrejas, constituem-se em um dos ambientes sociais da circularidade das crianças kaiowá. Utilizo o conceito de circularidade à semelhança do sentido empregado por Gutierrez (2016), ao me referir aos trânsitos realizados pelas crianças kaiowá residentes nos espaços de interlocução da pesquisa, tendo em vista que o termo circularidade admite uma amplitude maior em seus significados¹⁸. Agrega as idas e vindas pelo território, realizadas pelas crianças, numa situação de experimentação e movimentação. Além disso, “[...] acrescenta a dinâmica espaço-temporal e simbólica e de certa forma, está profundamente relacionada com os elementos da organização social desse povo [...]” (GUTIERREZ, 2016, p.45).

E assim, durante as caminhadas por esses espaços de circularidade das crianças, pude compreender o motivo que induzia as crianças a se esquivarem quando o assunto referia-se às casas de rezas, razão elencada por uma das crianças quando afirmou: “nós vamos é na escolinha”. A partir daquele momento, as conversas, que

¹⁸ O termo circulação, na literatura antropológica recente, geralmente é utilizado para situações relacionadas à adoção de crianças, tal como no uso do conceito de circulação discutido pela antropóloga Claudia Fonseca (2006), na designação acerca da transição de crianças nos processos legais de adoção no meio urbano. De modo semelhante, o antropólogo Levi Pereira (2002b), ao abordar a categoria de *guacho* no parentesco kaiowá, reflete os processos de adoção das crianças que são incorporadas às redes de parentesco, que remete à ideia de circulação, presente nos estudos sobre transferências e adoção de crianças.

estavam meio travadas, se expandiram. Os meninos e meninas explicavam com mais desenvoltura e entusiasmo os dias da semana em que eram realizados os cultos, as práticas litúrgicas e o apreço que tinham pelo trabalho dos missionários. Também falavam da escola bíblica, das atividades realizadas a partir das lições bíblicas e dos jogos direcionados que faziam no campo de futebol, bem como as dinâmicas bíblicas.

As crianças kaiowá participam dos cultos evangélicos e das escolas bíblicas. As igrejas oriundas do protestantismo histórico, como a Prebiteriana e a Batista, têm em sua programação um culto voltado às crianças e demais gerações, denominado de escola bíblica dominical (EBD). Como o nome sugere, ocorre aos domingos, pela manhã, e com a divisão por faixas etárias separadas em classes. Outra atividade destinada às crianças é o culto infantil, que ocorre no período noturno, mas sua estrutura de ensino se diferencia da EBD. Abarca, em sua composição litúrgica, semelhanças à organização do culto realizado com as pessoas adultas, mas com uma linguagem adaptada às crianças. O culto infantil tem integrado as programações entre as diferentes denominações evangélicas. As escolas bíblicas semelhantes às EBDs podem ocorrer em dias alternados e horários diferenciados do convencional da igreja. Em *Guyraroka*, as crianças se referem à escola bíblica apenas com a expressão “ escolinha”, que acontecia em dias de sexta-feira às 09 horas da manhã. Desta forma, meninos e meninas kaiowá conhecem os componentes basilares do cristianismo, neste caso neopentecostal e do protestantismo histórico.

Acompanhada pelas crianças, em meio às estradas e caminhos abertos na vegetação, que dão acesso às casas, durante o percurso pude conhecer muitos familiares das lideranças religiosas. São pessoas que se encontravam distanciadas da religião tradicional por adesão às religiosidades evangélicas, como também motivadas por questões de conflitos internos às parentelas. Isto configura uma potencialização das tensões sociais existentes no bojo das disputas religiosas.

A religiosidade é um dos elementos que compõe a educação familiar, igualmente presente em meio às relações parentais, ocasionando aproximações em alguns casos e, em outros, distanciamentos e algumas indisposições familiares. Se as mães e pais são adeptos de uma determinada expressão de fé, provavelmente as filhas e filhos seguirão por caminhos similares. Por esse ângulo, tanto entre os evangélicos quanto entre os rezadores, faz-se presente a preocupação com a disseminação de suas crenças às gerações mais novas, principalmente às crianças. Os filhos e filhas pequenos

precisam ser orientados e incentivados ao exercício das práticas religiosas do grupo a que pertencem, sendo a infância o período ideal para estes ensinamentos.

Os saberes, percepções, aprendizados, entre outros temas correlatos às experiências vivenciadas na infância entre as crianças evangélicas, merecem uma análise mais abrangente e aprofundada. Orientada para apresentar minimamente esse contexto religioso em que, majoritariamente, as crianças são inseridas, escrevi a relação entre os aprendizados das crianças nas igrejas evangélicas e os saberes próprios da religiosidade kaiowá, num cenário sociocultural composto por inúmeras transformações que vêm sendo incorporadas pelos Kaiowá há algumas décadas. O direcionamento do olhar às práticas infantis se faz necessário para a compreensão de muitos elementos e entendimentos que fogem ao “mundo” dos adultos.

1.3- “Há lugares que não têm mais *ñanderu* ou *ñandesy*: Tem que ensinar as crianças para que tenham interesse”

Em sua maioria, as crianças das parentelas são participantes das atividades relacionadas às igrejas evangélicas, como apresentei no tópico anterior, tendo em conta a inserção crescente das famílias na face pentecostal e neopetecostal do cristianismo. Isso é algo que reforça o diagnóstico acerca da diminuição do quantitativo de *ñanderu* e *ñandesy*, assertiva recorrente entre as famílias extensas de *Jaguapiru* e *Guyraroka*. A existência de poucas crianças sendo preparadas para o ofício religioso no interior das parentelas conduz ao entendimento de que, caso não aconteçam mudanças neste quadro, em pouco tempo não haverá o surgimento de novas lideranças religiosas à frente dos cerimoniais da etnia kaiowá.

Neste tópico, o entendimento acerca das categorias criança e infância constitui-se como necessário à continuidade das reflexões sobre as crianças kaiowá. Geração prioritária, as crianças kaiowá são dotadas de importância antes mesmo do seu nascimento e zeladas com inúmeros cuidados. Além disso, no que tange à formação dos futuros rezadores e rezadoras, a ênfase recai sobre esta fase da vida, propícia aos processos de ensino-aprendizagem. Este assunto será tratado no segundo capítulo do trabalho.

Dessa forma, sejam as crianças que vivenciam esta etapa biológica no presente, ou mesmo as infâncias acionadas a partir das memórias das gerações mais velhas, é importante “ensinar as crianças para que elas tenham interesse”, como afirmam os

rezadores e rezadoras kaiowá. O interesse refere-se aos ensinamentos sobre a cosmologia e conhecimentos próprios à etnia e, com isso, a priorização de uma educação alicerçada nos princípios religiosos que devem ser transmitidos às crianças, para as quais, o presente e o porvir são almejados como espaços e tempos a serem melhorados para que possam crescer bem, protegidas e felizes. Assim sendo, será garantida a continuidade do compartilhamento do modo de ser kaiowá às gerações que virão posteriormente.

Cada etnia possui sua maneira de conceber crianças e infâncias, com distinções nas formas de cuidados, representações, delegações de tarefas, transmissões de saberes, entre outras características. Nesse ponto de vista, Cohn (2013), na discussão sobre as concepções de infância e infâncias, indica a necessidade de “[...] cada vez que nos dedicarmos a estudar com ou sobre crianças indígenas, temos que nos debruçar primeiro sobre como as crianças, e a infância, são pensadas nestes lugares” (COHN, 2013, p. 227).

Os estudos oriundos do campo da antropologia da criança têm possibilitado o redirecionamento das pesquisas com os grupos indígenas, no que tange à descentralização de olhares, anteriormente voltados, em sua maioria, para o mundo dos adultos. Desde meados do século XX, as produções na etnologia brasileira têm se voltado às reflexões que tocam nas discussões acerca das infâncias, com temáticas como os aprendizados, os conhecimentos, as religiosidades, as culturas materiais, os cotidianos, a educação, a fabricação dos corpos, entre outros tópicos que têm ocupado as análises etnológicas. Entre os precursores da discussão sobre educação indígena encontram-se importantes nomes da etnologia, como Schaden (1976), acerca dos processos educativos em diferentes grupos indígenas, e Florestan Fernandes (1975a), com a análise minuciosa sobre os componentes característicos da educação Tupinambá.

Conforme Cohn (2005a), na década de 1960, os antropólogos e antropólogas começaram a se debruçar no estudo acerca das crianças. O novo enfoque nas pesquisas antropológicas exigiu reformulações nos conceitos clássicos da disciplina, dentre eles: agência, cultura e sociedade (COHN, 2005a, p.18-19).

Noutro tempo, as crianças muitas vezes foram citadas nos relatos antropológicos ao serem as primeiras na recepção dos pesquisadores, ou mesmo compondo os registros fotográficos, porém na condição de coadjuvantes, raramente ocupando a centralidade nas discussões. É o que elucidam as antropólogas Silva, Macedo e Nunes (2002), na coletânea composta por diversos pesquisadores e

pesquisadoras que se dedicaram à reflexão acerca das peculiaridades das infâncias e crianças indígenas pelo Brasil.

Nesse sentido, é importante salientar o uso do termo infância no plural, no decorrer deste trabalho. Tassinari (2007) chama atenção às implicações e significados implícitos à categoria infância em sua multiplicidade, considerando que as infâncias não devem ser pensadas genericamente. Assim, as infâncias podem ser vivenciadas e entendidas a partir de suas variedades, a depender do grupo e do contexto social inerente à criança.

De cenário marcado pelas ausências da presença das crianças e infâncias indígenas nas abordagens, elas foram incluídas nas pesquisas antropológicas de modo mais enfático a partir do último quartel do século XX. A antropologia da criança se consolidou no Brasil, nos estudos acerca das crianças na cidade, no campo, negras, abordagens de gênero, entre outros contextos sociais e étnicos. Por outro lado, Cohn (2021) chama atenção para as produções centradas na etnologia, que, por sua vez, não contemplam, como deveriam, os estudos a respeito das crianças e infâncias indígenas brasileiras, de maneira a “levar a sério” o que elas têm a dizer. Conforme a antropóloga, não é possível a compreensão dos saberes infantis e suas vivências se os contextos socioculturais aos quais elas são participantes forem negligenciados. Tampouco, “[...] teremos uma etnologia tão boa como merece enquanto não olharmos mais atentamente para as crianças, as concepções de infância e os cuidados que a elas se dedicam” (COHN, 2021, p.36).

Os estudos clássicos com os grupos falantes do Guarani, como Schaden (1974), Melià (2008), Nimuendaju (1987), entre outros, nos forneceram grandes contribuições ao registrarem as implicações quanto aos cuidados espirituais e físicos dispensados às crianças, elementos próprios da educação guarani, as atribuições nos afazeres diários, cerimoniais de nomeação e de passagem, dentre outros. Porém, é uma abordagem não preocupada em produzir aproximação com as crianças, a partir dos saberes que os meninos e meninas detêm e a maneira como interpretam o contexto histórico e sociocultural em que estão inseridos.

Na etnologia produzida a respeito dos grupos falantes de Guarani na última década, os escritos sobre as crianças e infâncias têm ganhado notoriedade. A interface entre os campos da Antropologia e da Educação mostra as áreas em que se concentram o maior número de pesquisas acerca das crianças indígenas de MS. O diálogo tem se ampliado com as contribuições advindas do Direito e da História, principalmente na

linha de História Indígena, a partir das quais os pesquisadores e pesquisadoras têm se dedicado à compreensão dos modos das etnias kaiowá e ñandeva conceberem o viver de suas crianças, como os estudos de Urquiza, Magno e Casaro (2011), Lescano (2016), Nascimento (2013), Tônico Benites (2009), Santos (2015), Pereira (1999; 2002b; 2009; 2011), Landa (2011), entre outros trabalhos relevantes. Escritos de diferentes áreas das ciências humanas que buscam evidenciar os processos de aprendizagens, os saberes, a socialização e a escolarização entre as crianças kaiowá e ñandeva, produzidos nas Universidades em MS, são exemplos do fortalecimento das reflexões referentes às crianças indígenas¹⁹.

No campo da história, o cenário se mostra mais tímido, como é o caso do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, o único do estado de Mato Grosso do Sul. A ênfase é direcionada à linha de História Indígena e do Indigenismo, que tem protagonizado um papel importante no acolhimento e produção das pesquisas com os grupos indígenas presentes em MS. A visita ao banco de dados do PPGH-UFGD permite a quantificação de pouco mais de trezentos escritos, reunindo dissertações e teses, e apenas o trabalho de Cariaga (2012) se dedicou ao recorte temático sobre crianças indígenas.²⁰ Este dado informa a necessidade de uma nova mirada para os grupos indígenas pelo viés das infâncias e, nesta situação, a produção das histórias indígenas dos Kaiowá.

Neste sentido, é preciso um esforço de compreender a religiosidade tradicional kaiowá a partir do princípio da formação de suas lideranças, tendo como ponto de partida a infância como período ideal ao início dos aprendizados religiosos. Busco sinalizar a necessidade de considerar os elementos relacionados ao modo de ser da etnia, proporcionados por meio dos processos educacionais próprios às suas crianças em meio às relações de parentesco. Os conhecimentos indígenas são conduzidos pelos integrantes do grupo nas relações geracionais e intergeracionais. Significa dizer que as crianças

¹⁹ Com destaque para as produções nos Programas de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), assim como os PPGs em Antropologia da UFGD e UFMS, considerando o quantitativo demográfico dos grupos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul, com a segunda maior população indígena do Brasil, conforme o censo do IBGE 2010.

²⁰ Dissertações e teses que constam no banco de dados do Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, até dezembro de 2021. Com duas décadas de existência, o PPGH possui 254 dissertações e 54 teses depositadas, distribuídos entre as três linhas de pesquisa. Do total de 308 trabalhos produzidos, 83 estão alocados na linha de História Indígena e do Indigenismo. Disponível em < <https://www.ppghufgd.com/pesquisa/repositorio-de-pesquisas/>> Acesso em: 13 dez.2021.

apreendem sentidos, modos de ser e de se portar, conforme as normativas de seu povo, mas também possuem condições de proporcionar explicações a respeito dos fenômenos que as cercam e de ressignificar os saberes recebidos.

Os trabalhos etnográficos apresentados na coletânea organizada por Lopes da Silva, Nunes e Macedo (2002) e as discussões realizadas por Cohn (2002; 2005a; 2013; 2019; 2021), Codonho (2007), Alvarez (2004), Nunes (2003) Tassinari (2007, 2009), entre outros, possibilitam a visualização do vasto e necessário campo de pesquisa sobre e com as crianças indígenas no Brasil. Além disso, as pesquisadoras salientam a pouca atenção que os estudos antropológicos destinaram às especificidades das infâncias entre os grupos indígenas.

Outro aspecto que recebe relevo nas discussões alusivas às concepções variadas de crianças e infâncias nos grupos indígenas diz respeito à necessidade de metodologias específicas no trabalho de campo com as crianças, com vistas a envolver as percepções das crianças a partir de suas compreensões sobre o contexto em que vivem. Por este ângulo, a pesquisa de campo sobre ou com as crianças exige novas abordagens metodológicas como o uso de técnicas de pesquisa pouco usuais no fazer etnográfico. A utilização de desenhos, gravações de vídeos, conversas informais, brincadeiras, jogos, escrita de cartas, registros fotográficos, entre outros mecanismos de pesquisas são algumas possibilidades, que permitem a aproximação, a discussão e o acesso à perspectiva das crianças.

A reflexão acerca dos trabalhos sobre as crianças é caracterizada pelas informações e compreensões acessadas por intermédio de outras gerações a respeito dos meninos e meninas. As pesquisas identificadas como realizadas com as crianças são produzidas na relação direta com elas, objetivando a aproximação e a construção de dados a partir da busca por aceções a partir do “ponto de vista das crianças”, como chama a atenção Cohn (2005a, p.08). Entretanto, tal entendimento só deve ser concretizado mediante a compreensão do contexto e da cultura da qual a criança é participante.

A fim de situar a construção da pesquisa de campo com os Kaiowá e o diálogo com o campo da antropologia da criança, entendo que seja importante destacar que os dados elencados no decorrer do trabalho foram analisados, em grande medida, por intermédio das percepções dos adultos quanto à constituição dos rezadores e rezadoras. Com o advento da pandemia do Coronavírus (Covid-19) em 2020 e seu prolongamento no ano seguinte, não pude concluir a última etapa da pesquisa de campo, cujo enfoque

repousaria no trabalho com as crianças e seu entendimento acerca dos rezadores kaiowá, quem são eles, suas características, entre outros elementos.

Ainda que tenha realizado diversas atividades no campo com os meninos e meninas, majoritariamente, os entendimentos que acessei das crianças se referem a outras temáticas que dialogam, porém se distanciam do objetivo central do trabalho. Entre os assuntos, o conhecimento do território, o entendimento acerca dos conflitos fundiários, as brincadeiras e jogos, são temáticas recorrentes nas conversas e desenhos das crianças.

Os cuidados dispensados às crianças desde a gestação e, posteriormente, pós-nascimento refletem no “jeito de ser” da criança (*mitã reko*). Todavia, não cessam nesse período inicial da vida, pois devem acontecer de forma continuada durante toda a infância, assunto que comporá o segundo capítulo do trabalho.

Claudemiro Lescano (2016) analisa a designação atribuída às crianças kaiowá e seus significados no grupo. Para o autor, as expressões com que os Kaiowá identificam suas crianças oferecem subsídios à compreensão sobre a importância delas para o grupo étnico. Conforme o autor, o termo *kyr̃yi* carrega o entendimento daquilo que está verde, que necessita amadurecer e, por conseguinte, ser cuidado (LESCANO, 2016, p.82). O mesmo conceito - *kyr̃yi* – se aplica às crianças, que, por mais liberdade que tenham - como no trânsito pelos pátios das casas, no seio parental e na exploração do ambiente natural -, carecem de atenção à sua segurança física e espiritual.

Geralmente são denominados de *mitã* (crianças) os recém-nascidos até atingirem a idade entre onze aos doze anos²¹. As categorias de identificação entre as crianças são abordadas por Cariaga (2012), na análise das nomenclaturas com as quais os Kaiowá se referem a meninos e meninas. A designação *kunumi* (bebê), é utilizada para se referirem às crianças de colo, que ainda são amamentadas e necessitam de cuidados constantes. A partir do período dos primeiros passos da criança, a expressão adotada na etnia são os termos *mitã'i* (menino) e *mitã kunã'i* (menina). Com o caminhar mais firme, as crianças gozam de uma autonomia maior. Exploram os arredores do pátio do núcleo familiar, assim como passam a acompanhar as crianças maiores em alguns

²¹ Para ver mais a respeito dos vocábulos e suas implicações quanto ao corpo entre os grupos falantes de Guaraní, a obra intitulada: *Decir el Cuerpo* (2009), de autoria de Graciela Chamorro, aborda com detalhes cada fase da vida. Conforme a historiadora, a finalidade central do trabalho repousa na compreensão de como foi o “cuerpo indígena registrado en el discurso jesuítico guaraní y estudiado a través de la antropología, la teología y la historia” (CHAMORRO, 2009, p. 29).

percursos por entre as moradias dos parentes. As crianças na idade dos oito anos em diante são nomeadas como *mitãguasu* (criança grande) para os meninos *mitã kuimba'eguasu* e *mitã kunã guasu* para as meninas (CARIAGA, 2012, p.116-117).

Nas gerações mais velhas essa caracterização variava para os de 9 a 10 anos, com a vinda da menarca entre meninas e, no caso dos meninos, o momento de passagem pelo ritual de perfuração do lábio. Atualmente, em meio às modificações impositivas à organização social da etnia, como nos mecanismos de controle do Estado, na exigência da frequência escolar e nos perfis socioeconômicos e etários para o recebimento de benefícios do governo, as formas de identificação por faixa etária, quanto às categorizações da pessoa conforme o pensamento kaiowá, parece demonstrar atualizações.

No caso dos meninos e meninas de *Guyraroka* e da *Jaguapiru*, as crianças pequenas encontram-se na idade própria para a passagem pelos mecanismos de socialização e aprendizados da língua materna, assim como do Português. Além disso, vivenciam os preceitos que denotam estilos comportamentais propiciados pelo convívio e formas de articulação da parentela. Conforme elucida Pereira (2011), “[...] famílias extensas ou parentelas estabelecem formas de socialidade que conduzem a estilos comportamentais distintos, instituindo cenários variados nos quais se desenvolve a socialização da criança” (PEREIRA, 2011, p.77).

Desta forma, cada parentela vai sendo composta com algumas características que marcam a sua distinção frente às demais. As famílias extensas dos rezadores Jorge e Dona Floriza e das lideranças religiosas Tito e Miguela, contêm um perfil caracterizado pela religiosidade tradicional. Mesmo que um quantitativo considerável de familiares seja afeito às diferentes denominações evangélicas, é com base nos códigos sociais próprios da religiosidade tradicional que todos os que cercam as lideranças espirituais foram educados, conforme o modo de ser de sua parentela. Aprender o jeito de ser (seu estilo) da parentela é inerente à educação kaiowá, propiciada a todos os familiares em algum momento de suas vidas, assim como os saberes e as restrições na maneira de lidar em meio às relações sociais.

No que se refere à formação da pessoa kaiowá há procedimentos relacionados aos cuidados, restrições, condutas e aprendizados, que se dão no seio da família e em meio ao convívio com os parentes, como aponta (PEREIRA, 2002b), que acontecem em diversos espaços, como na casa, nos caminhos, nas atividades domésticas e nas caças. Segundo Gutierrez (2016), a circularidade das crianças refere-se aos caminhos (*tape*) e

espaços no *tekoha* por onde meninos e meninas transitam, exploram o ambiente natural, brincam, sobem nas árvores, banham-se nos rios, frequentam as casas de parentes, entre outras atividades. A noção de pertencimento que elas têm no *tekoha* é como algo que lhes pertence tradicionalmente, ainda que a situação legal seja contrária a essas vivências cotidianas e na formulação e fortalecimento da identificação com o território.

Em *Guyraroka* e *Jaguapiru*, no interior das parentelas estudadas, deparei-me com semelhante cenário, na interação com as crianças kaiowá, como em meio às situações cotidianas e singelas, em uma primeira percepção, mas que carregam em si compreensões e ressignificações do modo de ser Kaiowá, assim como expressam as redes de sociabilidades. As crianças experienciam suas infâncias com autonomia, no conhecimento que possuem acerca do meio ambiente nas trilhas, na vegetação existente, no trajeto para a escola²², nas idas à igreja ou casa de reza, nos jogos no campo de futebol, no fortalecimento dos laços de parentesco entre os fogos domésticos. Embora a escassez da flora e fauna se faça presente no cenário atual, e as situações de perigos e violências sejam constantes no interior das reservas indígenas, ainda assim, as crianças transitam com liberdade entre os grupos infantis, porém, sempre observadas por seus familiares que, mesmo de longe, as monitoram.

Se outrora havia uma mobilidade maior das famílias kaiowá pelos *tekoha*, atualmente o trânsito passou por uma profunda diminuição. Todavia, a prática de visita aos parentes para o fortalecimento dos laços de parentesco e constituição de redes de alianças se mantém. Nesses momentos de viagens e passeios, diversos aprendizados são oportunizados às crianças acerca do modo de ser kaiowá e da religiosidade que perpassa por todas as dimensões no viver da etnia. No tempo dos avós e bisavós da atual geração de crianças, nesta fase da infância havia o cultivo dos alicerces da religiosidade tradicional, e tais saberes eram transmitidos aos meninos e meninas, sem distinção dos que poderiam vir a se tornar rezadores.

No presente, as crianças acompanham os avôs e avós nos eventos que estes participam, como nas Universidades, *Aty guasu* (grande reunião), encontros indígenas pelo estado de MS. Estas situações se constituem em oportunidades de ensinamentos

²² No que concerne à educação escolar, a maioria das crianças das famílias da Jaguapiru estudam em uma das escolas no município de Itaporã/MS. Na retomada territorial de *Guyraroka*, parte das crianças estuda em uma extensão escolar no interior da Terra Indígena. O trajeto é razoavelmente curto, o que permite aos meninos e meninas irem a pé, ou mesmo, fazerem uso de bicicletas até a escola. As demais crianças se deslocam diariamente para escolas localizadas em Nova América, distrito de Caarapó - MS. A locomoção das crianças das duas terras indígenas é realizada por meio do transporte escolar fornecido pelas Prefeituras.

para as gerações mais novas. Por conseguinte, são direcionados às crianças os discursos e preocupações quanto à continuidade do serviço religioso nos moldes da religião tradicional kaiowá. Ao vivenciarem os processos de adesão ao cristianismo, muitas famílias renúnciam às práticas de cuidados físicos e espirituais com o corpo, na educação de seus filhos e filhas e, por fim, na perpetuação de um conjunto de saberes transmitidos nas relações intergeracionais. A não sujeição à realização de alguns rituais da etnia é um exemplo das mudanças provenientes do contato com o “mundo dos brancos”, as investidas de conversão cristã (protestantes, pentecostais e neopentecostais), as atualizações existentes nas relações tecidas no interior da etnia kaiowá, entre outros componentes são responsáveis pelas mudanças processadas. Tais questões serão pormenorizadas na próxima seção, com vistas a introduzir um dos elementos basilares na constituição dos rezadores. Trata-se dos rituais de passagem e referentes aos ciclos da vida.

1.4 - “As crianças são como sementes, precisam de cuidados”: os rituais kaiowá

No viver dos diversos grupos sociais as práticas cotidianas são pautadas por diferentes ações dotadas de códigos e sentidos que, por sua vez, regem e organizam a estrutura social. Entre essas práticas, a presença dos rituais como eventos distintivos operam ordenamentos e atribuem identidades, assim como fortalecem pertencimentos e produzem equilíbrio, entre outras características. Os rituais de passagem à vida adulta, presentes entre os grupos indígenas, são um exemplo.

Neste sentido, conforme sublinha Peirano (2002), os rituais podem ser compreendidos como “tipos especiais de eventos”, compostos por uma estrutura formal e caracteristicamente coletiva. Dessa forma, [...] rituais e eventos críticos de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela [...]” (PEIRANO, 2002, p.09).

Destaco, brevemente, três rituais relacionados aos ciclos de vida e interação na vida social da etnia kaiowá, muitos deles presentes na memória dos líderes religiosos, principalmente, e entre as pessoas mais velhas. São eles: *Kunumi Pepy*, cerimonial de perfuração do lábio inferior dos meninos; *kuña koty*, cerimônia de iniciação das meninas, cuja ocorrência se dá no interior da moradia de suas mães; e *avatikyry*, ritual de batismo do milho *saboró*. Os três rituais mencionados, somados a outros, como o

ritual durante o parto e o batismo de nomeação da criança, são eventos que se interconectam e são responsáveis pela constituição da pessoa kaiowá.

Os rituais apontados, assim como os procedimentos de cura, mediante as rezas-cantos, executadas também para “abençoar” as sementes, alimentos e remédios naturais, ocorriam (alguns ainda são praticados) nas *ogapysy*, espaço por excelência destinado a muitos rituais kaiowá, à transmissão de saberes e à guarda dos objetos religiosos.

A expressão mencionada no título do tópico refere-se a uma fala proferida pela *ñandesy* Floriza, quando salientou os cuidados necessários para o bom desenvolvimento das crianças, que, assim como as plantas, carecem de atenção e procedimentos específicos para que haja êxito em seu crescimento e formação enquanto pessoa kaiowá. Em grande medida, isso é operacionalizado mediante as rezas e comportamentos passivos e carinhosos para com as crianças.

Para um processo de desenvolvimento adequado do cultivo das roças, medidas específicas são empregadas: a preparação da terra, a seleção de sementes, a espera do período adequado para o plantio, a retirada de ervas daninhas entre outros procedimentos. Na etnia kaiowá, além dos procedimentos destinados à produção das roças e de outras plantas, as rezas e cantos são componentes essenciais para deixá-las alegres, afastando a tristeza, a fim de proporcionar o crescimento e o fruto aguardado.

A *ñandesy* Floriza reitera a importância dos cuidados para com as crianças, assim como com as sementes, quando afirma que:

A criança é como uma semente, você cuida muito. Igual quando você vai plantar uma abóbora, ele pode nascer meio triste e você vai se preocupar com seu plantio. E como você vai fazer para ficar alegre? No caso, tem uma pessoa mais velha e eu vou procurar e digo: minha planta está meio triste e o que eu vou fazer? E ele vai falar o que fazer. Primeira coisa, vai dar flor bonita e vai desenvolver tão saudável, em seguida ela vai incorporar, e nasce espiga forte. E se for abóbora nasce muito bonita e assim é cada semente que a gente cuida. (FLORIZA DE SOUZA, 2019).

As plantas são zeladas e há seres que as protegem que são seus donos (os *jára*), semelhantemente a todos os demais seres vivos, pertencentes à fauna e flora e aos humanos. Os rezadores e rezadoras afirmam que assim como as pessoas, as diferentes plantas em suas roças também estão sujeitas à tristeza, o que pode ocasionar sua morte. Aquilo que convencionamos, conforme a mirada ocidental, como pragas que acometem as plantações, secando-as e ocasionando frutos ruins ou não comestíveis, entre outros aspectos, para os rezadores são consequência da não observação dos preceitos

espirituais que a etnia kaiowá entende como essencial ao bom desenvolvimento das plantas. Com as rezas e o respeito aos *jára*, os Kaiowá solicitam autorização e dedicam-se aos procedimentos corretos para com as sementes, as plantas e a colheita.

Neste sentido, o pesquisador kaiowá, Izaque João (2011), chama atenção para as imbricações religiosas contidas em cada etapa da plantação do milho e sua correspondência na vida social kaiowá, assim como as implicações que envolvem o canto-dança, no ritual do batismo do milho saboró - *Jerosy Puku*. Ele descreve o ritual, pelo papel desempenhando pelos rezadores e os impactos da cerimônia para o bem viver dos Kaiowá. Segundo este autor, o alimento que se planta destina-se ao fortalecimento do corpo kaiowá em diferentes esferas, como social, física e espiritual. A sujeição aos preceitos orientados pelas pessoas mais velhas, pautados no modelo tradicional de ser do grupo, permite, conforme os interlocutores, uma vida saudável e livre de enfermidades.

O cultivo do milho é um exemplo desta relação entre a alimentação que nutre a pessoa espiritual e socialmente. À vista disso, Falcão (2018), etnografa o ritual do batismo do milho e salienta a importância do evento responsável por reafirmar as relações de reciprocidades entre as redes de parentesco, e enquanto fundamental na atualização da cosmologia da etnia no presente, como os feitos dos seres míticos.

O ritual do *kunumi pepy* é discutido em trabalhos como de Chamorro (1995), Melo (2009), Maciel (2005). Chamorro (1995) apresentou os preparativos para a celebração, a organização das famílias e parentelas em torno do ritual e a análise dos cantos realizados, demonstrando, assim, a importância da prática do ritual na estrutura social dos Kaiowá.

Nas reflexões de Maciel (2005), a historiadora indica, a partir do histórico da luta pelo retorno ao *tekoha* de Panambizinho, os impactos ocasionados na ausência do território e as implicações nas condições necessárias para a realização de práticas específicas ao grupo, que foram impedidas de ser vivenciadas, como muitos rituais, entre eles o *Kunumi Pepy*.

Outro trabalho escrito acerca do tema foi o de Melo (2009), no qual a autora realiza a reflexão a partir da memória dos homens residentes na Terra Indígena de Panambizinho-MS, traçando elementos de identidade étnica, masculina e de reorganização social, na ausência do ritual de passagem dos meninos.

As pesquisas, como a de Maciel (2005) e Melo (2009), que discutiram o ritual do *kunumi pepy*, assinalam que este deixou de ser realizado na maioria das terras indígenas em período recente, início da década de 1990.

Silvestre (2011) aponta que o último *kunumi pepy* ocorreu em 1993 na Terra Indígena de Panambizinho. “Desde 1993 não se pratica mais a festa de furação do lábio. O último lugar a praticá-la foi a aldeia do Panambizinho, naquele ano. As meninas ainda vivem esse período de recolhimento, embora com variações.” (SILVESTRE, 2011, p.140).

Apesar da não realização da cerimônia de iniciação dos meninos kaiowá, outros rituais podem ser encontrados em algumas terras indígenas em MS, como o batismo do milho, a nomeação das crianças e a iniciação das meninas, entre outras atividades cotidianas visando o ensino, aconselhamentos, benzimentos, práticas curativas, ingestão dos remédios naturais acompanhados da reza, entre outras ações ainda presentes em muitos *tekoha* indígenas.

Se no passado havia os momentos destinados aos aprendizados reservados aos meninos durante o *kunumi pepy*, conforme explicitam os trabalhos de Chamorro (1995) e Melià (2008), na contemporaneidade, nas últimas três décadas, o processo de constituição dos rezadores têm passado por expressivas atualizações. Os meninos eram submetidos e preparados através de uma série de aprendizados e conselhos que abrangiam as diferentes esferas da vida social e religiosa. A impossibilidade da prática do *kunumi pepy*, hoje, torna-se um dos coeficientes de maior impacto no estímulo à formação de novas lideranças religiosas. Outrossim, existem diferentes razões responsáveis por mudanças, como os processos de expulsão dos territórios tradicionais, o não acesso aos recursos naturais e o fortalecimento de igrejas neopentecostais e suas doutrinas, no interior das terras indígenas, acarretando muitas implicações na estrutura sociocultural da etnia. A prática religiosa é um dos campos impactados pelas inúmeras modificações sociais impostas.

O ritual de passagem dos meninos era praticado no período educativo relacionado à religiosidade, à vida familiar e ao modo de ser Kaiowá. Os meninos, ao passarem por este ritual, cumpriam uma etapa crucial na formação e perpetuação do *Avá* (homem, ser humano). Num futuro próximo esses meninos serão os responsáveis pela manutenção da família e por repassarem os conhecimentos espirituais à sua parentela. Por esse ângulo, é possível inferir que a passagem pelo *kunumi pepy* não se configurava em designação absoluta do menino enquanto candidato à liderança religiosa no grupo,

mas de mantenedores de um modo de ser característico da etnia para formação de bons kaiowá (*teko porã*). Assim, o vir a ser rezador se constituía em uma possibilidade, caso o iniciado demonstrasse predileção ao serviço religioso.

Com a não realização do ritual de iniciação masculina, o período dedicado a diversos ensinamentos correspondentes à vida social foi suspenso. Atualizações têm sido processadas nas práticas religiosas do grupo indígena, resultantes da ausência do ritual de passagem dos meninos, mas não somente, pois são mudanças e ressignificações oriundas de fatores exógenos e endógenos aos Kaiowá. Conforme elucidam as reflexões de Sahlins (1997a;1997b), a cultura é entendida enquanto produto das relações humanas, estando em constante transformação nos tempos e espaços e, por isso, não está fadada à extinção. Deste modo é possível atestar as permanências dos mecanismos de ensino-aprendizagem, proporcionados pelos rezadores aos seus pupilos, em diferentes momentos. Ademais, incide uma diversificação no exercício religioso que, em outros tempos, estava quase que restrito à figura masculina.

No contexto atual, mulheres têm assumido a função de liderança religiosa em seus grupos de parentesco. Por conseguinte, entre as crianças que vêm sendo preparadas com intenção de exercer a função religiosa, encontram-se meninos e meninas, como as crianças citadas neste trabalho (Alana, Alex e Maikon). As distinções no âmbito das diferenças de gênero e o ofício religioso caminham para uma diluição cada vez maior. Se aos homens estava destinada a oficialização dos rituais de maior projeção na etnia, hoje em dia essa diferenciação tende a dissolução.

A formação religiosa destinada às mulheres, que outrora demonstravam algum sinal de aspiração pelos aprendizados religiosos, transcorria de maneira mais singela, se comparada ao conjunto de ritos direcionados aos meninos durante o *kunumi pepy*. A estrutura ritualística orquestrada aos meninos e meninas corrobora para tais asseverações.

O processo de iniciação dos meninos para a vida adulta contou com mais destaque entre as pesquisas com os Guarani, se comparado com as menções realizadas sobre os cerimoniais relacionados às meninas. O processo de iniciação dos meninos é discutido em referências clássicas à compreensão dos aspectos culturais dos grupos falantes de Guarani, como em Melià *et al.* (1976), no qual são analisados aspectos como a preparação do menino, perfuração do lábio, as restrições alimentares, ensinamentos, etc.

A cerimônia de iniciação dos meninos sucedia na *ogapysy*, que era a moradia do casal de rezadores, espaço que passou por modificações em seus usos e significados, desempenhando assim o papel de abrangência pública. Já o ritual de passagem das meninas acontecia na casa da mãe ou avó, em caráter privado.

Entre os Kaiowá, os rituais de passagem das meninas (*kuña koty*), como a reclusão, o corte do cabelo e as restrições alimentares, se configuravam como momentos de formação e instrução para desempenharem afazeres considerados específicos às mulheres adultas (SERAGUZA, 2013). Os rituais de passagem preparavam os meninos e as meninas para a vida adulta, bem como acarretavam modificações nas formas de identificação da pessoa no grupo que se davam a partir de transformações biológicas e atributos ligados à maturidade e ao discernimento, como salienta Pereira (2004).

Nos espaços de interlocução da pesquisa, as *ñandesy* e mulheres mais velhas afirmam a importância do *kuña koty*, e asseveram que, nos dias atuais, são poucas as moças que buscam seguir os preceitos específicos, segundo os cuidados basilares às meninas, no início da puberdade. Ao invés de buscarem conselhos com as mães e avós, como no uso de remédios naturais, espiritualidade e comportamentos diferenciados, apenas fazem uso de remédios farmacológicos a fim de se livrarem das cólicas, negligenciando as demais advertências. Assim, não se atentam aos perigos sobrenaturais inerentes a esta fase da vida da pessoa kaiowá, como o *jepota* (encantamento), que se configura como um dos estados de crise na etnia.

Neste sentido, a *ñandesy* Floriza comenta como ainda tem sido realizado o ritual das meninas no seio de sua parentela.

Eu faço o ritual, corto um pouquinho o cabelo, e oriento a mãe da menina, para a filha não sentir dor de cabeça. Quando eu fiz o ritual, pedi para ela (a menina moça) sentar no *apyka* (banco), e você bate devagar no *apyka*, por três vezes ela tem que pular. É preciso colocar a menina ali dentro (espécie de cômodo) por uma semana, para não ficar com dor de cabeça, não pegar vento. E sempre tem alguém ali com ela para conversar bastante. E na próxima vez que a menstruação vier, já diminui, e na próxima vez, deixa ela por uns três dias apenas. Por isso eu estou preocupada em fazer a casa de reza, para poder fazer os rituais e colocar as coisas lá. (FLORIZA DE SOUZA, 2019)

Com algumas adaptações, a *ñandesy* explica que a prática cerimonial para com as meninas tem sido realizada, ao menos com aquelas que desejam e suas mães buscam conselhos com a rezadora de como devem proceder nesse período da primeira menstruação. Se, outrora, as moças ficavam, por um mês, distantes do convívio social e

recebiam os cuidados de como deveriam agir na vida adulta, na atualidade, o cerimonial tem se tornado mais singelo ainda.

Conforme a *ñandesy* Floriza explicitou, o período de reclusão ocorre, hoje, por uma semana apenas, tendo em vista que as meninas não podem se ausentar por longos períodos do ambiente escolar. E, no período que estão sob os cuidados das *Maxu ypy* (as mulheres mais velhas, como as avós e outras parentes), recebem monitoramento constante, incluindo uma alimentação mais leve, livre da ingestão de carnes vermelhas, por exemplo, chás advindos de plantas medicinais como forma de prevenção de cólicas fortes e dores de cabeça, além de orientações acerca do viver em família, onde são transmitidos os saberes relacionados à saúde física, emocional e espiritual. Isto demonstra a resistência na realização da prática do ritual, ainda que com modificações.

No intento de trazer à tona a importância de saberes próprios às mulheres de seu povo, a pesquisadora kaiowá Valdelice Veron (2018), no trabalho intitulado “*Tekombo’e kunhakoty* - modo de viver da mulher kaiowá” chama atenção para o papel fundamental que as mulheres desempenham no seio da etnia. Ela conta como foi o rito de iniciação de sua mãe, a despeito de muitas mudanças que têm sido incorporadas nas relações de transmissão de conhecimentos e práticas entre às mulheres kaiowá.

Naqueles trinta dias, minha mãe aprendeu a fazer as roupas e os enfeites tradicionais, tudo sobre alimentação tradicional da mulher Kaiowá e, principalmente, a nunca deixar o fogo familiar apagar. Enfim, todas as mulheres mais velhas lhe ensinaram e repassaram os conhecimentos necessários para viver a vida com sabedoria. Com as mudanças das últimas décadas nas comunidades Kaiowá, obviamente este rito e o conjunto de práticas, prescrições e conhecimentos relativos à vida da mulher na cultura tradicional, também passou por mudanças [...] (VERON, 2018, 25).

Mas, a partir do momento que novos arranjos se fazem presentes no viver dos Kaiowá, alguns elementos organizativos das relações sociais se atualizam, como o papel das mulheres no desempenho de funções no seu fogo, na parentela e em outras articulações que dizem respeito a demandas de sua localidade e mesmo externas aos indígenas, em diálogos com instituições do Estado, de ensino, etc.

A importância da mulher é atestada por Pereira (2009), ao afirmar que para os Kaiowá a atuação da mulher é essencial para o grupo: “Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá. Se o fogo enquanto módulo de relação aumentou sua

importância na vida social, isto parece ter interferido diretamente na disposição de *status* e prestígio entre gêneros” (PEREIRA, 2009, p. 87).

As mulheres organizam as relações de convivialidade internas ao seu grupo familiar (fogo). Alimentam, cuidam e lideram muitas situações no espaço privado e também no público. É no âmbito do fogo que os papéis sociais são definidos e se constituem em “espaço íntimo de vivência humanizadora plena”, conforme discorre Pereira (2016, p. 23). O fogo fomenta as condições basilares de conhecimentos, experiências e convivialidade.

Os papéis desempenhados vão passando por modificações e adequações, outros permanecem com características reconhecidas como tradicionais à etnia. Por conseguinte, as ressignificações estão presentes nas diversas instâncias da sociedade, e com as relações de gênero não seria diferente, tendo em vista que são construtos sociais e históricos. Tais atualizações influenciam diretamente na transmissão de saberes conforme os modelos educacionais da etnia. Nesta perspectiva, os rituais operam para além dos elementos relacionados aos ciclos de vida e de pertencimento identitário de determinado grupo étnico. Rituais de passagens, batismos, cerimoniais, entre outras práticas de caráter espiritual, abrangem, em sua realização, a produção de equilíbrio social.

A reflexão quanto aos procedimentos executados no decorrer dos rituais kaiowá informam concepções referentes à maneira como a etnia constitui pessoas no tecido social. Comunicam, também, elementos essenciais à construção e moldagem dos corpos que devem ser submetidos, seja pelo alimento abençoado por meio do ritual do batismo do milho, seja pelos cerimoniais concernentes à passagem à vida adulta.

No bojo das relações no fogo familiar, as moças, na companhia de mães, tias e avós, teciam os aprendizados relacionados à preparação para a vida familiar quando adentravam na puberdade. É uma característica distinta quando transposto para o universo masculino e as ocasiões de aprendizados e aperfeiçoamento religioso que se sucediam para além do rol de sua parentela. Referente às mulheres que se interessassem pelo universo religioso, estas deveriam buscar instrução com suas avós e avôs sobre o assunto. Sua circulação estava circunscrita ao seu *te'yi* (parentela) de pertencimento e ao seu fogo doméstico, assim como eram orientadas nos saberes relacionados aos partos, aos cuidados com a parturiente, aos remédios naturais, às rezas, cantos, danças, histórias etc.

Segundo as *ñandesy*, em geral, as mulheres reveladas como futuras rezadoras, recebiam um acervo de saberes equivalente aos direcionados aos meninos. No presente, muitas *ñandesy* têm estado à frente de cerimônias, como o batismo do milho e de nomeação, e continuam com as práticas de curas e o uso de medicamentos naturais, entre outras atribuições.

Em decorrência de uma significativa diminuição da realização destes rituais, os rezadores e rezadoras atestam que essas mudanças justificam o elevado número de casos de violências nas terras indígenas é fruto da ação do “espírito ruim” que assola a vida de muitos, os quais estão impossibilitados de contarem com a proteção e o discernimento necessários proporcionados pelo ato ritualístico, como os cerimoniais elencados, e durante o batismo de nomeação, momento no qual a alma é assentada na criança.

Dessa forma, no intento de compreender como acontecia e como têm se processado, no presente, a formação dos rezadores e rezadoras kaiowá, apresento tais discussões no segundo capítulo, bem como a importância dos cuidados necessários à constituição da pessoa na infância, da mesma maneira que os aprendizados circunscritos ao serviço religioso.

CAPÍTULO 2

Os processos de construção dos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá

Na etnia kaiowá, para a pessoa tornar-se um rezador ou rezadora, é necessário um conjunto de aptidões, tais como a passagem por uma série de cuidados com o seu corpo, mente e alma, no decorrer de sua formação. Conforme o ideário kaiowá, os aprendizados devem ser iniciados no decorrer da infância, como ocorreu na trajetória dos *ñanderu* e *ñandesy* de diferentes gerações com as quais realizei a interlocução.

Para a compreensão dos aspectos e etapas inerentes à constituição dos rezadores, faz-se necessário o entendimento de como a etnia explica a construção da pessoa; em outras palavras, quais os procedimentos indispensáveis para se tornar um “bom kaiowá”. Para tanto, atendo-me aos aspectos concernentes às noções de corpo, alma, advertências e cuidados para com a vida das crianças.

Elencados os aspectos que dizem respeito à constituição social da pessoa kaiowá, abordo as características e expectativas quanto aos processos de preparação do candidato ao serviço religioso. De modo que o futuro rezador seja acompanhado, monitorado, instruído e, assim, seja constituído de forma gradual. A interlocução com as *ñandesy* e os *ñanderu* da pesquisa indica os primórdios de seus aprendizados quando crianças. Ademais, salientam a importância deste período da vida tão promissor - a infância – como uma etapa fundamental à composição de um repertório de saberes e aprendizados que deverão ser aperfeiçoados no decorrer da vida.

Destarte, o enfoque neste capítulo será dedicado para a compreensão dos processos de formação dos rezadores e rezadoras, os aprendizados transmitidos às crianças com vistas a se tornarem *ñanderu* e *ñandesy* e as dificuldades para a manutenção da religiosidade tradicional no presente, conforme os preceitos almejados pelas lideranças religiosas mais experientes.

2.1- A construção dos corpos e o “bom kaiowá”

As discussões a respeito da importância do corpo e da produção social da pessoa são temáticas que compuseram um vasto acervo nos estudos antropológicos. O legado que as discussões de Marcel Mauss (2003) proporcionaram no clássico texto sobre as noções de pessoa e técnicas do corpo é um exemplo. O autor abordou, a partir das concepções de diferentes grupos sociais e temporalidades, as formulações oferecidas a respeito do eu, da alma e do corpo. Passou pela Grécia Antiga, Índia,

China, Austrália, pueblos Zuni, até chegar às experiências cristãs contemporâneas de percepções inerentes aos corpos, fundamentadas na ótica do direito e da moral.

Para Mauss (2003), a análise quanto aos fatos sociais só poderia galgar *status* de completude ao considerá-los em três dimensões - biológica, psicológica e sociológica. Ao discorrer a respeito dos diferentes usos e sentidos do corpo, o autor conclui que:

[...] não se podia ter uma visão clara de todos esses fatos, da corrida, do nado etc., senão fazendo intervir uma tríplice consideração em vez de uma única, fosse ela mecânica e física, como uma teoria anatômica e fisiológica da marcha, ou, ao contrário, psicológica ou sociológica. É o tríplice ponto de vista, o do "homem total", que é necessário. (MAUSS, 2003, p.405)

Apesar das limitações oriundas da perspectiva maussiana, respaldado pelas concepções durkheimiana do fato social total e da padronização dos comportamentos, é inegável a contribuição do antropólogo para a discussão referente às expressões corporais. Para Mauss, a reflexão quanto ao papel e usos do corpo deveria ter em conta os âmbitos social, psicológico e biológico. Por esse prisma, o antropólogo instaura novos modos de percepção à maneira como o corpo poderia ser objeto de estudo. Dessarte, o corpo é entendido enquanto um construto social e cultural, mas também com diversas singularidades.

A respeito da relação entre objetos e os usos do corpo, Mauss mostra exemplos do emprego e dos sentidos atribuídos às máscaras em rituais. Na utilização das máscaras e cachimbos, bem como o uso de outros objetos por povos do Alasca, ocorria a personificação de seres sobrenaturais poderosos a seus portadores (MAUSS, 2003, p. 378). Neste caso, não apenas o corpo, mas também sua utilização representa a diversidade de sentidos que a corporeidade oferece, assim como as possibilidades de pensar a partir dele.

No percurso da compreensão quanto à aplicabilidade e significações empregadas ao corpo nas teorias antropológicas, Almeida (2004) discorre sobre a importância do estudo de Mauss, ao argumentar que “[...] o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado” (ALMEIDA, 2004, p.04).

Por conseguinte, Goldman (1996) chama atenção para a discussão em torno das categorias corpo e pessoa. Para o autor, “pessoa, personalidade, persona, máscara,

papel, indivíduo, individualização, individualismo, etc..., são palavras empregadas ora como sinônimos ora como alternativas - ou ainda em oposição umas às outras” (GOLDMAN, 1996, p.03), que carecem de reflexão. A noção de pessoa pode, assim, na abordagem maussiana, contemplar dois aspectos - o evolucionismo e o relativismo - na maneira como as sociedades apresentadas foram tratadas, tal como no exercício comparativo de distinção que cada povo confere às suas concepções de corpo e alma. Isso é algo que já repercutia desde as reflexões de Mauss, nas quais as noções de corpo podem ser distintas em cada sociedade.

As formulações referentes à produção da pessoa, corpo e alma são nomenclaturas que informam a respeito das dimensões simbólicas de um grupo étnico, podendo ser entendidas como uma linguagem própria, como salientam Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), quando discutem as noções de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Os autores avançam na reflexão ao proporem que as análises sobre o corpo deveriam se pautar nas proposições dos próprios grupos indígenas, conforme suas percepções cosmológicas e sociais; ao invés de nos orientarmos por modelos teóricos africanos, mediterrâneos ou melanésios, por exemplo.

Entre os grupos falantes de Guarani, a produção da pessoa é dimensionada por três aspectos imbricados, a saber: biológico, sociocultural e religioso. Os cuidados espirituais dedicados à pessoa no seio comunitário funcionam como um sustentáculo essencial para a manutenção da vida do indivíduo e para a relação com seu grupo de convívio. Embora apresentem distinções em suas formulações cosmológicas, as etnias falantes de Guarani - *Mbya*, *Ñandéva* e *Kaiowá* - no Brasil, possuem semelhanças nas aceções quanto aos sentidos atribuídos às constituições do corpo e corporeidade. Estes aspectos se referem ao papel dos rituais de passagem, aos cuidados durante a gestação e pós-parto por parte dos pais e mães, aos batismos ou à atenção dispensada aos primeiros anos da criança, entre outros elementos relevantes à construção da pessoa.

Na etnia kaiowá, muitos rituais estão impossibilitados de serem praticados, outros sucedem em menor frequência em algumas terras indígenas de MS, como foi assinalado no capítulo anterior. Para esta seção, meu intento é arrazoar sobre o corpo e a corporeidade, a despeito de determinados obstáculos para a realização dos rituais, a partir da relação de como o corpo era constituído no passado e como sua construção tem sido pensada e vivenciada pela etnia no presente.

Para tanto, pauto o entendimento na articulação entre os dados etnográficos produzidos sobre os *Ñandéva* e as interlocuções no campo de pesquisa com os *Kaiowá*

de *Guyraroka* e *Jaguapiru*. Pude compreender que, independente do que a pessoa possa se tornar, ou mesmo, dos possíveis lugares na estrutura grupal que esta venha a assumir, as atitudes concernentes aos cuidados na produção da pessoa *ñandeva* ou *kaiowá* é algo que deve ser observado e praticado por todos, para a constituição do “bom *kaiowá*”. Tal normativa advém do propósito de moldar as pessoas, para que elas se orientem de acordo com o modo de ser da etnia, conforme o *ñande reko* (nosso sistema de vida ou nosso jeito de ser), evitando, assim, os inúmeros males espirituais e enfermidades físicas que podem subjugar o viver dos *Kaiowá*.

Aos que estão à frente dos ofícios religiosos existe a expectativa de que cumpram as restrições e desenvolvam atitudes e habilidades próprias do campo religioso. São diferenciais que também perpassam a esfera corporal, com enfoque na espiritualidade a ser fortalecida ao longo da infância e da vida adulta. Tais atributos serão mencionados posteriormente, no tópico específico sobre os aprendizados necessários para um ou uma *Kaiowá* se tornarem rezador ou rezadora.

Ao pensar a formação do corpo e a produção da pessoa desde a gestação, a *ñandesy* Floriza conta que, ao identificar alterações no corpo (de ordem emocional, hormonal, metabólico etc), a mulher mais nova procurava alguém de idade mais avançada para pedir conselhos. No caso da rezadora, é mencionada sua avó, que também era uma *ñandesy* em sua parentela, e expõe:

Antes mesmo de ficar grávida, você sonha quando dorme, aparece no seu sonho. A mãe da gente, ou a avó, no sonho, ela traz um periquito e passa para você. Você pega, no seu sonho e gosta muito, sabe por aquele que vai nascer. Aí ele sobe por aqui, no ombro, ele vai andando por seu cabelo e você fala: ‘é meu esse aqui, minha criação’, mas não é. Se você vai contar depois de manhã, você vai falar para avó. ‘Vó, eu sonhei assim’. Ela vai falar para você: ‘vai ficar grávida’. E aí no sonho está te avisando, que vai ficar grávida. (FLORIZA DE SOUZA, 2014)

Conforme a explicação da *ñandesy* Floriza, o útero é semelhante a um *apyka* (banco), no qual a criança se assenta e aguarda o momento oportuno para sua vinda. A rezadora salienta que os meninos e meninas são como “passarinhos lindos e eles se assentam no *apyka*”. As crianças não vêm para este mundo sem motivo, elas são enviadas pelas divindades para que as famílias as cuidem, amem e as façam crescer bem. De modo análogo às sementes, as crianças devem estar sujeitas a uma série de ações específicas para o seu bom desenvolvimento.

Nesse período de grande instabilidade, a gestação, o bebê que foi enviado está assentado no *apyka*, mas, por uma série de motivos, pode vir a ficar triste. Caso a situação não seja resolvida, diversos infortúnios podem ser acarretados à saúde do bebê, posteriormente. Entretanto, há solução. As *ñandesy* e os *ñanderu* possuem condições de constatar o tipo de mal e dedicar rezas e cantos específicos para que o bebê se alegre e permaneça saudável no útero da mãe. Os cuidados dispensados aos bebês se fazem presentes em todo o processo formativo, ainda na gestação. Sua constituição enquanto pessoa está sendo arquitetada no âmbito biológico, psicossocial, e, principalmente, no espiritual, nesse momento.

De forma recorrente, as falas das mulheres, sobretudo as com idade avançada, destacam que, ao sentir algum tipo de mudança no corpo, em tempos remotos, as moças buscavam conselhos com suas mães, avós e *ñandesy*. Os aprendizados quanto aos cuidados na gestação compunham o rol de ensinamentos transmitidos às mulheres, ainda quando meninas que, no prenúncio da gestação, procurassem como proceder, conforme o modo de ser Kaiowá.

Nos dias de hoje não é tão comum as mães e pais buscarem conselhos com as pessoas mais velhas no início e durante a gestação. Os mais velhos frisaram a relevância de se obter aconselhamentos sobre como lidar com as situações que sobreviriam no âmbito familiar. O momento da primeira gravidez é um exemplo de quando o casal vivencia uma experiência nova e necessita de auxílio para saber como proceder. Como exemplificação de uma ocasião adversa, a *ñandesy* Floriza menciona o fato de que “[...] talvez a criança nasça com quebranto²³ ou fique magoada, é assim também como uma semente. O corpo da pessoa é uma semente e para segurar, é através da reza” (FLORIZA DE SOUZA, 2019).

Durante a gestação, muitos perigos podem suceder às mulheres grávidas. Os grandes riscos apontados são a malformação congênita e os abortos espontâneos. As mulheres de mais idade comentaram que, além dos conselhos dirigidos às novas mães, outras práticas também são importantes: as massagens, os remédios naturais e uma alimentação adequada estão entre os procedimentos considerados relevantes. Todas as ações realizadas em prol da mãe e do bebê, para realmente terem eficácia, necessitam ser realizadas mediante rezas específicas, o que possibilitará uma boa gestação. Assim

²³Quebranto, conforme a crença popular, refere-se a uma patologia ocasionada pelo “mau-olhado”, no qual sentimentos ruins podem afetar negativamente as pessoas, acarretando enfermidades físicas ou emocionais. As *ñandesy* explicam que o quebranto atinge, de forma mais contundente, os recém-nascidos, por estarem em uma fase de fragilidade física e espiritual.

como os alimentos, as rezas se constituem enquanto nutrientes para “segurar o bebê”, o que lhe possibilita crescer e permanecer assentado no útero, para não “voar, ficando seguro no *apyka*”.

O papel desempenhado pelos idosos no interior das parentelas, como nos processos de transmissão de conhecimentos às gerações mais novas, foi algo que obteve destaque constantemente nas falas. Do mesmo modo, foi atribuída importância às *ñandesy* e aos *ñanderu* na contribuição para a construção do bom kaiowá. Os rezadores estão habilitados com os saberes necessários à realização das rezas e cantos exclusivos a cada situação. Nesta perspectiva, a *ñe'ẽ* (palavra - alma - nome) é uma potência humanizadora. Na ausência destas figuras e suas intervenções sobrenaturais, muitos males sobrevêm às pessoas, como sequelas da palavra negligenciada.

A palavra ocupa um papel central na religiosidade guarani. A palavra anunciada por meio dos sonhos, na revelação das gestações, é regular entre os povos guarani, como aponta Borges (2002), ao indicar que, a partir do sonho recebido pela mãe ou pai do bebê, os preparativos para sua vinda se iniciam. Descobrir o sexo do bebê era uma das ações que motivava os pais e mães a recorrerem às rezadoras. A *ñandesy* Floriza descreveu como ocorria, no passado, tal prática:

As mães não sabiam o que seria o nenê, se é um guri ou uma menina, aí a avó é que vê. Ela faz simpatia para ver. Igual hoje, médico vê com o aparelho para saber o que o neném vai ser. No nosso tempo, no passado, a avó é que fazia um coração com uma semente, se abrisse aquele coraçãozinho pode saber que era menina, se ficasse bem fechadinho, era menino. Mas hoje as mulheres não estão procurando tanto como antes. (FLORIZA DE SOUZA, 2014)

Ainda com relação à descoberta do sexo do bebê, a *ñandesy* Miguela salientou sobre a importância da observação das fases da lua, como outro fator que possibilitava averiguar se o bebê seria menina ou menino. Segundo a *ñandesy*, a *kuña puru'a* (mulher grávida) poderia calcular quando teve início sua gravidez e, a partir deste dado, seria possível constatar o sexo da criança: caso fosse um “guri seria na lua nova e a guria é na lua cheia” (MIGUELA ALMEIDA, 2019).

Na atualidade, tal prática não ocorre com a mesma regularidade como décadas atrás, segundo as *ñandesy*. A inserção das famílias na fé evangélica é um desses fatores, além do descrédito nos saberes das *ñandesy* e dos *ñanderu*, assim como a interferência do Estado no controle e monitoramento da gestação, no pré-natal, no parto e nas vacinas, entre outras práticas de cuidados para com as gestantes e os bebês. Essa

imposição externa acarretou a proibição da realização dos partos em casa por parteiras e *ñandesy*, como mostra a pesquisa de Silva (2013), realizada entre as *jari*/parteiras, avós e *ñandesy* kaiowá.

Ao se pensar na queda do prestígio de mulheres indígenas *jari* parteiras, por exemplo, frente às transformações em torno do cuidado com a saúde da criança, e da gestante, nota-se que elas tendem a interferir na teia de relações sociais que se estabeleciam em torno da gestação e do parto das mulheres indígenas Kaiowá e Guarani. Uma vez que parteiras e pessoas que auxiliam no parto são integrantes da rede familiar e a família extensa constitui a unidade sócio-política básica no contexto dos povos Guarani. (SILVA, 2013, p.90)

Da gestação à morte, os corpos são regulados, autocontrolados e disciplinados pelas diferentes estâncias estatais, sejam elas na esfera da saúde, jurídica e das instituições de educação escolar. Isso posto, os conhecimentos indígenas que visam o bem viver são, na maioria das vezes, desconsiderados e impossibilitados de serem realizados, além das implicações ocasionadas na teia de relações sociais que se estreitam a partir de situações decorrentes dos cuidados com a parturiente, no parto e nos demais rituais após o nascimento do bebê.

2.2- Cuidados durante a gestação e o parto

Os elementos citados na seção anterior formam um conjunto que contribui para a diminuição da atuação das parteiras e dos rezadores e rezadoras e, conseqüentemente, impede a constituição dos corpos conforme os pressupostos da etnia. Apesar das exceções, como na Reserva de Amambai-MS, conforme as discussões de Silva (2013) e Lucia Pereira (2018; 2020), na qual existe o esforço de articulação dos saberes biomédicos e da saúde indígena pautados nas concepções tradicionais, de modo geral, ainda há muitas limitações na atuação dos conhecedores das práticas tradicionais de cuidado com a saúde, cerceados por diversos mecanismos de controle impostos pelo Estado.

Apesar das impossibilidades das parteiras ao exercício total de seus saberes, até este momento existe a procura, por parte de algumas mulheres e mães, que sentem a segurança de uma pessoa mais velha monitorando-as. A *ñandesy* Miguela relata um episódio recente a respeito.

Aqui na *Te'yi Kue* tinha uma mulher que ia ganhar o nenê e ninguém sabia o que fazer. Ela já estava a três dias sentindo dor, e não levaram para o doutor, porque ela não quis ir. Por isso, vieram me buscar. Falei para o velho (*ñanderu* Tito): ‘você vai benzer a cabeça dela e a água’. Eu falei para ele que “Esse guri está mal, eu sinto que ele está mais cá’. (E aponta a direção que o pé e cabeça da criança estavam localizados na barriga da mãe). E passei a água na barriga e falei para ela deixar. Agora você vai ver. Ajeitei bem, segurei e pronto. Tem que passar a mão devagarinho e ele vai andando. Como se estivesse na água. Se a cabeça está para cá, devagarinho você vai passando a mão e ele vai virando, e quando virar a cabeça para cá (na posição certa) a mãe não sente mais dor. Eu fui lá para olhar, o bebê vai nascer mês que vem. (MIGUELA ALMEIDA, 2019)

A realização dos partos com a atuação das parteiras está cada vez mais ausente das práticas entre as mulheres kaiowá. Todavia, alguns procedimentos ainda são realizados para o bem-estar físico e espiritual da parturiente e do bebê, como descrito na narrativa da *ñandesy*.

A antropóloga kaiowá, Lucia Pereira (2018), afirma que, nas suas experiências de pesquisa com as *jari* (parteira) e *kuña puru'a* (mulher grávida), o sistema de saúde oferece a possibilidade de a parturiente contar com as duas formas de trato no processo de gestação. Na Reserva Indígena localizada em Amambai-MS, segundo esta estudiosa, os partos são realizados conforme o aparato da medicina convencional, com os profissionais da saúde, mas contando, também, com a participação das *jari*/parteiras. Nos casos em que a gestante solicite, existe a opção de receber os cuidados na gestação e/ou durante os momentos que antecedem o parto, realizados mediante as práticas tradicionais das parteiras e rezadoras kaiowá.

Conforme Lucia Pereira (2018, p.08), “assim as mulheres kaiowá realizam o seu trabalho trazendo os passarinhos nos assentos deles, assim se faz o corpo, assim se faz a alma [...]”. Tais práticas estão ancoradas no uso de plantas medicinais para os chás, banhos e massagens combinadas com as rezas e aconselhamentos. Tais ações permitem uma gestação tranquila para a mãe e uma série de cuidados dispensados ao bebê, de modo que, ao vir ao mundo e no decorrer de seu crescimento, tenha uma vida saudável e feliz. Essas técnicas de cuidado com o corpo são fundamentais, ainda hoje, entre os Kaiowá.

Maria Vilhalva, uma das filhas do casal de rezadores de *Guyraroka*, que vive próximo à moradia dos pais, relembra o episódio sobre os cuidados pré-parto dedicados a um dos seus netos que nasceu em meados de 2019.

A mãe perguntou se eu havia arrumado o remédio para passar na Diele (filha mais nova de Maria), antes dela ir para o hospital para o parto. E explicou: você faz assim [...] E ajeitou o bebê na posição de nascer por meio de massagens. Quando a Diele chegou no hospital, o bebê nasceu bem rápido. E o pai benzeu a água com remédio e deu para Diele beber. E agora já aprendi. A pessoa tem que aprender esses saberes. Porque pode acabar. (MARIA VILHALVA, 2019)

As práticas terapêuticas incidem no corpo que está sendo forjado. Mesmo com as restrições impostas na atualidade ao grupo indígena, há uma série de ações possíveis sendo realizadas para o bem-estar da criança e da mãe. A administração dos remédios naturais cumpre a função de alívio das dores que antecedem ao nascimento, assim como facilitam o processo de nascimento do bebê, ocorrendo assim, um parto mais rápido e menos doloroso. Também acionam elementos da esfera sobrenatural que estabelecem mediação entre a crença e os resultados esperados por meio das práticas religiosas.

Na cena descrita por Maria é possível a visualização de um conjunto de saberes que permanecem sendo compartilhados entre as gerações, como as práticas de acompanhamento com a gestante, massagens, banhos, remédios e rezas.

Compreendi, por meio das exposições orais, principalmente a partir das mulheres, que nem toda *ñandesy* é parteira, assim como nem toda parteira precisa ser uma *ñandesy*. No entanto, a mulher que foi ou é parteira, ou é reconhecida como tal, necessita ter conhecimentos prévios sobre rezas e cantos durante o processo do parto. Junto a isso, cuidados com a gestante e a realização do parto são procedimentos interconectados com a religiosidade. O elemento espiritual é o componente mediador entre os homens e os deuses que proporciona êxito nas ações daqueles que as praticam. De sorte que a nova vida enviada para habitar o plano terrestre, tendo seu corpo preparado e sua alma cuidada, viverá com mais saúde, alegria e realizações, quando cercada pelas “boas palavras”.

Fatores como os apresentados permearam nas narrativas expostas pelas *ñandesy* Miguela e Carmem Almeida, de *Guyraroka*. As *ñandesy*, irmãs e filhas provenientes de famílias de lideranças religiosas, possuem como exemplo familiar materno a atuação de mulheres que foram parteiras. As duas *ñandesy* também possuem um histórico de desempenho como parteiras, até o momento em que era permitido acompanhar alguns partos.

Minha mãe era parteira e ela não falava em português. Aprendi tudo com ela a partir das histórias que contava para mim. A parteira era

assim: se a gente vai ganhar (bebê), ela tem de cuidar a criança. Se está para cá o pé direito, ou virada a cabeça, ele mexe e aponta na direção do ventre com a posição da criança. E só de tocar dá para sentir o bebê. Agora, o doutor não deixa a gente cuidar mais da grávida. (MIGUELA ALMEIDA, 2019)

Ao narrar como se davam os cuidados direcionados às gestantes, a *ñandesy* Miguela demonstrou alguns movimentos com as mãos, explicando como ocorriam as massagens para alívio das contrações nas grávidas. Apesar da não autorização de partos em casa, mesmo sem atuar diretamente no nascimento, ainda hoje, quando algumas mulheres a procuram, a rezadora/parteira Miguela as ajuda com massagens, no uso de remédios naturais ou com aconselhamentos que proporcionem calma à parturiente. Todas as práticas citadas, mediadas pelas rezas específicas, objetivam que o bebê nasça mais rápido e com boa saúde.

Dando continuidade aos cuidados na produção da pessoa kaiowá, conforme a descrição da *ñandesy* Miguela, no momento do parto se fazia necessário a utilização de uma vela para iluminação do recinto, que também se estabelecia enquanto ato simbólico de iluminação à vida do bebê. “Se ele nascer de dia tem que ter uma vela. Mas não é dessa vela comum, era de cera de jataí. Se não ele não enxergará bem. Aquela fumaça é para abrir as vistas. Ele não ficará doente”. (MIGUELA ALMEIDA, 2019).

Caso o parto viesse a ocorrer no período noturno, várias velas produzidas a partir da cera de jataí²⁴ (um tipo de abelha) eram posicionadas no local. No processo de nascimento do bebê, ao olhar a luz que irradiava, lhe serviria como um guia para direcionar sua vinda ao mundo e afastaria as doenças. As ações também eram mediadas por rezas e cantos para abençoar a parturiente, acalmá-la em meio às dores e todo o processo de realização do parto.

Silva (2013), em sua pesquisa com as parteiras kaiowá da Reserva Indígena de Amambai-MS, destaca o apreço pelo fogo durante o trabalho de parto, quando afirma que “as informações coletadas também dão conta da importância do fogo na hora do parto e nos primeiros dias de vida da criança. ‘Não pode ficar no escuro, não faz bem pra criança’, diz Anastácia” (SILVA, 2013, p.88).

Conforme as narrativas da *ñandesy*, havia poucas pessoas que participavam do parto, entre elas se encontrava uma auxiliar.

²⁴ Denominada cientificamente de *Tetragonisca Angustula*. Conhecida também como abelha indígena, pelo uso medicinal entre os grupos falantes de Guarani, no Brasil. Abelhas Jataí. Disponível em: < <http://www.abelhasjatai.com.br/as-abelhas-jatai/>> Acesso em: 30 de out. 2021.

A parteira tinha uma ajudante para ela não pôr a mão no fogo. Esquentava água e fazia chá para parturiente. Têm remédios por aí, ainda se acha. A Maria (uma de suas filhas) trouxe para mim, esses dias, a folha para passar na barriga da filha dela. Uma folha branca e usa a madeira dela. Você vai no brejo, aqui ainda tem. E quando vai ganhar o nenê, aí já toma o remédio do mato, para não sentir a dor. E por isso tem mulheres que depois de ganhar o nenê já sai andando, vai pescar, não sente nada. (MIGUELA ALMEIDA, 2019)

Há menções a casos em que o pai do bebê auxiliava no parto, ou mesmo ficava próximo à esposa. Contudo, o mais comum era o pai estar junto do *ñanderu*, próximos ao local que aconteceria o nascimento. Ao rezador cabia a realização de rezas e cantos que possibilitassem êxito às parteiras e *ñandesy* presentes no ambiente. Assim, o *ñanderu* executava os *ñembo'e* (rezas) do lado de fora e as parteiras, ainda que não fossem *ñandesy*, mas conhecedoras de algumas rezas, também entoavam cânticos e rezas no recinto.

Carmem Almeida, na faixa dos oitenta anos, relembrou procedimentos no trato com as gestantes que aprendeu com sua mãe, a partir da observação e dos conselhos que recebeu. A *ñandesy* explica que apenas “a parteira fica perto, não é bastante gente. Não é como os médicos. Ela benze se a criança está mal, ela arruma, e a criança nasce. E depois que nasce, corta o umbigo, dá banho, enrola, põe na cama e limpa ele” (CARMEM ALMEIDA, 2019). Após o parto, os cuidados com o corpo da mãe devem continuar.

A atenção dispensada à gestação e ao pós-parto é constituinte de um período delicado, durante o qual, tanto o pai como a mãe deviam seguir preceitos específicos de zelo para com a saúde do bebê. Esta diligência está relacionada à dieta alimentar, atividades cotidianas, atitudes comportamentais - como evitar desavenças, tristezas, sustos - a fim de não prejudicarem o bom desenvolvimento da vida que está sendo gerada, considerando que todas as situações experienciadas pela mãe surtem efeito no crescimento e saúde do bebê.

Ocasões como as citadas se configuram como prelúdio à constituição do bom *kaiowá*, como forma de existência consoante o modo de ser da etnia. Este modo de ser deve, posteriormente, ser reafirmado e fortalecido no decorrer da infância, por meio do batismo de nomeação, dos rituais de passagem à vida adulta e demais cuidados e afetos dirigidos em prol do crescimento da criança.

Exemplos de alimentos não recomendados às gestantes foram apontados por Valdeir, um dos irmãos mais novos da *ñandesy* Floriza, que reside aproximadamente a 100 metros de distância da irmã, possibilitando a sua assídua participação no grupo de reza da família, assim como o envolvimento de suas filhas e filhos nas atividades religiosas. Assim, Valdeir relata que:

Quando ela estava gestante (referindo-se à esposa Adélia), não podia comer peixe. Esses pequenos podem, que tem por aqui. Aqueles peixes grandes que têm no rio não pode, eles são rápidos e quase não se movimentam. Porque o finado pai falava que a criança não mexe, fica lá, então a criança não se mexe. E têm uns peixes pequeninos que também não pode, ele mexe muito, cutuca, aí não pode, a mulher sente dor. Assim como se ela estiver gestante, e passar algum bicho, como a cobra, ela não pode passar perto se não fica dura. (VALDEIR SOUZA, 2014)

Valdeir, em torno de seus quarenta e oito anos, é um dos integrantes do grupo de reza²⁵ do casal de rezadores Floriza e Jorge. Na época da entrevista, em companhia de sua irmã e de Adélia, sua esposa, expôs alguns exemplos de situações, alimentos e implicações relacionadas à gestante e, por consequência, ao desenvolvimento da criança.

Conforme Valdeir, a negligência com os ensinamentos relativos à alimentação apropriada às mulheres grávidas ocasionaria males à saúde do bebê. Determinados animais, como os peixes e cobras citados, devem ser evitados, pois, assim como o comportamento de determinados animais, pode acontecer com a gestante: conforme o peixe se locomove, pode ocorrer o mesmo com o bebê no ventre materno. Mesmo após o nascimento, a criança tende a manifestar aspectos comportamentais semelhantes aos animais. Há certas espécies de peixes que se mostram estáticos frente a suas presas. Com a ingestão de peixes com esse perfil, a gestante imprimiria na forma de ser do bebê características similares, o que, por vezes, poderia ocasionar males gravíssimos. Neste sentido, o bebê, ainda no útero, ficaria imobilizado, resultando, eventualmente, no seu falecimento.

Também é imprescindível para o bem-estar do bebê, no período da gravidez e em seus primeiros meses de vida, a observância de situações ligadas ao comportamento dos pais. Como demonstra o *ñanderu* Jorge:

²⁵ Recebe a denominação de grupo de reza o conjunto de integrantes consanguíneos e afins que participam ativamente das atividades religiosas dirigidas por uma liderança espiritual kaiowá, conforme aponta Pereira (2004, 364).

[...] às vezes a mãe vai brigando com o pai e já vai dando sinal para o filho. A gente fala que você está ensinando o caminho errado para família. E aí a criança que está na barriga vai sentindo, fica com raiva, nasce e fica desobediente. Quando nasce já começa aquilo que a mãe viveu com o marido, já vem treinando desde lá, e já vai aprendendo. (JORGE SILVA, 2014)

Assim, as implicações na formação da pessoa kaiowá, nos âmbitos social, físico e espiritual, são permeadas por uma série de cuidados que devem ser monitorados. Com base nas elucidações expostas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, determinadas posturas socialmente não aceitas podem se refletir no modo de ser da criança, conforme as informações recebidas no processo de gestação. Muitas das situações de violências presentes entre os Kaiowá, segundo as pessoas mais velhas, são resultados da não atenção dos pais e mães aos cuidados que deveriam ter sido conferidos às suas filhas e filhos durante a gestação e parto.

Ainda quanto à relevância das atitudes dos pais e às influências oriundas desde a gestação, a *ñandesy* Floriza acrescenta que: “[...] vão dando uma má educação, e quando você está grávida não pode ficar brava, porque criança aprende, os antigos falam assim, e hoje já não estão ligando muito, o marido bate na mulher e criança fica desobediente” (FLORIZA DE SOUZA, 2014). A rezadora indica situações a partir do contexto que tem observado, bem como na educação oferecida a alguns de seus netos e netas. Em decorrência dos não cuidados requeridos, segundo os preceitos esperados, muitas pessoas têm demonstrado desobediência e comportamentos não desejados na perspectiva da etnia.

Outro elemento de significativa presença no cotidiano dos Kaiowá, nos dias de hoje, que traz inúmeras consequências na construção dos corpos e grandes implicações nas relações sociais, diz respeito à ingestão de bebidas alcoólicas. Seu uso foi citado com frequência por membros da parentela de dona Floriza, no período da pesquisa de campo em 2014, igualmente mencionada durante a pesquisa no período de 2019. A alusão às bebidas alcoólicas é percebida como não apropriada durante a gestação devido aos prejuízos que podem provocar na formação do feto e na própria da saúde da gestante.

[...] Além dos males que podem acarretar à criança que está sendo formada, a vinculação ao mundo espiritual – ou outros patamares – e a constituição social da pessoa kaiowá [...] Atualmente faz parte do quadro das aldeias em MS, denúncias a respeito do alto índice de entorpecentes que circulam nas áreas indígenas e o uso de bebidas alcoólicas, parece ser (ou tem sido indicado como) um potencializador

de inúmeros problemas entre as diferentes etnias como: estupros, os mais diferentes tipos de violências, suicídios, homicídios, entre outros males. (CRUZ, 2015)

O zelo para com a construção da pessoa kaiowá no seio do arquétipo tradicional se fez presente nas colocações de muitos membros das parentelas estudadas. A aproximação com o modo de ser próprio da etnia, pautado por normas que permitem, não apenas, a reprodução de procedimentos passados de uma geração à outra, mas também as estratégias de manutenção de lógicas do pensamento kaiowá que organizam, (re)significam e equilibram a vida na produção dos sentidos atribuídos. Na ausência das práticas citadas, situações adversas acometem os Kaiowá. A impossibilidade de usufruírem de suas terras tradicionais, o distanciamento dos ensinamentos dos antigos, as transformações existentes no interior das relações sociais do grupo e a presença maciça das diferentes modalidades de fé guiadas pelo cristianismo pentecostal, são alguns fatores que influenciam, impedem ou minam o exercício de ações que priorizem a construção dos corpos e da pessoa kaiowá no formato concebido pelo grupo indígena.

Muitas situações mencionadas de atenção às restrições alimentares, os cuidados durante a gestação e o pós-parto são observados por alguns membros das parentelas, principalmente entre aqueles mais próximos dos rezadores. As explanações das pessoas mais velhas indicam que existe uma parcela de pessoas que busca conhecer o “modo de viver dos antigos” para se espelharem, mas isso é algo mínimo. Este é o cenário que os preocupa e, em vista dele, tentam alertar as gerações mais novas sobre os riscos espirituais.

Observadas as restrições alimentares e cuidados dedicados à mãe, ao pai e à criança, o próximo ato diz respeito a um dos momentos de maior importância na construção do corpo e instituição da pessoa kaiowá, a passagem pelo ritual de nomeação. Trata-se de um período delicado na constituição da pessoa que se refere ao assento de sua alma. A palavra necessita encontrar lugar e ser cuidada, do contrário, a existência da pessoa kaiowá estará suscetível a diversos males, o que será assunto no item a seguir.

2.3- Assentar a alma, fortalecer o corpo

Nos tópicos anteriores procurei demonstrar como a etnia kaiowá concebe a construção da pessoa, que deve estar cercada por diferentes cuidados. As crianças

kaiowá são pensadas como importantes integrantes de suas parentelas, antes mesmo de nascerem. Elas estabelecem “uma mediação entre os adultos e os deuses” (CLASTRES, 1990, p.112). As práticas comportamentais e alimentares provenientes de sua mãe, principalmente, ocasionam implicações no desenvolvimento infantil nas diferentes esferas de seu viver.

Os elementos constituintes da teologia guarani, como a palavra-alma, configuram-se enquanto parte fundante da “doutrina guarani”, bem como a “[...] chave indispensável para a compreensão de todo sistema religioso” (SCHADEN,1974, p.107). Entre os Guarani, o *ñe'ẽ* - palavra, linguagem - traduzido também como a alma, deve ser cativada. Caso a alma não encontre assento, ou seja, condições favoráveis à sua permanência, ela abandona o corpo em que adentrou e sai a vagar. As rezadoras e rezadores também se referem à alma como *guyra* (pássaro), um ser muito sensível, proveniente do patamar celeste, e que sabe reconhecer o lugar que lhe é próprio. Desta forma, caso não haja condições adequadas para sua estadia, “ela voa”, se despreendendo de seu *apyka* (assento), referindo-se ao interior do corpo (MELIÀ et al. 1976, p. 248). As consequências são drásticas, podendo incutir males profundos na saúde da criança e até levá-la a óbito.

Pereira (2004, 234-248) discute os princípios que regem o funcionamento do cosmos, o qual denomina de “teoria kaiowá da relação social”. Apresenta uma minuciosa descrição e análise da concepção de planos, que, por sua vez, são divididos em diversos patamares. Os três planos básicos do cosmos são o subterrâneo, o terreno e o celeste. Cada um deles é constituído por características singulares, possibilidades de comunicação e distinções hierárquicas. Este aspecto é consensual entre as lideranças religiosas quanto à sua designação. Porém, o autor ressalta que, em decorrência das variações oriundas das escolas sacerdotais entre os Kaiowá, há diversos entendimentos sobre os demais planos e patamares. Deste modo, de forma detalhada, são citados mais sete planos que demonstram a complexidade da teoria da relação social entre os Kaiowá e o entorno, como nas exegeses da etnia a respeito do que o autor aponta como uma cartografia celeste.

É grande a importância desempenhada pelos rezadores como os responsáveis por identificar a procedência da alma do bebê, de qual patamar é oriunda e, então, nomeá-la. Esta é uma fase no viver da criança extremamente delicada e que acarreta consequências na produção da pessoa kaiowá. Dessa maneira, Pereira (2004) descreve o valor expressivo da vinda das crianças na etnia kaiowá, quando indica que

Essa mediação expressa a continuidade na interação entre os homens e as divindades, instituindo um motivo para a visita do xamã aos patamares celestes em busca da identificação da alma. É como se o envio de uma criança desempenhasse o papel de um convite ao xamã para realizar tal viagem, de forma que enquanto houver crianças nascendo, este percurso está assegurado. (PEREIRA, 2004, p.240)

A chegada da criança ao patamar terrestre possibilita essa correspondência entre as divindades e os rezadores. Apesar disso, o corpo como morada é repleto de imperfeições e dotado de sentimentos ruins como a ira, por isso a necessidade do batizado. A passagem pela cerimônia de nomeação desempenha o papel de apaziguar na alma os sentimentos que não são bons e reativar a memória de seu lugar de origem. Ainda encontrado em alguns *tekoha* kaiowá no presente, o ritual de nomeação deixou de ser realizado, de forma recorrente, como décadas atrás, pelos Kaiowá. As descrições do ritual baseiam-se aos dados etnográficos oriundos das pesquisas dos etnólogos que se dedicaram ao tema.

O ritual de nomeação é mencionado por Montoya (1985), nos primórdios do século XVII, sobre práticas rituais entre os Guaraní. O pai, logo após o parto da esposa, seguia dietas rigorosas, com alimentação, jejuns, abstenção de carnes e do ato de caçar, “porque disso dependia a saúde e criação do bebê. Usam eles uma espécie de batismo ou modo de pôr-lhe nome” (MONTROYA, 1985, p.53). Nimuendaju (1987), do mesmo modo, registrou a cerimônia de nomeação entre os Apapocúva, no início do século XX.

A escolha do nome não é algo que ocorre de forma arbitrária, mas sim direcionada pela mediação dos rezadores. Segundo o registro de Nimuendaju (1987, p. 29-32), decorridos alguns dias após o nascimento do bebê, um considerável número de indígenas, acompanhando a família do recém-nascido, na companhia do líder espiritual, se reunia para o início do cerimonial de nomeação. O ajuntamento principiava no entardecer, com o intuito de revelar o lugar de origem da alma, atribuição do dirigente. Para tanto, o rezador entoava diversos cânticos específicos a cada divindade, indagando-lhes sobre a procedência da alma e o seu nome.

Ao avançar a noite, adentrando pela madrugada, a liderança espiritual, portando seu *mbaraka* e tomada pelo êxtase, continuava a entoar uma série de cânticos, evidenciando o amplo acervo no uso dos cânticos-rezas e suas habilidades de comunicação com os seres celestiais. Em certos momentos, os rezadores, orientados pelas divindades, executavam cânticos destinados ao bebê:

Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança. Até aqui, a cerimônia da nomeação é uma ação mágica genuinamente americana, sem nenhuma intrusão de elementos estrangeiros. (NIMUENDAJU, 1987, p.30)

Nesse primeiro ato cerimonial, as ações específicas são próprias à cosmologia indígena. Nimuendaju ratifica que os procedimentos seguintes eram constituídos por elementos de proveniência cristã, como a presença dos padrinhos do bebê e a pia batismal. Seguindo a descrição do etnólogo, o bebê era aconchegado nos braços da madrinha e o padrinho cumpre a função designada ao segurar uma vasilha em formato de canoa, preenchida com água e tiras de cedro, onde eram mergulhadas. O ritual tinha continuidade e, ao fim do último canto, o nome era anunciado aos pais. Este nome apenas os responsáveis tomavam conhecimento, e só quando a criança atingisse a idade adequada, ela ficava sabendo o seu nome. Dessa forma, para os Guaraní, o nome não é apenas uma titulação, é parte da pessoa. A criança não “se chama fulano de tal, mas ele é este nome” (NIMUENDAJU, 1987, p.32).

Para ter conhecimento do nome que o bebê receberá, o rezador precisa realizar a viagem xamânica. Nesta transição sobrenatural, entre tempos e espaços que se entrelaçam, advém a comunicação entre os seres celestiais e os *ñanderu*. Na maioria das descrições referentes ao ato de nomeação, os teóricos, como Pereira (2004), Chamorro (2008:1995) e Nimuendaju (1987), salientam que, para acessar as divindades, é preciso chegar a um determinado nível de imersão durante o ritual. Tal nível decorre de horas a fio em meio à celebração da palavra canto-reza e danças. O rezador não deve conduzir a cerimônia embriagado, pelo menos não em seu início, para não correr o risco de se equivocar o nome que a alma receberá. Muitas vezes, durante a cerimônia, no auge do ritual, arrebatados pela melodia entoada e pelas palavras, os rezadores alcançam o êxtase almejado com o uso de bebidas fermentadas, como a chicha.²⁶

²⁶ A escrita do termo rezador, sem indicação atributiva à figura da mulher – *ñandesy* - é algo intencional na descrição do ritual de nomeação, nesse momento do texto. Majoritariamente, as etnografias com os grupos falantes de Guaraní mencionam a pessoa do *ñanderu* como principal dirigente. Trabalhos mais recentes, como de Montardo (2002) e Seraguza (2013), tratam de mulheres que, nos dias correntes, têm desempenhado o ritual de nomeação. O papel das mulheres, no que refere ao exercício do ofício religioso, será contemplado no último capítulo, mostrando que algumas mulheres se declaram e são reconhecidas como habilidosas *ñandesy*, assumindo a liderança religiosa de muitos cerimoniais da etnia.

Entre os Kaiowá, Chamorro (2008, p. 267-271) nos leva a contemplar o ato cerimonial do batismo por meio de minuciosa descrição da celebração do nome de Cassiane. A menina kaiowá já havia passado pelo ritual de nomeação e voltaria a ser batizada. Ao final do ritual, a criança, nos braços do rezador, é elevada: “o xamã deve ‘levantar’ a criança, bem como levanta a planta, a parentela e o *tekoha* [...]” (SANTOS, 2016, p.91).

A palavra se torna a força motriz deste percurso, ritualizada por meio da reza-canto-dança. A palavra (*ñe'ẽ*) é uma potência humanizadora. Segundo Chamorro (2008), o termo palavra pode ser entendido também como alma, personalidade, nome, vida e, “sobretudo, uma essência espiritual” (CHAMORRO, 2008, p.56).

Nessa perspectiva, Lescano (2016) chama atenção às implicações provenientes do nome recebido, quando assevera que “o nome que simboliza a sua vinda nesse mundo, o nome representa a figura, para ser um/a bom/boa Kaiowá, futuramente” (LESCANO, 2016, p. 45). Assim, tornar-se um bom kaiowá está relacionado com uma série de procedimentos que incutem no corpo e na alma da criança as impressões próprias do *ñande reko* (nosso jeito de ser).

Ainda em alusão à passagem pelo batismo de nomeação, a *ñandesy* Floriza tece explicações concernentes ao período adequado para a efetuação do cerimonial. A rezadora explica que “quando a criança já tem uns três meses, já pode batizar, e receber um nome kaiowá, que ninguém sabe, só pai e mãe, e quando ela cresce, ela saberá também, para não pegar nenhum mal” (FLORIZA DE SOUZA, 2014). Destarte, a não observância às normativas relacionadas aos cuidados com a saúde do bebê pode acarretar males à vida e ao desenvolvimento do novo integrante no seio da etnia e na construção social do “bom kaiowá”. São implicações negativas que precisam ser evitadas àquele que será constituído a partir de uma criteriosa educação e delineamentos sociais, perpassando desde a gestação, no decorrer da infância e até a fase da puberdade.

Quanto à alimentação, Pereira (2004) afirma que “[...] o descuido na alimentação resulta em indivíduos doentes ou com disposições anti-sociais, daí os cuidados que incidem principalmente quanto à alimentação das crianças e mulheres” (PEREIRA, 2004, p.185). As ações cautelosas para com o bebê são extremamente importantes, pois ele necessita ser zelado, num momento em que o recém-nascido é muito frágil física e espiritualmente, já que sua alma precisa ser assentada. Daí a importância do ritual de nomeação da criança, durante o qual é dado a conhecer o seu

ñe'ẽ ou *ayvu* (alma, palavra, linguagem, nome). Tal aspecto é destacado por João (2011), ao apontar as especificidades deste período de fragilidade espiritual do bebê:

[...] o fato de a criança kaiowá ser considerada um pequeno habitante da terra e, conseqüentemente, correr maior risco de ser afetado por espíritos maléficos. Para proteger o corpo e a alma do recém-nascido, é necessário, por exemplo, que a criança seja submetida a um ritual específico, o qual é extremamente focado no aspecto da sua alma. Após esta alma se fixar no corpo da criança, o que se dá com mais segurança através da reza, o xamã instrui a mãe dando inúmeras orientações básicas sobre os cuidados com o recém-nascido (JOÃO, 2011, p.25).

Conseqüentemente, se os responsáveis pelo bebê seguirem os procedimentos orientados pelos rezadores, contribuirão para que seu filho seja uma pessoa atenta às regras sociais da etnia. Assim, se portarão com respeito às vivências conforme os preceitos e condutas estabelecidos pelas divindades, permitindo assim, a nova vida em formação, a passagem com êxito, durante os denominados “estados de crise” que acometem os Guarani, como assinala Schaden (1974, p.79).

Dessa forma, os cuidados e as práticas de ternura em favor da criança pequena é algo que deve ser assegurado na esfera do convívio na parentela, para que a alma encontre condições favoráveis à sua permanência no corpo que se assentou. Mura (2006) assevera que “garantir a estabilidade espiritual do indivíduo no seio da família extensa é, portanto, garantia de estabilidade para todos os membros dessa unidade sociológica” (MURA, 2006, p.257).

Há uma relação imbricada entre a alma, a saúde e o corpo, na perspectiva Kaiowá. Um conjunto de situações deve ser evitado às crianças, como choros, sustos, gritos e irritações. Tais práticas podem provocar a fuga da alma da criança. Se durante a gestação, a mãe deve seguir uma série de medidas de proteção para com o bem-estar do bebê, após o nascimento e no decorrer dos primeiros anos de vida, tais procedimentos precisam continuar a ser observados. À vista disso, Mura (2006) afirma que o “período mais instável é representado pelas várias fases da infância, especialmente até os sete anos de idade. Durante esta etapa, o risco da alma espiritual se assustar e desprender-se do corpo é muito grande” (MURA, 2006, p. 257).

O autor acima indica a prevalência de dois tipos de alma, conforme seus interlocutores apontaram, sendo uma espiritual (*ayvu*) e uma corporal (*ã*), assim como mostra Vietta (2007, p.395), uma alma telúrica e uma divina. Em caso de desprendimento do corpo, no falecimento, a alma se converte em *angue* (alusiva à

sombra, incorpóreo), assim como pode vir a incorporar em algum animal. Por esse ângulo, o *angué* figura um espectro que está a vagar, se torna um iminente perigo, capaz de se apossar de alguma pessoa, principalmente daquelas que estão desprotegidas da cobertura espiritual que garantiria o livramento de tal infortúnio.

Os cuidados com o corpo e a alma precisam ser presentes em todos os ciclos da vida, assim como na morte. O corpo se torna um dos componentes orientadores da ação política entre os Guarani, como salienta Moraes (2017), pois "Enquanto houver deuses e homens, haverá angué; e quando não houver mais angué não haverá nada" (MORAIS, 2017, p. 265). A alma se configura enquanto elemento eterno, invisível e não perecível. Porém, sua manifestação, quando passa a assumir o controle das ações de um indivíduo, é perceptível, materializando-se em suicídios, violências, e outros males. Assim, mediante entrelaçamentos as relações entre o espaço terrestre e os cosmos, homens e divindades, corpo e alma são constituídas.

A inviabilização de rituais, como na nomeação e durante o parto, possibilita a compreensão de um conjunto de implicações que influem nas relações sociais, no parentesco e no campo religioso. Quando havia maior protagonismo na figura da parteira, as relações de compadrio eram estabelecidas nestes momentos de cuidados com a parturiente, e também no batismo de nomeação. Na impossibilidade destes atos cerimoniais, como chama atenção Pereira (1999; 2004), mais um elemento social é afetado, as redes de composição, fortalecimento ou mesmo nos processos de rompimento das redes de parentesco. As consequências advindas das práticas rituais sobrevivem à pessoa em si, mas não estão restritas ao âmbito individual, e dizem respeito a toda estrutura social e cosmológica da etnia.

Atualmente, a cerimônia de nomeação não ocorre com a mesma frequência que no passado. Os rezadores e rezadoras afirmam que, no rol das preocupações dos pais e mães, o batismo de nomeação é algo que não se encontra inserido.

A palavra revelada, expressa na forma de aconselhamentos pelos rezadores kaiowá, se configura como algo imprescindível à formação da pessoa kaiowá para um bom viver. Pereira (2004) chama a atenção para o significado atribuído à palavra, ao afirmar que o "xamanismo entre os Guarani está intrinsicamente ligado ao lugar da palavra como articuladora do sistema social. A fala xamânica é inspirada, pois efetiva o vínculo com a tradição e a capacidade do xamã de atualizar o comportamento dos antepassados nas narrativas e práticas rituais" (PEREIRA, 2004, p. 372).

Entre os *tekoha* pesquisados, o *ñanderu* Tito comentou que há muitos anos não realizavam um batismo de nomeação. O rezador expôs que são fartas as memórias sobre um cenário muito diferente do vivido neste momento. O *tekoha* de *Guyraroka* já foi um lugar de muita abundância em flora e fauna, muito frequentado e reconhecido por diferentes parentelas kaiowá como espaço propício à realização de batismos das crianças. Segundo o rezador, o termo *Guyraroka* significa “terreiro dos pássaros ou a dança dos pássaros. O rezador dança, o povo dança, o *tekoha*... e tudo vem pelo rezador” (TITO VILHALVA, 2019). Os rezadores e rezadoras são os que detêm os conhecimentos necessários para executarem as rezas, cantos e danças. E assim, a palavra transborda em meio aos ritos, ecoa nas melodias musicais e inunda as almas e os corpos em cada movimento.

De forma expressiva era o quantitativo de pessoas que se deslocava para *Guyraroka*, proveniente de outros *tekoha*, para participarem do ritual de nomeação, em um lugar considerado como sagrado. Pereira (2002a, p.103) salienta que “guyra (pássaro) é uma metáfora para dizer criança”. Muitas vezes, ao invés de se referirem ao vocábulo criança, os rezadores e rezadoras utilizam o termo passarinho, como mencionado nas colocações da *ñandesy* Floriza, ao explicitar o processo de assento do pássaro no *apyka*, ou a maneira como se dá a vinda do bebê kaiowá para o útero da mãe e ali recebe uma série de cuidados.

Em *Guyraroka*, os rezadores declaram que quase não são procurados para essa finalidade, às vezes, pessoas próximas, residentes de outras terras indígenas, os convidam para condução de alguns tipos de rezas e cantos. O casal de rezadores recordou ainda a prática do batismo de nomeação realizado com seus filhos e filhas, assim como as muitas crianças que receberam seus nomes kaiowá anteriormente. Eles destacam, enfaticamente, as implicações no desenvolvimento saudável das crianças que foram submetidas ao batismo e ao conjunto de cuidados necessários para sua constituição enquanto pessoa kaiowá.

Na Jaguapiru, a *ñandesy* Floriza e seus familiares relembram a quantidade de batismos nos quais estiveram à frente, e a realização de alguns poucos que ocorrem no seio de sua parentela. A passagem pelo ritual de nomeação, assim como os procedimentos que incutem o bem-estar da pessoa se fizeram presentes no viver de seus filhos e filhas. Entretanto, sua realização vem sendo comprometida nas gerações seguintes. Muitos de seus netos e netas não foram submetidos ao ritual de nomeação e

aos procedimentos necessários ao desenvolvimento saudável, comprometendo todas as etapas de crescimento biológico, psicossocial e espiritual.

Algumas crianças maiores, hoje em dia, na faixa etária dos nove aos doze anos de idade, passaram pelo *mitã ñemongarai* (ritual de nomeação). Muitas delas, atualmente com as mães e pais adeptos de igrejas neopentecostais, têm se distanciado das atividades caracterizadas como tradicionais, ainda que iniciadas nos saberes específicos da religiosidade tradicional no decorrer da primeira infância.

Entre os recém-nascidos, os bebês e as crianças pequenas que estão por volta dos quatro anos, somente aqueles que foram, de alguma maneira, indicados como prováveis rezadores e rezadoras, foram submetidos ao ritual de nomeação. No grupo de crianças que passaram pelo *mitã ñemongarai* estão a Alana, com três anos, Maikon, com três anos, e o Alex, com seis anos, de acordo com os apontamentos dos rezadores²⁷.

Após a interrupção da pesquisa de campo no início de março de 2020, em decorrência da Pandemia do COVID-19, soube do nascimento de outros netos e netas de dona Floriza, por meio das conversas telefônicas. Em alguns momentos, os próprios rezadores e rezadoras realizaram ligações a fim de dividir comigo a novidade da chegada de mais um netinho, bem como me indagavam a respeito de um possível retorno no prosseguimento da pesquisa entre as famílias, algo que não foi possível. Entre os pequenos estão os filhos e filhas de famílias evangélicas, assim como recém-nascidos dos filhos com pais e mães inseridos no grupo de reza do casal de rezadores. Não tive informação se eles foram submetidos ao cerimonial de nomeação. As conversas telefônicas, ou via *WhatsApp*, visavam a manutenção da amizade com os interlocutores, para saber do seu bem-estar físico. Não tive pretensão de dar continuidade à pesquisa por meio de ligações telefônicas, mídias digitais e redes sociais, apesar de haver esta possibilidade. Considerei que tais instrumentos de comunicação se constituiriam em uma abordagem inviável, levando em conta os objetivos do trabalho em adentrar as percepções acerca da espiritualidade. Outro fator limitador corresponde a não familiaridade com tais recursos tecnológicos que as pessoas de mais idade possuem, assim como as dificuldades de acesso à internet que os Kaiowá de *Jaguapiru* como em *Guyraroka* estão sujeitos.

Assim foi possível perceber a importância dos cuidados com a alma, o corpo e a palavra, manifestos em atitudes e interesse em aprender cada vez mais acerca dos

²⁷ Cumpre assinalar que a idade mencionada das crianças, equivale ao período da pesquisa de campo, realizada durante o ano de 2019 e início de 2020.

saberes próprios dos Kaiowá, devendo ser característica que acompanha a todos da etnia. As crianças, que demonstram “vontade de aprender”, que foram “despertadas” e que recebem condições para o aprimoramento dos conhecimentos espirituais, são identificadas como possíveis rezadores e rezadoras kaiowá. Tais crianças são ensinadas desde pequenas pelas rezadoras e rezadores mais velhos. E o tempo, elemento essencial no processo de aprendizado e treinamentos, permitirá a confirmação do “chamado” ao ofício religioso, tema que será discutido mais detalhadamente a seguir.

2.4- As crianças identificadas como potenciais *ñandesy* e *ñanderu* e as memórias de infância das lideranças religiosas

Nos dois espaços de interlocução há similitudes discursivas quanto à preocupação e necessidade de formação de novos rezadores; por outro lado, percebo que as lideranças religiosas de *Guyraroka* e *Jaguapiru* tratam o assunto de maneira distinta. Para além das questões de ordem subjetiva, o contexto sócio-histórico impacta diretamente nas práticas e ações que são vivenciadas no cotidiano dos rezadores kaiowá, o que denota maior esperança na parentela do casal de rezadores Floriza e Jorge, no que se refere aos continuadores do ofício religioso na parentela.

No caso da Terra Indígena de *Guyraroka*, parece não existir crianças aptas à continuação do ofício religioso. Por outro lado, foi possível perceber que, recentemente, na Jaguapiru, junto à parentela de dona Floriza e o senhor Jorge, algumas crianças são apontadas como prováveis continuadores do legado religioso na família extensa. À vista disso, é importante compreender mais a respeito desse período tão significativo na constituição das novas lideranças religiosas que é a infância.

A constatação quanto ao início dos aprendizados para vir a se tornar um *ñanderu* e *ñandesy*, no período da infância, foi sinalizada por Schaden (1974). O autor descreve que “[...] começam a aprender desde criança e só casam depois de terem os conhecimentos e as faculdades requeridas pelo exercício das funções a que se destinam” (SCHADEN, 1974, p. 121). O etnólogo evidenciou a infância como momento de aprendizado, quando esteve entre os Kaiowá e outros grupos falantes de Guaraní, nos anos de 1940 e 1950, no sul de Mato Grosso e em outros estados brasileiros, porém o autor não se deteve nesse aspecto. Convém ressaltar que a reflexão quanto à religiosidade dos Kaiowá pelo prisma da infância e suas implicações se configura em

um caminho frutífero para o entendimento da rica e complexa rede de relações e de práticas da espiritualidade das etnias falantes de Guarani.

Entre as crianças apontadas como prováveis rezadores na família extensa do casal Jorge e Floriza está Alana, com 3 anos, filha de Rosicléia e Claudeir (denominado também de *ñanderu'i mirĩ*). A segunda criança é Maikon, com 3 anos, filho da Cidiele e Josiel (*ñanderu'i*). O terceiro nome citado pelo casal de rezadores é Alex, com 6 anos, filho de Alex e Aveliana. O *ñanderu* Jorge explicou que tem observado o interesse da criança e a atenção que ele dispensa aos ensinamentos. Conforme o rezador, Alex demonstra envolvimento nas atividades religiosas dirigidas pelos avós desde pequeno.

Painel fotográfico 1- Crianças indicadas enquanto prováveis rezadores



Registro realizado em 2019 na Jaguapiru. A autoria de Joziane A. Cruz

Apresento, no painel fotográfico acima, as três crianças que demonstram, em suas atitudes, motivações para o aprendizado relacionado ao ofício religioso, de acordo com a compreensão dos rezadores Jorge e Floriza. A fim de apresentar um ângulo aproximado do rosto das crianças, editei as fotografias a partir do recurso recorte.

Na primeira fotografia, Maikon, de 3 anos, aguarda, na companhia da mãe, primos e demais parentes que estavam ao redor, o encerramento do evento de Geografia e Povos Indígenas, realizado em 2019, na FCH da UFGD. A sequência da imagem mostra Alana de 3 anos, no pátio da casa dos avós. Na ocasião, a criança participava, com um grupo de crianças, de uma atividade para criação de desenhos com objetos riscantes (canetinhas, giz de cera, tinta guache) para a pesquisa planejada para aquele dia. Por fim, na terceira fotografia exibe o Alex, com seis anos. Sua postura é resultado do pedido de sua mãe, Aveliana, que solicitou fotos dos filhos, para serem posteriormente impressas e entregues à família. Isto também ocorreu na pesquisa anterior, em 2014, quando uma série de fotografias foi registrada e entregue aos membros da parentela. Em tom de descontração, a criança, e demais primos e primas

que o acompanhavam naquele momento, realizou inúmeras poses, resultando na imagem exposta.

As demais crianças, nas diferentes categorias, sempre participaram conjuntamente das atividades e brincadeiras desenvolvidas durante a pesquisa. Tal cenário é algo comum de ser visto entre os Kaiowá, suas crianças estão sempre por perto, recebem com afabilidade os visitantes e, em meio às suas brincadeiras e interações, se mantêm juntas, umas cuidando das outras. Também permanecem próximas às pessoas mais velhas quando a situação era a realização de entrevistas, por exemplo.

Fotografia 5- Grupo infantil na elaboração de desenhos



Registro realizado em 2019 na Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

A fotografia, acima, mostra as crianças desenhando assentadas em uma lona branca que o rezador Jorge havia estendido no campo de futebol. Na ocasião, a proposta para os registros dos meninos e meninas, de diferentes idades, constituía-se acerca da compreensão sobre a religiosidade ou expressão de fé em que elas mais se identificavam.

Com a variedade de faixas etárias, algumas mães compuseram o ambiente a fim de cuidar das crianças pequenas, como também auxiliá-las na realização das atividades. Os pequenos, após certo tempo na companhia das mães, continuavam seus registros sem a presença delas, que apenas os observavam a certa distância, como é possível perceber na composição de fundo da fotografia, com a presença de uma das mulheres e seu filho. Agora, um pouco mais familiarizados com minha presença, ficavam na companhia dos primos e primas maiores que também ajudavam nos cuidados, caso fossem necessários.

As crianças pequenas, com aproximadamente três a quatro anos, não frequentam a escola. Na aldeia Jaguapiru e em *Guyraroka* não é oferecida a etapa da Educação Infantil. Dessa forma, os pequenos têm seu cotidiano pautado pelos acontecimentos e aprendizados próprios de seu fogo familiar e às relações internas da rede de parentesco. É nesse grupo etário que duas das crianças apontadas como futuras lideranças religiosas estão inseridas - Alana e Maikon, com três anos, e Alex com seis anos, recentemente inserido na educação escolar.

Em vista disso, é com ênfase nas crianças, que as pessoas de diferentes gerações reiteram a importância da transmissão dos ensinamentos quanto ao modo de ser da etnia, citados por integrantes da parentela de *Jaguapiru*, assim como na família extensa de *Guyraroka*. Entre os saberes relevantes encontra-se a necessidade do despertar da espiritualidade kaiowá e seu exercício, salientado pelos adeptos da religiosidade tradicional.

Durante a pesquisa de campo na parentela da *ñandesy* Floriza, no ano de 2014, ouvi a assertiva: “esse tem jeito, vai ser rezador”. Na época, a expressão se referia ao filho de Josiel, com dois anos de idade, sendo identificado como “caciquinho”. Conforme o pai do menino, ele exibia várias características que apontavam para seu futuro como um “grande rezador”. Na ocasião, o avô paterno confirmou que criança evidenciava interesse, pois “ele tem jeito, já conhece o canto e já está aprendendo a fazer a dança e gosta. A criança que vai ser rezador é diferente [...]” (JORGE DA SILVA, 2014). Em meio às brincadeiras com as crianças, elas mencionaram que o Maikon havia nascido para substituir o irmão mais velho, o Madson, que, com menos de cinco anos de idade, havia falecido no final do ano de 2016. No período, o Madson se constituía em um dos nomes à sucessão xamânica da família extensa da qual fez parte.²⁸

As colocações dos rezadores e rezadoras da *Jaguapiru* e *Guyraroka* apontam para a afirmação mencionada como um elemento que possibilita reconhecer aprendizes em potencial. O rezador Tito explana acerca dos mecanismos de percepção do fato de uma determinada criança, ou mesmo de um grupo, se mostre interessada nos aprendizados religiosos.

²⁸Em 2014, durante a pesquisa de campo realizada com a parentela dos rezadores Jorge e Floriza, foi quando pela primeira vez ouvi a expressão: “Esse tem jeito, vai ser rezador”. Na ocasião, a frase fazia referência a uma das crianças que havia sido identificada com aptidão para o exercício religioso. Posteriormente, durante o campo em 2019, a expressão “Esse tem jeito, vai ser rezador” veio à tona novamente, quando crianças como Alana, Maikon e Alex foram citadas como futuras lideranças religiosas.

Porque para ser rezador ele mesmo se interessa. Chega a tardezinha ou de noite e diz: papai, vovô, eu vou rezar. E já começa a rezar. É a pessoa que pergunta, que se interessa. Vai treinando para aprender, para ele ficar no lugar do cacique rezador. E com as mulheres é a mesma coisa. Têm algumas que se interessam, outras não. O rezador espera ele procurar. Às vezes é avô ou o tio que vai ensinando até ele aprender. (TITO VILHALVA, 2019)

Em muitas situações, as lideranças religiosas recebem anúncios ou revelações a respeito dos possíveis nomes de futuros rezadores, mas é apenas com o tempo e os ensinamentos destinados às crianças que elas poderão vir a se tornar *ñanderu* ou *ñandesy*. “A pessoa tem que ter interesse”, e essa predileção precisa ser despertada pelos pais e mães que demonstram a importância do modo de vida dos Kaiowá, no reconhecimento e legitimação da figura da liderança religiosa. E assim, a criança “sentirá vontade de aprender”, e a constatação virá com os treinamentos, pela capacidade de memorização das palavras, cantos, rezas e outros. Nas palavras do senhor Tito: “Elas sempre querem aprender mais, não se cansam, ficam ouvindo até gravar tudo” (TITO VILHALVA, 2019).

Portanto, um termo chave à compreensão desses processos de constituição dos rezadores é o interesse. O entendimento oferecido pelos rezadores quanto ao interesse dos aprendizes corrobora com as elucidações apresentadas por Vietta (2007) e Mura (2006) ao discorrerem sobre a constituição dos rezadores. O *ñanderu* Tito explica como se davam as ações de aproximação com os conhecimentos religiosos, ao compartilhar suas lembranças de infância.

[...] naquela época, éramos nós que demonstrávamos interesse. Havia muitos lugares com casas de reza, e quando se aproximava, por exemplo, o horário das três ou quatro horas da tarde, nós mesmos nos interessávamos em ir para ouvir. E eles (os rezadores) davam conselho para viver bem, assim como deveríamos proceder para ficar no lugar dele. (TITO VILHALVA, 2019)

A manifestação da vontade de aprender deve partir do aprendiz, que se fez presente nas falas de todas as rezadoras e rezadores. Assim, conforme a narrativa dos rezadores é possível conjecturar que não eram - e continuam a não ser - os mestres da palavra que saem a procura (ou realizam tentativas de convencimento) de seus aprendizes, pelo contrário, são os interessados que precisam se dispor ao papel de neófitos, e ir até as lideranças religiosas, a fim de aprender o rol de saberes necessários

para se tornar rezador kaiowá. Por esse ângulo, o *ñanderu* Jorge explicita algumas características presentes durante os treinamentos e aprendizados, quando afirma:

[...] a gente para ficar *ñanderu* é curioso, é porque você quer. E assim vai ensinando desde pequeno a dança, o jeito ser, se vai levar forte os passos, trocou o pé, tem que trocar todo mundo... ou agora arrasta. A gente dá tarefa igual escola. Na escola não tem que pegar uma coisa e escrever tudo para passar? Então, a gente dá um cântico, por exemplo, é a tarefa e ele tem que ir treinando até pegar bem aquele cântico, e depois passa para outro e assim vai indo, até que ele vai aprendendo umas cinco, seis rezas e vai aprendendo. (JORGE SILVA, 2014)

O *ñanderu* elucida cenas dos ensinamentos apreendidos durante sua trajetória de formação, tanto quanto sua atuação enquanto mestre, ao delegar as instruções àqueles sob sua responsabilidade. Entre os ensinamentos elencados estão as danças e os cânticos-rezas, que devem ser praticados de forma constante para o aperfeiçoamento. E assim, a próxima diretriz seria recebida somente após o rezador experiente verificar se os aprendizados ocorreram conforme os ensinamentos transmitidos.

Segundo as explicações dos rezadores, é possível atestar que o interesse, a decisão e a dedicação acerca da busca pelo aprendizado é algo que depende exclusivamente da criança, ou mesmo, do indivíduo adulto no empenho direcionado às práticas constantes em prol do ofício religioso. Dessa forma, tornar-se rezadora e rezador não se configura em uma vontade individual ou do grupo de pertença, mas caracteriza-se pelo desejo de uma divindade que anunciou sua vontade às lideranças mais experientes. Nesse sentido, a pessoa com aptidão para assumir a função de liderança espiritual será dotada de condições, habilidades e motivações necessárias no percurso de se tornar rezador.

Na Jaguapiru, o *ñanderu* Jorge sublinhou que as três crianças designadas como prováveis lideranças religiosas, já estão envolvidas com o modo de ser da etnia, pautado na religiosidade tradicional. Ainda que pequenas na idade, se aproximam nos momentos quando são executados cantos e rezas. Sobre os indícios apresentados pelas crianças, ou mesmo perceptíveis, e que os rezadores constatam, refere-se a algo endógeno à espiritualidade: “a diferença é assim da natureza. Parece que a natureza de reza já está nela. Tem que ensinar bastante, para ele conseguir guardar umas coisas na cabeça. Igual na escola, desde pequeno você vai educando, você faz isso, faz aquilo, vai fazendo.” (JORGE SILVA, 2019).

Ademais, como assegurado pelo rezador, sempre que possível, o momento ideal para a transmissão dos saberes aos meninos e meninas é até por volta da idade de dez anos, o que sinaliza a demarcação do término de um período importante na vida: a infância. É nesse momento que a probabilidade de êxito nos ensinamentos se mostra maior. E assim, as rezas encontrarão assento e estarão inscritas na mente e no corpo do aprendiz.

Das três crianças citadas como prováveis ao exercício religioso, percebi que existe um destaque maior à figura de uma delas - Alana. A menção a ela é recorrente, principalmente nas colocações da *ñandesy* Floriza, seja durante as conversas no local de moradia da parentela ou em âmbito externo, como nos eventos na UFGD, nos quais pude acompanhar a participação de rezadores e dos demais membros de suas parentelas, inclusive, do grupo de crianças. Acerca do entendimento sobre as crianças separadas para o ofício religioso, a *ñandesy* apresenta como tem sido realizado o percurso formativo da neta:

A gente já recolheu, e sabemos qual é que vai vir agora para ser rezador daqui uns dias. É que a gente vai ensinando desde pequeno, essa aqui (Alana) já foi ensinada. Ela é uma criança e já foi recolhida. Ela vai ser igual eu daqui um pouco, daqui uns dias mais para frente, vai ter o que eu tenho. E a gente já vai ensinando para ela falar, colocar os cânticos na cabeça e ela grava com facilidade. (FLORIZA DE SOUZA, 2019)

A *ñandesy* Floriza explicou que o termo “recolhido” equivale ao sentido de separado dos demais. Desse modo, aquele ou aquela que é “recolhido” passa a receber atenção especial e cuidados diferenciados pelos rezadores mais velhos, no que diz respeito aos saberes relacionados à religiosidade. A criança referida como “a que vai ser igual eu” é alvo de destaque constantemente, o que não significa que haja uma depreciação em relação aos demais que estão em processo de formação. Todas as crianças indicadas como futuras rezadoras e rezadores, ou não, são tratadas com bastante zelo e ternura no interior da rede de parentesco. Inclusive, há uma articulação de cuidados mútuos nas relações horizontalizadas, nas quais, no interior do grupo de crianças, umas cuidam das outras, sem diferenciação na forma de tratamento com as demais. Comumente, as crianças maiores cuidam das menores, de maneira diligente, sempre atentas ao bem-estar físico e demais cuidados que sejam imprescindíveis.

Ao evidenciar o realce dado a uma criança, se comparado às demais do grupo, busco assinalar que a constituição da posição de prestígio vem desde os primórdios da

iniciação do aprendiz. Neste contexto, a pequena menina herdará, conforme salientado pela rezadora, as habilidades espirituais da avó *ñandesy*. Ela também chama a atenção para o fato que outras mulheres poderão ocupar uma posição de notoriedade no grupo parental. Na família extensa estudada, o casal de rezadores se constitui em liderança religiosa, contudo, o relevo é direcionado à pessoa de dona Floriza.

Há casos, como referido por Vietta (2007, p.273), em que os bebês, antes mesmo de nascerem, são considerados como “eleitos” ao ofício religioso. O anúncio é revelado à mãe e ao pai durante a gestação, por meio de sonho.²⁹ Entre os Guarani, quando ocorre o ritual de nomeação, o líder religioso precisa detectar de qual patamar celeste a alma é proveniente. Em conjunto com essa identificação, outras características também são possíveis de serem constatadas pelos rezadores, se a criança será um possível líder político ou um líder espiritual (BORGES, 2002, p. 57).

Outros atributos relacionados aos comportamentos também podem ser averiguados neste ínterim, tais como se o menino ou menina será uma pessoa branda e obediente, ou agitada e avessa às normas e responsabilidades, por exemplo. Sandra Benites (2015), pesquisadora guarani, explica que:

O próprio nome exige certos tipos de cuidados, pois existem regras específicas para cada um deles. Essas regras devem ser seguidas rigorosamente no período *nhe'ëgu* e *oguapy* (para as meninas) e *nhe'ë guxu re* (para os meninos). [...] Durante esses períodos, a responsabilidade de observar e praticar as regras é dos pais e avós, dos adultos que estão em volta da criança. (BENITES, S. 2015, p. 18)

Tais conhecimentos específicos, com relação à proveniência da alma, possibilitarão a instrução dos rezadores para com os pais e mães acerca dos cuidados que devem ser direcionados aos pequenos durante seu crescimento. Isso contribui para o bem-estar da criança em todos os aspectos de seu viver. Por conseguinte, a constituição dos rezadores e rezadoras advém de em caráter paulatino e prolongado, como demonstram as abordagens realizadas por João (2011) e Vietta (2007). Sua gênese se dá no período da infância, característica que pode ser observada no trabalho de Mura (2006, p.305), no registro da experiência do rezador Atanás, e de Saraguzza (2013, p.

²⁹ A referência ao termo “eleito” é aplicada conforme a exegese no cristianismo protestante. A ideia do eleito remete àquele predestinado a ser e vivenciar determinadas situações, bem como realizar certos feitos já pré-estabelecidos, de acordo com vontade de uma divindade. Assim, o desejo prescrito por um ser maior deverá se cumprir no viver da pessoa, nesta situação, a criança que se tornará um *ñanderu* ou *ñandesy*.

63), ao discorrer acerca da trajetória de inserção religiosa da *ñandesy* Celeste, e o legado que tem sido transmitido às filhas, ainda crianças. Os pesquisadores e pesquisadoras citadas são alguns exemplos de trabalhos que contemplaram, em certa medida, as discussões acerca da relação entre infância e inserção no universo religioso como ofício.

O início do aprendizado para se tornar uma *ñanderu* ou *ñandesy* pode vir a ocorrer na vida adulta - não há impedimentos quanto a isso -, todavia, a aspiração é que os ensinamentos sejam vivenciados gradativamente, desde a mais tenra idade. Quanto ao aceite do “chamamento”, ou mesmo, ao “despertar” para o exercício do ofício religioso, é algo que adveio no período da infância, ainda que não seja uma constatação evidente ao aprendiz.

Segundo as ponderações dos rezadores e rezadoras, as pessoas que assumem o papel de *ñandesy* e *ñanderu* na juventude ou mesmo na fase adulta apenas postergaram algo que deveria ter sido vivenciado quando crianças, possibilitando, ainda, a passagem pelos estágios, preparações e etapas para se tornarem rezadores de forma processual desde a infância. Os aprendizados referem-se aos cuidados e abstenções direcionados à purificação do corpo, da alma, da mente, dos comportamentos, do acervo de cânticos-rezas, danças, entre outros.

Nos casos em que adultos se tornam rezadores ou rezadoras, eles são submetidos às práticas de preparação e monitoramento semelhantes às oferecidas às crianças quando indicadas para o ofício religioso. A distinção está na ausência de uma trajetória espiritual ancorada por um processo formativo e de cuidados específicos desde pequeno.

Possivelmente, as impurezas no corpo e os mecanismos de aprendizado sejam mais delongados porque pessoas adultas precisam de um tempo maior para conseguirem memorizar e praticar os ensinamentos, que as crianças precisariam de menos tempo, considerando que os adultos estão com suas mentes tomadas por inquietações relativas às situações adversas da vida. Já as crianças, com um pouco menos de preocupações e responsabilidades, possuem uma “cabeça mais aberta para aprender”, como afirma o rezador Jorge, ao sublinhar o momento oportuno para os aprendizados. O melhor momento assim, “é desde pequeno, porque adulto é mais difícil, demora para aprender. Porque a mente dele não pára [...] (JORGE SOUZA, 2019).

No caso das crianças apontadas como prováveis continuadoras do serviço religioso, compondo uma terceira geração de rezadores na mesma família, seus pais e a figura da avó e avô paternos se constituem em seus mentores. O contexto em que estão

inseridas se mostra propício aos aprendizados religiosos, indicando, assim, que não há necessidade de buscar instrução a partir dos conhecimentos de outros rezadores, residentes em outros *tekoha*. Contudo, tal constatação não as impede de buscarem aprofundamentos e diversificação nos aprendizados, caso sintam esta necessidade no decorrer de sua formação. Nesta perspectiva, a descrição do *ñanderu* Tito, acerca de uma parcela de sua trajetória de formação, permite identificar a participação de diferentes rezadores de quem esteve próximo.

Eu aprendi com o cacique Floriano que era meu parente. Meu pai também era cacique, e tinha o Felix e o Viana que eram *tekoaruvixa* e faziam o *kunumi pepy*. Eu também passei (pelo ritual dos meninos) foi lá no Taquara, no *Chiricá*, para lá de Cristalina, foi lá que passei pelo lábio furado. Eles avisavam tal dia eu vou dar uma lição, e vinha todo mundo. (TITO VILHALVA, 2019)

Em sua constituição enquanto rezador, o senhor Tito contou com a contribuição dos saberes transmitidos no seu grupo familiar, do mesmo modo que obteve instruções a partir dos conhecimentos de *ñanderu* com quem mantinha laços afetivos e com os quais possuía parentesco. Entre esses rezadores de prestígio há menção àqueles que realizavam o *kunumi pepy*. O *ñanderu* recorda que, no seu período de aprendizado, havia outros meninos, parentes seus, que também se deslocavam até os *ñanderu* experientes para serem instruídos. Eram crianças que, no decorrer dos anos, passaram a atuar como *yvyra'ija* e, ao atingirem a maturidade e preparação adequada, tornaram-se rezadores.

O senhor Tito traz à lembrança o nome de Jorge Paulo, pai de Maria Jorge, que também era um *ñanderu* e que estava junto em *Guyraroka* em muitos momentos significativos, entre outros dois nomes mencionados. Depois do falecimento desses rezadores mais velhos, ficou apenas o *ñanderu* Tito à frente das cerimônias como liderança espiritual no *tekoha*.³⁰

Em decorrência das mudanças processadas na atualidade - como o não interesse pelos aprendizados religiosos, descrédito na legitimidade da autoridade dos rezadores, e as conversões ao cristianismo pentecostal -, algumas gerações possuem lacunas na formação das novas lideranças religiosas, e não contam com rezadores no

³⁰ Jorge Paulo foi um rezador kaiowá, faleceu há uns quinze anos. Viveu em *Guyraroka* e, posteriormente, com as expulsões do território tradicional, passou a residir na *Te'yi Kue-Reserva Indígena de Caarapó-MS*. O *ñanderu*, em conjunto com sua família, participou do processo de retorno ao *tekoha* em *Guyraroka*.

seio do grupo familiar ou da parentela. Esta situação conduz os interessados em aprender acerca do exercício religioso para fora do seu círculo de parentesco consanguíneo à procura de um mentor. Entretanto, o indivíduo selecionado para orientar o processo formativo será alguém sempre relacionado à parentela de origem do aprendiz, com algum tipo de aliança. Conforme assevera Pereira (1999), a composição das redes de parentesco e alianças se dão em diferentes frentes, por meio de casamentos, do compadrio, das políticas e das relações religiosas. As situações de caráter religioso se constituíam, e ainda se constituem, em um fator de afinamento das relações sociais e fortalecimento das parcerias entre uma parentela e outra.

Ainda que exista uma série de aprendizados relacionados à maneira de os Kaiowá constituírem suas lideranças religiosas, caracteristicamente como uma “escola xamânica”, como aponta João (2011, p.24), nessa acepção é possível ponderar que não há a predominância de uma única forma de delegar tarefas, instruir e monitorar os futuros *ñanderu* e *ñandesy*. Os ensinamentos condizem com a cosmologia da etnia; no entanto, concomitantemente carregam as particularidades do local e das características do grupo de parentesco do qual advêm.

O acompanhamento da maior parte dos elementos que envolve o processo formativo das crianças pequenas, que ainda ensejam seus aprendizados, não foi possível de ser realizado, pois demandaria uma imersão maior e prolongada no cotidiano das famílias, como em situações de memorização dos cantos-rezas, do treinamento do corpo quanto às danças, entre outros saberes que vêm sendo instruídas. Devido às minhas limitações quanto ao não domínio do idioma kaiowá e os entraves concernentes ao trato metodológico específico para com as crianças pequenas, não pude adentrar nas percepções desses meninos e meninas indicadas como prováveis rezadores.³¹ Dessa forma, o entendimento sobre as fases de aprendizados e treinamentos estarão pautados, em grande medida, a partir das explicações fornecidas pelas pessoas adultas, a partir das infâncias acionadas por meio do exercício da memória, bem como das percepções que os rezadores e rezadoras possuem em relação ao contexto atual de suas crianças, com vistas a se tornarem futuras lideranças religiosas.

³¹ Cabe ressaltar que as crianças pequenas, na faixa etária dos 2 a 3 anos, estão sendo socializadas no idioma Kaiowá e no Português, com a prevalência do domínio do idioma materno. As crianças possuem razoável habilidade de compreensão do Português, visto que experienciam uma educação escolar bilíngue e seus pais e irmãos mais velhos são falantes das duas línguas.

A formação religiosa, para as *ñandesy* e *ñanderu*, exige muitos anos até o aprendiz estar apto para tomar a direção em um ritual ou alguma outra ação que demande a presença atuante de rezadores. Leva-se em conta que um *ñanderu* ou *ñandesy* não representa apenas a si mesmo, mas são responsáveis por um conjunto de saberes e um modo de ser próprio de seu povo. Por meio das elocubrações dos rezadores mais velhos e dos aprendizes, pude averiguar que as situações de ensino e aprendizagem de *davam* - e ainda ocorrem - mediante momentos específicos para o ensinamento de cânticos ou rezas, mas também estão inseridos em meio ao cotidiano pautado pelo *teko marangatu* - modo de ser ou estar religioso entre os Kaiowá.

As *ñandesy* Floriza, Miguela e Carmem são as mulheres que tiveram sua iniciação nos aprendizados religiosos na infância. De semelhante modo, os rezadores Tito e Jorge, assim como os mais jovens em processo formativo, como Josiel, Claudeir e Nilton. À semelhança das rezadoras e dos rezadores, encontram-se as crianças apontadas como futuras lideranças religiosas - Alana, Alex e Maikon.

É relevante ressaltar que, em se tratando de famílias extensas compostas por um quantitativo expressivo de rezadores e rezadoras, o incentivo e o investimento na formação, no seio da parentela, de futuras lideranças religiosas configura-se como algo essencial à manutenção de um estilo comportamental característico da parentela na diferenciação em relação às demais. Esta iniciativa fortalece a imagem do grupo enquanto mantenedor do modo de ser kaiowá, na possibilidade da existência de várias gerações de rezadores que darão continuidade ao legado, gerando reconhecimento e prestígio interno e externo à *te'yi*. Entretanto, ainda que os grupos de parentesco sejam formados por diferentes gerações de rezadores e haja um contexto propício ao surgimento de novos aprendizes, somente a iniciativa individual e o empenho garantirão ao neófito êxito em sua jornada de formação espiritual. É preciso considerar que a constituição dos *ñanderu* e *ñandesy* ocorre, nos âmbitos físico e sobrenatural, pela comunicação direta com as divindades.

A disponibilidade em se submeter aos sistemas de ensino-aprendizagem, mediante a autoridade do *ñanderu* ou *ñandesy*, constitui-se em um elemento importante nas relações entre mestre e aprendiz. As narrativas das diferentes gerações de rezadores e rezadoras possibilitaram a visualização dos aspectos mencionados que formam o arcabouço constituinte de repertórios de saberes. Tais características serão apresentadas a seguir.

2.5 - Aspectos formativos dos *ñanderu* e *ñandesy*

A importância da formação do novo líder religioso e seu estabelecimento enquanto autoridade espiritual de respeito, principalmente no âmbito masculino, é evidenciada por João (2011), Mura (2006), Vietta (2007) e Pereira (2004), os quais fornecem significativas contribuições para a discussão aqui proposta. As pesquisas apresentam, em suas análises, dados sobre as etapas formativas, nas quais a ênfase recai na fase da juventude e do adulto, quando os aprendizes estão em um estado delicado, no empenho para alcançarem a maturidade e, dessa forma, atingirem o nível esperado de autonomia. Este é o período em que os neófitos passam a se comunicar com maior intensidade com as divindades, após o recebimento do seu primeiro canto-reza pessoal.

Mura (2006, p. 315) aponta para um dado importante ao salientar que as temporadas de maior concentração dos aprendizados de práticas religiosas estão situadas entre a puberdade e o período que antecede ao matrimônio. Por esse ângulo, a abordagem que aqui apresento está centrada em uma das fases de formação dos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá, que é a infância. Em grande medida, a argumentação tem como fio condutor os acontecimentos vivenciados e trazidos à tona no percurso das memórias dos adultos. Procuro elucidar as demais etapas que abrangem o percurso de tornar-se rezador, porém, de maneira singela. O esforço é chamar a atenção para a importância do início dos aprendizados e implicações sociais da provável liderança religiosa, durante o período da infância e os possíveis desdobramentos da constituição religiosa advindos dessa fase da vida.

No amplo conjunto de diretrizes, presente nos processos de ensino e aprendizagem dos aprendizes ao serviço religioso, esta seção contempla os ensinamentos acerca dos cantos-rezas, da cosmologia kaiowá, das orientações proporcionadas em meio às situações diárias e alguns tipos de abstenções aos quais os futuros rezadores precisam se sujeitar. Também devem ser observados, na atualidade, os preceitos indispensáveis para a formação das novas gerações de rezadoras e rezadores.

No percurso formativo das rezadoras há momentos destinados aos aprendizados individuais e específicos, como a memorização dos cantos e rezas e o recebimento de diferentes orientações alusivas à espiritualidade. Também há os momentos de aprendizados em grupo, na companhia de outros aprendizes, mas distante da presença dos familiares. Além disso, muitos preceitos são transmitidos em meio às situações cotidianas. A narrativa oferecida pela *ñandesy* Miguela apresenta subsídios

para a reflexão dos alicerces de uma educação religiosa kaiowá, na qual os aprendizados estão entranhados em meio às situações diárias.

O finado meu avô, que morava na Taquara, era paciente. Ele contava que na roça que você vai plantar, naquela terra que você vai ocupar, antes de sair o sol você levanta para poder batizar a terra. Antes de pôr a semente tem que rezar, ele falou (o avô) para poder plantar e não dar bicho. Tem que rezar no plantio da abóbora, da batata, para a mandioca, nas ramas, para o milho. Para cada planta há uma reza, vai jogando a semente e rezando. E a gente perguntava para os mais velhos, os rezadores, como era [a reza], e assim ia gravando na cabeça. (MIGUELA ALMEIDA, 2019)

Após a elucidação da relevância da execução da *ñembo'e* (reza) nos momentos da lida com a terra, a *ñandesy* pausa sua fala e executa um *porahéi* (cântico) destinado à flor da abóbora. Conforme a rezadora salientou, não seria possível uma total tradução para o Português, sendo viável apenas compartilhar uma descrição mínima do teor da mensagem³².

Em um passado mais próspero no que diz respeito à abundância da fauna e da flora e à vivência nos territórios tradicionais, os rezadores mais experientes e seus aprendizes, majoritariamente filhos e netos, estavam imersos na espiritualidade. Na escolha das sementes, no período de preparação da terra, no plantio, no cuidado com as roças, nas pescarias, em meio aos percursos pela mata e nos deslocamentos até os parentes mais distantes eram processados inúmeros ensinamentos, como, por exemplo, as histórias da etnia, fundamentadas na exegese cosmológica e que fornecem explicação sobre o surgimento de uma determinada planta e seus usos, assim como o respeito a seus guardiões - os *jára*.

O cenário descrito possui similitudes com os processos de transmissão de saberes comuns a todos os Kaiowá em outros tempos, não só da sua possível constituição como liderança religiosa. A caracterização apresentada é peculiar aos regimes de conhecimentos da etnia, pelo menos quando me detenho nas memórias e esforço das pessoas mais velhas para a perpetuação da transmissão destes saberes, através dos quais a religiosidade se configura enquanto elemento abrangente a todos os

³² Importante frisar que um elemento que se apresenta como complicador nas traduções do conteúdo de rezas e cantos se relaciona à língua. Por vezes, oriundos de um guarani antigo que foi transmitido pelos *ñanderu/ñandesy* mais velhos às novas levas de rezadores, o idioma dos cantos religiosos é de difícil transposição para a língua portuguesa. Conforme os rezadores explicam, uma tradução completa do Guarani para o Português acarretaria na perda dos conteúdos e sentidos originais, pois nem sempre se encontram vocábulos correspondentes.

momentos da vida social. Sendo assim, a educação proporcionada às crianças kaiowá se pautava pelo *teko marangatu* - modo de ser ou estar religioso. Com os aprendizes, tais processos de ensino e aprendizagem se processavam de forma mais veemente e regular.

A *ñandesy* Floriza aponta, do mesmo modo, lições que transcorriam no dia-a-dia e seguiam procedimentos por fases, assim como ocorre durante o plantio das sementes, como do milho saboró. Neste percurso formativo, os aprendizes podem se deparar com situações inusitadas que vão ao encontro de sua indicação e confirmação para o exercício religioso. Conforme a rezadora elucidou,

[...] depois de quatro dias você vai lá na roça ver e já tem aquele milho bonito. E traz água na ponta daquela folha e é muito saudável. E aquele lá [o candidato para ser *ñanderu* ou *ñandesy*], irá aprender a reza que é para ele. E todas as coisas já vêm com ele mesmo. É que para ser *ñandesy* e *ñanderu* não é por acaso. Têm várias pessoas que você coloca ali para fazer isso daí e não grava no corpo. Tem que gravar no corpo e na cabeça. (FLORIZA DE SOUZA, 2019)

Nessa direção, os *ñanderu* e as *ñandesy* designavam seus aprendizes para a realização de uma roça, e, no decorrer do trajeto, em poucos dias, o milho despontaria. Seria uma plantação diferente dos moldes comuns, tendo em vista que a frutificação da semente seria proporcionada em um período incomum. Tal situação ocorria em decorrência da interferência espiritual através das bençãos de *Jakaira* (divindade do milho). Em se tratando de cântico-reza recebido, com a mediação dos rezadores, a pessoa teria condições de se apoderar do aprendizado e guardá-lo para si. Assim, seja em meio às brincadeiras, na escola, ou mesmo em outras tarefas em casa, o canto oferecido “estaria em sua mente e nos seus lábios sempre. Devagarinho ele irá falando e acompanhará. É desse jeito para ser *ñandesy* e *ñanderu*” (FLORIZA DE SOUZA, 2019).

Nas lembranças que emergem do período da infância, os rezadores e rezadoras contam que, nesses processos de formação para se tornar *ñanderu* e *ñandesy*, havia um número expressivo de meninos e meninas que se inclinavam aos aprendizados religiosos. É um cenário diferente no presente, pelo quantitativo pequeno de crianças que demonstram interesse. O desinteresse das gerações mais novas pelos ensinamentos religiosos, assim como a possível escassez de substitutos à liderança religiosa, também foi um dado evidenciado por Brand (1997, p. 245) entre os Guarani e Kaiowá, em meados de 1990.

Alguns momentos específicos de aprendizados se davam conjuntamente, como explica o rezador Tito:

Tinha vários aprendendo e ele ficava olhando [o *ñanderu*] e mandava entoar várias rezas. Alguém acabava, chamava o próximo. Caso percebesse que estava tossindo, ele já entendia que aquele não tinha jeito, porque a reza não saía, já que a voz sai lá de dentro. E ele perdia toda a reza dele, ele mesmo [o aprendiz] já ficava com vergonha e saía. (TITO VILHALVA, 2019)

Aqueles e aquelas que demonstravam aptidão, como capacidade de memorização dos cânticos, entre outras ações, tinham uma boa chance de se tornarem os próximos *ñanderu* ou *ñandesy* de seu grupo parental. A *ñandesy* Floriza fala como se envolvia para aprender os cantos e outros saberes, observando e estando junto aos seus avós, quando criança:

Nossa, eu não saía de perto [da companhia dos avós]. Queria escutar mais, queria saber mais o que meu avô e minha avó estavam fazendo. Eu sempre perguntava, sou curiosa, e aí eu aprendi. E essa cultura deles é que estou levando, assim como eles uniam o povo na casa de reza, eu também estou fazendo isso. (FLORIZA DE SOUZA, 2020)

A aproximação com os elementos da religiosidade, como as diversas rezas-cantos, as histórias, os conselhos e instruções de como proceder em cada situação, despertaram o desejo da rezadora de constituir sua trajetória de vida pelo ofício religioso, dando continuidade ao “sistema kaiowá”, ao modo de ser da etnia.

No que diz respeito ao monitoramento dos aprendizes, este se estendia por um longo tempo, de forma que os conhecimentos fossem cumulativos e somados a novos desafios, como cânticos, rezas, exegeses quanto aos ensinamentos recebidos, até que o aprendiz desenvolvesse uma conexão com as divindades. As instruções se sucediam no pátio da casa dos rezadores ou nas *ogapysy*, bem como durante a realização dos rituais dirigidos pelos *ñanderu* e *ñandesy*. Nestas situações, os aprendizes devem acompanhar os mestres da palavra para observarem, treinarem os movimentos do corpo, a voz e a resistência física para conseguir permanecer no cerimonial, durante um longo tempo, acordados, dançando e compenetrados. Nessa perspectiva, João (2011) assinala que

[...] em cada estágio, enquanto o aprendiz gradativamente elimina as impurezas do corpo, vai permitindo que o canto ocupe seu corpo de maneira total e definitiva. A partir de então, alcança o nível almejado e recebe o *nhe'ëngary*, como alimento, sendo que o som do *mbaraka* ou chocalho é o instrumento que o auxilia na elevação da voz no caminho da divindade. (JOÃO, 2011, p. 24)

Nesse íterim, não apenas a mente, mas também o corpo do rezador estaria em processo de constituição e fortalecimento. O cântico cumpre, assim, o papel de purificação e elevação espiritual na aproximação com as divindades. Esta mediação é operada pelo manejo adequado dos instrumentos rituais, como *mbaraka* (chocalho), *takuara* (bastão rítmico) e *chiru* (cruz ou vara de madeira específica). As lideranças religiosas contam que, quando crianças, cada um recebia um pequeno *mbaraka* para utilizar durante a execução dos cantos, assim como os saberes necessários para sua utilização e os cuidados indispensáveis aos artefatos rituais³³.

Durante conversas informais com membros das parentelas, pentecostais e outros que não assumiram uma identidade religiosa específica, as mulheres e os homens de diferentes gerações mencionaram momentos de sua vida nos quais houve a tentativa de enveredarem pelos aprendizados religiosos, contudo, não obtiveram sucesso. Atestaram que a não capacidade de memorização das rezas, ou da entonação adequada ao canto eram sinais da não vocação para seguirem com a aspiração de serem lideranças religiosas. Esta é uma condição importante e sempre destacada pelos rezadores e rezadoras, como qualidade significativa para o aprendiz que aspira o serviço religioso. Ele deve ter em mente que o fazer-se rezador é composto pela capacidade de guardar e, mais do que isso, aprender de maneira que o cântico e a reza estejam embrenhados na alma e no corpo como um todo, como salientado pelos *ñanderu* e *ñandesy*.

Outro aprendizado significativo à formação dos rezadores diz respeito à cosmologia da etnia kaiowá. Hélène Clastres (1978), Chamorro (1995, 2008), Montardo (2002) e João (2011), entre outros trabalhos, demonstram a relevância e as atualizações processadas a partir das rememorações da cosmologia entre os Kaiowá. Estão presentes nas vivências do grupo, como no percurso da dança e das rezas-cantos, nos quais as lideranças religiosas são embebidas pela palavra ritualizada.

Nessa perspectiva, o casal Jorge e Floriza conta que, quando as pessoas mais velhas introduziam os assuntos concernentes à escatologia, causavam receio neles enquanto crianças, apreensivas pelas situações que poderiam surgir. O rezador Jorge descreve as explicações dos pais sobre o fim deste mundo.

[...] o pai e mãe falavam, por exemplo: era conversa sobre o assunto sol ou a lua, o vento e o fogo, estes eram os assuntos que mais nos

³³ A discussão concernente aos usos, significados e implicações dos artefatos rituais será contemplada no capítulo 4.

dava medo, esse negócio, porque a Terra vai queimar. Quem não tiver com os *ñanderu* e *ñandesy* passará por momentos difíceis. A Terra vai queimar e não é hoje. As plantas ainda vão nascer bem, vão levantar. Isso ocorrerá daqui uns quarenta, cinquenta anos. Será quando as plantas morrerem todas. Nisso, os cachorros vão começar a latir, chorar e falar igual gente. Ai já estará perto para acabar o mundo, é assim que o pai e mãe contavam. (JORGE SILVA, 2014)

O relato do *ñanderu* Jorge reitera a importância do papel desempenhado por rezadoras e rezadores kaiowá na propagação da história do grupo. Conforme elucidou, aqueles que estiverem achegados às lideranças religiosas estarão seguros quanto às consequências do fim dos tempos. A proximidade se refere à vigilância das práticas dispensadas ao modo de ser dos antigos – *tekoyma* -, o que garante refúgio espiritual e físico a todas as pessoas que procedem em consonância com as diretrizes transmitidas.

Nessa mesma linha de pensamento, a *ñandesy* Floriza complementa lembrando as histórias que compartilhava com os filhos e as filhas e informa acerca das reações deles quando crianças:

[...] mãe não conta isso mais não, só de pedra. Agora a pedra está esquentando muito, o que é perigoso. Porque quando ela esquenta sai faísca. “Mas como mãe?” (Indaga a filha). Antigamente nossa vó, a tataravó, pegava talo de pindó e fazia assim, em cima da pedra para ascender. E aí eles têm medo, não quer saber mais não. Às vezes tem gente que falou que o fulano botou fogo e não foi não, é a pedra. E tem pedra embaixo de tudo, aí ficam batendo em pedra. (FLORIZA DE SOUZA, 2014)

A usina de asfalto, ou pedreira, está localizada nas imediações das moradias indígenas. Com a exploração exacerbada da pedra, muitos males são acarretados à saúde, ocasionando também implicações espirituais, devido ao uso inadequado da pedra e as constantes explosões, além da não solicitação a seu *jára*/dono, o *Kurupira* (dono da pedra), conforme elucidada a *ñandesy* Floriza.

Os mestres da palavra se configuram enquanto atalaias da memória de seu povo. Por essa ótica, o rezador precisa conhecer a história da etnia, sua constituição a partir das narrativas cosmológicas, as quais são fundantes e dialogam com outros saberes imperativos, como o uso dos artefatos rituais e as práticas realizadas no espaço da casa de reza, e também o uso das plantas medicinais na utilização dos remédios naturais, que devem ser acompanhadas pelas rezas.

O conhecimento cosmológico permite a compreensão de que o mundo, na concepção kaiowá, é habitado por diferentes seres. A Terra é, assim, habitada por seres

humanos e não humanos. Muitos desses seres se manifestam de forma visível, outros não são perceptíveis a todos, como os *jára* (guardiões ou donos), por exemplo. Cada componente, presente no que para o Ocidente se convencionou denominar de natureza, como as plantas, as rochas, os animais, os rios e assim sucessivamente, possui seu *jára*. Como chama a atenção a exposição da *ñandesy* Miguela “[...] por isso ele ia contando [o avô]. Para você ver, a guavira tem dono. A cigarra também”. Nessa direção, os demais rezadores reforçam a existência dos *jára*, quando indicam que, assim como tudo que existe tem seu guardião, no âmbito da religiosidade decorre de maneira análoga. Nesse sentido, as rezas têm seus donos, os cânticos e as danças, assim como tudo que existe.

Com a necessidade do uso de algum elemento da flora e fauna, é necessário solicitar permissão aos *jára*. Existe, assim, uma conexão em todas as partes desta relação com o ambiente físico. As rezas e cantos se constituem uma linguagem própria para expressar esse pedido e respeito para com esses seres. E os rezadores e rezadoras, que se encontram no patamar terrestre, não estão em uma hierarquia superior, pelo contrário, atuam no papel de mediadores entre o mundo espiritual e o físico, e tudo que os rodeia deve coexistir numa relação dialógica.

Nessa relação entre os elementos tangíveis e os invisíveis, é relevante à liderança religiosa a sensibilidade para ouvir, ver, sentir e compreender o domínio de cada um. Por essa razão, a importância e necessidade de constante execução dos cantos e rezas, objetivando a leveza do corpo do rezador, suscitando também purificação das impurezas. Durante o processo formativo, os aprendizes são submetidos a várias situações para alcançar o amadurecimento necessário para estarem aptos a dirigir os rituais e exercer as demais atribuições de uma *ñandesy* ou *ñanderu* kaiowá. Quanto a isso, Mura (2006) menciona alguns estágios a que os aprendizes estão sujeitos:

[...] o processo de formação de *ñanderu* requer a passagem por cinco estágios, por ele denominados de *aguije*, isto é cinco fases que atingem cada uma delas um determinado grau de perfeição, purificação e plenitude. Durante esse processo, a pessoa pode adquirir níveis diferentes de relacionamento com os seres invisíveis (MURA, 2006, p. 313).

Conforme salienta o antropólogo citado, os cinco estágios necessários à formação do *ñanderu* e da *ñandesy* permitem a purificação, a plenitude e a perfeição. Mura (2006, p. 314-319) apresenta os detalhes destas fases ao elucidar a centralização das etapas formativas em três momentos da vida. O primeiro estágio estaria voltado ao treinamento dos olhos e ouvidos do neófito, tendo por finalidade a aptidão da distinção

entre os espíritos bons ou ruins, tal como o despertar das habilidades sensoriais de maneira apurada ao espiritual, com seus primórdios durante a infância e na puberdade. A segunda fase se dá na juventude, após o recebimento do primeiro cântico ou reza pessoal, revelados pelas divindades. E o terceiro momento é quando o rezador em treinamento, na fase adulta, começa a realizar viagens xamânicas, ter sonhos e revelações, mas, ainda assim, está resguardado pela tutela de um mestre, até que alcance a maturidade. Enquanto isso, ficam na posição de *yvyra'ija*³⁴ (ajudante) do rezador experiente.

E assim, após atingirem a maturidade e demonstrarem ações condizentes com a moralidade kaiowá, o rezador em treinamento estará apto a dirigir rituais sozinho. Em princípio, com a supervisão de um rezador experiente, mas, no decorrer do tempo, após apresentar condições de comando, passa a ser reconhecido como *ñanderu* ou *ñandesy*. Além disso, é preciso estar sob a tutela de um rezador célebre para ser reconhecido pelo grupo como um *ñanderu* ou *ñandesy*. Por esse ângulo, Pereira (2004) sublinha que o aprendiz que se esquiva desses códigos sociais fica à mercê de dúvidas, fofocas e descrédito na parentela. A importância da formação e acompanhamento é tamanha que ele deve ser resguardado pela pessoa de um rezador de boa reputação no grupo.

Nesse primeiro momento da constituição dos rezadores, para o qual direciono o enfoque, a pessoa disposta a aprender é conscientizada da necessidade de ser persistente, sabendo que o processo de formação religiosa leva muito tempo, todavia não se estende por toda a vida. No percurso formativo dos aprendizes, muitas dificuldades são encontradas, sejam elas de caráter prático, como durante os treinos com os cânticos e rezas, ou mesmo os perigos sobrenaturais, como salientado por Mura (2007), Pereira (2004) e João (2011).

As ameaças invisíveis rondam os neófitos (da mesma maneira que aos demais Kaiowá), estando sempre à espreita, a fim de desviá-los do propósito, comumente denominados de *jepota* (a desumanização da pessoa, ou a transformação do Kaiowá em algo não humano). O acompanhamento de um rezador experiente não se restringe à transmissão de saberes, mas também à existência de uma “cobertura espiritual” que os mestres proporcionam aos aprendizes. Devido à imaturidade de não saberem lidar de forma total com os seres espirituais, os aprendizes se encontram na posição de serem

³⁴ Apesar de, no presente, ocorrer a formação de rezadores e rezadoras, não identifiquei no campo referências às mulheres no desempenho (ou que assumiram) da função de *yvyra'ija*. Àqueles que foram ajudantes, ou que ainda cumprem o papel de *yvyra'ija* das *ñandesy* e *ñanderu*, são todos homens.

resguardados por alguém mais experiente e que tenha alcançado o *aguyje* (maduro), ou seja, a maturidade e plenitude espiritual. Nesta situação, a cobertura espiritual equivale a uma ação protetora contra os perigos sobrenaturais que assolam os iniciantes. São ocasiões de riscos, a respeito dos quais os rezadores possuem o discernimento necessário para interpretar a origem do mal e o conhecimento do tipo de rezas para afastar as possíveis ameaças.

Além disso, contextos de ameaças, como mencionado, configuram-se em cenários de reflexão, dos quais as lideranças religiosas se utilizam para oferecer as orientações aos aprendizes de como proceder diante de situações adversas. Nesse sentido, atributos como dedicação, persistência, obediência e disposição em aprender são imprescindíveis para dar continuidade aos ensinamentos transmitidos pelas lideranças religiosas. Agindo assim, o aprendiz terá possibilidade de distinguir entre as instruções que são provenientes das divindades e as que não são. Daí a seriedade e dedicação que devem ser dispensadas nesta primeira fase da formação dos futuros rezadores e rezadoras kaiowá, para que, no vindouro, possam ser reconhecidos como “xamãs ou caciques verdadeiros”. Nesse sentido, Pereira (2004) apresenta a caracterização das habilidades de uma liderança religiosa notória:

Para o Kaiowá, o xamã verdadeiro é aquele que conhece tudo porque tudo vê, sendo denominado de *rechakara*, cuja significação aproximada seria “o dono da visão”. O conhecimento está assim associado à visão - quem vê conhece -, sendo o domínio correto da aplicação do sentido da visão, a forma sublime do conhecimento. A visão permite lidar com concepções subjetivas extraídas do mundo das divindades e espíritos, inacessíveis ou perigosas para as pessoas não iniciadas. (PEREIRA, 2004, p.363)

As habilidades sensoriais são realçadas com frequência pelas lideranças religiosas, pois nelas repousam os elementos de diferenciação e fortalecimento das competências de um rezador. A visão aguçada, aberta ao entendimento e percepção do mundo sobrenatural, surge, assim, como atributo essencial àquele que desempenhará o serviço religioso na comunicação com as divindades e mediação entre os homens e mulheres.

Há também uma série de restrições, cuidados alimentares, controle no comportamento e sentimentos a que a *ñandesy* e os *ñanderu* em formação são submetidos a fim de alcançarem a plenitude no *aguyje* (maturidade). Assim, no decorrer

do processo de preparação, o aprendiz poderá estar apto para desempenhar com eficácia seu papel de rezador kaiowá.

A abstinência sexual se constitui em um importante componente durante a formação dos rezadores.

A maior parte dos xamãs e pessoas idosas afirma enfaticamente que, antigamente, quem se encaminhava para uma formação religiosa, adiava seu casamento, lhe sendo também exigidos longos períodos de abstinência sexual. Afirma-se que hoje, casando-se cedo, os jovens estariam inaptos ou teriam sérias dificuldades para se tornar ñanderu (ou ñandesy). (MURA, 2006, p. 315)

A advertência nesse âmbito se configura enquanto um dos critérios situados no ideário da prática a ser observada pelos iniciantes. Conforme as exegeses dos rezadores mais experientes, o aprendiz deve postergar o matrimônio até atingir a maturidade espiritual adequada para o exercício do ofício religioso. Ao mencionar o papel das rezas entre os Kaiowá, Schaden (1974) indica que “quanto às individuais, são recebidas às vezes já na puberdade, outras só na idade madura” (SCHADEN, 1974, p. 120). Dessa forma, se autoconter sexualmente implica em maior possibilidade de dedicação às etapas formativas, assim como propício para o recebimento do primeiro canto-reza, além de ser portador de uma percepção apurada do espiritual, que se distingue das demais pessoas “comuns”. Há, assim, uma abertura maior ao aperfeiçoamento das habilidades sensoriais e ao acúmulo de rezas, característica distintiva entre os *ñanderu* e *ñandesy*, pois, quanto maior o acervo de rezas, maior seu reconhecimento enquanto hábil rezador.

No que diz respeito às observações sobre a nutrição dos aprendizes, o *ñanderu* Tito explica as implicações ocasionadas por certos alimentos, como as carnes, que não devem ser ingeridas.

[...] a comida deles é diferente, não podem comer carne e nem sal. E eles rezam, batizam meninos. Carnes que não tem sangue dos animais, porque o sangue é que prejudica a gente. Porque se eu digo que sou rezador e estou comendo carne de boi, ou de alguma coisa, eu estou comendo aquilo e o deus quase que não chega, porque tem o cheiro. Ele está olhando a gente. (TITO VILHALVA, 2019)

A cautela na ingestão de alimentos apropriados ao corpo do novo rezador se constitui em mais um componente de atenção para aqueles que se dispõem a passar pelas etapas formativas. Determinados tipos de comidas e o modo de prepará-las, como

a ausência do sal e não ingestão de algumas variedades de carnes, eram determinantes para a constituição de um corpo leve.

Durante a conversa com os rezadores acerca dos elementos adequados à dieta alimentar dos aprendizes, enquanto a *ñandesy* Miguela estava lavando a louça e as organizava no girau³⁵, ela complementa a descrição quanto à alimentação e acrescenta que “os rezadores antigos eram assim [não comiam carnes] Agora não, estão comendo carne, comendo de tudo, não guardam mais a dieta. Se eles queriam comer, comiam apenas a ponta da abóbora e só batata. A comida tinha que ser leve” (MIGUELA ALMEIDA, 2019).

As carnes, os alimentos gordurosos e temperados com sal fazem o corpo se tornar pesado. Para que o corpo se torne leve é necessário seguir uma alimentação rígida e com restrições em diferentes âmbitos, a fim de preparar o corpo e aprender a se controlar e resistir a determinados alimentos, o que, conforme as explicações dos rezadores, facilita uma melhor comunicação com as divindades.

As bebidas alcoólicas também foram citadas pelas rezadoras e rezadores como algo inadequado, e devem ser rejeitadas, não apenas para o iniciante a *ñanderu* e *ñandesy*, como para aqueles que já exercem o serviço religioso. De acordo com a colocação do *ñanderu* Tito,

[...] “rezador de verdade não toma [bebidas alcoólicas], porque é fogo. O álcool é fogo. E se você vai curar alguém ou batizar não pode usar álcool. Porque a pinga ascende, fica no corpo da gente e ele [a divindade] vê a pessoa. E tem gente que se veste todo assim [com as vestimentas tradicionais], mas não sabe rezar. Só fica enganando. Porque antigamente era sério mesmo. (TITO VILHALVA, 2019)

A utilização das bebidas alcoólicas distancia os responsáveis pela espiritualidade dos preceitos pautados na observação do bom viver. Além dos diferentes malefícios ocasionados nas relações sociais, suas implicações acometem o âmbito espiritual na comunicação com as divindades. A pessoa que faz uso de bebidas

³⁵ O girau é um dispositivo doméstico utilizado para duas finalidades, presente na maioria das residências kaiowá. Habitualmente funciona como uma “pia” localizada no local onde são preparadas as refeições. Sua estrutura é confeccionada com madeira, e no centro há um recipiente para encher com água no processo de higienização dos utensílios. Geralmente, é uma bacia de alumínio grande, ou feita com pneus reaproveitados. O girau também é utilizado para colocar os objetos de cozinha. O segundo tipo de girau é usado como batedor de roupas e se encontra próximo aos cavaletes de água ou mesmo nas margens de rio ou açude.

alcoólicas e perde o controle em sua utilização, passa a ter sua autoridade deslegitimada pelo grupo, tornando-se se alvo de descrédito na eficácia de suas ações. Para os rezadores, seu uso está vedado, pelo menos no plano ideal, considerando que os mestres da palavra devem estar a postos todo tempo para oficializarem as cerimônias, como nos rituais de cura, para instruírem quanto à utilização dos remédios naturais e para o direcionamento de rezas específicas à situação, ou mesmo para oferecerem conselhos aos dilemas físicos, emocionais e espirituais daqueles que necessitem.

Como advertiu o *ñanderu* Tito, muitas pessoas se apresentam como lideranças religiosas, colocam as roupas cerimonialistas e portam os objetos rituais. No entanto, suas práticas não condizem com o proceder que dizem professar, ocasionando constrangimentos sociais à pessoa e à sua parentela, e, no exercício da religiosidade, são vítimas de chacotas. Esta situação é destacada também por muitos evangélicos (protestantes e pentecostais), além de outros integrantes das famílias extensas que não são adeptos de nenhuma vertente do cristianismo ou da religiosidade kaiowá, como um agravante para seu distanciamento da religiosidade tradicional. Nestes casos, não confiam na ação dos rezadores, pois asseguram que, no presente, as lideranças espirituais vêm negligenciando as diretrizes comportamentais que deveriam seguir, apresentando um quadro distinto do perfil do rezador do passado. Assim, os *ñanderu* e *ñandesy* sempre se remetem a uma temporalidade distante, na menção à figura do avô ou avó enquanto hábeis mestres da palavra, ao se referenciarem a essas pessoas mais velhas com expressões como: “naquele tempo existia rezador de verdade, hoje está tudo mudando”.

Como salientado no decorrer do tópico, a constituição dos rezadores e rezadoras kaiowá é instituída no decorrer de um percurso de longa duração. Além do rol de aprendizados mencionados, há muitos outros que precisam compor o perfil dos iniciados ao ofício religioso. Entre as características comportamentais elencadas pelos rezadores experientes, a serenidade e escuta atenta são requisitos importantes que devem ser cultivadas pelo neófito. No trato com diferentes questões da vida, os rezadores precisam ser empáticos e terem discernimento para aconselhar àqueles que os procuram na busca por instruções de como proceder, em meio às situações que os afligem. Tais características são elementos de reflexão a seguir, pautados a partir da experiência dos auxiliares e aprendizes dos *ñanderu* e *ñandesy*.

2.6- Aprendizes e auxiliares: alguns apontamentos acerca dos aspectos constitutivos

Contar com um quantitativo de aprendizes constitui um elemento de destaque e prestígio aos *ñanderu* ou *ñandesy*, como é o caso do casal Jorge e Floriza. Dentre os seus cinco filhos e uma filha, dois deles encontram-se em processo formativo, um terceiro filho na função de *yvyra'ija*, e outro como membro do grupo de reza. Alguns de seus netos e a neta são mencionados como futuros rezadores. É algo que denota eficácia na transmissão de educação voltada ao modo de ser do grupo, e êxito no incentivo às práticas religiosas da etnia, ainda mais quando são pertencentes ao rol de parentesco consanguíneo. À vista disso, Pereira (2004) apresenta as características e implicações do alcance da notoriedade de um líder religioso:

No modelo tradicional, os serviços religiosos de cada comunidade são ministrados por um xamã que está filiado a uma unidade religiosa mais ampla, dirigida por líder religioso de maior prestígio, considerado o xamã principal mais poderoso e antigo. Para chegar a essa posição, ele deve comandar a iniciação de vários auxiliares (*yvyra'ija*), que depois se tornarão também xamã. Os discípulos desenvolvem para com o antigo mestre uma relação de respeito e dependência, só podendo realizar os rituais mais importantes sob a sua supervisão ou autorização. (PEREIRA, 2004, p. 355)

Contar com um grupo de aprendizes não se limita ao fator sanguíneo. Os iniciados podem pertencer à outra família extensa, e partir de laços estreitos com as lideranças religiosas de outras parentelas e seus membros, e construir sua trajetória de aprendizado sob o respaldo de uma liderança influente. Assim, independentemente de haver relação consanguínea, o prestígio que acompanha o rezador experiente tende a se refletir na conceituação do novo rezador, proveniente da relação entre mentor e aprendiz.

Provavelmente, a consanguinidade permite certa segurança no sentido de manutenção e continuidade do ofício religioso, no estilo comportamental de uma parentela formada por diferentes gerações de rezadores. Isto se manifesta no modelo de ensinamentos próprios da família extensa, ou no quantitativo de rezas específicas que foram aprendidas por um *ñanderu* ou *ñandesy* e repassadas às novas levadas de aprendizes.

Yvyra'ija (ajudante) é denominação dada àqueles que auxiliam os rezadores e rezadoras no serviço religioso. Conforme elucidam as *ñandesy* e os *ñanderu*, os

yvyra'ija desempenham um papel significativo durante os rituais, auxiliando as lideranças espirituais a “segurar” o canto-reza. Os auxiliares se configuram em aprendizes durante um determinado período, ao se submeterem aos processos de aprendizagem religiosa. Os *yvyra'ija* também possuem considerável repertório de saberes quanto à cosmologia, aos cantos e às danças kaiowá.

Muitos auxiliares iniciaram seus aprendizados no serviço religioso no período da infância, vivenciaram suas várias fases, mas não se tornaram rezadores, como ocorreu com Nilton (filho do casal Floriza e Jorge). O *yvyra'ija* explica seu papel social no âmbito religioso: “Eu entro como um *yvyra'ija*, que é aquele que acompanha o rezador, que ajuda e apoia o rezador. Já foram escolhidos os *ñanderu'i*, que é o Josiel e o Claudeir. Eles são pequenos rezadores, já cresceram com isso desde crianças, isso aí está neles” (NILTON SILVA, 2019).

Nilton, com trinta e três anos (2020), é casado com Géssica e pai de três crianças. Conta que a incursão pelas diretrizes próprias do âmbito religioso sempre compôs sua educação. Porém entende que o legado de dar continuidade ao serviço religioso não cabia a ele e sim a seus irmãos mais novos, aos quais já havia sido revelado pelo *chiru* (cruz) como continuadores da liderança religiosa. Assim, “[...] um dia eles poderão se tornar grandes rezadores no futuro” (NILTON SILVA, 2019).

Pereira (2004) salienta que, entre os aprendizes, alguns se tornavam *yvyra'ija* ou mesmo compunham os grupos de reza de algum rezador de sua parentela, já que uma família extensa poderia contar com mais de um *ñanderu*. No entanto, comumente havia um rezador com maior prestígio à frente da condução dos cerimoniais de maior proeminência. Os demais ficavam responsáveis por realizar rituais diários, como *jeroky* em suas casas, mas nada em grande escala ou de ressonância social abrangente. A execução de rezas e cantos eram presentes em diversos momentos, em meio às situações cotidianas, como durante a preparação da terra, na seleção e plantio das sementes. Dessa forma, as práticas diárias eram pautadas pelos elementos da religiosidade kaiowá.

Desse modo, algumas pessoas adultas podem assumir as atribuições religiosas, outras, por não terem o domínio necessário das aptidões exigidas aos *ñanderu* e *ñandesy*, ou por não terem sido anunciadas para a função de lideranças religiosas, durante toda a vida ocupam a posição de *yvyra'ija*.

Entre os rapazes que estão em processo de formação religiosa, na parentela do casal Jorge e Floriza, Josiel, o jovem aprendiz a rezador, de aproximadamente vinte e

oito anos (2022), conta acerca da designação que recebeu no percurso religioso, ao explicitar seu significado e suas implicações:

Eu me chamo *ñanduru'i mirĩ*, que significa pequeno rezador. Rezador muito forte. No início, antes de eu nascer, meu avô que já faleceu, ele sempre falava para mim que eu era um rapaz que não era à toa. Que vim nesse mundo para ficar. Porque *ñanderu* quando ele vem não é sem motivo. Ele é muito diferente. Às vezes fica sozinho à noite, fica falando mentalmente com *Ñandejara*. E Ele fala o que você tem que fazer o que não tem que fazer. (JOSIEL SILVA, 2019)

O *ñanduru'i mirĩ* teve sua introdução ao serviço religioso ainda criança. A menção à figura do avô materno foi uma constante nas falas de Josiel, influência importante em seu percurso formativo, a cargo da liderança religiosa em sua parentela. O avô, o *ñanderu* Izac da Silva, que viveu na Jaguapiru, foi um grande incentivador e mentor para o jovem aprendiz. Josiel relembra as afirmações que o avô realizava, com veemência, a seu respeito, durante os aconselhamentos e instruções ao serviço religioso. Entre essas asseverações, constam os comportamentos característicos dos aprendizes, os quais precisam demonstrar elementos distintivos das demais pessoas, tais como evitar situações de mágoa, palavras que maldizem e revidar as afrontas. O rezador kaiowá precisa ser e demonstrar serenidade em todas as situações, benevolência e amabilidade para com todas as pessoas.

Dentre as particularidades de um aprendiz ao serviço religioso repousa a qualidade do empenho na busca por alcançar níveis mais elevados na espiritualidade. A narrativa compartilhada por Josiel possibilita o destaque para os momentos de encontro direto com as divindades, nas quais o candidato a rezador passa a receber as orientações das divindades kaiowá, como *Ñandejára* (nosso senhor/ou dono). É a partir da aparição ou revelação das divindades, muitas vezes em meio aos sonhos, que as experiências dos aprendizes vão sendo forjadas. Na vivência e no exercício das práticas espirituais do aprendiz, já lhe foi oportunizado ouvir os conselhos e receber revelações divinas. Isto, conforme atesta Josiel, é o elemento que possibilita sua persistência “nesse caminho”. O encontro com o extraordinário, ou na modalidade de visão ou sonho, tende a ser recorrente nas experiências dos rezadores e rezadoras kaiowá, são descritos em trabalhos como de Seraguza (2013), Montardo (2002), Mura (2006), entre outros.

Ainda a respeito dos ensinamentos recebidos na infância, ao relembrar os momentos na companhia do avô, *ñanderu'i* afirma que

[...] ele [o avô] me ensinou quando eu era bem pequeno, estava passando aquilo para ficar na minha memória, como a reza e os cantos. Ele falou isso quando estava quase partindo, e disse para mim que um dia eu iria me tornar o maior rezador. Ele estava passando para mim aquilo que ele aprendeu. Naquele dia estava apenas ele e eu, e ele me ensinou muita coisa. (JOSIEL SILVA, 2019)

O acervo de rezas e cantos se estabelece como herança transmitida entre as gerações. Conforme aponta Pereira (2004, p. 363), o acúmulo dos conhecimentos ritualísticos da palavra carrega em si as especificidades da parentela, comumente, próprios às singularidades da geografia do local. Sendo “[...] la palabra como expresión estética o como elemento incentivador de la creatividad del grupo”, como chama atenção Chamorro (1995, p.33).

Claudeir, um dos aprendizes, sublinha sua aproximação e interesse, desde a infância, para com os cânticos e rezas que seu avô e seus pais entoavam.

Eu rezo desde pequeno. Comecei com uns 10 anos, até hoje eu rezo. De vez em quando eu sento na rede aqui [na casa de reza] e fico rezando sozinho. Meu pai e minha mãe que me ensinaram. Eu ficava ouvindo meu avô cantando e prestava atenção no que ele estava falando. Quem quer aprender fica mais atento, é curioso, se interessa. (CLAUDEIR SILVA, 2014)

Claudeir, com 23 anos (2022), é o filho mais novo do casal Jorge e Floriza. Casado e pai de duas crianças, uma menina com meses de idade e a Alana. De modo semelhante à sua filha, o jovem aprendiz principiou seus aprendizados ainda criança. Este é um aspecto que ganha relevo na afirmação do *ñanduru'í* (pequeno *ñanderu*/aprendiz), quando acentua as atitudes daqueles que desejam enveredar pelos ensinamentos religiosos: “quem quer fica mais atento”.

Fotografia 6- Claudeir na companhia das crianças indicadas ao serviço religioso



Registro realizado em 2020 na Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

A imagem acima registra Claudeir nos momentos antes da entrevista em 2020, e, ao lado, o sobrinho Maikon (filho de Josiel) e sua filha Alana. No decorrer da conversa, as crianças permaneceram próximas a nós, brincando com o cachorro de estimação, e, ao se entediarem da brincadeira, começaram a desenhar em papel sulfite e lápis de cor, enquanto a entrevista se desenrolava³⁶.

Ainda que com sua iniciação nos ensinamentos religiosos kaiowá quando criança, o aprendiz explica que não se sente apto a comentar a respeito de muitos assuntos da cosmologia do povo, ou mesmo a respeito das rezas e cantos. Além de seu perfil tímido, Claudeir indica que a pouca idade e o estágio em que se encontra na iniciação ao exercício religioso não lhe confere a autoridade para discutir a complexidade existente acerca da espiritualidade. Na ocasião, o nome do pai e da mãe, assim como de seu irmão Josiel foram os indicados com condições de sanarem minhas dúvidas sobre o tema.

A explanação de Claudeir acerca do tempo propício para o compartilhamento dos saberes próprios da espiritualidade kaiowá, assim como o reconhecimento de sua

³⁶ No decorrer da pesquisa, as crianças sempre estiveram próximas dos adultos, atentas ao que estava sendo conversado, mas sem causarem qualquer tipo de interrupção. Ao me acompanharem até as pessoas adultas, perguntavam frequentemente quando “fariamos alguma coisa juntas”. Por esse motivo, sempre levava materiais (papel, giz de cera, lápis de cor, entre outros) para o registro e entretenimento das crianças, enquanto aguardavam o encerramento das entrevistas, tendo em vista que, na maioria das vezes, era realizado algum tipo de atividade com os meninos e meninas.

limitação naquele momento, apontam para uma questão relevante que remete aos períodos próprios de aprendizado e à maturidade necessária para transmiti-los. Ele também destaca a hierarquia presente no serviço religioso e o reconhecimento de sua posição enquanto aprendiz, sob a responsabilidade de uma autoridade espiritual maior, no caso, os rezadores mais experientes, seus pais.

Como salientado, há um quantitativo de rezas e cantos ensinados na “escola do xamanismo kaiowá”, porém, há momentos em que as divindades aparecem nos sonhos e “entregam” as rezas e cantos. Tal encontro é ansiado por todo rezador no seu processo formativo, tendo em vista as implicações advindas, como a possibilidade de iniciar seu processo de independência de seu mentor, à frente de cerimônias. Segundo Claudeir, “[...] cada um tem sua reza e seu cântico. E têm as rezas normais, como as que são para arrumar qualho de criança, e outras para curar com remédio” [natural]. (CLAUDEIR SILVA, 2020).

Como se pode perceber, as palavras reveladas instituem um conjunto de rezas próprias aos rezadores e rezadoras. Neste sentido, as revelações mediadas pelos sonhos são caminhos que se pavimentam para a construção da liderança religiosa. A comunicação se faz em sentido vertical com as divindades, e em sentido horizontal, na interação com os demais seres não humanos e com as pessoas. Assim sendo, Josiel destaca prenúncios que recebeu por meio da condição onírica, de que alguns familiares estavam doentes, e ele soube antes da notícia ser divulgada, assim como obteve uma revelação de que uma pessoa, entre os entes queridos, necessitava ser avisada para se afastar dos espíritos ruins que a cercavam. Na situação descrita, o indivíduo negligenciou os conselhos e veio a óbito dias mais tarde.

Fotografia 7- *Ñanderu'i mirim* na “oquinha”



Registro realizado em 2019, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

Na ausência da *ogapysy*, no período, que teria sua construção iniciada no final do ano de 2019, o jovem aprendiz convidou-me para conhecer o pequeno módulo onde eram realizados alguns benzimentos e execução de rezas e cantos. Quanto à ocupação do espaço, ainda que reduzido, comportava duas pessoas sentadas em cadeiras e outras no chão. Tive a oportunidade de realizar a entrevista neste espaço escolhido por Josiel.

Mas, antes de iniciar a conversa, o jovem aprendiz pediu que o aguardasse por uns instantes. Ao retornar, ornamentado com parte da indumentária ritualística, Josiel principia sua fala expressando a importância e a descrição dos artefatos religiosos, como o *mbaraka* e o *jeguaka* (cocar), bem como a relação que deve ser estabelecida com os objetos durante o processo de formação e no decurso da vida. Tais objetos, assim como muitos outros que estavam sob os cuidados da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge, compõem o legado material da parentela, expresso na continuidade da passagem dos preceitos espirituais às gerações mais novas.

Um dos temas que o jovem aprendiz mencionou se relaciona à forma como os rezadores e as rezadoras devem lidar com suas emoções. Josiel assevera que, mesmo nas situações em que se encontra triste, aprendeu com seus mentores espirituais que um rezador kaiowá precisa evitar ao máximo demonstrar seus sentimentos, principalmente os relacionados à melancolia, pois a figura religiosa carrega em si um exemplo de estabilidade nos diferentes aspectos do viver. Assim, a contenção dos líderes espirituais deve ser tamanha, que mesmo os que os cercam não perceberão quando estiverem

tristes. Todavia, de modo contrário, os *ñanderu* e *ñandesy* são dotados de uma capacidade apurada para notar e compreender o que as demais pessoas estão sentindo, ou mesmo as preocupações e outros males acarretados à saúde física que os estejam afligindo. Mais do que a empatia, os mestres da palavra ritualizada são capazes de oferecer soluções aos possíveis infortúnios, seja na mente, no coração ou no corpo, por intermédio de sua relação com as divindades e mediante a realização das rezas e cantos.

O processo de construção de um rezador kaiowá é árduo e prolongado. Por esse motivo, a importância do cultivo dos bons sentimentos desde pequeno. Entre aqueles que demonstrem interesse pelos aprendizados religiosos, os cuidados quanto a este aspecto devem ser maiores. A serenidade e a busca pela sabedoria são características essenciais a um “bom rezador”, de acordo com as prerrogativas da etnia. As rezadoras e rezadores relembram situações em que algumas pessoas, mesmo após demonstrarem interesse pelo exercício religioso, com o passar do tempo e as muitas exigências, percebem que não correspondem ao esperado para um *ñanderu* ou *ñandesy* kaiowá, resultando no abandono dos aprendizados religiosos. Outros indivíduos se conectam com os elementos religiosos por meio da função de *yvyra'ija* e como participantes dos grupos de reza.

Vale pôr em evidência que, apesar de muitos rezadores e rezadoras terem a gênese dos aprendizados religiosos ainda crianças, com intuito de darem continuidade às práticas religiosas, alguns, em especial no âmbito masculino, muitas vezes, apresentam intermitências em seus processos de formação, em decorrência da desistência dos aprendizados religiosos, ou mesmo devido à necessidade do trabalho fora. Os homens, como mantenedores da família, saem para trabalhar nas cidades, como na construção civil, na coleta do lixo e em outros trabalhos casuais, como acontece com os mais jovens. Os homens de idade mais avançada relembram os momentos em que se ausentavam do seio da família por longas temporadas, de dois a três meses, para o trabalho nas fazendas³⁷, o que possibilitava o sustento das famílias.

³⁷ Entre as mulheres kaiowá, muitas trabalham fora do seio familiar, atuando como domésticas na cidade, ou em outras funções no interior das aldeias como professoras, agentes de saúde, auxiliares de limpeza nos postos de saúde, entre outras tarefas que passam a desempenhar na atualidade. No caso das *ñandesy* e das demais mulheres que compõem esses circuitos de parentesco, sinalizam que não possuem experiência de trabalho fora dos espaços das terras indígenas. Pelas configurações dos papéis sociais na divisão do trabalho entre homens e mulheres, cabe a elas o trabalho na casa e os cuidados com os filhos, ou mesmo, principalmente entre as mais jovens, a incompletude do ensino escolar básico as impossibilita de angariar os cargos almejados, via processos seletivos.

No intercurso entre a passagem para vida adulta e o casamento, muitos homens saíam de suas casas para trabalhar. Alguns motivados por situações específicas, como a expulsão de suas terras de origem, como ocorreu com o rezador Jorge, que residia em Maracaju, passando a habitar na Jaguapiru. Ali ele se estabeleceu, casou com a *ñandesy* Floriza e deu prosseguimento às atividades desenvolvidas por seu sogro, o *ñanderu* Izac de Souza, e com a esposa, como demonstra a trajetória de vida descrita por Santos (2014).

A necessidade da busca por sustento, ocasionada pelas mudanças decorrentes dos processos de expropriação territorial e das intervenções do Estado no modo de vida dos povos indígenas, incute novos arranjos nas estruturas sociais. Entre essas atualizações são presentes as diferenças processadas no bojo dos aprendizados destinados à formação das futuras lideranças religiosas kaiowá. Mura (2006) assevera que “a fase exploratória dura por quase toda a vida, mas é particularmente intensa no período compreendido entre os 15/17 e 40/45 anos, quando os homens se dedicam sazonalmente às atividades de changa, caça, pesca e coleta” (MURA, 2006, p. 315).

As interrupções durante as fases de constituição dos rezadores não significa afirmar que exista, com isso, um distanciamento das relações com a espiritualidade, mas interrupções que delongam, ainda mais, a preparação dos novos rezadores. E até contribuem para a desistência de prosseguirem nos ensinamentos, visto não terem a possibilidade de dedicação exclusiva aos aprendizados almejada pelo grupo étnico.

Portanto, esse prolongamento na formação do novo rezador é considerado, pelas lideranças religiosas, como elemento de preocupação, ponderando que a pessoa não contará com as condições necessárias para a observação e dedicação aos treinos diários das rezas e cantos, assim como a oportunidade de estarem próximos aos rezadores mais velhos e vê-los no exercício das práticas religiosas. Apesar das dificuldades no presente, Josiel sublinha que independente do lugar onde estiver, o cântico sempre está com ele e em seus pensamentos, direcionando-o em suas ações e fortalecendo-o.

Apesar do quantitativo reduzido de interessados no serviço religioso, as dificuldades e mudanças processadas atualmente no processo de constituição dos rezadores e rezadoras, as lideranças religiosas e aprendizes chamam atenção para as permanências e atualizações nas práticas formativas, nas quais as crianças se apresentam como segmento geracional prioritário. Assim, percebida como um potencial

líder religioso, a criança será ensinada e monitorada por um rezador ou rezadora que lhe acompanhará em seu percurso formativo.

Por conseguinte, é alvo de destaque a importância, ainda na atualidade, exercida pelos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá na produção de equilíbrio entre os diversos patamares e as relações sociais. Tais relações são processadas, em sua maioria, mediante a realização de práticas cerimoniais no interior das casas de reza e do manejo dos objetos rituais. A reflexão acerca da construção das novas *ogapysy* na *Jaguapiru* e em *Guyraroka* será apresentada no próximo capítulo. As *ogapysy* são o espaço principal voltado à transmissão de saberes próprios da etnia, assim como o lugar sagrado destinado à guarda dos objetos rituais. A compreensão do significado e o conhecimento de sua elaboração são essenciais às figuras religiosas, tendo em vista que, para haver a construção de uma nova casa de reza, este trabalho deve ser gerido pelos rezadores. São eles que possuem os conhecimentos necessários à edificação e detêm as rezas-cantos necessárias para abençoar todo o processo de construção das *ogapysy*.

CAPÍTULO 3

Os *ñanderu* e *ñandesy* e suas *ogapysy*: os desafios nos processos de construção e as redes de colaboração

A religiosidade kaiowá norteia os diferentes espaços e momentos da vida social do grupo, em suas atividades cotidianas, na comensalidade, no interior das relações de parentesco, nas alianças políticas e religiosas, entre outros. No passado, tais práticas se davam na *ogajekutu*, caracterizada como casa comunal ou casa beira-chão, que se constituía em um lugar de moradia e também de realização de cerimônias religiosas.

As mudanças ocorridas no viver da etnia, ocasionadas por diversos agentes, como na atuação de órgãos indigenistas e das frentes de expansão agropastoril processadas no século XX, culminaram na expulsão dos Kaiowá e Ñandeva de seus territórios tradicionais, impactando diretamente o modo de ser e de viver destas etnias.

De espaço de convivialidade, as *ogajekutu* passaram a ser utilizadas, de maneira quase que restrita, apenas para fins ritualísticos e, com o passar do tempo, denominadas como *ogapysy* e, em Português, simplesmente, casa de reza.

A finalidade do capítulo está pautada nas reflexões concernentes às etapas, os múltiplos esforços em torno da articulação de redes de relações e os significados atribuídos à composição das *ogapysy*, cuja arquitetura deve ser similar às moradas dos deuses. É um espaço, por excelência, dedicado às práticas religiosas da etnia e a guarda dos instrumentos ritualísticos. Além disso, busco demonstrar as facetas da mobilização kaiowá nas aldeias *Jaguapiru* e *Guyraroka*, em torno de um empreendimento que diz respeito a um espaço de religiosidade, cujo valor está, majoritariamente, na perpetuação dos saberes das lideranças religiosas tradicionais às gerações mais novas. Assim como relações de aprendizados transmitidos e atualizados entre os rezadores mais experientes e seus aprendizes.

3. 1- De *Ogajekutu* a *Ogapysy*

A *ogapysy* (casa de reza) dos Kaiowá se constitui em um importante lugar para as práticas religiosas da etnia. Na contemporaneidade, esse espaço destina-se quase que exclusivamente a alguns rituais e cerimônias religiosas. É também o local propício para a guarda e o cuidado do *chiru* (cruz ou bastão de madeira) e outros artefatos sagrados para os Kaiowá, como os *mbaraka*, as *takuapu*, os *apyka* e os adornos.

Estudos alusivos às etnias falantes do Guarani, como Schaden (1974), Melià (2008), Vietta (2007), Pereira (2004), Landa (2005), Mura (2006) e Chamorro (2015) apresentam as *ogajekutu* (casa grande - com cobertura que chega até o chão) como espaços de convivialidade entre as famílias, abrigando vários núcleos familiares. Neste espaço davam-se diferentes redes de relações sociais e políticas, bem como as práticas religiosas imersas no cotidiano dos Guarani.

A partir da documentação do período colonial, entre os séculos XVI e XVII, Susnik (1979/80) mostra como se dava a ocupação espacial dos Guarani. Na constituição da unidade sociolocal, os líderes de prestígio, contando com elementos à disposição, como áreas para a caça e a pesca e a participação de um quantitativo considerável de parentes que lhes davam apoio, poderiam formar novos *te'ýi-óga* - casa comunal. Muitas vezes, a constituição de uma nova casa comunal ocorria motivada por conflitos internos, pelos quais as famílias extensas se separavam e ocupavam outra porção territorial. Conforme aponta a antropóloga eslovena, a organização sociocultural, com base nas famílias extensas, constituía-se no eixo básico da organização dos Guarani.

La básica célula comunitaria de los Guaraníes identifica base con el “teyy”, linaje, um grupo macrofamiliar unido por el parentesco. La casa comunal “teyy-oga” que podía albergar de 10 a 60 o más familias-fuego, humaca, lote-, era la expresión de la unidad socioeconómica, explotando sus tierras, cazaderos y pesqueros. (SUSNIK, 1979/80, p.18)

Nessas unidades socioterritoriais, *Te'ýi*, *tekoha* e *guara*, se davam as relações de moradia, parentesco, casamentos, alianças políticas, compadrio, caça, pesca e da vida religiosa (SUSNIK, 1979/80, p.19).

Os dados etnográficos recolhidos por Schaden, entre as décadas de 1940/50, entre os Kaiowá em MS, apontam a existência de habitações que abrigavam muitas pessoas; ainda que as quantidades de casa nesse modelo, já naquela época, se mostrassem reduzidas, estando presentes apenas em algumas aldeias indígenas. As casas grandes são apontadas como componente significativo da cultura material dos povos falantes de Guarani. O antropólogo apresenta as características das casas grandes, identificadas por “*tapyiguasu* (cabana grande) ou *oga-djekutu* "casa fincada" (*kutu*, *fincar*, *cutucar*), ou ainda, em Português, "casa beira chão" (SCHADEN (1974, p. 26-28).

No que diz respeito ao espaço destinado às cerimônias religiosas, a casa do chefe religioso, o *ñanderu*, Schaden identificava como “*oyguatsú* - casa de festas religiosas”. As *oyguatsú* eram significativas para estruturação de um modo de ser religioso entre os Kaiowá, pois “de fato, a construção em que se realizam as cerimônias é ponto de convergência das atividades sociais e religiosas do grupo [...]” (SCHADEN, 1974, p.26).

Conforme Rossato (2002a, p.169), as *ogajekutu* podem ser entendidas como uma “Casa de um cômodo só, a *ogajekutu* abriga muitos cômodos e muitas funções: é sótão e porão, é morada e é templo, é refúgio, é concha, é ninho, é berço, é palácio e é cabana”. A existência e importância da organização do espaço das *ogajekutu* são abordadas por Rossato, a partir das análises do filósofo francês Gaston Bachelard, em uma perspectiva poética quanto aos espaços felizes. Para a autora, “o espaço da *ogajekutu* configura-se em um “dos espaços felizes dos Kaiowá, seus espaços amados, vividos, louvados, celebrados, imaginados, transubstanciados” (ROSSATO, 2002a, 167).

Assim, nos espaços que circundam a *ogajekutu*, como o pátio e as plantações, tais como os objetos rituais abrigados no interior deste local sagrado, projetam-se temporalidades distintas, misto entre passado, presente e futuro, como manifestação do vivido em um passado imemorial a ser celebrado (ROSSATO, 2002a, 168).

Ainda relacionado às *ogajekutu*, numa perspectiva etnoarqueológica, Landa (2005) discute os espaços significativos aos Ñandeva, os usos e sentidos dados pelo grupo a locais como a casa, o pátio e a roça. A arqueóloga aborda, em seu estudo, a relação entre cultura material e comportamentos nesses espaços, e atesta que:

As modificações na organização social, certamente se refletiram na arquitetura das construções [...], pois se antes a família extensa vivia sob um mesmo teto, o que já não ocorre, aproximadamente, desde o segundo quarto do século XX, a construção que a abrigava refletiria esta organização mais ampla e complexa, apresentando um tamanho maior, com estruturas diferenciadas, e na qual as *ogajekutu* eram mais comuns. (LANDA, 2005, p. 93)

Ainda que de forma breve, a menção aos modelos de moradias se faz necessária para identificação de processos históricos e agentes relevantes nas transformações que ocorreram entre os Kaiowá. Estes processos interferiram na

organização social do grupo, assim como possibilitaram rearranjos da etnia frente às imposições às quais era submetido, como a religião.

As hipóteses referentes aos motivos que teriam culminado na dissolução do estilo de moradia nos moldes da *ogajekutu* são variadas. Fabio Mura (2006) apresenta dois pontos de vista distintos quanto às moradias e suas transformações e permanências a partir de autores como Rubens Thomaz de Almeida e Egon Schaden.

Segundo Fabio Mura (2006, p. 367), a perspectiva de Thomaz de Almeida esteve voltada para uma explicação direcionada às ausências causadas pelo ambiente natural modificado. Segundo ele, as mudanças nos modelos de moradia se deram devido à perda dos recursos naturais, de onde os Kaiowá retiravam grande parte dos elementos necessários às suas construções.

Para Schaden, motivado pelo modelo teórico de sua época - aculturação -, as habitações dos Kaiowá se modificavam devido ao avanço da aculturação, a qual esses povos estavam submetidos, com suas casas se assemelhando cada vez mais aos moldes de residências caboclas (SCHADEN, 1974, p. 27). As explicações, ainda que distintas, possuem seus fundamentos, e Mura (2006) chama atenção para os aspectos com os quais concorda nas abordagens citadas anteriormente e suas limitações.

Com relação aos materiais utilizados nas construções das casas kaiowá, Chamorro (2015, p.132) indica que, nos séculos XIX e XX, as moradias dos Guaraní eram cobertas por sapé ou palmeiras, cuja estrutura era de taquara e de troncos extraídos das matas. Essas casas em formatos retangulares, possuíam uma porta e tinham o teto com sapé amarrados em feixes, e algumas coberturas chegavam até o chão. O tamanho variava, dependendo do número de famílias, e cada núcleo familiar possuía seu fogo no interior da casa. A descrição da casa comunal oferecida por Melià *et al* (2008) possibilita a visualização de sua extensão e o grande número de pessoas que comportava.

La casa tradicional, ‘casa clavada’ y grande (*ogajekutu, oyngusu*) es vivienda de una familia extensa, donde están todos juntos (*jeikopa guasuha*) y tiene también una función religiosa, siendo también casa de cosas sagradas (*mba’e marangatu róga*). No se distingue techo y pared y tiene a veces una extensión de 15 por 8 mts. (MELIÀ *et al*, 2008, p. 117)

Ademais, há registros de muitas casas grandes num mesmo local entre os Kaiowá, com distintas finalidades, como a guarda das colheitas, moradia das famílias, recepção de convidados e, ainda, para realização de rituais, conforme salienta

Chamorro (2020, p.148). De moradia destinada a um grande número de pessoas, também abarcava os componentes da vida religiosa, como “abrigo das coisas sagradas”. Neste sentido, a relação entre sagrado e profano, tão presente nas religiões de cunho cristão, como adverte Eliade (1992), não se aplicava à religiosidade das etnias falantes de Guarani, tendo em vista a presença desse modo de ser religioso (*teko marangatu*) em diversos espaços e momentos da vida como um todo destes grupos.

Pereira (2002) lembra de como a atuação de agentes do Estado interferiu na sucessão de mudanças das habitações kaiowá de MS.

Os trabalhadores na Cia Mate Laranjeira e mais tarde os funcionários do SPI e outros regionais com os quais os Kaiowá conviveram nas primeiras fases do contato, reprovavam o estilo de residência comunal - *ogapysy*, que reunia vários fogos vivendo sob o mesmo teto. Por falta de conhecimento, imaginavam que no seu interior reinava a completa promiscuidade. Assim, para fugir do preconceito, tiveram que mudar o padrão de residência. Atualmente, as poucas casas grandes que ainda existem são mais para uso ritual do que para residência. (PEREIRA, 2002, p. 20)

Como já mencionado, o padrão arquitetônico da moradia passou por transformações ao longo dos séculos, contribuindo para significativas mudanças nas relações sociais, políticas e culturais dos Kaiowá. Todavia, os padrões de parentesco e as formas de organização das famílias extensas continuam a apresentar semelhanças em suas relações, como explicita Pereira (2004), nas quais as configurações de parentesco organizam as gerações mais novas, morando próximas do *hi'ú*, o “cabeça” da parentela.

O modelo de habitação que abrigava vários núcleos de familiares adentrou o século XX. Idosos kaiowá, como o *ñanderu* Tito Vilhalva, destacou, em suas narrativas sobre os diversos aspectos da vida religiosa, as memórias de residência neste modelo de casa grande, ou *ogajekutu*.

O antropólogo Levi. M. Pereira registrou, no Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena *Guyraroka* (2002a), a partir dos dados coletados com os Kaiowá que reivindicavam (e ainda estão à espera) a demarcação, o espaço onde se davam as relações sociais e de residência, tendo o *ñanderu* Tito Vilhalva como um dos interlocutores. Naquele período, e ainda hoje, o rezador ocupava (e ainda ocupa) a posição de liderança em *Guyraroka*.

Antigamente, quando toda a parentela vivia na casa grande - *ogapysy*, era ele quem decidia o momento de construção de uma nova casa e coordenava os trabalhos. Hoje, mesmo com a alteração do padrão de

residência devido às interferências do contato, o cabeça de parentela mantém basicamente as mesmas funções, sendo respeitado e sempre consultado pelos fogos que compõem uma parentela. Estes residem sempre próximos uns dos outros, só que no momento atual ocupando pequenas moradias construídas ao estilo caboclo, distribuídas em torno do local de residência do cabeça da parentela. (PEREIRA, 2002a, p.20)

No período da coleta dos dados para a escrita do Relatório de Identificação e delimitação territorial, o rezador Tito Vilhalva estava com oitenta anos, aproximadamente. Passadas quase duas décadas, o *ñanderu* kaiowá continua com uma impressionante capacidade de rememorar fatos localizados em temporalidades distantes e sempre com riqueza de detalhes.

Em junho de 2019, em entrevista com o propósito de saber como eram constituídas as moradias antigamente, com o rezador Tito prestes a complementar cem anos de idade, o *ñanderu* explica: “quinhentos anos atrás, quando mundo nasceu, já tinha essa casa. Por isso estou falando, aonde faz fogo, também já tinha *ogapysy*” (TITO VILHALVA, 2019).

Ao explicar como ocorria a convivência na casa comunal, as redes em que dormiam, os fogos que marcavam espaços dos núcleos familiares, a religiosidade, entre outros aspectos, o rezador aponta as mudanças que foram sendo impostas às diversas etnias no Brasil, assim como a presença e resistência dos indígenas há vários séculos no território brasileiro.

Ainda referente às casas que abrigavam várias famílias kaiowá, a *ñandesy* Floriza explicou como se organizavam as famílias e algumas atividades que aconteciam nesse espaço da casa comunal.

Todo mundo morava junto, as famílias... Porque ali tinha rede, cada canto tinha rede. E para fazer comida também, todos juntos. Fazia bastante. E ali educava a gente, fazia reza, o cântico, mostrava batizado de milho de saboró. Ali vem tudo, abóbora, aqueles alimentos vêm todos e eram colocados ali na frente do *ñanderu* e ele batizava para não deixar ninguém ficar doente e se comer aquele alimento ficar empachado. (FLORIZA DE SOUZA, 2020)

As casas comunais abrigavam muitas famílias e ali acontecia, também, a manutenção dos elementos culturais próprios aos Kaiowá, como a educação, em meio às redes de parentesco, o batismo do milho e a atuação do líder religioso enquanto figura de prestígio.

O *ñembo'e* (reza) e os cantos (*porahéi*), direcionados contra os possíveis males, o batismo das sementes e das roças, entre tantas outras funções atribuídas aos rezadores, se davam no interior dessas casas. Acerca das práticas religiosas no que concerne aos alimentos, dona Floriza lembra que “isso acontecia no dia de colher, e para plantar também fazia isso, na própria roça fazia o batismo, para aquelas sementes poder desenvolver bem e não chegar praga. E tudo isso tinha naquela época e agora não vejo mais isso por aqui”.

Com o passar do tempo, essas grandes casas passaram a ser utilizadas, em grande medida, com atribuições religiosas. As casas de reza, como locais sagrados, abrigam objetos religiosos, para o exercício de práticas de benzimentos, cantos, rezas, danças, e também se caracterizam enquanto elemento identitário da cultura material e simbólica na organização kaiowá, principalmente daqueles próximos à religiosidade tradicional. Referente à necessidade da existência e importância das casas de rezas, o *ñanderu* Tito afirmou que “[...] essa aí [casa de reza] todo mundo tem que respeitar. Porque essa aí é identidade dele, essa aí é que verdadeira. E hoje muitos não estão nem aí” (TITO VILHALVA, 2019).

A antropóloga Melissa Oliveira (2012, p.94) chama atenção para o uso do termo ‘tradicional’ ou ‘tradição’, como conceito êmico e que não devem ser entendidos como categorias imutáveis. Nessa perspectiva, entre os Kaiowá, o termo tradição é algo recorrente nas afirmações dos integrantes das parentelas, principalmente entre as pessoas mais velhas. Neste sentido, o uso da expressão tradição ou tradicional, aqui abordada, diz respeito à maneira como os Kaiowá se percebem nas práticas próximas do *tekoyma* (modo de ser dos “antigos”).

Assim, nos momentos em que a expressão tradicional ou tradicionalidade surgir no texto equivale à maneira como os próprios Kaiowá se referem a si mesmos, ou na relação com alguns elementos reconhecidos como tradicionais que se fazem presentes ainda na atualidade, no viver da etnia, como sua religiosidade e características ligadas à arquitetura das casas. Conforme indica Landa (2005, p.97), “o novo está sendo assimilado, em alguns casos, lentamente, com o uso de algum elemento misturado ao antigo, mas sem que se altere a maneira própria de se relacionar com a casa e o seu entorno. ”

Os parentes próximos do casal de rezadores Floriza e Jorge têm suas casas em alvenaria, assim como um dos filhos da *ñandesy*, único ao redor da mãe com casa neste material. O restante de seus irmãos possui casas com as paredes de madeira, uns com

tetos de sapé e outros com cobertura de lona preta. A habitação do casal de rezadores é a única com paredes de bambu fechadas com barro e com a cobertura de sapé. Sua localização é próxima da casa de reza, assim como a de um dos filhos que está sendo iniciado no ofício religioso.

Ainda que as habitações estejam passando por constantes transformações, na tessitura da estrutura social, a disposição das casas e as funções desempenhadas no interior das mesmas demonstram que o núcleo da família extensa, descritas em diversas etnografias sobre os Kaiowá e Ñandeva, como por Schaden (1974), Pereira (1999, 2004), Tónico Benites (2009), Melià (2008), continuam presentes na atualidade.

3. 2- As *ogapysy* nos desenhos das crianças

Na intenção de identificar e compreender melhor as práticas religiosas, os espaços de fé utilizados e seus significados para as pessoas pertencentes ao grupo de *Guýraroka* e da *Jaguapiru*, utilizei como ferramenta de pesquisa, a elaboração de desenhos. O registro realizado por intermédio dos desenhos constituiu-se em um importante mecanismo de apreensão de aspectos do modo de ser e entender referentes à espiritualidade kaiowá, especialmente das crianças.

Ao solicitar que as crianças e os adultos fizessem desenhos de maneira “livre” ou temática, a casa de reza foi um elemento constante. Ainda que, em alguns momentos, não houvesse um tema prévio para confecção dos desenhos, as pessoas tinham conhecimento do meu objetivo de pesquisa em compreender as práticas religiosas tradicionais. Logo, as crianças reproduziam no papel elementos relacionados a esse universo da crença tradicional. Provavelmente desenhavam elementos que consideravam como algo que eu esperava ver no papel. Além disso, o registro de componentes específicos ao modo de ser kaiowá remetia ao acervo de conhecimentos do universo sociocultural da etnia.

Enquanto realizavam os registros, crianças na faixa dos dez a doze anos relembavam situações recentes experimentadas na confecção de desenhos, durante o contato com outros pesquisadores e pesquisadoras que as visitaram. Conforme seus relatos, os temas requeridos se assemelhavam aos assuntos que solicitei para os desenhos. A ênfase dada nas experiências anteriores remetia à relação com o território e os elementos ligados à fauna e flora.

No intento de compreender as percepções referentes à religiosidade entre crianças de uma pequena cidade no interior da Paraíba, Pires (2007) empreendeu a coleta e análise de desenhos e alegou que:

Ao desenhar sobre um tema proposto, as crianças colocam no papel o que lhes é mais evidente. Neste sentido, o desenho é um material de pesquisa interessante para captar justamente aquilo que primeiro vem à cabeça, aquilo que é mais óbvio para a criança. Porém, quando combinado com a observação participante é que os dois instrumentos potencializam a sua utilidade. (PIRES, 2007 p. 46)

A utilização dos desenhos se constitui enquanto ferramenta frutífera e promissora no trabalho com as crianças. Mesmo com a ausência da *ogapysy*, e a maior parte dos membros das famílias extensas serem vinculados a igrejas evangélicas, a presença dos objetos utilizados em rituais e a representação gráfica da casa de reza estavam sempre presentes nos desenhos de crianças e adultos. Isso denota um tipo de percepção de religiosidade do grupo, que diz respeito a fragmentos de um contexto maior relacionado às práticas ligadas à etnia kaiowá.

A seguir apresento alguns desenhos produzidos pelas crianças que registraram casas de reza e outros elementos que dizem respeito à religiosidade.

Desenhos 2 - *ogapysy* nos registros das crianças





Desenhos produzidos pelas crianças kaiowá no decorrer da pesquisa de campo em 2019. Fonte - Joziane. A. Cruz

No desenho de autoria de Laieri, a menina registra um *marangatu*³⁸ em frente à casa, com as árvores ao redor, na mesma posição em que se encontra um dos *marangatu*, instalado por seu avô Tito, representando as imagens da estrutura, conforme se observa no dia a dia. Quanto ao desenho de Geiza, ele mostra pessoas dançando *guachire*, conforme seu relato. É uma dança de diversão, que acontece entre os Kaiowá e Ñandeva, e, conforme a explicação da criança, “era uma dança para alegrar”. Durante a confecção do desenho, ela comentou que as situações em que participou da dança era precedida por rezas e, logo depois, havia o *guachiré*, acontecendo também em passeios a locais onde havia *ogapysy*. Além disso, foi possível observar, nos desenhos das crianças, elementos que circunscrevem ao cristianismo, como cenas de narrativas bíblicas, cruz, igrejas, entre outros, como apresentado no primeiro capítulo.

Diferentes gerações produziram desenhos, como jovens, adultos e crianças. Contudo, foi com as crianças que o uso de desenho se desenvolveu de forma mais profícua. Na pesquisa com as crianças indígenas, a utilização de técnicas convencionais como a entrevista ou questionários (apesar das suas variações e diferentes abordagens teórico-metodológicas), por vezes se torna inviável por fatores como a língua, a não disposição de falar, a timidez, as dificuldades na escrita, entre outros fatores.

Nesse sentido, Cohn (2005b, p.15) mostra a importância do desenho nas produções dos estudos com crianças, ao afirmar que elas “[...] reconstroem no papel o mundo em que vivem trazendo em suas composições a diversidade e pluralidade dos aspectos e domínios de sua vida tal como a concebem”. Assim, o desenho se constitui

³⁸ *Marangatu* é uma espécie de “altar”, formado por três a quatro varas. Ao seu redor são realizados os cantos e rezas sagradas. É também chamado de *Yvyra’i*.

como uma forma de expressão, possibilitando a pesquisadora obter informações e sentidos, a partir da perspectiva das crianças.

A inclusão dos desenhos infantis na condição de fonte para o levantamento de informações e análise dos dados são construções que permitem uma aproximação e possibilidade de conversa com as crianças durante sua confecção. Nos momentos destinados à elaboração dos desenhos, os meninos e meninas conversavam entre si e, concomitantemente, realizavam explicações sobre o que estavam desenhando.

Nos desenhos a seguir apresento as produções de uma das mães das crianças, Aveliana, que compõe a parentela da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge. O registro foi confeccionado em folha A4, com lápis de pintura de cores variadas, caneta esferográfica azul e lápis preto, mostrando componentes relevantes à religiosidade kaiowá, como o *yvyra*, a *ogapysy*, a figura dos rezadores, que foram identificados, e uma plantação de milho.

Desenhos 3- Cenas da vida religiosa



Aveliana, 22 anos. Registro realizado em 2019, Jaguapiru

Alex (filho), 07 anos

Registro realizado em 2019, Jaguapiru

Desenhos produzidos no decorrer da pesquisa de campo em 2019. Fonte - Joziâne A. Cruz

Aveliana é esposa de Alex, um dos filhos de Dona Floriza. Ela e sua irmã residiam em Lagoa Rica/Douradina-MS, antes de se casarem. Suas famílias possuem um vínculo com a religiosidade tradicional. Ela é uma das mães que sempre produziu desenhos nos momentos em que estive com as crianças na Jaguapiru. Costumava

realizar desenhos sobre temas específicos, e outros ela desenhava para seus filhos Alex e Caio, com propósito de ajudá-los, uma maneira de incentivar as crianças.

Conforme os registros realizados por meninos e meninas, foi possível perceber as formas das *ogapysy* expressas nos desenhos, bem como os demais elementos que fazem parte dos instrumentos religiosos. São indícios de saberes que as crianças têm do contexto social e histórico do qual fazem parte, suas memórias e outras ações que refletem as práticas relacionadas à religiosidade tradicional que as cercam, além da compreensão de um dos elementos da cultura material kaiowá, que são suas *ogapysy*. Foram apresentadas características dos aspectos físicos e a relevância do espaço da casa de reza. Além de sua dimensão física e simbólica, as *ogapysy* devem possuir uma estrutura que se iguale às moradas das divindades.

Em sua tese, o antropólogo Levi. M. Pereira (2004) evidencia, de forma detalhada, o processo de construção de uma casa de reza e as etapas na realização da *ogapysy*. A descrição minuciosa permite a visualização da organização, materialidade e significado das casas de reza num plano arquitetônico e cosmológico, tendo em vista que a elaboração da forma das *ogapysy* segue um modelo semelhante ao existente em outros patamares celestiais. De acordo com Pereira (2004, p, 245), a casa de reza “possui em sua arquitetura os princípios do cosmos [...] tudo nela lembra a continuidade entre o mundo celeste e a vida dos Kaiowá aqui na terra”.

Schaden (1974) proporciona uma descrição das especificidades da arquitetura de uma *oga djekutu*, a partir de *Paí Chiquito*, na época chefe religioso em Panambizinho - MS, e um de seus principais interlocutores:

Comprimento: cerca de 18 m; largura: 8 m. Frontões e oitões cobertos de sapé. A casa consiste, pois, em quatro faces de cobertura, que fecham todos os lados, estendendo-se a cumeeira em sentido norte-sul. Três entradas: uma a leste, outra ao norte e a terceira ao sul. Em frente, isto é, para leste, estende-se grande pátio, como terreiro de dança, de talvez 500 metros quadrados. No interior: quatro grandes vigas transversais, duas à direita e duas à esquerda da entrada principal, repousando sobre as vigas longitudinais, contra as quais se apoiam as ripas da parede-cobertura fincadas no solo. Do lado oposto à entrada principal, um ‘altar’, armação de madeira, diante do qual se realiza parte das danças religiosas. (SCHADEN,1974, p.26)

As *ogajekutu* eram construídas sem a utilização de pregos. Não havia separação entre o teto e parede, e ausência de um suporte central para o sustento da casa. Os sapés eram organizados em feixes e amarrados e, assim, costurados, um a um,

os feixes iam sendo enlaçados na armação com bambus para a formação do teto da casa. Essas amarras eram (e continuam a ser) realizadas com o uso de uma agulha de madeira, própria para costurar o sapé.

No início do mês de março, em 2020, na recém construída casa de reza, o *ñanderu* Jorge confeccionava uma agulha de madeira para a conclusão de alguns detalhes que faltavam no acabamento da *ogapysy*, devido à presença de alguns buracos que precisavam ser fechados. As agulhas são esculpidas em madeira ou bambu, com o auxílio de uma faca simples. Em poucos minutos o rezador concluiu a agulha que utilizaria. É um conhecimento passado de pai para filho, circunscrito ao universo de saberes específicos dos afazeres masculinos.

Ainda hoje, entre os Kaiowá, muitas casas de rezas são edificadas seguindo alguns desses elementos apresentados (sapé, bambu, agulha de madeira, dimensões, estrutura, etc.) com um típico modelo tradicional de construção, como veremos adiante, nas *ogapysy* nas terras indígenas de *Guyraroka* e aldeia *Jaguapiru*.

No que se refere ao desenho das *ogapysy*, ele é fruto das viagens realizadas pelos rezadores a outros patamares, pois apenas o “xamã experiente transita tanto na verticalidade quanto na horizontalidade [...]” (PEREIRA, 2004: 245). As construções das casas de rezas devem ocorrer seguindo procedimentos rigorosos que geralmente são direcionados pela pessoa do *ñanderu*. A casa não possui esteios centrais, conta com três portas, sendo uma, a principal, direcionada a leste, cuja entrada é destinada aos rituais e duas laterais (norte e sul). Sua significação está ligada a *ñanderyke’y*³⁹ (irmão mais velho), pois, segundo os rezadores, ao olhar para o interior da casa de reza, ele se alegra ao contemplar as práticas que estão sendo realizadas. Desta forma, a entrada direcionada ao nascente permite a observação, contemplação e contentamento, pois os raios do sol batem primeiro no *yvyra’i* (ou *marangatu*), no *chiru* e nas pessoas e, assim, a divindade sabe que aquele lugar lhe pertence (PEREIRA, 2004).

As *ogapysy* são edificadas nos *tekoha* com bastante dificuldade, seja pela falta de materiais necessários à sua construção, seja pela pouca mão de obra disponível e capacitada para erguê-las, entre outros fatores. Esses espaços de práticas religiosas têm sido alvos de constantes ataques e incêndios que visam destruir estes locais considerados sagrados e de grande relevância, bem como a diminuição das práticas religiosas denominadas tradicionais. Nas falas dos Kaiowá cristãos, estas casas e as

³⁹ *Ñanderyke’y*- divindade kaiowá identificada como o grande irmão mais velho; também é designado como *ñanderyke’y jusu* ou *ñanderyke’y rusu*.

práticas ali realizadas são consideradas “feitiçaria”, ou algo percebido com “ações demoníacas”.

Durante o ano de 2019 foi possível acompanhar algumas fases da construção das *ogapysy* de *Guyraroka* e da *Jaguapiru*, assim como os esforços empreendidos pelos Kaiowá à frente das atribuições religiosas e as redes de colaboração organizadas para a construção de uma casa de reza.

Ainda que as *ogapysy* sejam semelhantes em sua estrutura material e simbólica, em cada *tekoha* kaiowá, os processos de organização para a construção das *ogapysy* apresentaram peculiaridades. Tais características serão apresentadas em tópicos distintos, sendo um específico sobre *Guyraroka* e outro referente à *Jaguapiru*.

3.3- “Essa aqui é nossa identidade”: a casa de reza em *Guyraroka*

No *Tekoha Guyraroka*, o tempo de construção da *ogapysy* foi mais longo - quase um ano - se comparado ao processo de construção da *ogapysy* da *ñandesy* Floriza. *Guyraroka* já não contava com a presença de uma casa de reza há aproximadamente seis anos.⁴⁰ A última *ogapysy* havia sido construída em 2009 e estava aos cuidados de Ambrósio⁴¹, que faleceu em 2013.

Em 2009, data da inauguração⁴² da *ogapysy* em *Guyraroka*, este *tekoha* contou com a visita do secretário e diretor do Ministério da Cultura (MinC), assim como outras autoridades locais. A construção da casa de reza fez parte de um conjunto de ações desenvolvidas pelo MinC a projetos que almejavam o fortalecimento da identidade e diversidade cultural.

Com o passar do tempo, a cobertura e estrutura de bambu da *ogapysy* foi se deteriorando devido a fatores climáticos e ao não cuidado, já que esta ficou abandonada,

⁴⁰ Nas seções acerca dos processos de construção das *ogapysy* (3.3 e 3.4), na identificação das fotografias constará o mês e o ano do registro. Entendo que a menção mais detalhada possibilite a constatação do tempo empregado nas construções das casas de rezas.

⁴¹ Ambrósio Vilhalva foi uma das lideranças políticas de *Guyraroka*, somada à liderança de seu pai Tito Vilhalva e de Jorge Paulo, ambos rezadores. Estiveram à frente do processo de reocupação do território, entre 1999 e 2000, que pertenceu a seus antepassados. Ambrósio ficou conhecido em âmbito nacional após protagonizar o personagem Nádio, que era um rezador kaiowá, no filme **Terra Vermelha**, em 2008, dirigido por Marco Bechis. O roteiro foi baseado na história de vida de Ambrósio e sua família, assim como muitos outros Kaiowá que lutam por reaver seus territórios tradicionais no estado de MS. Trailer Oficial do filme **Terra Vermelha** - Disponível: < <https://www.youtube.com/watch?v=mQ67w8pUIts> > Acesso em: 11 jun. 2020.

⁴² Representantes do MinC participam de cerimônia no município de Caarapó, no Mato Grosso do Sul. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=76995> > Acesso em: 11 jun. 2020.

restando apenas os esteios da casa no local, após a morte de Ambrósio. Na ausência de seu dono (*ogajára* – dono da casa), a casa de reza perde sua razão de ser, já que para os Kaiowá, não existe casa sem dono (*ogakue* ou *tapera*). Sua localização se encontra nas adjacências da antiga moradia do filho do Senhor Tito.

Fotografia 8- Esteios da antiga casa de reza na retomada



Registro realizado em janeiro de 2020 em *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz.

Logo depois de alguns moradores de *Guyraroka* retornarem de Brasília, em julho de 2019, retomei o trabalho de campo. Os rezadores, sua neta Erileide, crianças e outras lideranças religiosas de MS os acompanharam até o Distrito Federal, a fim de pressionar as instâncias decisórias do Estado e acompanhar de perto os trâmites do julgamento referente ao processo demarcatório de *Guyraroka*. Entretanto, mais uma vez os Kaiowá de *Guyraroka* vivenciaram o adiamento do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF), e eles retornaram para sua terra tradicional sem um posicionamento final do órgão competente.

Foi nesse ambiente de disputas de poder, resistência dos Kaiowá e inseguranças, que o rezador Tito Vilhalva completou cem anos de existência. Foi um momento simbólico, ecoando esperança nos Kaiowá e Ñandeva que estiveram naquele local, assim como para com as gerações mais novas, que, mais uma vez, presenciaram a figura de sua liderança ignorar as moléstias advindas da idade avançada, a canseira da longa jornada de ônibus até o DF e a paciência de esperar, mais uma vez, por um resultado.

A neta Erileide, que tem atuado como auxiliar de seu avô nas demandas que exigem uma representação em outros estados brasileiros, durante a estada em Brasília

expressou⁴³, com admiração e respeito ao seu avô, a seguinte afirmativa: “Cem anos de vida não é pra qualquer um, cem anos de vida e de luta!”

A fotografia a seguir apresenta um dos momentos em Brasília, na data do aniversário do rezador Tito (26/06), acompanhado de sua esposa e da neta Erileide:

Fotografia 9- Rezadores acompanham o julgamento em Brasília



Registro realizado em 2019, em Brasília. Fotografia cedida do arquivo pessoal de Erileide Domingues

Os rezadores, caracterizados com parte da indumentária ritualística, artefatos religiosos e a pintura facial, demarcavam, assim, elementos de sua identidade étnica que comunicam, em suas materialidades, a história de muitas gerações de rezadores kaiowá, significados intrínsecos à espiritualidade kaiowá, expressando sua luta e atuação enquanto lideranças religiosas. Estarem acompanhados com os objetos ritualísticos significa, também, contar com a proteção, orientação e auxílio desses objetos/sujeitos. Este último aspecto será tratado com mais detalhes no capítulo 4.

De volta à *Guyraroka*, no pátio da residência dos rezadores, num misto de expectativa e receio, durante uma das entrevistas concedidas pelo casal Tito e Miguela,

⁴³ No período em que ficaram no DF à espera do julgamento, Erileide me enviou algumas fotografias e áudios, nos quais informava o andamento da situação e como todos estavam por lá. A imagem e o trecho de sua fala tiveram consentimento da jovem para compor a escrita deste trabalho.

os idosos expuseram as sensações e situações pelas quais passaram nos dias de clima frio em Brasília e o ânimo para persistir na luta pela terra. Explicaram também alguns empecilhos para a demora na construção de uma nova *ogapysy*, tendo em vista que a situação de retomada é incerta e há muitas questões em jogo envolvendo as relações de poder entre os ruralistas e os indígenas.

O *ñanderu* Tito afirmou que o longo período sem uma casa de reza ocorria “[...] porque estava esperando o resultado. Vamos ver se vai sair demarcação... E por isso é que demorou um pouquinho. Já tinha feito aqui embaixo, no Ambrósio, tinha 20 metros. Mas lá (*ogapysy*) foi muito maltratada por causa do trato, só tem o esteio. Acabou aquela [casa de reza]” (TITO VILHALVA, 2019).

Uma das dificuldades presentes no processo de confecção das casas de rezas diz respeito ao acesso a materiais, como o capim sapé e seu transporte. Conforme indicado nos relatos dos *ñanderu* Tito e Jorge, muitos *tekoha* indígenas eram assistidos pela FUNAI, para o transporte de alguns materiais como o sapé para a construção das *ogapysy*, mas tal ação hoje não tem mais ocorrido. São os próprios indígenas que precisam arcar com as despesas do pagamento dos trabalhadores que arrancam o sapé e realizam o transporte até as aldeias.

Sendo assim, outros agentes entram em cena nessa relação de apoio à “causa indígena”. São apoios de grupos indigenistas e, atualmente, com maior frequência, de ações desenvolvidas pelos coletivos de estudantes de diversas Universidades do estado de MS e de outras regiões brasileiras, assim como de pesquisadores, de ONGs e de outras pessoas que formam uma rede de parcerias. Juntas, elas auxiliam os *Ñandeva* e *Kaiowá* a angariar fundos para obtenção de materiais, ferramentas, para o pagamento da mão de obra para a construção de novas casas de reza, entre outros gastos que a obra possa necessitar, como ocorreu no ano de 2019, na Jaguapiru.

Essas redes foram constituídas em *Guyraroka*, na *Jaguapiru* e em outras retomadas territoriais que receberam auxílio de diferentes fontes, a partir das constantes iniciativas e parcerias realizadas pela mediação dos grupos de jovens *kaiowá* e *ñandeva*, para arrecadar recursos a fim de reconstruir as casas de reza, entre outras demandas.

Neste contexto de articulação entre os parceiros dessas redes, a atuação de uma nova categoria geracional atua com protagonismo: a juventude. Considerando os cenários sociais e políticos de mudanças que os grupos indígenas têm vivenciado nas últimas décadas, Célia Silvestre (2011) buscou entender, entre os *Kaiowá* e *Guarani*, a presença e o significado do termo juventude e aponta:

É possível analisar, também, que, se a juventude é uma categoria nova entre os Guarani e Kaiowá, muitas das definições são importadas junto com ela. Elas remetem à juventude como nós, os ocidentais, a entendemos: como um tempo onde é possível viver com menos responsabilidade, onde o vigor para realizar sonhos está presente e a pessoa ainda não se encontra marcada pelas experiências negativas. (SILVESTRE, 2011, p.142)

As produções etnológicas pouco se debruçaram nas discussões das categorias adolescência e juventude, em grande parte devido à maneira como os variados grupos indígenas definiam seus conjuntos etários, dividindo-os, em grande parte, em duas grandes etapas: a infância e a vida adulta.

É complexo o que venha a ser a juventude entre os Kaiowá e os Nandeva e ainda necessita de aprofundamento nas pesquisas. Conforme a literatura dos grupos falante de Guarani, pode variar a compreensão da pessoa em fases definidas por marcadores sociais - em alguns casos, por meio de fatores biológicos, como a primeira menstruação para as meninas - que designavam novos papéis sociais no grupo, ou pertencimento a outra geração a partir do nascimento do primeiro filho.

Com o decorrer dos anos, as mudanças existentes na etnia, produzidas a partir de fatores externos, acrescidas da inserção social e ocupação em outros espaços - projetos nas aldeias, escolas, postos de saúde, igrejas, etc., - somadas às mudanças oriundas de instrumentos legais como a Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente em 1990, entre outras políticas de proteção e assistência às fases da vida que antecedem a categoria de adultos, acarretaram impactos no modo de os Kaiowá e Nandeva lidarem e definirem as categorias geracionais. Nesta perspectiva, Silvestre (2011) indica:

Não existe um tempo cronológico definidor de juventude e das divisões entre gerações [...] A forma como cada sociedade concebe as fronteiras e as passagens entre as diversas idades é indicadora das transformações de seus modos de vida e de seus valores. Existe, por isso, uma relação estreita entre a construção social de tempo e juventude, na medida em que esta 'modela', readapta e projeta novas modalidades de vivência temporal [...]. (SILVESTRE, 2011, p.137)

Ou seja, é algo ainda incerto para se apresentar definições e categorizar as gerações, mas já se fazem presentes, nos usos verbalizados no cotidiano, os termos adolescente e jovem, no grupo. Os jovens passaram a atuar em frentes e espaços que outrora não existiam, ocupando cargos como de professores, agentes de saúde,

estudantes nas Universidades, com participação em rádios e jornais nas terras indígenas, entre outros. Desempenham, assim, um papel importante na interlocução entre as demandas de suas aldeias, mediadas pelos aparatos tecnológicos e redes sociais na relação com a sociedade não indígena.

Ao lançar luz sobre as experiências dos Guarani e Kaiowá com as tecnologias digitais, mídias e os diferentes discursos produzidos por meio dessas plataformas, Klein (2013) indica que ocorre um processo de “guaranização”, quando os indígenas se valem desses meios midiáticos como ferramenta de luta, de circulação de saberes e como mecanismos de transmissão e repercussão de suas demandas em MS.

A dita ‘guaranização’ do computador aparecia à época como uma forma específica de indigenização das tecnologias; mas essa expressão teria seu sentido alargado e complexificado pelas experiências em campo. ‘Guaranizar’ em verdade pode significar inclusão de conteúdos kaiowa e guarani em produtos midiáticos, mas na maior parte das vezes extrapola esse significado. ‘Guaranizar’ é uma forma de servir aos interesses dos Kaiowa e Guarani, sejam quais forem os resultados esperados com o uso dessas tecnologias. (KLEIN, 2013, p.71)

Um exemplo explicitado pela autora ocorrido em dezembro de 2011, logo após a realização da grande assembleia guarani e kaiowá - *Aty Guasu*: foi criada uma página no *facebook*, em meados de 2012, passando a comunicar, de forma mais constante, a emissão de notas, imagens, notícias, vídeos e cartas das terras indígenas, contribuindo ativamente para disseminação de informações de forma mais rápida e clara aos que estão de fora das situações vivenciadas pelos grupos kaiowá e guarani.

Neste sentido, Klein (2013, p. 17) mostra que, “Ao se apropriarem de nossas tecnologias de comunicação, para falar à esfera pública, com outros povos indígenas ou com suas próprias comunidades, os povos indígenas estão produzindo formas novas de falar, mas também de aparecer e de agir”.

O emblemático caso da carta divulgada, advinda do *tekoha* de *Pyelito kue/Mbarakaye-Iguatemi-MS*, em outubro de 2012, é um exemplo de mobilização, que causou grande alvoroço em âmbito nacional e internacional. Na ocasião, a sociedade não indígena compreendeu que um grupo de Kaiowá e Ñandeva anunciara, nas redes sociais, um suicídio coletivo, levando muitas pessoas a divulgarem seus perfis no *facebook*, acrescidos a seus nomes a expressão “Guarani Kaiowá” e o uso das *hashtags* “#SomosTodosGuaraniKaiowa”.

Estas situações demonstram o protagonismo e elementos de uma política indígena que se faz presente no estabelecimento dessas redes com os não indígenas. Desta forma, grupos, como os Kaiowá e Nandeva, incorporam em suas demandas parcerias⁴⁴ e contatos que lhes são necessários, agrupando, em suas redes, sujeitos que são fruto dessa articulação entre culturas diferentes.

Cariaga (2019), ao discutir as formas de ação política entre os Kaiowá, na relação com “suas partes”, assinala que

[...] ênfase na ação assegura que se possa tomar como prerrogativa o efeito em compreender as relações kaiowa como constelações conceituais, isto é, fundamentado na noção de pessoa, de moralidade e de temporalidade como um campo de forças e formas relacionais articuladas entre si através de um eixo do qual se articulam outros. (CARIAGA, 2019, p.40)

A argumentação do antropólogo é orientada por aspectos diversos. Ao descrever as ações da etnia, a partir de conceitos kaiowá e da problematização de outras políticas ameríndias, ele explorou a maneira como os Kaiowá fazem e desfazem coletivos, considerando, para isso, as ações de personagens que perfomam, como líderes políticos e religiosos.

Na composição dessas relações políticas, os Kaiowá explicam, conceituam e articulam ações com os seres de outros patamares, aliados internos aos grupos de parentesco e afinidade, assim como nas relações articuladas com os não indígenas, outro tipo de aliança, que se atualiza nos dias de hoje por meio de novos vínculos - as mídias sociais e um tipo de “ guaranização” das relações com o entorno.

A etno-história, enquanto método na produção das histórias indígenas, já demonstrou há anos que os indígenas são sujeitos da história e estão no embate há muitos séculos. Resistem em não aceitar os ditames dos colonizadores e estão sempre articulando modos de negociação com a finalidade de implementação de direitos que

⁴⁴ O ASCURI (Associação Cultural de Realizadores Indígenas) é um exemplo de espaço de formação e divulgação das produções audiovisuais dos indígenas nas mídias sociais. Os trabalhos de Klein (2013) e Corrêa (2015) abordam com detalhes a temática, discutindo a presença e atuação de outros agentes que estabelecem parcerias com os grupos indígenas no MS. Atualmente, a Ascuri tem publicado, em seu canal do youtube, um quantitativo de cinquenta e oito vídeos que narram situações variadas do modo de ser indígena, assim como em diversos tekoha indígenas do estado de MS.

Disponíveis: < https://www.youtube.com/channel/UC_EvIOBMTbte94t3YtJWT_Q/videos> e < <https://ascuri.org/>> Acesso em: 30 abr. 2020.

lhes são garantidos, como salientam as discussões realizadas por Eremites (2003), Cavalcante (2011) e Lucio Mota (2014).

Tais abordagens também chamam atenção ao protagonismo indígena na história, em distintas situações e de formas heterogêneas, não sendo limitado apenas ao contexto da Constituição Federal de 1988 e nos anos que se seguiram, quando alguns direitos basilares aos grupos indígenas foram assegurados por este instrumento legal.

As diferentes etnias indígenas deixam pistas de sua resistência e protagonismo na documentação histórica, nas produções etnográficas, nos registros iconográficos, nos elementos de cultura material, nas variadas formas de se organizarem e fazerem política, entre muitas outras ações que nos possibilitam perceber suas ações e protagonismo no decorrer do tempo.

Nesse sentido, a discussão realizada por Barros (2003), a respeito dos processos de conversão entre os Guarani no estado do Paraná, apresenta dados interessantes na interface entre o uso do espaço da casa de reza e a relação com a igreja evangélica da Congregação Cristã do Brasil vivenciada pelos Guarani. A antropóloga chama atenção para as ressignificação e lógicas de pensamento empreendidas pelo grupo étnico, nas quais “não configuram etapas de uma transformação radical, mas permitem compreender as traduções e elaborações de uma doutrina cristã pentecostal a partir da cosmologia guarani” (BARROS, 2003, p.105).

Quanto às situações e personagens que cooperaram para as mudanças nas redes de relações entre os Guarani e Kaiowá, Brand (1993) discorre a respeito dessas situações diversas que trouxeram consequências no modo de organização dos Guarani. Desmatamentos, expulsões de seus territórios tradicionais, exploração da mão de obra indígena nos ervais e fazendas, depois nas usinas de cana de açúcar e, mais recentemente, na colheita de maçã (em SC)⁴⁵, entre tantos trabalhos em situações

⁴⁵ A discussão realizada por Graziela Silva (2019) sobre a cadeia produtiva no cultivo de maçã e a utilização da mão de obra indígena se configura como uma relevante reflexão ao entendimento do cenário das relações trabalhistas e do trabalho de indígenas. Na mídia local, o assunto foi abordado em jornais *on-line* como o Diário MS News; nele houve a divulgação da matéria intitulada: “Cerca de 5 mil indígenas de MS devem ser contratados para colheita de maçã em SC e RS”. Disponível em < <https://diariomsnews.com.br/noticias/agropecuaria/cerca-de-5-mil-indigenas-de-ms-devem-ser-contratados-para-colheita-de-maca-em-sc-e-rs-32362> > Acesso em: 15out 2020. A notícia apresentou dados referentes à saída de centenas de indígenas, que durante o ano de 2019, foram para o Sul do Brasil, como mão de obra na colheita de maçãs. Assim como o retorno dos indígenas e a movimentação na economia do estado em MS. Disponível < <http://www.ms.gov.br/apos-colheita-da-maca-no-sul-indios-retornam-ao-estado-movimentando-a-economia-dos-municipios/> > Acesso em: 15 out.20.

precárias implicaram em mudanças das relações de parceria e compadrio que ocorriam no interior das parentelas.

Hoje, as redes de compadrio no interior das famílias extensas, por vezes, em empreendimentos realizados a partir dessas conexões, parecem ocorrer em menor escala, daí a necessidade de alargar os espaços e os integrantes dessa rede de parcerias. Apesar das mudanças, as redes de cooperação, como os mutirões, permanecem compondo a organização do tecido social entre os Kaiowá no presente.

A precariedade e a violência em que se encontram muitos indígenas em MS corroboraram a atuação de colaboradores dessas redes construídas e articuladas pelas etnias, constituindo-se em um mecanismo para anunciação das situações vivenciadas e para solicitação de apoio do poder público, assim como da sociedade. Muitas ações ocorrem na forma de “vaquinhas” *on-line*, de projetos, oficinas, cursos de formação, campanhas, entre outros movimentos em “prol da luta dos Guarani e Kaiowá.

Na rede social *facebook* há uma página denominada “Campanha emergencial-Guarani-Kaiowá”, uma entre muitas outras que atuam a favor dos indígenas, articulando materiais, alimentos e roupas. Em 2018, por exemplo, uma destas campanhas ocorreu visando à construção de uma *ogapysy* em uma retomada em Caarapó. Abaixo a imagem de divulgação do *site* da campanha⁴⁶.

Fotografia 10- Campanha em prol dos Guarani e Kaiowá



Fonte: Captura de tela da foto divulgação no site *kickante*, 2020.

A imagem mostra indígenas do sexo masculino portando o *mbaraka*, com seus cocares na cabeça, à frente do *marangatu* (pequeno altar) e uma senhora com seu *takua*

⁴⁶ Guarani kaiowá Campanha emergencial. Disponível em: <<https://www.kickante.com.br/campanhas/guarani-kaiowa-campanha-emergencial>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

(bastão rítmico), instrumento exclusivo das mulheres. Este é um registro fotográfico que apresenta um dos aspectos centrais aos Guarani, que é a religiosidade. Denota, em sua composição de cores, um sentimento de melancolia quando se vale das tonalidades escuras nas nuvens que compõem o fundo da imagem, contrastando com os elementos centrais da imagem que são as pessoas na frente do *marangatu*.

A imagem a seguir⁴⁷ trata de uma campanha divulgada no mês de abril de 2020, durante a pandemia do COVID-19:

Fotografia 11- Campanha durante a Pandemia em 2020



Fonte: Captura de tela da foto divulgação da conta de *facebook* do grupo “Campanha Emergencial Guarani Kaiowa”, 2020.

Foram muitos *posts* no decorrer da pandemia do COVID-19. As mensagens nas publicações foram operacionalizadas em duas vertentes, a fim de atingir dois públicos alvos: os grupos étnicos - com a intenção de chamar atenção sobre os cuidados necessários a fim de conter o avanço do vírus e reafirmar a importância do isolamento social no momento; a sociedade do entorno – com objetivo de motivar a adesão à campanha solidária de arrecadação de alimentos, dinheiro e produtos de higiene.

A imagem acima apresenta a *ñandesy* Tereza Espíndola, da etnia *ñandéva*, uma liderança religiosa conhecida na Reserva Indígena de Dourados, principalmente na aldeia que reside, a Bororó. As duas campanhas citadas são apenas alguns exemplos das articulações dos indígenas estreitando laços com outros parceiros que passam a compor suas redes de contato.

Para a edificação das *ogapysy* também foram utilizadas as parcerias e os meios virtuais, em particular para levantar a casa de reza em *Guyraroka*, iniciada no final de 2018, tendo seu processo finalizado em outubro de 2019. Segundo o rezador Tito, a

⁴⁷Apoie sem sair de casa. Disponível em: <<https://www.facebook.com/campanhaemergencial/photos/rpp.1945637272349892/2586058704974409/?type=3&theater>> Acesso em: 15 abr. 2020.

localização da antiga *ogajekutu*, onde viveu com seus familiares, está em propriedade de fazendeiros, o que impede a sua entrada no local. A nova *ogapysy* foi construída próxima à moradia dos rezadores.

Fotografia 12- Armação da casa de reza



Registro realizado em dezembro de 2018, em *Guyraroka*
Autoria de Joziane A. Cruz

O registro fotográfico acima apresenta a *ogapysy* do *ñanderu* Tito Vilhalva no início da construção. A imagem retrata uma das laterais da casa de reza e, do lado, as moradias visualizadas pertencem ao casal de rezadores. Um dos módulos habitacionais cumpre a função de dormitório e o menor, em formato quadrado, é um dos espaços para guarda de alimentos e outros utensílios domésticos do casal.

Para que a cobertura da *ogapysy* fosse iniciada, foram aproximadamente dois meses. Em fevereiro de 2019, o sapé já havia sido entregue em *Guyraroka*. O Sr. Tito e sua neta Erileide (jovem, solteira, ativista) explicaram que só foi possível com o auxílio de algumas parcerias com os não indígenas (*karai*), que conseguiram organizar o projeto para a construção da nova casa de reza. Mesmo com a ajuda de ONGs, de coletivos e de outros agentes que compõem esta rede, o processo e a construção da nova casa de reza demorou mais, tendo em vista que o sapé é arrancado em outras aldeias, e a mão de obra para o serviço geralmente é local, e são poucos os que participam da construção de forma voluntária.

A sequência fotográfica apresenta alguns destes momentos da construção. O rezador Tito Vilhalva comentou como seriam utilizados o sapé e se mostrou contente por estar à frente e poder ver ressurgir mais uma casa de reza.

Painel fotográfico 2- Base da *ogapysy* antes da cobertura



Registro realizado em fevereiro de 2019, em *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

É possível verificar elementos da estrutura da construção, como os descritos por Melià (2008), Schaden (1974) e Pereira (2004): a *ogapysy* sem a presença de esteios centrais e, no interior, algumas toras de madeira que servirão de assentos aos convidados. A terceira imagem corresponde aos fundos da casa de reza, mostrando também, no canto esquerdo da composição imagética, a presença do *yvyra'i* que, geralmente, um é posicionado na direção da entrada da *ogapysy* e outro no interior na direção da porta principal.

Nas proximidades da moradia do casal de rezadores havia vários *yvyry'i*. Com o passar dos meses, o artefato ritual foi retirado de alguns lugares e realocados. Esse objeto tem a função de proteção, para afastar possíveis males que possam se chegar às famílias e ao local.

Na segunda semana de fevereiro de 2019 iniciou-se a cobertura da casa de reza.

Painel fotográfico 3- Início da cobertura da casa *ogapysy*





C

Registro realizado em fevereiro de 2019, em *Guyraroka*.
Autoria de Joziane A. Cruz

O rezador Tito não participou da construção da casa diretamente, com trabalho braçal, devido à sua idade avançada, mas, como *ñanderu*, foi o responsável por direcionar o desenho da obra e como executar todos os procedimentos para sua construção.

Próximas à sua residência vivem duas de suas filhas; os filhos homens, em sua maioria, residem em outras aldeias. Por outro lado, eram constantes as visitas aos pais idosos, das filhas e filhos que moravam mais distantes; entretanto, devido a suas filiações religiosas, quase todos evangélicos, não participaram da construção da casa de reza.

Aqueles que seguem a fé cristã evangélica se sentem impossibilitados de contribuir para o surgimento de um espaço de crenças, que muitos deles relacionam “aos demônios” (muito difundido pelas igrejas pentecostais), como tão apregoado e sempre mencionado pelos rezadores, que constantemente se vêem alvos de ofensas, por vezes recebendo a denominação de “macumbeiros” ou pessoas que “mexem com coisas do diabo”, como apontou o *ñanderu* Tito. As identificações pejorativas com as quais rezadores e rezadoras são designadas, demonstram os múltiplos preconceitos vivenciados pelas lideranças religiosas no exercício de sua crença.

Os homens que aparecem nas fotografias A e B são Ricardo e Júlio. O primeiro, parente por consanguinidade, o segundo, um parente por afinidade. Designado como “companheiro de luta”, Júlio reside em *Guyraroka* há menos de três anos. Ambos são homens que não possuem esposas e residem próximos à moradia do *ñanderu*. Foram eles, com um terceiro homem também reconhecido como um rezador, que

participaram efetivamente do trabalho de construção da nova *ogapysy*. Não foi possível a promoção de um mutirão para erguer a nova casa de reza conforme ocorria no passado. Contou apenas com o auxílio de alguns colaboradores.

De acordo com Schaden (1974, p.50), ainda que não se saiba ao certo as origens do chamado mutirão no Brasil, entre os grupos Guarani existe a ação do *puxirão*, ou para os Kaiowá, chamado de *puxirõ*⁴⁸, quando um número grande de pessoas se juntam para, em um dia, de forma solidária, doarem sua força de trabalho para a construção de uma moradia ou algo do gênero. Mas, para tal empreitada, era necessário que o dono do mutirão oferecesse alimentação aos que se disponibilizassem trabalhar.

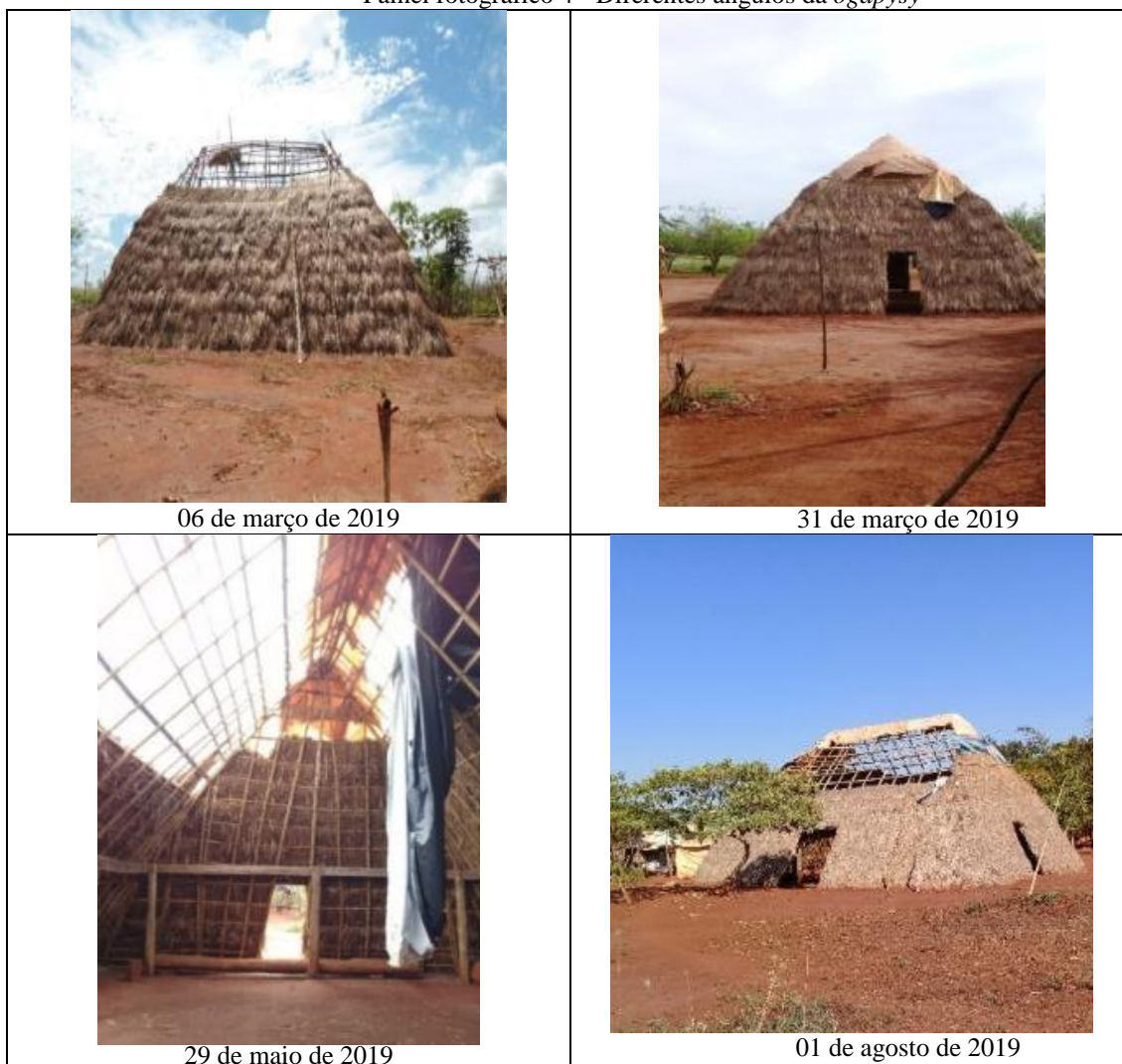
Se entre as décadas de 1940/50, quando Schaden (1974) esteve com os Kaiowá em MS, o autor já havia constatado a diminuição de tal procedimento - mutirão, atualmente se torna menos viável tal ação, conforme explicitado abaixo. Contudo, os mutirões ainda são presentes entre os Kaiowá na atualidade. É preciso prestígio e capacidade de prover mantimentos a todos que trabalham, como destacam os rezadores, quando relembavam de como aconteciam os trabalhos de mutirão entre as famílias extensas.

O distanciamento da religião tradicional e a diminuição ou ausência de terras para o plantio levaram à escassez de alimentos. Logo, mutirões, festas, rituais e outras reuniões que se davam no interior das parentelas ficam impossibilitadas de ocorrer com a mesma frequência com que aconteciam no passado.

Com a escassez de mão de obra disponível, o trabalho de cobertura da casa de reza demorou vários meses, e ocorria conforme o sapé era providenciado e os homens voluntários tinham disponibilidade. Em março de 2019, a *ogapysy* já estava com quase toda sua estrutura coberta.

⁴⁸ *Puxirõ* remete à palavra guarani *pytyvõ*, que significa ajuda, auxílio.

Painel fotográfico 4 - Diferentes ângulos da *ogapysy*



Registros realizados em 2019, *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

No seguimento imagético apresentado, é possível a visualização de vários ângulos da casa de reza, de suas três portas e do seu interior. Com a ausência de materiais para a conclusão, a finalização da cobertura de sapé se estendeu até o mês de outubro de 2019.

O *ñanderu* Tito contou que o sapé vinha das aldeias *Guaimbé*, localizada em Laguna Caarapã-MS e de Taquara/Juti-MS. Assim, era necessário arcar com a mão de obra dos trabalhadores que arrancariam o capim, depois conseguir um veículo para fazer o transporte até *Guyraroka*. Desse modo, a falta de recursos naturais é um dos fatores que intensificam a morosidade no processo de erguer uma casa de reza atualmente. Esta situação é lamentada pelos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá, pois, muitas vezes, se encontram impossibilitados de construir espaços importantes como suas *ogapysy*.

Se até algumas décadas atrás os Kaiowa buscavam esses materiais para a construção dos módulos habitacionais e das *ogajukutu*, nas matas e campos, com o passar dos anos, os desmatamentos, a diminuição dos *tekoha* e o crescimento da população tornou difícil o acesso a muitos desses recursos naturais basilares ao grupo. Este é um cenário muito distinto do que é apresentado nas narrativas de como viviam e se relacionavam antigamente, com a abundância da fauna e flora que os cercavam.

Descritos também em muitas etnografias, os Kaiowá são denominados como os que “viviam na mata ou os da mata”. Chamorro (2015) indica que, ao sintetizar as mudanças dos termos, no século XVII, a designação utilizada era *ka'agua* para se referir aos que viviam nas matas ou “para indicar os indígenas que viviam à margem da sociedade colonial, mas, [...] a partir do século XVIII, o termo *ka'agua* foi usado para denominar os falantes do guarani [...]” que, no século de XIX, no território sul-matogrossense, passaram a ser chamados de Kaiowá (CHAMORRO, 2015, p.73).

Conforme Brand (1997), a escassez dos recursos oriundos da natureza acarretou modificações na forma de organização social e cultural dos Guarani e Kaiowá, no tocante ao impacto da perda dos territórios. O etno-historiador, responsável pela propagação do conceito de confinamento, elemento central de sua tese, explicita como se deram os processos e os agentes do Estado envolvidos na expropriação dos territórios indígenas.

Relativo à organização espacial - como nas formulações das habitações e de outros espaços significativos, como as *ogapysy* - tal qual nas explicações cosmológicas do grupo, T. Benites (2009) assinala a relação entre os homens e outros seres, quando explica que:

Cada ser humano tem dono, guardião ou deuses (*jára*), que cuidam de cada espécie da natureza e dos seres humanos. Há o dono da flora ou matas, que cuidam das plantas, dono da fauna, dono das águas, homem e mulher etc. Ensina-se às novas gerações que esses donos devem ser muito respeitados, pois eles podem ficar irritados e, em decorrência da falta de respeito, vir a castigar. O que a pessoa deve fazer é dialogar, pedir proteção a eles. (BENITES, T, 2009, p. 71)

Por conseguinte, os desmatamentos oriundos das ações dos não indígenas, nas diferentes ocasiões em que se incumbiram de desapropriar as etnias de seus territórios originais, imprimiram, nas diversas fases desta violência, uma desarticulação de elementos característicos do modo de ser dos Kaiowá. Esta desarticulação foi gerada, em grande medida, pela impossibilidade de praticarem seus rituais, seus modos de

residência, seu modo de agir em face de conflitos, para quem o distanciamento se configurava enquanto uma ferramenta social de resolução de desavenças, assim como permitia que cada família extensa constituísse um estilo comportamental específico, entre muitos outros agravantes com consequências drásticas aos Kaiowá e Guarani.

Além disso, as situações mencionadas provocadas pelas frentes de expansão econômicas e os esbulhos territoriais, empreenderam ações que desrespeitavam a ordem sobrenatural dos Kaiowá - os *jára*, pois tudo tem um dono, e cada dono é responsável por zelar por aquilo que lhe pertence. Entretanto, os *jára* podem ser bons ou cruéis, como salienta Tônico Benites (2009), o que pode acarretar males ou benesses, a depender de como se portam os Kaiowá, com atitudes de respeito quando solicitam sua permissão, por viverem no plano terrestre.

Na inexistência de uma *ogapysy*, foi criado um espaço adaptado em menor dimensão que servia como local para recebimento de visitas, pesquisadores, reuniões e outras atividades que comumente são desempenhadas no interior das casas de rezas.

Fotografia 13- Espaço de reuniões



Registro realizado em 2019, *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

Nesse local, antes de conseguirem colocar uma cobertura com sapé, o revestimento era uma lona preta, que, no decorrer do ano de 2019, rasgou-se, não resistindo às recorrentes fortes chuvas e ventos. Nesse espaço havia um *yvyra'i* no centro, alguns *takua* e bancos para acomodarem os visitantes. De certa forma, era uma continuação do pátio da família, designado para recepção de convidados, sendo utilizado, assim, em situações de caráter mais formais.

A primeira entrevista realizada com o senhor Tito ocorreu neste local. Com o decorrer do tempo, as conversas seguintes, com o rezador e outros integrantes de sua

parentela, se deram no pátio das famílias, ou mesmo enquanto caminhávamos pelos espaços das moradias, como nas proximidades das hortas e roças. Com o término da casa de reza, os instrumentos ritualísticos foram retirados deste espaço e colocados no interior da *ogapysy*.

Painel fotográfico 5- *Ogapysy* em *Guyraroka* finalizada



Registro realizado em janeiro de 2020, Guyraroka. A autoria de Joziane A. Cruz

Depois da finalização da *ogapysy*, o rezador informou que, para a inauguração, seria necessário confeccionar alguns objetos religiosos. Estes objetos - *yvyra'i*, *mbaraka*, cocares e outros acessórios de uso cerimonial, como *chiru*, já existentes - eram guardados na habitação do rezador. Outros precisariam ser confeccionados; assim, eles protegeriam o *ñanderu*, do mesmo modo que seriam cuidados por ele. Segundo o *ñanderu*, existem diversos tipos de rezas para diferentes situações, por isso, seria necessário preparar o espaço da *ogapysy* por meio das rezas para abençoá-la, assim

como todos os objetos que seriam alocados dentro do espaço. Apenas ao término do processo de abençoar o espaço e os utensílios da casa de reza, ela poderia ser utilizada.

As casas de rezas, ainda que contenham alguns elementos semelhantes de construção e significados entre os Kaiowá de diferentes regiões, possuem especificidades com relação aos processos de construção, de historicidades relacionadas às trajetórias dos *ñanderu* e *ñandesy*, bem como na composição das redes de relações, que são diferentes em muitos aspectos.

A nova casa de reza é o único espaço religioso tradicional de *Guyraroka*, situada em um *tekoha* em situação de litígio territorial, o que acarreta inúmeras inseguranças aos Kaiowá que lá vivem; assim como se constitui em mais um elemento no campo das disputas religiosas, com quatro denominações evangélicas. Duas delas são situadas no protestantismo histórico e as demais são neopentecostais.

Na Jaguapiru, um contexto de reserva, com uma população numerosa em um espaço territorial que parece encolher a cada dia, as *ogapysy* são poucas, muitas delas têm sido alvo de incêndios criminosos e outras não resistem ao tempo. Por exemplo, a *ogapysy* do casal de rezadores Getúlio e Alda, que foi incendiada em 2019, ou a casa de reza do casal Jorge e Floriza que não resistiu ao tempo e desabou.

O quantitativo de casas de rezas é ínfimo se comparado à soma de habitantes, de rezadores que vivem na Reserva Indígena de Dourados e da presença maciça de igrejas evangélicas. As casas de reza existentes na Reserva Indígena de Dourados estão cercadas por dezenas de igrejas evangélicas de variadas denominações, como aponta o mapeamento apresentado de forma apurada por Chamorro (2015, p. 289), com dados recolhidos até o ano de 2013. A autora indica a atuação permanente de 36 igrejas, subdividas em diversos pontos de pregações e congregações, totalizando 77 locais nos quais ocorrem cultos evangélicos regularmente.

Esse contexto de multiculturalismo é marcado por muitos desafios, com inúmeros problemas sociais, no qual o campo religioso e as disputas de poder são intensas. A Reserva Indígena de Dourados é um espaço complexo, que também agrega muitas formas de resistência e de protagonismo dos grupos indígenas que lá vivem. São muitas as articulações com instituições internas e externas à RID. Em vista disso são criados diversos meios de luta, por meio da existência de novas redes de relações que se formam, assim como a grande criatividade das etnias em se ressignificarem e reintroduzirem mecanismos de resistência, conquistando políticas que minimizem as adversidades existentes nesta Reserva.

É neste cenário de desafios e resistências que a *ogapysy* da família extensa dos rezadores Jorge e Floriza se localiza. É uma das poucas existentes, localizada em uma das aldeias da Reserva Indígena de Dourados, a Jaguapiru, cujas particularidades serão mais bem detalhadas no item a seguir.

3.4 - “Vamos rezar e essa aqui é para durar uns dez anos”: a casa de reza na Jaguapiru

Na Jaguapiru, a *ogapysy* anterior do casal Jorge e Floriza teve seu fim em meados de 2017. A estrutura, já desgastada pelo tempo, não resistiu aos contínuos tremores ocasionados pelas constantes explosões da Usina de asfalto (Pedreira) que se encontra nas proximidades da moradia do casal de rezadores e de sua *ogapysy*.

Painel fotográfico 6- *ogapysy* na Jaguapiru em 2014



Registro realizado em 2014, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

Nas fotografias, o registro de parte da estrada que leva até a moradia dos rezadores e, nos demais planos da imagem, está a casa de reza, em 2014, cercada por eucaliptos. Do lado direito à residência do casal encontra-se a Usina de Asfalto. Nas imagens constam também partes da habitação dos rezadores e o *yvyra'i* posicionado ao leste em direção à porta central da casa de reza. Na sequência, apresento um mapa com a localização da Usina de Asfalto na Reserva Indígena de Dourados, sendo possível a visualização da pedreira e sua proximidade com as residências das famílias kaiowá.

Mapa 4- Localização da usina de asfalto na Reserva Indígena de Dourados



Fonte da autora. Organização de Joziane A. Cruz. 2021. Elaboração de Rafael B. Medeiros

A *ñandesy* Floriza atribuiu a queda da casa de reza, ocorrida em 2017, e outros males decorrentes na Reserva Indígena de Dourados, à irritação provocada ao *Kurupira*, o “Dono da Pedra”. A extração da pedra causa, segundo a narrativa da rezadora, um desequilíbrio no mundo, decorrente dos constantes tremores realizados há décadas, uma prática considerada errada pelo grupo, pois ocorrem sem a permissão do “dono da pedra”. Seu impacto ao meio ambiente se torna manifesto e, em alguns casos, visíveis, com as densas nuvens de poeira que se alastram nos espaços de moradia e causam males à respiração, além da poluição sonora decorrente das explosões regulares.

Foi produzido o documentário “Flor brilhante e as cicatrizes da pedra”, de autoria de Jade Rainho, no ano de 2012. Com duração de 28min, retrata a história da família de Dona Floriza e as adversidades provenientes dos estouros realizados na usina de asfalto⁴⁹.

A documentarista Jade Rainho (2018), em um texto, apresenta a preparação para a realização do filme, bem como os registros do flagelo vivenciado pelas famílias kaiowá, por aproximadamente quatro décadas, afetados pelos incômodos e prejuízos à saúde e ao meio ambiente decorrentes da pedreira. Jade Rainho (2018) mostra que:

[...] os indígenas vizinhos dizem sofrer as múltiplas consequências desta intervenção agressiva à natureza: a terra treme, as paredes racham; têm mal-estar, desmaiam, sentem choques, alguns já sofreram problemas cardíacos e o esposo de Floriza, seu Jorge, já perdeu parte da audição; além disso, dona Floriza também relata que o espírito do milho está triste e por isso não conseguem mais receber uma boa colheita. Em suas

⁴⁹ O documentário “Flor brilhante e as cicatrizes da pedra” foi vencedor de vários prêmios nacionais e internacionais. Disponível em: < <https://vimeo.com/75692075>> Acesso em: 08 mai. 2020.

rezas, a Ñandesy estabelece contato com o espírito do Curupira, a quem reconhece como o verdadeiro “dono da pedra”, que avisa estar bravo por tanta violência e que pode se vingar a qualquer instante, tanto dos Karai (brancos), quanto dos Kaiowá. [...]. (RAINHO, 2018, p. 4)

Durante o trabalho de campo com a família de rezadores, no ano de 2014, o senhor Jorge estava sendo medicado devido à enfermidade que atingiu seus ouvidos, ocasionada pelas explosões. Sua esposa, em decorrência do susto ao ouvir o som das constantes explosões, sofreu uma queda e ficou por certo tempo acamada. Na época, a ñandesy estava na dependência de certos medicamentos depois do incidente. Houve, nesse caso, a interferência e mediação da FUNAI e do Ministério Público Federal (MPF), que monitoraram o cumprimento da garantia da entrega dos medicamentos e o envio de um carro para a retirada de dona Floriza do local de sua moradia, antes de acontecerem as explosões, retornando após o encerramento das atividades na Pedreira.

Os efeitos ocasionados pela irritação ou mesmo pela tristeza provocada no “dono da pedra” ocasionam implicações que têm consequências aos indígenas e, concomitantemente, aos não indígenas. Esses danos só podem ser evitados ou amenizados com a reza, a fim de acalmar o *Kurupira*. Por isso, a ñandesy atua como mediadora entre os diferentes patamares - “o dono da pedra”, os não indígenas e os Kaiowá - os quais, sem a intervenção espiritual realizada pelos rezadores, poderiam sofrer os efeitos, que alcançariam todas as pessoas.

A pesquisa de Mezacasa (2014) discute as implicações no território com a atuação da mineradora nos limites de uma terra indígena. O rezador Jorge e a ñandesy Floriza expõem a preocupação com a reação do *Kurupira* na relação entre sistemas mundos. Seu Jorge afirma: “Se não tiver *Ñande Ru* rezando contra aquele lá, o índio morre tudo [...]”, conforme destaca Mezacasa (2014, p.10).

Além dos infortúnios descritos pelos rezadores, das implicações que se dão em planos que se relacionam com outros seres - o *Kurupira* - há relatos de familiares quanto às moléstias oriundas da poeira, dos acidentes e enfermidades provenientes dos sustos resultantes das explosões que ocorrem sem aviso prévio, acarretando sequelas aos Kaiowá residentes nas proximidades da pedreira cotidianamente. Durante a pesquisa em campo, quando eu estava próxima das crianças que realizavam atividades como desenhos, e estando concentradas na elaboração dos registros, ao ouvir o som das explosões, elas se mostravam atemorizadas.

Apesar de as crianças viverem nas proximidades de uma usina de asfalto e crescerem aos sons da sirene, dividindo a estrada com os muitos caminhões que passam levando o produto extraído da pedreira, foram perceptíveis os incômodos fortes a cada explosão, afetando as lógicas de significados da etnia quanto ao uso indiscriminado da pedra, com desrespeito a seu dono (*jára*).

A tristeza ocasionada pela ausência da *ogapysy* era algo recorrente nas falas dos rezadores, devido à impossibilidade para sua edificação, que perdurou aproximadamente dois anos. Já não era possível a realização das práticas religiosas, como benzimentos, ensinamentos às crianças, os cuidados direcionados ao *chiru* no interior da casa de reza, entre outras ações que ocorrem no local.

De maneira mais sistemática, o planejamento para a nova *ogapysy* foi iniciado por volta de junho de 2019, ainda que o desejo da nova construção fosse uma constante na família extensa do casal de rezadores. As dificuldades de acesso aos materiais necessários, pessoas disponíveis para a construção e outros recursos para execução do projeto da *ogapysy*, foram alguns desafios enfrentados.

Fotografias 14- Aterramento do local onde seria reerguida a *ogapysy*



Registro realizado em setembro de 2019, Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

Na imagem, a captura de um dos momentos em que o *ñanderu* Jorge apresentava o planejamento da organização da obra para reconstrução da casa de reza. Conforme o rezador, era previsto que o processo de surgimento da nova *ogapysy* fosse demorado, caro e laborioso, o qual demandaria muita mão de obra, de materiais, assim como a confecção de novos objetos ritualísticos para serem colocados em seu interior.

Os preparativos no local - aterramento do espaço, início da chegada das toras de madeira que serviriam como esteios, corte dos bambus, por exemplo - foram iniciados em meados de setembro de 2019, e teve continuidade ao longo de cinco

meses, adentrando o ano de 2020, com seu término em fevereiro, com a conclusão da cobertura da *ogapysy*.

Como aconteceu em *Guyraroka*, a nova *ogapysy* da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge teve sua edificação marcada por muitas dificuldades. A ausência de recursos dos mais variados, de mão de obra especializada, de materiais apropriados, de disposição do grupo para colaboração de maneira coletiva foram alguns componentes perceptíveis para o impedimento ou retardamento do processo de construção da nova casa de reza.

De 2017 até meados de 2019, o espaço destinado à *ogapysy* esteve vazio e, na proximidade dele, havia um pequeno recinto, coberto com sapé, que recebia a denominação de oquinho. O local poderia ser ocupado por cerca de três a quatro pessoas em seu interior. Segundo os rezadores era destinado a pessoas que solicitavam benzimentos ou mesmo a busca por determinado remédio natural decorrente de uma reza específica, que dependia da necessidade da pessoa. Esse lugar cumpria algumas funções exercidas na *ogapysy*.

Na imagem há uma construção de sapé que servia como sala para as aulas sobre os modos de ser e da língua kaiowá. Nesse local, a *ñandesy* Floriza e sua família ministram os ensinamentos a um grupo de pessoas indígenas que frequentam o lugar aos sábados.

Fotografias 15- A casa dos rezadores e a sala de aula



Registro realizado em janeiro de 2019, Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

A fotografia (A) exhibe a moradia de Dona Floriza e do Senhor Jorge, que atualmente não têm netos ou outros parentes convivendo com o casal. Nos anos de 2013/14, período no qual estive em contato durante a pesquisa do mestrado, os rezadores criavam um adolescente, irmão de duas de suas noras (Géssica e Aveliana), e mais duas netas, filhas de sua filha primogênita, que, na época, não residia na Reserva Indígena de Dourados. A mãe das crianças havia contraído um novo matrimônio e

deixado as meninas aos cuidados dos avós maternos. Mudança na constituição familiar é uma conduta aceitável aos Kaiowá, pois, conforme mostra Pereira (1999):

Os Kaiowá passam em média por três ou quatro casamentos - com filhos - ao longo da vida. Após uma separação, é normal que tanto homem como mulher iniciem uma nova relação sem a presença dos filhos oriundos da relação anterior, que, via de regra, são absorvidos pela parentela de um dos cônjuges. Isso gera um número considerável de crianças circulando entre os fogos familiares, e projeta adoção como uma instituição importante na organização do sistema de parentesco. (PEREIRA, 1999, p.152)

Tal prática se constitui em algo comum entre os Kaiowá. No trabalho realizado por Pereira (1999; 2002b), na dissertação e em artigo específico sobre os filhos adotivos ou os chamados *guachos*, é descrito como se desenvolve a circulação de crianças entre os Kaiowá, acoplados por laços de parentesco que são operacionalizados não apenas pelo quesito da consanguinidade, mas também composto por redes de parentesco por afinidade política e religiosa.

Pereira (1999, p.152) explicita que “a adoção é analisada também em relação ao sistema de parentesco, buscando integrá-la à lógica sistêmica, considerando os padrões de composição das parentelas [...]”. Assim, além de cumprir uma característica de manutenção no grupo no modelo de organização da etnia, a inclusão de *guachos* na rede de parentesco pode contribuir para a ampliação e fortalecimento na composição de uma parentela.

Com relação à fotografia (A), esta é composta por uma habitação distante coberta com lona preta. A moradia pertence a Claudeir, filho mais novo da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge, denominado de *Ñanderu'i*, que, com seu irmão Josiel, estão em processo de formação para se tornarem rezadores. O terreno vazio corresponde ao local em que se encontrava a antiga casa de reza.

Na sequência, a fotografia (B) mostra o *yvyra'i* e o ambiente destinado à recepção de visitas, também reservado para realização de aulas de língua kaiowá e do modo de ser da etnia, ministradas geralmente por Dona Floriza. A *ñandesy* explicou que, de forma majoritária, ela é a responsável pelo ensino, mas, nos momentos de imprevistos, um de seus filhos - Josiel (*Ñanduruí*), ou Nilton (*Yvyra'ija*) - assume o ensino, também quando necessário.

No decorrer de 2019, a sala de aula foi aos poucos sofrendo modificações, ganhando paredes de *pallets* e sendo utilizada para a guarda de alguns móveis, como mesas e cadeiras, assim como de utensílios de uso religioso, como *mbaraka* e cocares.

Depois, com o término da *ogapysy*, as atividades realizadas na sala de aula passaram a ser desempenhadas no interior da casa de reza. A sala se tornou outro módulo para a família utilizar, com outras funcionalidades.

As casas de rezas, como um dos símbolos da expressão religiosa kaiowá, são dotadas de grande significado e relevância. Mas a sua inexistência não implica no extermínio das práticas consideradas como tradicionais aos rezadores kaiowá. O grupo reorganiza e elabora novas estratégias de manutenção de elementos culturais.

Fotografias 16- Local utilizado para práticas religiosas



Registro realizado em janeiro de 2019, Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

A pequena construção que visualizamos nas fotografias acima servia para realização de benzimentos entre outras práticas religiosas. No interior desse pequeno módulo, havia alguns *apyka* (assentos) e um cocar pendurado, assim como o *yvyra'i* direcionado à porta principal. Havia a presença de algumas crianças, que optaram por se juntar a nós naquele momento, e permaneceram brincando no interior do recinto, enquanto a entrevista acontecia.

No mês de novembro de 2019, a armação da *ogapysy* estava praticamente finalizada e aguardava apenas o sapé para cobertura; os bambus selecionados se encontravam secando para serem incorporados à estrutura da casa de reza.

Painel fotográfico 7- Estrutura da casa de reza



Registro realizado em novembro e dezembro de 2019 na Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

Enquanto apresentava a estrutura interna da *ogapysy* e as próximas ações planejadas para o andamento da obra, a *ñandesy* Floriza explicou como eram feitas as construções destas casas antigamente. Em decorrência do aumento do número de igrejas evangélicas, as pessoas têm deixado os ensinamentos tracionais e se distanciados das práticas religiosas dos Kaiowá. Segundo a rezadora, “antigamente as *ogapysy* eram construídas em mutirão, em um ou dois dias apenas. As mulheres faziam a comida e auxiliavam no que fosse necessário, e os homens erguiam a casa” (FLORIZA DE SOUZA, 2020).

Foi possível observar, ao longo da construção, que algumas noras - as esposas dos *ñanderu'i* -, durante os dias mais intensos de trabalho, participaram no preparo das refeições para os homens que trabalhavam na *ogapysy*. As demais noras, suas crianças e outros parentes que congregam nas igrejas evangélicas não se engajaram na obra.

No decorrer dos meses finais de 2019, para a construção da *ogapysy*, alguns filhos de Dona Floriza e outros trabalhadores participaram da busca do sapé, dos bambus e da amarração dos feixes de sapé. A rezadora chama atenção para o árduo processo que foi o de construir uma nova casa de reza, o ajuntamento do grupo de parentes e as mudanças presentes. Se anteriormente as casas de rezas eram erguidas em dias, atualmente elas levam meses para sua conclusão, devido às dificuldades

relacionadas à mão de obra e materiais. Além disso, houve muitas interrupções, quando alguns de seus filhos precisavam pausar o serviço na obra e sair para trabalhar em determinados empregos que conseguiam, de forma esporádica, na cidade de Dourados, necessário para a manutenção e sobrevivência de suas famílias.

Fotografias 17- A casa de reza na *Jaguapiru* em 2020



Registro realizado em 2020 na Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

No início de marco de 2020, a *ogapysy* dos rezadores Jorge e Floriza estava com a cobertura finalizada, restando apenas alguns acabamentos no teto e a organização do *chiru* e outros instrumentos religiosos em seu interior. Conforme a *ñandesy* explicou, ainda seria necessária a realização de *ñembo'e* (rezas) específicas “para abençoar a casa de reza, para que esta possa durar muito anos, uns dez. Para nem o fogo chegar, e não cair.”

O espaço das casas de reza, como lugar consagrado às práticas rituais, pode ser operacionalizado como espaço destinado à realização de rituais de suma importância para os Kaiowá. O rito de nomeação e batismo de criança (*mitã mongarai*) e o batismo do milho *saboró* são dois eventos importantes na estrutura social da etnia, realizados em seu interior.

De acordo com a literatura a respeito dos Kaiowá e Ñandeva, em períodos anteriores, cada parentela possuía um líder religioso e podiam ter um *ñanderu*. Hoje, as lideranças religiosas afirmam que o número de rezadores tem diminuído significativamente, ocasionado por muitas circunstâncias. Entre elas está a adesão dos

Kaiowá às igrejas evangélicas, como enfatizado na fala dos rezadores, pois “primeiro chegou aquela bíblia, em 1970, aí tudo começou a mudar muito, agora essa aí ... aquelas igrejas que gritam muito, que dizem que isso aqui é do demônio - a casa de reza ”, afirmou o rezador Tito Vilhalva.

Outro fator recorrente nas declarações dos rezadores refere-se ao desinteresse das pessoas por aprender sobre a religião tradicional, como algo que está vinculado à própria identidade dos Kaiowá. O *ñanderu* Jorge afirmou que aqueles que não entendem “a religião, o sistema kaiowá, também não compreendem como viviam os antigos e como se deve ser Kaiowá”. Referente à realização dos batismos, o casal de rezadores Jorge e Floriza explicaram que as cerimônias não são mais frequentes devido a fatores como: falta da casa de reza, ausência do desejo dos pais e mães de batizar as crianças, entre outros elementos.

Para a inauguração da *ogapysy*, a *ñandesy* Floriza elucidou que houve muitos questionamentos sobre a data precisa da abertura oficial da casa de reza, tendo em vista que “poucos sabem que para começar os trabalhos na casa de reza é preciso abençoar, e apenas os rezadores, seus aprendizes e os xamãs mais velhos em conjunto com os donos da casa de reza participam desse momento (FLORIZA DE SOUZA, 2020).

Para a ocasião da inauguração, dona Floriza indicou um *ñanderu* kaiowá residente na Terra Indígena de Panambizinho, a quem fariam o convite para vir realizar um *ñembo 'e* para a nova *ogapysy*.

Os trabalhos elencados ao longo do texto a respeito da organização social, cultural e histórica dos grupos falantes do Guarani permitem perceber que, apesar das mudanças que os Kaiowá têm passado, muitas práticas continuam a existir no modo de viver do grupo. Também permanecem práticas relacionadas às formas de ocupação do espaço, religiosas e educacionais, entre tantos outros elementos que continuam a se perpetuar entre as novas gerações por meio da memória coletiva dos Kaiowá e também das ressignificações e adaptações realizadas cotidianamente.

Se, por um lado, a adesão ao cristianismo protestante e pentecostal se constitui como um grande responsável pelas mudanças na forma de lidar com as crenças tradicionais, somados à ausência dos territórios reivindicados pelos grupos e dos recursos naturais que outrora estavam disponíveis às populações indígenas, por outro, a atuação dos Kaiowá frente às imposições que lhes são colocadas chama atenção para as inúmeras situações de resistência e luta.

Eles registram práticas tradicionais por meio das dissertações e teses de autoria dos próprios indígenas, filmes, curta metragens, documentários, programas de Rádio e TV, CDs com músicas e rezas, fotografias, livros com histórias e cadernos de ilustrações, que demonstram como se davam determinados rituais. Os indígenas participam, como atores sociais, destas produções visuais e sonoras e, em outros momentos, tornam-se também produtores destes materiais de divulgação do modo de ser do seu grupo.

Em MS, os Kaiowá e os Nandeva estão inseridos, similarmente, nas relações entre sociedade e Universidade, em meio aos projetos de extensão e em outras participações mais esporádicas, no diálogo com as instituições da rede municipal e estadual de educação, a fim de perpetuarem a memória da etnia por meio das variadas formas de registro e compartilhamento dos saberes tradicionais. É o que discorre Ventura (2016), ao analisar o ingresso dos Kaiowá e Guarani e a participação dos rezadores no espaço da Universidade, no *Teko Arandu*, por exemplo, como lugar de encontro de saberes, de trocas e do fortalecimento do *ñande reko* (nosso sistema), no diálogo com o *karai reko* (sistema dos brancos).

Referente à produção de audiovisual autoral, Corrêa (2015) apresenta um mapeamento dos processos de obras sobre e com os indígenas, assim como as intenções dos coletivos na elaboração das produções autorais de audiovisuais, construídos pelos diferentes povos indígenas localizados em MS.

A junção das bordunas com as filmadoras, ou seja, a apropriação da tecnologia e o uso das facilidades midiáticas digitais realizadas pelos povos indígenas da região não parecem ser, portanto, recentes. Nem seriam apenas o reflexo de um processo similar que tem ocorrido por todo o planeta, como consequência da informatização e da disseminação da Internet, mas sim, a continuação da saga da resistência dos ameríndios na defesa de seus direitos e seu território, ou o prosseguimento de um longo processo de resistência e adaptação que os nativos realizam há séculos, talvez milênios, no planeta. (CORRÊA, 2015, p.35)

Entre os instrumentos utilizados pelos Kaiowá e os Nandeva, como mecanismo de revitalização de suas demandas, estão as grandes reuniões (*aty guasu*), o manuseio das tecnologias, o uso das mídias e redes sociais (*youtube, facebook, twitter, whatsapp*, etc.), como ferramentas que permitem divulgar suas ações, constituir e fortalecer redes de relações a partir de outras plataformas, assim como denunciar as muitas violências a que são submetidos. Também constituem provas, se necessário, de possíveis atos de

violência física, tiroteios, incêndios, poluição de rios, envenenamentos, entre outras ações registradas, encaminhadas para as instituições competentes e compartilhadas na internet, a partir da captura fotográfica ou na forma de filmagens, como já ocorreu em diversos territórios indígenas no estado de MS.

Tais mecanismos de registro e divulgação têm sido utilizados pelos Kaiowá em diversos contextos, como quando suas *ogapysy* e moradias são alvos das chamas, o que para os interlocutores da pesquisa configura-se em incêndios de natureza criminosa. O uso das ferramentas digitais auxilia também na solicitação de parcerias para a recuperação de seus territórios e construção de novas casas de reza. No ano de 2019 e início de 2020 houve a divulgação de algumas *ogapysy* queimadas em MS. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), através de reportagens e informativos, divulgou notícias, assim como alguns jornais virtuais locais do estado de MS.

De acordo com a reportagem noticiada pelo CIMI, no dia 08 julho de 2019, os rezadores Getúlio e Alda, residentes na aldeia Jaguapiru, iniciaram o dia em meio a fumaça: sua *ogapysy*⁵⁰ estava sendo queimada e, junto, vários instrumentos, indumentárias e acessórios religiosos. Nas notícias, os rezadores relatavam a tentativa de conter o fogo, e a derrota frente às chamas que consumiram objetos dotados de significado e historicidade advindos de outras gerações.

Um segundo caso publicado pelo CIMI, referente a um incêndio de uma *ogapysy*, ocorreu no dia 02 de janeiro de 2020, divulgado também em perfis de *facebook*, *youtube* e alguns jornais *on-line*, ocorrido em uma casa de reza em Laranjeira⁵¹Nhanderu/Rio Brilhante-MS, local que se encontra em litígio territorial. Nas fotografias e vídeos captados e postados em mídias sociais consta a autoria dos registros produzidos pelos indígenas.

No dia 01 de março de 2020, outra casa de reza foi queimada. Circulou nas redes sociais a notícia do incêndio de uma *ogapysy*, ocorrido na Aldeia Jaguapiré, no município de Tacuru-MS. O jornal *on line* Campo Grande News/MS divulgou a notícia, com a legenda: “indígenas denunciam incêndio na casa de reza em 2020”. Os três casos citados retratam alguns atos de violência vivenciados pelos grupos indígenas em MS,

⁵⁰ Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/07/incendio-destroi-casa-de-reza-guarani-kaiowa-na-reserva-de-dourados/>> Acesso em 04 abr. 2020.

⁵¹ Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/01/laranjeira-nhanderu-e-atacada-tem-casa-de-reza-incendiada-e-indigenas-guarani-kaiowa-vivem-terror-na-virada-do-ano/>>. Acesso em: 29 abr. 2020.

principalmente com relação aos locais específicos para a realização das suas práticas religiosas⁵².

A hipótese quanto aos incêndios criminosos é recorrente entre os indígenas, ainda mais quando se trata de locais de conflito territorial, cujas ações se manifestam de forma mais violenta e persistente, pois o que está em jogo em MS é a terra⁵³. Conforme as lideranças religiosas, tais ações ocorrem como um mecanismo de aterrorizar as famílias, além da ofensiva direta ao componente relacionado à espiritualidade do grupo. Também revelam a tentativa do apagamento da memória religiosa na etnia kaiowá, no que corresponde às suas práticas, num esforço de pôr fim a elementos da cultura material, que, além de possuírem significados, são dotados de agência⁵⁴ e potência para aos Kaiowá. O *chiru* é um desses objetos, que necessita de cuidados e possui desejos, e o não zelo com ele pode acarretar uma série de implicações negativas, manifestando-se diferentemente nos acontecimentos deste plano terrestre.

Neste sentido foi possível compreender, no decorrer da pesquisa, que, na contemporaneidade, o número de *ogapysy* está cada vez menor, se comparado às lembranças dos rezadores de décadas atrás⁵⁵. A ausência, ou a diminuta quantidade delas nas Reservas e terras indígenas se dá por diversos motivos, como a presença e atuação das igrejas evangélicas, que têm crescido de forma considerável nos territórios indígenas; o desinteresse dos mais jovens, segundo os mais velhos, pelas práticas tradicionais; as dificuldades na construção das *ogapysy*, relacionadas a materiais e pessoas habilitadas e disponíveis para a construção das casas; os incêndios criminosos que muitas casas de rezas são alvos, fruto da intolerância religiosa; e por fim, a

⁵²Disponível em: < <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indigenas-denunciam-segundo-incendio-em-casa-de-reza-em-2020>>. Acesso em: 29 abr. 2020.

⁵³Cito apenas três casos de *ogapysy* que foram extintas em decorrência das chamas. Contudo, o relatório (2022) produzido pelo *Kuñangue Aty Guasu* (Grande Assembléia das mulheres guarani e kaiowá), intitulado “Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas incendiadas em comunidades Kaiowá e Guarani”, apresenta um quadro maior e atualizado da quantidade de casas de rezas ñandeva e kaiowá que sofreram ataques e foram destruídas recentemente.

⁵⁴A respeito da noção da agência dos objetos, seu emprego no decorrer do trabalho se faz a partir do entendimento que as “coisas” materiais possuem vida, sentimentos, intenções e reações similares às nossas ações e sentidos humanos. A abordagem desenvolvida por Merencio (2013) apresenta os marcos teóricos e metodológicos acerca da agência, demonstrando as nuances sobre o conceito de agência e suas implicações no trato com os objetos, a materialidade, os sentidos e relações sociais imbricadas nestes processos.

⁵⁵Conforme informações cedidas pela professora e pesquisadora Veronice Rossato (2022), em sua trajetória de contato com os grupos ñandeva e kaiowá, no período de 1980 a 2000, já havia poucas casas de reza em MS. Uma das *ogapysy* mais conhecidas era de Paulito Aquino, construída em 1989, com a finalidade de realização dos últimos rituais do *kunumi pepy* ocorridos na Terra Indígena de Panambizinho.

diminuição do quantitativo de futuros rezadores kaiowá em processo de aprendizagem. Estes são alguns coeficientes que podem ser indicados como responsáveis pela diminuição da existência das casas de rezas kaiowá, pois, na ausência de pessoas preparadas especificamente para atuarem na função religiosa, logo a existência do lugar sagrado perde sua razão de ser. É importante considerar que os rezadores se configuram enquanto mediadores entre os homens, os não humanos e os seres espirituais divinos.

3.5- As *ogapysy* e a transmissão de saberes atualmente

Na contemporaneidade, as casas de rezas cumprem, predominantemente, o papel de espaço de práticas espirituais entre os Kaiowá. Ademais, outras funcionalidades podem ser atribuídas a ela, como lugar de recepção de convidados e espaço destinado aos ensinamentos do modo de ser da etnia, como nas histórias do grupo e na transmissão do idioma. Nesse sentido, Chamorro explica que a *ogapysy* é o “[...] lugar por excelência onde se processa e atualiza o conhecimento kaiowá, através de líderes indígenas que se orientam por um passado histórico e por ideais míticos que transbordam os tempos” (CHAMORRO, 2020, p. 147).

Em uma das estadas em campo, na *Jaguapiru*, antes do início da entrevista com Nilton, estava junto às crianças no local utilizado para recepção das visitas, identificado como sala de aula. A conversa com Nilton, filho dos rezadores e que desempenha a função de *yvyra'ija* no grupo de reza, havia sido combinada anteriormente para aquele dia. Após o encerramento das atividades com as crianças, pedi a uma das meninas, filha de Nilton, para ir chamá-lo. O *yvyra'ija* assentou-se na sala de aula, sinalizando que a conversa poderia ocorrer por ali. As crianças que indicavam vontade de sair do local acabaram por permanecer no ambiente. Na brincadeira com a corda e intervalos entre descanso e o retorno à brincadeira, as crianças direcionavam a atenção à explicação que Nilton realizava.

A narrativa exposta por Nilton apresenta, como fio condutor, as crianças, que naquele momento brincavam, mas que, em outras oportunidades, deveriam ser alvo dos ensinamentos oriundos da cosmologia kaiowá, bem como tratadas com zelo e carinho no cotidiano por todos que estão próximos a elas. Conforme salientou o *yvyra'ija*, são elas que possivelmente darão continuidade ao modo de ser próprio da etnia. Elas precisam ser incentivadas a aprender os elementos da cultura, entre cujos ensinamentos estão os saberes relacionados à religiosidade tradicional.

Dentro da sala de aula havia um quadro no qual eram fixados desenhos produzidos pelas pessoas que participavam das aulas aos sábados, e próximo deles estava um de autoria do *ñanderu* Jorge. Ele explicou que havia desenhado um tipo de planta da nova *ogapysy*, que seria executada assim que possível.

Painel fotográfico 8- Desenhos na sala de aula



Registro realizado em 2019, Jaguapiru
Autoria de Joziane A. Cruz

Os desenhos confeccionados e fixados no quadro, produzidos por adultos e crianças, que em sua maioria compõem a família extensa do casal de rezadores, apresentavam cenas relacionadas ao contexto religioso kaiowá. Mostravam pessoas portando os instrumentos religiosos, vestuários típicos, plantações de milho para produção da *chicha* e imagens de *ogapysy*.

Sobre a imagem acima, a *ñandesy* expôs que, aos sábados, o espaço de ensino é destinado em especial às crianças, mas as demais gerações que tenham o desejo de aprender sobre o *nañde reko* (nosso modo de ser) podem, conjuntamente, participar das aulas.

Fotografia 18- Crianças durante a aula com a *ñandesy* Floriza



Registro realizado em 2019, Jaguapiru.
Autoria de Joziane A. Cruz

As crianças em cena na fotografia são: Alex de 07 anos, filho da Aveliana, e Taiemy, de 08 anos, filha do Nilton, um dos filhos do Senhor Jorge e Dona Floriza, que também assume a função de *yvyra'ija* (ajudante) do casal de rezadores. Na ocasião, as crianças registravam, na forma de desenhos, a figura de casas de reza e paisagens ao redor.

Havia duas mesas na sala improvisada, em cada uma delas havia crianças desenhando, com a presença de suas mães, que também produziam desenhos e ajudavam seus filhos e filhas. Enquanto a atividade transcorria, a *ñandesy* explicava o conteúdo dos cânticos que se ouvia por meio de um aparelho de som.

O destaque à fase da infância se dá por ser esta uma etapa importante na incorporação dos aprendizados e formação de condutas sociais. Por isso há a necessidade de proporcionar momentos específicos que estimulem os saberes característicos da etnia kaiowá.

Anteriormente, os momentos de ensino estavam presentes em meio às diversas atividades cotidianas, que se davam nos núcleos familiares e na relação com as parentelas, em atividades masculinas, como no preparo das roças, nas pescarias, nas caças e na busca de sapé e bambus. Às mulheres, as instruções ocorriam em momentos como nas idas ao rio para lavar roupas, no manejo do pilão ao socar grãos, na confecção de vestimentas, na coleta de lenha para o fogo e no preparo da comida. As crianças aprendiam durante as vivências com toda a família, na hora do mate pela manhã

(criança serve o mate, mas não toma), nas rodas de tereré⁵⁶, na confecção de artesanatos, nos caminhos (*tape*), nas advertências referentes aos perigos visíveis e invisíveis, entre outros conselhos, nos diversos momentos cotidianos vivenciados por meninos e meninas com os demais adultos.

As *ñandesy* e os *ñanderu* são constantes e enfáticos em frisar sobre a diminuição do interesse dos mais jovens e crianças em aprender com os mais velhos, bem como a utilização de um grande período de tempo destinado às novas tecnologias e eletrônicos, como celulares e TV, gasto de maneira não produtiva, segundo os mais velhos.

As diversas mudanças ocorridas no modo de vida dos Kaiowá trouxeram reflexos e transformações na maneira como ocorre a circulação de conhecimentos e aprendizados entre as gerações. Em conversa com Dona Floriza, em 2014, com o propósito de compreender as relações de aprendizado e as percebidas nas últimas décadas, a *ñandesy* explicita a importância da transmissão dos saberes:

Quando eu vou em tudo que é lugar, como lá no *Ara Verá*, quando eu vou passar minha palavra, o que eu fazia no meu tempo, sempre elas escutavam (as *crianças*). E fui falando como a gente vivia na outra época. É muito importante para nós passarmos como era no tempo passado, como a gente vivia, para não esquecer. Então é por isso que a gente passa assim, na escola, faculdade, isso daí. Porque se a gente não passar ele não guarda. O que um dia vai falar para o filho e a filha? (FLORIZA DE SOUZA, 2014)

Em 2014, a rezadora desenvolvia atividades com a mesma finalidade de ensino já mencionada anteriormente. A narrativa exposta demonstra outros espaços de “passagem dos conhecimentos”, como o *Ara Verá* - curso de nível médio para formação de professores indígenas guarani e kaiowá - e o *Teko Arandu* - licenciatura intercultural indígena-UFGD. A sala de aula se constitui em mais uma oportunidade de ensino dos elementos importantes aos Kaiowá, como a religiosidade, a língua, como componentes extremamente relevantes na formação da pessoa e no fortalecimento da identidade étnica do grupo. Nesse sentido, a língua é um dos elementos de maior força identitária de um grupo étnico, como salienta o pesquisador kaiowá João Machado (2013), com sua vinculação direta com os elementos relacionados à religiosidade, pois é na língua

⁵⁶ O tereré é uma bebida sul-mato-grossense, tipicamente indígena, sendo muito apreciada em toda região. E para sua ingestão se utiliza uma cuia, espécie de copo, geralmente revestido de couro de boi, ou de forma mais corriqueira se utiliza um copo de alumínio, onde nesses recipientes se coloca erva mate e água fria. De modo semelhante ao tereré, o chimarrão é tomado a partir da infusão da erva mate, mas sua preparação se dá com água quente.

guarani ou kaiowá que os rezadores e rezadoras se comunicam com os seres não humanos, executam rezas e cantos, conversam com os objetos rituais.

Nessa perspectiva, os trabalhos de Tônico Benites (2009), Eliel Benites (2014) e Claudemiro Lescano (2016), pesquisadores das etnias ñandeva e kaiowá, abrangem discussões que elencam características e valores alicerçados no modelo educacional kaiowá. Ao analisarem as fases e aprendizados entre as crianças, os saberes e os modelos de transmissão de conhecimentos, os pesquisadores oferecem descrições pormenorizadas relacionados aos processos de ensino e aprendizagem entre os Kaiowá e Ñandeva. Também analisam a obrigatoriedade e os embates que envolvem a presença da escola no viver destas etnias. Por outro lado, há, na escola, instrumentos que possibilitam a luta, a resignificação e o fortalecimento do modo de ser das etnias, pautados por uma filosofia indígena (ROSSATO, 2002b).

Tais práticas propiciadas por mestres tradicionais, como as desenvolvidas no interior da família extensa de Dona Floriza, são demonstrações de estratégias de negociação, articulação de forma endógena e exógena, congregando os elementos do passado e do presente. Desta forma, os modos de se expressar, de se identificar e se entender enquanto grupo étnico pode perdurar por muitos anos, com as gerações mais novas conhecendo o modo de ser Kaiowá e os saberes tradicionais e, assim, adquirem elementos para somarem à resistência indígena.

A atuação da *ñandesy* configura-se em uma ação que agrega valores essenciais ao modo de ser Kaiowá, cujos ensinamentos devem ocorrer sob a responsabilidade da família, somados aos saberes transmitidos e vivenciados no interior das redes de parentesco e com ajuda das lideranças religiosas que atuam como intermediários entre os homens e os demais seres - humanos, não humanos e divinos.

O antropólogo kaiowá, Tônico Benites (2009), aponta alguns elementos importantes nessas relações de aprendizado entre os Kaiowá:

Assim sendo, essas práticas pedagógicas da família são desenvolvidas nos eventos religiosos e profanos. Todas essas atividades educativas são realizadas oralmente, de modo repetitivo, sobretudo, com muita paciência e carinho, conforme a concepção de mundo do Kaiowá. Assim a educação kaiowá é sempre fundamentada nos exemplos da sua família e parentes que moram no lugar-terra sagrada (*jyvai*), lugar no Cosmo também conhecido como (*yváy*), localizado acima da terra. (BENITES, T, 2009, p. 68)

Numa das aulas de dona Floriza, conversei com a *ñandesy* se poderia observar o momento e ela respondeu que não haveria problema. Em meio aos preparativos para a construção da nova *ogapysy* e por conta das muitas atividades que participam em escolas e em Universidade, eles ficaram sem ministrar as aulas no primeiro semestre de 2019. Logo após construírem a sala de aula, com sapé e outros materiais que haviam recebido como doação, puderam retomar os trabalhos.

Quando cheguei ao local, a aula não havia iniciado, geralmente ocorre a partir das 09h, com duração de, aproximadamente, uma hora. Aos poucos foram se aproximando algumas crianças e adultos, os quais, segundo a *ñandesy*, são parentes que estão se interessando em aprender mais sobre a língua, os conhecimentos “dos antigos”, e acompanham seus filhos como forma de incentivo.

Fotografia 19- *Ñandesy* Floriza em uma das aulas



Registro realizado em 2019, Jaguapiru
Autoria de Joziane A. Cruz

As crianças mais próximas se achegaram e começaram a fazer desenhos, enquanto ouviam a avó tecer explicações sobre os cânticos que tocavam no aparelho de som. Outros netos e netas que participam de igrejas evangélicas não frequentaram o local naquele dia. Um repertório musical começou a ser reproduzido no aparelho de som, o CD com cânticos e rezas Kaiowá, composto de quarenta e nove canções, com a participação do grupo de reza de Dona Floriza, composto, igualmente, por integrantes de outros *tekoha* indígenas. No exercício do xamanismo, o grupo de reza é formado, em grande medida, por parentes consanguíneos e aliados, conforme aponta Pereira (2004, 364), o que denota prestígio e alcance de reconhecimento à liderança religiosa.

Foi uma produção coordenada pela professora Graciela Chamorro, intitulado “Ñemongo’i”, que, de acordo com a descrição do vídeo⁵⁷ disponível no *youtube*, significa sussurro ou palavras balbuciadas. O trabalho de gravação dos cantos foi realizado entre os anos de 2012 a 2014. As faixas musicais escolhidas tiveram a participação dos familiares da rezadora. Conforme iam ouvindo, ela dava pausa no aparelho e explicava a letra da música como prática pedagógica para enfatizar determinados saberes a partir dos cantos. Segundo a *ñandesy*, as pessoas jovens, atualmente, não têm se preocupado em aprender e viver de modo que seja compatível com a educação kaiowá nos moldes tradicionais.

Nesse sentido, Cariaga (2012) apresenta características de processos educacionais da etnia, na interface com elementos de distintas temporalidades, que constituem novos estilos comportamentais.

A educação entre os Kaiowá é um processo construído historicamente, pois ao atribuírem valores aos novos estilos comportamentais, reconhecem que há um ajuste na socialidade identificada como Kaiowá. Os motivos que promovem a produção de novas formas de socialidade entre os Kaiowá são múltiplos, porém orientados pela forma como eles reconhecem como jeito de ser Kaiowá – *ñande reko*. Neste sentido, tanto as formas referentes ao modo de ser dos antigos, *teko ava ymaguare* e a expressão das inovações em torno transformação – *teko pyahu*, operam categorias que dão sentido a experiência histórica da cultura. Dessa forma, são os indígenas que elaboram suas categorias de tradução (histórica) sobre seus conceitos de cultura. (CARIAGA, 2012, p. 106)

A possível falta de continuidade dos saberes kaiowá, para a orientação do viver dos mais jovens e crianças, é uma preocupação constante nas falas da *ñandesy*. Ao fazer referência à nova *ogapysy* como local propício para os ensinamentos, com menção aos altos índices de violências presentes na Reserva Indígena de Dourados, dona Floriza destaca a dificuldade de atrair a atenção das gerações mais novas quanto à importância dos aprendizados tradicionais kaiowá. A rezadora explicita:

E ali [referindo-se ao local de moradia dos avós e à *ogapysy*] eu aprendi com minha avó: no tempo passado a pessoa não era como agora, com nome branco, só tinha nome na origem. E se a gente não ensinar criança de agora, um dia vai acabar tudo isso. Minha preocupação é isso daí. É, a reza e a criança já não quer ouvir mais. Cântico, não quer escutar mais. Só quer escutar aquele rádio. Só aquilo lá. Então, tudo isso a

⁵⁷O CD *Ñemongo’i* pode ser acessado no *youtube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3ahxXZspfM8>. Acesso em: 21 de abr 2020.

gente, como eu sou rezadora, *ñandesy*, eu fico preocupada. (FLORIZA DE SOUZA, 2020)

Ao comentar sobre as mudanças nas formas de aprendizagem e a falta de interesse das novas gerações de conhecer, a *ñandesy* realizava pontes a partir de suas lembranças dos momentos vivenciados entre os modos de viver e a maneira de se portar na época de seus pais e avós, realizando comparações com o presente.

Cerimoniais religiosos importantes transcorrem no espaço das *ogapysy*, como o batismo do milho e o ritual de nomeação das crianças, que ainda são praticados entre os Kaiowá. Os instrumentos religiosos utilizados pelos Kaiowá estão presentes em suas cerimônias e ocupam um papel de destaque, sendo percebidos por eles como sujeitos. Tal constatação será possível averiguar no próximo capítulo, a partir dos sentidos atribuídos aos objetos. A observância dos preceitos que orientam o viver e o modo de ser Kaiowá, o *teko porã* (bom viver), também está relacionado aos cuidados para com os artefatos e os saberes que envolvem as práticas ritualísticas em torno dos (ou com) estes objetos. O conhecimento acerca dos artefatos ritualísticos é essencial na composição do acervo de saberes e práticas formativas dos *ñanderu* e *ñandesy* que os acompanham e orientam no desempenho das rezas-cantos, danças, práticas de cura, entre muitos outros momentos.

CAPÍTULO 4

Os artefatos religiosos dos *ñanderu* e *ñandesy* e os saberes imprescindíveis em sua utilização

Muitos elementos da cultura material dos Kaiowá são dotados de agência e relevância de caráter espiritual, entendidos não apenas como objetos, mas como sujeitos que manifestam vontades e sentimentos, reagindo às ações destinadas a eles. Trata-se dos instrumentos designados às práticas religiosas da etnia. Dedicar atenção ao zelo e sentidos empregados aos artefatos rituais dos Kaiowá permite a compreensão de uma parcela significativa de conhecimentos e práticas relacionada ao processo formativo dos rezadores, visto que somente as pessoas com aptidão para desempenhar os cuidados para com estes objetos/sujeitos recebem a incumbência de tê-los sob sua guarda. O circuito dos objetos expressa também mecanismos da transmissão de saberes e a trajetória histórica do artefato e do rezador, os quais, por conseguinte, estão imbricados.

É possível inferir, em consonância com a cosmologia kaiowá, que os objetos rituais não representam, eles o são. São portadores de história, materialidade, sentidos e agência. As descrições sobre suas composições e confecção remetem às divindades, por quem foram entregues aos Kaiowá. Os seres celestiais, como *Ñanderu*, *Ñanderuvusu* e *Pa'ikuara* (divindades) possuem objetos correlatos aos dos Kaiowá, que são adornados, cuidados e poderosos. A etnia atribui a proveniência dos objetos rituais às suas divindades, que os fabricaram e continuam a usar nos dias atuais, assim como os Kaiowá seguem portando-os.

A reflexão em torno dos objetos possibilita a compreensão das significações e temporalidades expressas pelo grupo a partir das exegeses a respeito de seus artefatos. Permite, ainda, a percepção das conexões atreladas às territorialidades e às relações entre parentelas e circulação de aprendizados.

4.1 – Os objetos no interior das *ogapysy*

Na parte interna das *ogapysy* encontram-se os artefatos rituais dos Kaiowá. No espaço das casas de rezas descritas neste trabalho também são encontrados cartazes/*banners* de pesquisas desenvolvidas com as famílias, itens confeccionados para serem comercializados, entre outros objetos de uso cotidiano como cadeiras e redes.

Os instrumentos religiosos são de valor inestimável, haja vista que muitos são heranças passadas de uma geração à outra. Os itens de caráter religioso utilizados pelos Kaiowá configuram-se em objetos que compõem a cultura material do grupo, comportam materialidade (matérias-primas, técnicas no manejo de sua fabricação e estética); historicidades (nas memórias engendradas à continuidade das práticas de tais elementos ou mesmo na readaptação das técnicas e usos); etnicidade (como um dos componentes diacríticos da etnia, aos que denotam simbologias); e agência, segundo entendem os Kaiowá.

Nesse sentido, as antropólogas Vidal e Silva (1995), ao analisarem o sistema dos objetos em diversos grupos indígenas do Brasil, chamam atenção para o alcance de comunicação que tais peças (de uso cotidiano ou ritualístico) revelam em sua tessitura, a respeito da cultura em que estão inseridas:

Assim também, como formas expressivas da cultura de um povo e elementos de sistemas de comunicação, o sistema de objetos as artes são produtos de uma história: remetem-se às tradições identificadas pelo grupo como suas marcas distintivas, específicas de sua identidade; falam dos modos de viver e de pensar compartilhados no momento da confecção do produto material ou artístico ou da vivência da dramaturgia dos rituais [...]. (VIDAL E SILVA, 1995, p.371)

Na compreensão acerca do importante papel desempenhado pelos objetos rituais, como *mbaraka*, *chiru*, *takua*, *apyka*, *yvyra'i*, vestes e adornos, entre outros, é possível detectar a relação entre os saberes relacionados ao seu manejo, confecção e implicações de seu uso. No decorrer do processo formativo das lideranças religiosas kaiowá, o conhecimento sobre os instrumentos religiosos faz parte do rol de saberes transmitidos aos aprendizes. Eles necessitam se dedicar aos cuidados do artefato religioso que lhe foi entregue, e isso ocorre por meio das rezas e cantos específicos próprios a cada um, a depender da situação.

Os artefatos de uso ritualístico dos Kaiowá agem como mediadores entre os diversos patamares dos seres celestiais, atuando como auxiliares no direcionamento das práticas religiosas, como as rezas, cantos e remédios naturais. Também são indicados como poderosos na ação direta sobre os fenômenos naturais, como o abrandamento de uma tempestade ou geada, como afirmam os rezadores.

Esses objetos são percebidos como sujeitos que necessitam de atenção, e a falta de zelo para com eles pode levar a consequências drásticas aos que estão responsáveis pela sua guarda, como o *chiru* e o *mbaraka*. Entretanto, as implicações oriundas das

ações de rebeldia, provenientes de tais objetos, não estão restritas apenas aos indígenas, podendo alcançar o seu entorno, atingindo também os *karai* (não indígenas).

Conhecer os cuidados necessários para com os objetos, tal qual saber como e quando utilizar cada um deles, é competência dos *ñanderu* e *ñandesy* kaiowá, que, apesar das modificações existentes na confecção de muitos destes objetos, ocasionados pela ausência de recursos naturais, eles continuam a fazer parte do repertório ritualístico dos Kaiowá.





Os principais artefatos encontrados durante a pesquisa de campo, somados às descrições oriundas das bibliografias e, a partir da exegese oferecida pelos rezadores kaiowá, são: *chiru* ou *kurusu* (cruz), *mba'e marangatu* ou *yvyra marangatu* (altar), *yrariru kãgui* (recipiente para chicha), *apyka* (banco), *kurundaju* (veste utilizada no *chiru*, semelhante ao *põchito*), *mimby* (apito ou flauta), *mbaraka* (chocalho), *takua* ou *takuapu* (bastão rítmico feminino). Os instrumentos citados serão descritos com mais detalhes posteriormente.

Os objetos de uso ritual não são limitados à lista apresentada, há muitos outros, como o arco sagrado (*Guyrapa'i*), utilizado durante uma das noites do ritual do bastismo do milho, as varas ornamentadas com pequenos círculos impressos na pigmentação vermelha e colocadas em direção à *ogapysy*, indicando o caminho a ser percorrido, em uma analogia ao trajeto que as divindades percorrem; o bastão masculino, entre outros. Os artefatos abordados a seguir correspondem aos mais comuns e presentes nos dois espaços de interlocção da pesquisa.

Um dos primeiros artefatos a ser visualizado no pátio, espaço que antecede a casa de reza, posicionado em direção à porta central da *ogapysy*, é o *mba'e marangatu*, *yvyra marangatu*, ou *yvyra'i*, denominado de “o lugar das coisas sagradas”, ou altar (PEREIRA, 2004). Segundo o *ñanderu* Tito, “o *yvyra'i* é como uma placa para poder entender, para passar por aquele lá e chegar até o *chiru*. Assim *Ñandejara* chega lá.” (TITO VILHALVA, 2019).

O *yvyra'i* é o ponto inicial de um conjunto de procedimentos que se desenrolam ao seu redor, e, a partir de sua localização, ocorre um tipo de sinalização ou aviso às divindades quanto às ações que serão ali realizadas.

Painel fotográfico 9- Os *yvyra'i* localizados nos espaços exteriores

| <i>Jaguapiru</i> | <i>Guyraroka</i> |
|--|---|
|  |  |
| 2014 | 2018 |
|  |  |
| 2019 | 2019 |

Registros realizados em *Jaguapiru* e *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

A sequência fotográfica exhibe alguns dos *yvyra'i* presentes em *Guyraroka* e *Jaguapiru*. Ainda que apresentem, em sua estrutura, alguns detalhes que os diferenciem, o objeto segue um padrão em sua composição e nos sentidos atribuídos ao mesmo. O ‘altar’ é construído de madeira, geralmente de cedro, que “[...] é considerado como uma espécie geradora das demais árvores, uma árvore mãe. Conta-se que, depois do dilúvio, suas sementes deram origem a toda diversidade de vegetais hoje conhecida” (CHAMORRO, 2008, p.125).

O *yvyra'i* é composto de três a cinco varas fincadas no chão, postas uma ao lado da outra, cuja vara do meio tem um tamanho maior. As três hastes na vertical representam os três firmamentos que “seguram” a superfície da Terra, representada pela haste na horizontal, como sublinham Aguiar e Pereira (2015, p. 497). As linhas ou cordões que estão entre as varas são o seu *jeguaka* (adorno na cabeça). São enfeitados, assim como as divindades e os rezadores kaiowá. No centro do artefato forma-se, a

partir das varas, um desenho de cruz, como base da estrutura de madeira, mais uma vez, uma reafirmação sobre o *chiru*, como “aquele que sustenta o mundo”.

Algumas acepções atribuídas ao *yvyra'i* podem ser encontradas em trabalhos como de Montardo (2002), na interlocução com *ñandesy* Odúlia, para quem o artefato é identificado como *yvyra'ija*, configurando-se em um “dirigente espiritual do grupo”. Para Vietta (2007), o termo corresponde à mesma designação que recebem os que auxiliam os rezadores kaiowá que estão em processo de formação. Seraguza (2013) destaca o termo “maestro”, expresso pela *ñandesy* Celeste, o que, “segundo a xamã, funciona como defesa e símbolo de que tem um xamã na casa onde está localizado o *yvyra marangatu*” (SERAGUZA, 2013, p.56).

Ao descrever os *jeroky* (rituais diários), com intuito de compreender a musicalidade e as danças kaiowá, Montardo (2002) especifica que, ao redor do *yvyra'i*, é onde se realizam as rezas, cantos e danças que dão início às cerimônias, e indica a importância e o significado das partes deste objeto ritual. Explica que “a vara mais alta é por onde desce o relâmpago, ela é que segura e conta a mensagem por ele trazida. Durante o ritual sempre deve ficar algum *yvyra'ija*, “guardião”, cuidando deste local” (MONTARDO, 2002, p.64).

Escolhi dois retratos de *yvyra'i* (fotos acima), localizados no espaço exterior da moradia do casal Jorge e Floriza, equivalentes a períodos distintos, a fim de demonstrar os padrões estéticos do objeto e a permanência de seu uso.

Nas duas imagens dos *yvyra'i* em *Guyraroka*, os instrumentos religiosos se encontram localizados no começo do trajeto que dá acesso à residência do rezador Tito, a uma distância aproximada de 100 metros. Ao adentrarmos o espaço do terreiro que antecede o pátio da família, um segundo *yvyra'i* é encontrado, tal como a presença de um terceiro, no pátio da casa de reza, e outro localizado no interior da *ogapysy*.

O *ñanderu* Tito explicou que “esse aí quando a pessoa chega, já tem que ir lá e trazer e com a reza para entrar lá. A mesma coisa fazer oração para não acontecer nada, nunca vai pegar doença, e não ficar doente. E faz *jehovasa*, que é um tipo de reza, como fazer oração” (TITO VILHALVA, 2019).

Antes de adentrar a *ogapysy*, alguns procedimentos são iniciados no pátio. Segundo as explicações dos rezadores, os convidados são recepcionados com boas vindas, sendo mediadas pelos cantos, rezas e danças. Os visitantes, ao participarem de uma cerimônia de importância maior ao grupo, ou mesmo na execução de um conjunto

de rezas, contribuem para o fortalecimento da petição devida ao agrupamento, ensejando assim o resultado desejado.

A cena descrita acima possui, como ato introdutório, a execução de um *jehovasa* (um tipo de bênção para o ambiente), que serve para purificação e para expulsar possíveis infortúnios. É realizado o “[...] movimento com as mãos para limpar o espaço da presença de energias ruins e remetê-las para outros lados, seja em direção norte-sul, seja para o poente ou oeste [...]” (PEREIRA, 2004, p.374).

Ao redor do *yvyra'i* é realizada uma série de outros *mborahéi* ou *porahéi* (cantos), alguns mais longos, como *Jerosy Puku* (canto longo,) executados durante o ritual do batismo do milho branco (*avati jakaira*), assim como outros cânticos menores. Deise Montardo (2002, p.61) apresenta aspectos que caracterizam os momentos de cantos em torno do *yvyra'i*, indicando os vários tipos de *jeroky*, que consistem em rituais diários entre os Kaiowá e os Guarani. São rituais com a finalidade de tornar leve e afável o corpo do rezador.

A realização das rezas em torno do *yvyra'i* e os demais procedimentos são orientados por *Pa'i Kuara*⁵⁸/*Ñandejára* ao rezador que está em comunicação com as divindades e os *jára*. A *ñandesy* Floriza explicou como se dá esse processo na sua atuação, cuja incumbência recebida é oriunda de uma “vontade” ou mesmo de um sonho, e deve ser cumprida. O descumprimento da orientação divina se apresenta como algo impensável.

É assim, hoje deu vontade para mim rezar a noite, aparece no seu sonho, vem muito, o deus falar com a gente para fazer isso. Vem para mulher, vem para homem, *ñandesy* e *ñanderu*, tudo com *takua*, como instrumento que eu tenho ali para acompanhar o *mbaraka* e vem vindo cantando e para onde está o *yvyra*, depois faz *jehovasa*, depois canta de novo, entra aqui e faz *ñembopapa* e termina aqui. (FLORIZA DE SOUZA, 2020)

A narrativa da rezadora indica a comunicação existente entre os seres divinos e os rezadores. Há uma linha direta que apenas os que estão introduzidos no exercício religioso são capazes de ouvir, compreender o significado e dispor de condições para cumprir a prescrição recebida. São sensibilidades espirituais, como a *ñandesy* Floriza menciona, que os aprendizes à liderança religiosa precisam desenvolver no decorrer dos processos de aprendizados com vistas ao serviço religioso. E essa harmonia estabelecida

⁵⁸ Divindades que compõe o panteão dos deuses kaiowá. *Pa'i Kuara* (Sol) e *Jasy* (lua) são filhos de *ñanderyke'y*.

entre os mestres da palavra e os deuses vai se tornando mais consistente à medida que os olhos e os ouvidos estão mais afinados em perceber, sentir e receber as mensagens comunicadas pelas divindades kaiowá. Este é o motivo das afirmações recorrentes dos *ñanderu* e *ñandesy* quanto à importância dos aprendizados na fase da infância, de modo que a criança passe a incorporar, desde pequena, os cuidados com a palavra-reza-canto, para melhor se desempenhar nas práticas religiosas.

No centro da casa de reza do casal Jorge e Floriza é colocado um *mba'é marangatu*, no qual se soma aos demais objetos rituais pertencentes aos rezadores e ao seu grupo de reza, como vários *mbaraka* e sete *chiru*, aos cuidados do *ñanderu* e da *ñandesy*, além dos *takua*, indumentárias e acessórios.

Fotografia 20- Interior da antiga *ogapysy* na Jaguapiru em 2014



Registro realizado em 2014, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

Em 2014, a casa de reza dos rezadores Jorge e Floriza já apresentava sinais de deterioramento. A imagem apresenta rupturas no sapé, assim como em outras partes da cobertura que estava se esvaindo em decorrência do tempo.

O interior da *ogapysy* abrigava, além dos artefatos rituais, os itens de artesanato confeccionados pela parentela destinados à comercialização. Também compunha a decoração do espaço alguns cartazes que apresentam dois projetos nos quais a parentela esteve envolvida. Do lado esquerdo há um painel referente à criação de peixes, mostrando a presença de dois açudes localizados no espaço de moradias das famílias, intitulado: “a importância do peixe na cultura indígena”. Um segundo cartaz indicava cenas do contexto religioso nas adjacências da casa de reza e a importância para a família dos rezadores, denominado de “*Jeroky Guasu e Ogapysy Pياهو*” (Canto grande ou longo e casa de reza).

Cartazes, fotografias, CDs, DVDs, e outro tipo de material produzido em formato de pesquisa integravam a antiga *ogapysy* de Floriza e Jorge. Tais produções denotam distinção às lideranças religiosas, através das redes de parcerias firmadas dentro e fora do espaço da Reserva Indígena de Dourados, o que demonstrava, também, a relevância social perante os demais indígenas, os pesquisadores e as autoridades do Estado que transitam por estes espaços.

Até a última ida a campo, no início de março de 2020, as novas *ogapysy* estavam em processo de preparação, na confecção do altar e dos objetos rituais. Estavam presentes apenas o *yvyra'i* e alguns *takua*, *mbaraka* e um *chiru*. Os demais artefatos continuavam guardados na moradia dos rezadores. Conforme a explicação dos rezadores, o momento não era apropriado para a acomodação de todos os instrumentos no interior das *ogapysy*, considerando que o espaço ainda necessitava receber o batismo, o que lhes proporcionaria o livramento de possíveis males, como incêndio, ou mesmo contra danificações em sua estrutura em curto espaço de tempo.

Fotografias 21- *Mba'e marangatu* no interior das *ogapysy* em 2020



Registro realizado em 2020. *Guyraroka* e *Jaguapiru*. Autoria de Joziane A. Cruz

Em maio de 2022, retornei aos *tekoha* de *Guyraroka* e *Jaguapiru*. Ainda que em meio à pandemia do COVID-19, o contexto se mostrou mais seguro para visitação às famílias, considerando o avanço da vacinação no país.

Após dois anos de edificação das *ogapysy*, estas apresentavam algumas modificações em seu interior. As casas de rezas estavam concluídas e haviam recebido o batismo destinado a elas. Assim, o local estava propício à recepção dos convidados e realização das práticas espirituais.

Alguns dos objetos rituais estavam alocados ao centro e outros guardados nos quartos dos *ñanderu* e *ñandesy*. Sua exposição ocorre apenas em situações em que houver algum tipo de cerimônia, conforme explicitaram as lideranças religiosas.

Ao adentrar as *ogapysy* era possível visualizar repartições que indicavam diferentes usos atribuídos por seus responsáveis, neste caso os rezadores e rezadoras, para a utilização diária. Várias redes penduradas, cadeiras, mesas, vestígios de madeiras e cinzas no chão, indicando o local da produção do fogo, entre outros elementos.

Acompanhada das *ñandesy* Floriza e Miguela, adentrei as *ogapysy* para visualização do espaço, expressas nas fotografias a seguir.

Painel fotográfico 10- Interior das *ogapysy* em 2022



Registro realizado em 2022. Guyraroka e Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

As lideranças religiosas explicam que, apesar das *ogapysy* estarem finalizadas, nem todos os artefatos rituais estarão protegidos no interior das casas de rezas neste momento. O temor mencionado refere-se ao contexto regional de constantes ataques e

ocorrências, nas quais casas de rezas foram destruídas pelo fogo, entre outras violências vivenciadas por lideranças espirituais nas etnias kaiowá e ñandeva.

As situações mencionadas quanto às violências às quais as lideranças espirituais vêm sendo submetidas, são verificáveis também no relatório (2022) produzido pelo *Kuñangue Aty Guasu* (Grande Assembléia das mulheres guarani e kaiowá), intitulado “Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas incendiadas em comunidades Kaiowá e Guarani”. O relatório evidencia, a partir da compilação de dados recolhidos em três *tekoha* em MS, casos de violência física contra as *ñandesy*, atos de discriminação, intolerância religiosa, entre outros preconceitos relatados pelas lideranças religiosas.

Retomando a importância dos artefatos rituais, notória é a relevância dos objetos religiosos, como o *yvyra marangatu*, no viver dos Kaiowá. Sua importância pode ser atestada, igualmente, em espaços de participação dos rezadores, nos quais, se possível, solicitam que um *yvyra’i*, em conjunto com os demais artefatos de uso ritual, possa compor determinado local. Um exemplo dessa materialização do desejo do *ñanderu* e da *ñandesy* pode ser visualizado no saguão da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND) da UFGD.

Fotografia 22- *Yvyra marangatu*, situado na FAIND



Registro realizado em 2019, FAIND-UFGD. Autoria de Joziane A. Cruz

O *yvyra’i* posicionado na FAIND, de acordo com o entendimento dos rezadores, permitiria à Faculdade Intercultural contar com a benção e a proteção das divindades no espaço das atividades acadêmicas. As atividades dos cursos da FAIND, principalmente os da Licenciatura⁵⁹ Teko Arandu, são principiadas após a abertura

⁵⁹ Conheci o curso *Teko Arandu* em 2012, durante o último ano da graduação em Ciências Sociais. Naquele ano participei como monitora, durante as quatro etapas que ocorreram,

realizada pelos *ñanderu* e *ñandesy* das etnias *ñandeva* ou *guarani*, com cantos, danças, rezas e o *jehovasa* ((um tipo de bênção para o ambiente). Os rezadores contribuem, ainda, com outras ações como participações durante as aulas, por meio de ensinamentos sobre o modo de ser da etnia, e estão sempre disponíveis caso algum estudante necessite que façam alguma reza individual, ou aconselhamento. No final do dia, as atividades do *Teko* são encerradas com a participação, novamente, dos rezadores *kaiowá*.

A partir de um compêndio de narrativas registradas e organizadas por Pereira e Ventura, de autoria dos rezadores (Silva e Souza, 2018), intitulado “Assim é nossa vivência - histórias *kaiowá* narradas na Universidade”, a trajetória de vida dos rezadores Jorge e Floriza é apresentada. No livro, o casal de rezadores expõe sua inserção nos espaços de educação escolar, como no curso *Ára Verá*, no *Teko Arandu*, bem como em outros locais em que são convidados a participar.

Na obra mencionada, o *ñanderu* e a *ñandesy* sublinharam a necessidade de se assentar um *yvyra’i* na USP, na ocasião em que lá estiveram partilhando das memórias que compuseram o livro, semelhante ao que transcorreu no espaço do *Ara Verá* e do *Teko Arandu*, nos quais os rezadores indicam ter confeccionado o altar. Segundo a exegese do *ñanderu* Jorge, o *yvyra’i* desempenha um papel semelhante ao de um candidato e seu vice. Na ausência do primeiro, o segundo o representa. Sendo assim, na impossibilidade da presença dos rezadores no espaço, a colocação do objeto atua como um representante e auxiliar, semelhante à atuação dos *yvyra’ija* ao lado dos *ñanderu* e *ñandesy* (SILVA; SOUZA, 2018, p.9).

Somados a uma parcela de artefatos rituais utilizados pelos *Kaiowá*, como *apyka* (banco), *mbaraka* e o recipiente para *chícha*, os objetos encontram-se ornamentados com pinturas e colares, análogos aos enfeites que os *ñanderu* e *ñandesy* utilizam.

A música desempenha um papel importante na estrutura dos ritos *kaiowá*, sempre presente em conjunto com o som da voz e os instrumentos musicais como *mbaraka*, *mymby* e *takua*. Montardo (2002) indica a importância da musicalidade nas etnias *guarani*, ao apontar que “a música *guarani* feita no contexto do xamanismo é

denominadas de tempo universidade, no espaço destinado às crianças, filhos dos acadêmicos e acadêmicas indígenas. Em 2013, para o cumprimento do estágio docência do mestrado em Antropologia, retorno ao *Teko* para a regência, sob a orientação do prof. Levi. Estar no *Teko Arandu* se configurou como uma oportunidade valiosa de aprendizados e de familiarização com indígenas de diferentes terras indígenas do MS.

sempre acompanhada da execução instrumental, o que demonstra a relevância dos instrumentos musicais para o seu entendimento (MONTARDO, 2002, p. 187).

O *takua* ou *takuapu*, que consiste no bastão rítmico, caracteristicamente de uso feminino, conforme assinala Montardo (2002, p.178), é um dos instrumentos musicais comuns às três etnias guarani, assim como o *mbaraka*⁶⁰. Os *takua*, quando guardados, ficam apoiados no *mba'e marangatu*, junto com os demais artefatos rituais.

Fotografias 23- Os *takua* kaiowá



Registro realizado durante pesquisas de campo em *Guyraroka* e *Panambizinho*. Autoria de Joziane A. Cruz

Na fotografia realizada em *Guyraroka*, os *takua* encontravam-se amparados no *yvyra marangatu*, situados na área para recepção de pessoas, local utilizado antes da existência da casa de reza. Na imagem registrada em *Panambizinho*, a mulher (mãe da criança) coloca o *jeguaka* (enfeite da cabeça) em sua filha. Na cena, as duas haviam colocado a vestimenta de uso ritual para demonstrarem como se preparavam para a cerimônia que seria realizada naquele ano de 2012, no ritual do batismo do milho.

O *takua* é fabricado a partir da taquara, e o tamanho varia, com altura aproximada de 80 cm a 1m, dependendo da altura da mulher que o toca. Na musicologia, é classificado como um idiofone, assim como o *mbaraka*, através do qual o som se propaga a partir da vibração oriunda do (corpo) próprio objeto que, ao ser tensionado no chão, serve como um marcador de compasso.

Quanto ao alcance do som propalado pelo *takua*, Montardo (2002) aponta que “os efeitos sonoros do *takuapu* batido contra a madeira no chão são marcantes e ouvidos a larga distância. Quando toquei este instrumento, na medida em que ele tinha impacto

⁶⁰ Montardo (2002), chama atenção para o *mbaraká* utilizado pelos Mbyá. Diferentemente dos Ñandeva e Kaiowá que portam o chocalho (*mbaraka*), os Mbyá fazem uso do violão para marcação do ritmo.

com a terra, a sensação que tive foi de que o instrumento adquiriu vida própria, e que estava tocando sozinho” (MONTARDO, 2002, p. 176).

O *takua*, em uma das imagens, está bem enfeitado. A estética se manifesta e embeleza por meio do som produzido, assim como seu “corpo”, em sua estrutura material. As pinturas e desenhos impressos nos objetos simbolizam características específicas de parentelas e comportam historicidades, permitindo, assim, o conhecimento do percurso trilhado pelo objeto, bem como dos rezadores e rezadoras que o portam.

Os registros visuais de objetos como o *apyka* demonstram a vinculação com o *tekoha* no qual os Kaiowá são provenientes, algo que se averigua nos objetos herdados e nas representações engendradas a partir de insígnias próprias da família extensa do *ñanderu* Jorge.

4.2 - Os *apyka*: suas pinturas contam histórias

Os grafismos impressos nos objetos, como os *apyka* (bancos), apresentam, em suas formas, a possibilidade de uma equivalência ao caminho percorrido por alguns animais. Isso foi constatado por Saldanha (2016), a partir do registro de padrões de grafismos entre os Kaiowá de *Itay Ka'aguyrusu*/Douradina - MS, que se encontravam, na época, em situação de acampamento.

Os materiais utilizados para as pinturas variam. A forma mais usual é a produção das tonalidades a partir de plantas como jenipapo e urucu e, na ausência do recurso ambiental, a utilização de tintas industrializadas, canetas e canetinhas para os desenhos sobre a superfície que será trabalhada - palha, tecido, madeira entre outros. Muitos deles seguem uma combinação de cores, como vermelho e preto ou marrom, em outros tem amarelo e vermelho, comumente utilizado nos adornos da cabeça (*jeguaka*). As duas últimas cores são decorrentes da extração do pigmento proveniente de duas espécies de catiguá, utilizadas para o tingimento do algodão na cor marrom, ou urucu para uma tonalidade avermelhada; e a cor amarela é produzida a partir da Taiúva (amoreira), como indicou Schaden (1974, p. 31).

Schaden (1974) caracterizou os Kaiowá como um grupo cuja primazia se dava no campo audível - a palavra, expressa em seus cantos, danças e rituais, mas com pouca habilidade quanto às artes visuais, com poucos atributos a se admirar, tanto quanto encontrado em outros grupos falantes de Guarani e demais povos indígenas do Brasil.

Na análise dos desenhos recolhidos na Aldeia de Panambi/Douradina - MS, o antropólogo expõe sua experiência da seguinte maneira: “A esses índios, que não têm nenhuma arte gráfica, entreguei papel e lápis para desenharem. Mal sabiam de que se tratava” (SCHADEN,1963, p.2).

Entre os poucos objetos mencionados pelo autor estão o *apyka*, no qual havia o registro na forma de losangos, contudo, sem muita elaboração.

Na cultura guarani, a arte se confina quase que exclusivamente ao canto e à dança, ambos integrados no sistema das práticas religiosas. Canto e dança são indispensáveis ao contato com os poderes do mundo sobrenatural. Também a arte plumária, aliás bastante pobre, se limita aos adereços de uso cerimonial. Ao contrário de muitas outras tribos, os Guarani não têm quase padrões ornamentais para o adorno do corpo e de seus objetos de uso. Raros os banquinhos rituais ou as cuias de beber chicha em que aparece algum desenho a urucu ou alguma pirogravura com losangos ou outros traçados geométricos simples. (SCHADEN, 1963, p. 1)

Como indica Schaden, a distinção dos Kaiowá⁶¹ era operacionalizada e se manifestava nos aspectos relacionados ao sobrenatural, ainda que os desenhos não fossem de fácil compreensão, mas havia traços rudimentares, sem muita dedicação quanto à composição dos elementos gráficos. As filhas de Pa'í Chiquito “conseguiram exprimir, com papel e lápis, o que lhes ia no fundo da alma. Para elas, como para outros companheiros de aldeia, a mensagem estética era, acima de tudo, uma mensagem religiosa” (SCHADEN, 1963, p.8).

Quase um século se passou do contato de Schaden com os Kaiowá no estado de MS e seus registros continuam a contribuir no conhecimento do modo de ser da etnia, porém, as pinturas realizadas pelos Kaiowá na atualidade indicam que o grupo resistiu e permaneceu com muitos de seus saberes relacionados ao campo das artes, o que sugere um campo a ser explorado, com respeito à arte produzida por eles.

Ainda que em número reduzido, as pesquisas sobre arte indígena entre os Kaiowá e Ñandeva têm demonstrado a existência de uma variedade de grafismos,

⁶¹ No período da coleta dos desenhos, datada em 1940, Schaden aponta os efeitos que o processo da Criação da Colônia Agrícola de Dourados (CAND, criada em 1943) começara a causar nos Kaiowá de Panambi, receosos de verem seu território tradicional sendo dividido em consequência da política Vargasista, da distribuição de lotes aos colonos. Tal situação se mostrou como algo terrível e ameaçador à sobrevivência do grupo. Foram realizadas rezas para apressarem o fim do mundo e a subida do *ñanderu* a outros patamares, episódio que se fez presentes nos registros realizados pelos familiares de Pa'í Chiquito. Demonstraram, assim, a complexidade de um conjunto de significados e exegeses religiosas, agregando em si os valores e historicidades que estavam sendo experimentadas naquele momento.

transmissão de saberes, valores de cunho religioso e adaptação por parte das etnias, como discutido na abordagem desenvolvida por Paschoalick (2008) a respeito da arte entre os Kaiowá na Reserva Indígena de Dourados.

A necessidade da produção de trabalhos que se debruçam sobre os aspectos concernentes às expressões de arte entre os grupos indígenas de MS, também é atestada pelos antropólogos Aguiar e Pereira (2015), quando afirmam que, “para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul, faltam ainda estudos mais sistemáticos e específicos para cada povo, que sejam capazes de apontar como esse processo tem se dado nos diversos contextos” (AGUIAR E PEREIRA, 2015, p.717).

Os artefatos de uso ritual dos Kaiowá comportam em si significados. Na condição de peça artística são dotados de comunicação por meio da linguagem expressa em suas pinturas, desenhos e formas. Também manifestam elementos que reportam a historicidades e espacialidades experimentadas pelo grupo que os abriga e que estão responsáveis pelos cuidados necessários com tais artefatos. Como é o caso dos *apyka* (bancos) que se encontravam no interior da *ogapysy* do casal Floriza e Jorge, cujas impressões gráficas neles registradas remetem à materialização da memória coletiva do grupo ao qual pertencem.

No conjunto fotográfico a seguir estão expostos alguns destes objetos rituais como o *apyka* e outros que se encontram localizados logo abaixo do *yvyra marangatu*, registrados na antiga casa de reza da família, em 2014.

Painel fotográfico 11- Grafismos kaiowá nos *apyka*





Registro realizado em 2014, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

São vários *apyka* encontrados nas casas de reza, os quais cumprem funções diferentes, como salientou Maria Paulo⁶², atualmente evangélica, mas, por ser filha de “um rezador dos antigos, bom”, aprendeu muito com seu pai, o *ñanderu* Jorge Paulo.

Um dos saberes de Maria, proveniente da convivência com seu pai, corresponde ao entendimento do significado dos artefatos rituais, como o *apyka*. Conforme elucidou em uma entrevista realizada em fevereiro de 2020, Maria explicou: “tem *apyka* (banco) para sentar as crianças quando vai fazer batismo, tem um *apyka* que é para quando a menina vai virar moça, tem para rezador mais grande, tem para *ñandesy*, tem para *yvyra'ija* para sentar. São cinco variedades que tem” (MARIA PAULO, 2020).

Os bancos são destinados aos meninos e meninas em ritos de iniciação à vida adulta, além disso, são utilizados em sessões de cura e batismos. Os *apyka* significam local de assento. A *ñandesy* Floriza afirmou que o “útero da mulher é como um *apyka*”, ou seja, o local onde se assenta o bebê, de onde receberá cuidados, carinho e proteção da mãe. De maneira similar, o *apyka* é um lugar especial, e situações importantes decorrem a partir do ato de assentar-se, da crença e da disposição de receber a cura, o batismo, o nome, o adorno labial e os ensinamentos para a nova fase da vida.

⁶² Juntamente com seu pai, Maria e sua família participaram do processo de reaverem o *tekoha Guyraroka*. Maria é viúva de Ambrósio Vilhalva. Atualmente contraiu um novo matrimônio. Seu esposo é pastor de uma igreja pentecostal, com uma congregação no espaço de moradia da família. Maria é mãe de dez filhos, mas nenhum dos filhos vive em sua casa. Aos seus cuidados estão duas crianças, sobrinhas, que residiam na Reserva Indígena de Dourados e foram adotados por ela. “O pessoal lá de baixo” ou o “povo da Maria”, como são designados os mais próximos do casal de rezadores, se configura como um dos eixos de conflito entre as parentelas, em grande parte ocasionados pela “gritaria do povo de baixo”, entre outras acusações que são frequentes contra a parentela dela. Ainda que tenha sido integrante da família extensa do Senhor Tito, após a cisão nos laços de parentesco advindos do casamento com Ambrósio, assim como a aliança religiosa que seu pai o *ñanderu* Jorge Paulo possuía com o rezador Tito, muitas rivalidades passaram a imperar entre estas famílias.

No que diz respeito à localização e matéria prima do qual é proveniente o artefato, Montardo (2002) elucidou que “Aos pés do *yvyra marangatu* repousa um barco confeccionado em cedro, que deve permanecer sempre naquele local, com um pouco de água para que o beija-flor venha beber” (MONTARDO, 2002, p.70).

No conjunto fotográfico exposto constam seis imagens que apresentam alguns elementos presentes próximos dos *apyka*, correspondentes à vasilha de *chicha*⁶³ (foto A), feita de madeira, e uma pequena escultura em madeira, alusiva à lembrança da ancestralidade (os gêmeos da mitologia kaiowá), sendo uma das peças que compõe o *chiru/ a cruz*, que também é integrado por um conjunto de vários artefatos religiosos.

Nos diferentes ângulos dos *apyka*, é possível notar os grafismos que os adornam, que, como uma insígnia da família, marca a distinção na relação com os demais grupos parentais que residiam no *tekoha Pindoroky*, localizado em Maracaju-MS, região de onde o *ñanderu* Jorge é proveniente. Os emblemas representados nas pinturas remetem à história da parentela extensa do rezador. Em um processo de reviver a memória de seu lugar de “origem”, ela se materializa em alguns artefatos rituais, herança e resquício de um modo de ser interrompido há décadas, e que, nos últimos anos, introduziu um percurso árduo de luta por reaver um território tradicional. Atualmente, o *ñanderu* Jorge está à frente do processo de retorno ao *tekoha Pindoroky* e na recuperação das rezas e artefatos de seus antepassados, como explicitam Machado e Pereira (2018, p.135).

A realização de muitos procedimentos característicos à etnia kaiowá foram impossibilitados de se realizarem a partir da implantação das reservas. Conforme indicam os autores, “os xamãs que estão mobilizados para retornar aos seus *tekoha* expressaram a percepção da impossibilidade de encontrarem as condições para a sobrevivência de suas parentelas nas minúsculas reservas criadas pelo Estado brasileiro” (MACHADO; PEREIRA, 2018, p.136).

A expectativa de retorno aos territórios tradicionais, de modo a contar com a viabilidade de viver em conformidade com a religiosidade tradicional, com a chance de lidar com os recursos naturais que proporcionem um modo de vida e de se relacionar com as redes de parentesco compõem os elementos presentes no *tekoha* dos kaiowá. Eles se concatenam a uma porção territorial específica e envolvem uma série de

⁶³ Chicha é uma bebida fermentada, geralmente à base de milho. Mas também é feita com outros produtos, como batata, cana e mandioca. Utilizada em rituais, como o batismo do milho, entre os Kaiowá.

práticas, sempre presentes nas memórias dos indígenas, quando relembram particularidades de um *tekoha* no qual podiam viver de acordo com seu *ñande reko* (modo de ser e viver).

Ao tratar dos processos de contar e lembrar entre os Kaiowá e Guarani, que estão à frente de acampamentos e na Reserva Indígena de Dourados, Mota (2015) elucida a presença das lembranças e dos sentimentos de pertença ligados a estes *tekoha*, manifestos em diferentes momentos no viver das pessoas, como em suas representações gráficas nos objetos, nas pinturas que fazem em seus corpos como marca identitária ligada a um determinado território. Na interlocução com os rezadores Jorge e Floriza, conforme aponta a autora:

Essa manifestação política da memória de pessoas que buscam a reconstrução de suas vidas é marcada por relações de poder, controle e apropriação do espaço geográfico. A memória coletiva do grupo destaca as experiências do passado. Essa prática tem sido uma das maiores expressões de resistência, é nela e por ela que o *tekoha* toma forma e sobrevive mesmo desfigurado pelas lógicas econômicas de exploração desses territórios (MOTA, 2015, p.216).

Os desenhos nos *apyka* são retrato da materialização desse elo com o lugar de “origem”, como uma forma de trazer para perto e, assim, fortalecer os elementos presentes nesse movimento da memória, atrelada a um espaço e tempo de outrora que almejam recuperar, na esperança do retorno ao *tekoha* dos seus antepassados.

A investigação, precedida por elementos presentes nas memórias, constitui-se em um recurso fundamental no trato com as populações indígenas do presente, tendo em vista que a tradição de conhecimento se dá por meio da oralidade. No decorrer do trajeto, ao lidarmos com as fontes orais e nos termos de Alberti (2004), há a necessidade de estarmos com os ouvidos atentos para aprendermos a tarefa do “ouvir contar”.

A reflexão acerca da memória se constitui em um campo frutífero e bastante complexo, como aponta Halbwachs (2006), quando indica que nossas recordações são recortes de fatos, ou mesmo seleção de acontecimentos. A memória opera numa dimensão seletiva e é construída individual e coletivamente. Esta discussão também foi realizada por Le Goff (1990), para quem a memória, além de seletiva e coletiva, faz parte da construção identitária do sujeito social e se constitui em um elemento de poder.

Ao entrar em contato com as lembranças de diferentes gerações, ainda em 2014, período da pesquisa de campo, quando as imagens acima foram produzidas, as crianças me conduziram até o interior da casa de reza a fim de conhecer o espaço que se

constituía em algo sagrado, ao mesmo tempo de brincadeiras para elas. Nesse ínterim, foi possível notar os saberes que circulam nos grupos de crianças relacionados àquele local destinado as práticas religiosas, bem como seus significados.

O conjunto de conhecimentos que os meninos e meninas kaiowá dispõem é propagado às gerações mais novas pelas pessoas mais velhas, de forma horizontal, como discutido por Codonho (2007), ao explicitar as relações de aprendizado entre crianças galibi-marworno, uma etnia que reside no Amapá. Os saberes infantis contribuem para a manutenção do sistema sociocultural em que estão inseridos, bem como produzem atualizações e ressignificações nele.

Nas relações de saberes entre pares, as crianças aprendem e ensinam entre si. Foi assim que, ao perguntar sobre o uso de cada objeto alocado na casa de reza, as crianças kaiowá explicavam sua função e as diferenciações de gênero: por exemplo, ao ressaltarem o porte do *takua* como algo situado ao universo feminino e o *mbaraka* utilizado preferencialmente pelos homens. Quando alguma criança, motivada por curiosidade ou desconhecimento no trato com os artefatos rituais, pegava algum destes objetos, havia repreensão das crianças maiores, esclareciam o motivo pelo qual não deveria mexer ou fazer um mau uso de determinado objeto, como o *chiru*, os *apyka* e outros, considerando a dimensão de agência desses objetos e suas implicações.

Na cena apresentada, depois de algum tempo com as crianças, algumas mães adentraram a casa de reza, com uma das crianças trajada com roupas tradicionais; uma das mães pediu que fotografasse “a roupa típica que havia feito para sua filha Taiemy.

No painel fotográfico 11, (fotografia C, p.199) de Taiemy, na época com dois anos (atualmente está com oito), sua mãe Géssica, com entusiasmo, contou a relação que havia entre aquele espaço da *ogapysy* e as roupas utilizadas nos rituais, que remetiam às práticas exercidas por sua família que residia em Panambi/Douradina ⁶⁴.

Ainda no período da pesquisa de campo, em 2014, entreguei as fotografias para Géssica, conforme havia solicitado, assim como a outros membros da parentela. Ao retornar em 2019, para o desenvolvimento do novo trabalho de campo, Géssica

⁶⁴ Duas das noras de Dona Floriza viviam em Panambi/Lagoa Rica- Douradina/MS. Os *tekoha* de Panambi e Panambzinho são locais com os quais a parentela dos rezadores possui e mantém vínculos. As redes foram estabelecidas por mediação de laços religiosos e via casamentos. Aproximadamente há uns doze anos, as irmãs Géssica e Aveliana, sua mãe e o irmão Geovani, passaram a residir na Jaguapiru, o que acarretou no fortalecimento da parentela de D. Floriza e o Sr. Jorge. Géssica é casada com Nilton, filho dos rezadores e *yvyra* 'ija. O casal tem três crianças. Aveliana é casada com Alex, que também participa do grupo de reza de sua mãe. O casal tem dois meninos. Geovani, irmão das noras, foi incorporado à rede de parentesco de dona Floriza, sendo criado por ela, mas faleceu em 2017, em um acidente de trânsito.

mencionou a foto (C, de sua filha), em uma conversa, para explicar algumas mudanças que ocorreram em seu viver. Géssica passara a frequentar a Igreja Deus é Amor. Suas crianças não mais frequentariam a casa de reza com tanta assiduidade e sim os cultos na igreja. Suas roupas também mudaram: o uso dos shorts e calças foi substituído⁶⁵ por longas saias, indicando sua adesão ao pentecostalismo, assim como suas meninas.

O exercício de contextualizar a produção das fotografias, além de tratar dos aspectos visuais, configura-se como algo relevante quando as utilizamos enquanto fonte, a fim de elucidar os sentidos empregados no registro da imagem. Além disso, o processo de sua produção, os envolvidos na cena registrada, bem como a variedade de interpretações que podem ser concebidas pelo receptor que estará em contato com a imagem são fatores relevantes à reflexão.

Neste sentido, ao apresentar as características e implicações no uso das fotografias, Caiuby (2012) assevera:

Imagens favorecem, mais do que o texto, a introspecção, a memória, a identificação, uma mistura de pensamento e emoção. Imagens, como o próprio termo diz, envolvem, mais do que o texto descritivo, a imaginação de quem as contempla. Elementos visuais têm a capacidade de metáfora e sinestesia — relação subjetiva espontânea entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente. (CAIUBY, 2012, p. 11).

Conforme a autora, a relação é operacionalizada no âmbito de quem produz o registro e, no processo de análise das imagens, é necessário levar em consideração a experiência daquele que vê, interpreta, imagina e afeta-se pelo que vê. A fotografia é capaz de despertar um misto de “emoções e pensamentos”, provocando a entender outras formas de se ver o tempo e o espaço vivenciados. O alcance da linguagem visual permitiu o desencadeamento de um lembrar e a construção de uma narrativa por Géssica, na qual explicitou atualizações vivenciadas no seio de sua família.

⁶⁵ A “conversão”, significando mudança de vida, implica em deixar a religião tradicional, o abandono dos artefatos rituais, o ambiente da casa de reza, práticas de curas ou qualquer outra atividade que tenha relação com a religiosidade kaiowá. O distanciamento da religiosidade tradicional é estimulado vigorosamente pelos pastores evangélicos pentecostais, que a interpretam como prática demoníaca. O novo convertido deve, portanto, portar-se de maneira distinta à sua “antiga vida”, mediante um novo proceder. Entre essas mudanças, uma delas ocorre no aspecto das vestimentas: homens usam calças, apenas em modelo “social”, jeans não é permitido e nem o uso de shorts. Às mulheres há uma série de recomendações mais severas. Os cabelos não devem ser cortados. No vestuário apenas o uso de saias, blusas de mangas e sem decote, não utilização de maquiagem e acessórios que chamem muita atenção, entre muitas outras admoestações que cercam uma gama de atitudes que devem ser manifestas, reproduzindo assim, um tipo de etiqueta circunscrita ao universo religioso pentecostal.

O uso das roupas rituais, algo que há alguns anos era motivo de contentamento por sua produção, pelos adereços e significados, que fazia com que Gêssica recordasse do seu local de nascimento, no presente já não lhe causa prazer. Foi assim, em meio a uma conversa, enquanto ela e seu esposo (Nilton, *yvyra'ija*) confeccionavam colares de sementes para venda, que a cena fotografada de Taiemy no *apyka* surgiu.

Os *apyka* permitiram contar parte de uma história que está em andamento, ver significações, usos e modos de viver, apresentados nos grafites, nas relações de parentesco, nos aprendizados das crianças, e que têm se mantido com muitas práticas. O registro das vestimentas tradicionais da etnia, os emblemas que remetem à parentela do rezador, os objetos rituais, suas formas, disposições, cores, entre tantos outros aspectos, são frações da memória de um povo, engendrada em artefatos que são materializações de um modo de ser, ou mesmo o esforço de viver da maneira almejada.

4.3- As divindades se enfeitam: os Kaiowá e seus adornos

Para dar sequência aos objetos rituais exibidos nas imagens dos *yvyra marangatu*, na fotografia 20 (p.190) do *yvyra'i* no interior da *ogapysy* da *ñandesy* Floriza, em 2014, apresento fragmentos das narrativas sobre os episódios relacionados à criação e destruição da Terra para os Guarani. O enfoque centraliza-se nas cenas que dizem respeito à forma como esses instrumentos chegaram até os Kaiowá. Sua história remonta às divindades, quando estas solicitaram, através de situações distintas, posicionamentos e ações dos personagens míticos, como os gêmeos (*Kuarahy-Sol* e *Jasy-Lua*).

Katia Vietta (2007) obteve um vasto quantitativo de narrativas sobre a criação da Terra e a forma como as divindades - *Ñanderu* ou *Pa'í Kuara* (divindades) – criaram os homens brancos, os paraguaios e os Kaiowá. Em uma das exposições realizadas por Maria Aquino, esta explica como se deu o processo de escolha de muitos objetos rituais utilizados ainda hoje pelos Kaiowá.

Para decidir como seria o branco e como seria o Kaiowa, *Ñanderu* propôs um jogo. Ele colocou lado a lado a cruz vermelha (da cor do Kaiowa - *pitã*) e a cruz branca (da cor das cinzas - *tanibu nemo ãgurusu*). Ao lado da cruz vermelha estava Karai Papa, e ao lado da cruz branca estava Jesus. Então, *Ñanderu* espalhou, no chão, vários objetos: *xiripa*, *tembeta*, *mborika*, *ku'akuaha*, *nãvaytury*. Ele espalhou também lápis, caneta, papel e a bíblia. Lá do outro lado ele colocou as crianças: um menino e uma menina kaiowa, um menino e uma menina brancos. *Ñanderu* mandou as crianças pegarem os objetos que elas

mais gostavam e trazê-los para Karai Papa e para Jesus. (Maria Aquino, VIETTA, 2007, p. 144).

Os objetos escolhidos pelos Kaiowá são de madeira, os escolhidos pelos brancos, de metal. Em outras narrativas aparecem exegeses semelhantes à anterior referentes a um jogo, só que desta vez quem participou foram as divindades - Jesus e *Ñanderu*. Nesta ocasião, *Ñane Ramõi Papa* (nosso avô), depois que fez a luz, “plantou uma cruz”. Ambas as divindades escolheram uma cruz: Jesus optou pela cruz de aço e *Ñanderu* escolheu a cruz de madeira (VIETTA, 2007, p.144).

O destaque da escolha dos objetos, inclusos na cena descrita por uma Kaiowá, demonstra como ocorreu a designação dos objetos rituais utilizados pela etnia na atualidade, e que tem suas origens e elucidações em um passado longínquo, protagonizado por seres celestes.

Entre os Apapocúva, encontramos a brilhante descrição do mito da criação e destruição da Terra e seus desdobramentos nas ações empreendidas pelos gêmeos e outros agentes divinos, realizada por um dos nomes mais proeminentes da etnologia brasileira, Curt Unckel Nimuendaju (1987).

Nimuendaju (1987), com sofisticação e riqueza de detalhes presentes no pensamento mítico dos Apapocúva, na transcrição da cena do desentendimento entre *Ñandesy* (nossa mãe) e *Ñanderuvusu*, expõe:

[...], mas quando Nandecy afinal apanha seu cesto e vai à roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro. Ali onde seu caminho para o céu se separa daquele que conduz à morada do Jaguar Originário, finca no chão a cruz, torcendo os braços desta de modo a fechar o caminho que tomou e a deixar aberto o que leva ao Jaguar. NIMUENDAJU, 1987, p. 49)

Ñanderuvusu abandona sua esposa *Ñandesy*. Esta sai à sua procura e é devorada pela onça (*jagua, jaguarete*) e, de forma milagrosa, os bebês (gêmeos) em seu ventre são salvos. A narrativa transcorre, os gêmeos crescem e saem à procura de seu pai desaparecido. Enquanto caminhavam, num certo momento, os gêmeos saem à procura do fogo, tendo *Nanderyke'y* (o irmão que mais se destaca) mais uma vez à frente da situação. Enquanto estes driblavam os animais e insetos pelo trajeto, são encaminhados para a realização do último trabalho em busca de seu pai (*Ñanderuvusu*). Um objeto é criado por *Nanderyke'y*. “Ele faz as abelhas *mandassaia*, que fornecem o mel usado preferencialmente neste ritual, e confecciona o *mbaraka*. Em seguida, ele convoca os *añay* e lhes ensina a dança de pajelança” (NIMUENDAJU, 1987, p.61).

Nesse momento é inaugurada “a dança de pajelança” por *Nanderyke’y*, a fim de se comunicar com seu pai. “Este surge e leva consigo o filho. A pedido deste, o pai lhe entrega suas armas e os objetos de pajelança, e ao fazê-lo delega-lhe o cuidado da terra” (NIMUENDAJU, 1987, p.49).

Durante o percurso dos gêmeos, conforme havia necessidade, objetos eram criados, como *apyka* (banco), adornos, entre eles o diadema ritual de flores utilizado pelos irmãos - o *jeguaka*. Desse modo, “as divindades são os seres enfeitados por excelência” CHAMORRO (2008, p.164).

As peças que compõem o vestuário usado nos rituais pelos rezadores, os acessórios no corpo - na cabeça (*jeguaka*) e no peito (colares) -, assim como os enfeites colocados nos artefatos sagrados, carregam em sua materialidade e significados o poder de comunicação com as divindades, a beleza expressa em suas cores e formas que atraem a atenção dos deuses, bem como seus *jára* (donos). É assim que o universo, a terra e os demais seres se enfeitam e estão interligados (CHAMORRO, 2008, p. 161).

Com exceção dos adornos herdados, atualmente os que são confeccionados ocorrem a partir de materiais industrializados como linhas de nylon, linhas de costura e barbantes e, raramente, a partir das penas de pássaros como antigamente, os quais havia em abundância na fauna e na flora. Devido à escassez ocasionada pelos desmatamentos e outras mazelas ao meio ambiente, os ornamentos que utilizam plumagens vêm sendo elaborados com penas de galinhas e outras aves domésticas. Nas visitas a outros *tekoha* que dispõem de sementes e de plumagens usadas tradicionalmente na confecção dos objetos, os Kaiowá buscam obter tais materiais de caráter natural entre os parentes visitados.

Optei por não realizar a distinção de gênero em todas as vestes e acessórios rituais, pois, ao considerar o cenário atual, muitos dos adereços ritualísticos vêm sendo empregados por mulheres e homens no exercício do ofício religioso. Schaden (1974, p.31) descreveu as peças que compõem o vestuário masculino e feminino. Para o autor, enquanto elementos relacionados à tradicionalidade do grupo, pautada pelos componentes religiosos, não resistiriam ao tempo. Entretanto, a indumentária continua a ser utilizada pelos líderes religiosos, às vezes de forma incompleta, variando de acordo com a situação em que se encontram os rezadores. Algumas mudanças são visíveis nos trajes, ou mesmo, a ausência de algumas peças.

Nos glossários de Chamorro (2015), adereços como o *jeguaka* foi identificado pela autora como algo que, no passado, estava relacionado ao âmbito masculino e se

configurava como um elemento de distinção. A historiadora aponta, ainda, que o *yvoty* (flor) consiste em um enfeite basilar para os Guarani. O *yvoty* encontra-se na parte superior do *mbaraka*, entre os componentes de ornamentação do vestuário de caráter religioso e também no *yvyra'i*.

No conjunto de adornos e acessórios utilizados pelos Kaiowá, os que são comumente utilizados pelos rezadores e rezadoras são apresentados na próxima imagem.

Fotografia 24- Gerações de rezadores



Registro realizado em 2019, no anfiteatro da FCH/UFGD. Autoria de Joziane A. Cruz

A *ñandesy* Floriza e sua família participaram do evento promovido pelo curso de Geografia da UFGD, no ano de 2019. Na imagem foram registrados os dois filhos do casal em processo de formação – Josiel, com cocar branco, e Claudeir, com o diadema de cor rosa. A criança, de três anos de idade, é Alana, ao seu lado esquerdo seu avô Jorge e a avó Floriza. A *ñandesy*, bem como o *ñanderu* Jorge, os filhos e a neta estão adornados com *jeguaka* (diadema) diferentes e todos portam o *mbaraka*.

No terceiro dia do evento (31/10/19), Floriza, Claudeir e Alana entoaram um cântico alusivo à criança e seu crescimento, como explicou a *ñandesy*. Com destaque em todas as noites, a rezadora frisou a importância dos conhecimentos tradicionais, assim como a necessidade de sucessores entre os Kaiowá para a continuidade dos rezadores.

Painel fotográfico 12- Crianças e seus adornos



Registro realizado em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

As crianças indicadas como possíveis rezadores, a partir da identificação por meio do sonho dos rezadores, começam sua incursão pelos aprendizados e familiarização com os rituais e adereços ritualísticos, como a Alana e o Maikon.

As vestimentas na cor branca são relacionadas ao milho branco, por sua cor, e os detalhes nos acabamentos das peças, as linhas denominadas de franjas, são análogas às palhas do milho quando começam a produzir as espigas e florescer. (FALCÃO, 2018, p.132).

A indumentária das mulheres é formada por duas peças: a saia comprida e a blusa na cor branca. Ambas as partes do vestuário recebem os enfeites com novelos de lã, geralmente nas cores vermelha e amarela, assim como as franjas no acabamento das peças. Os homens vestem o *põchito*, em formato retangular, com um corte na parte superior, espaço para a passagem da cabeça. A peça é paramentada com as franjas e as flores de lã nas cores amarela e vermelha.

Na fotografia a seguir aparecem o *ñanderu* Tito e as *ñandesy* Miguela e Carmem. Na ocasião, os rezadores estavam participando de uma entrevista com pesquisadores estrangeiros.

Fotografia 25- Rezador e rezadoras de *Guyraroka*



Registro realizado em 2019, *Guyraroka*. A autoria de Joziane A. Cruz

O ângulo escolhido para o registro imagético não contemplou outros participantes, como o Sr. Júlio e a Erileide que acompanhavam os pesquisadores nesse momento da entrevista. A conversa tinha como tema central a emergência da legalização fundiária do território e as dificuldades enfrentadas pelos Kaiowá que lá vivem. O rezador Tito, da forma costumeira, utiliza como parte da indumentária uma espécie de saia com franjas e *yvoty* de lã colorida. Na fotografia, ele porta o *chiru*, o cocar e alguns colares.

Ainda sobre as vestimentas femininas, cabe mais uma vez recorrer a Schaden (1974). Sua exposição delinea as peças que formavam o vestuário das mulheres.

A vestidura tradicional das mulheres Kayová parece ter desaparecido inteiramente. Segundo a descrição obtida em Amambai, consiste em duas peças, o *tupái* e a *váta*. O *tupái*, feito de "quatro metros" de pano e fechado por meio de costura lateral, corresponde ao *txiripá* dos homens, tendo mais ou menos o mesmo comprimento. (SCHADEN 1974, p.35)

As vestimentas religiosas são usadas apenas em momentos específicos, como em cerimônias de cunho ritualístico ou em apresentações nos espaços em que os Kaiowá são convidados a executar rezas e cantos. Os rezadores explicaram que,

antigamente - no tempo de sua infância -, não utilizavam roupas como hoje. As vestimentas eram semelhantes às que são usadas em rituais ou apresentações. Os rituais de caráter diário, como o *jeroky*, eram realizados com frequência, logo, as roupas eram empregadas com regularidade.

Quanto ao preparo das vestimentas, seu tingimento e significado no uso dos acessórios, como os braceletes, Maria explicou o seguinte:

Isso é da origem mesmo. Isso é que os antigos kaiowá, nós usávamos isso mesmo. O tempo primeiro usava aquilo com caragatá, tira o espinho, lava na água e deixava na água por uma semana. Depois tirava tudo aquilo lá, colocava no pilão para socar e usava aquilo lá. Falavam *chumbé*, para usar na frente e atrás. E amarra no pé e no braço para dar força, para criar músculo e ficar forte. É da origem, desde sempre. (MARIA JORGE PAULO, 2020)

Muitos procedimentos no trato com a indumentária religiosa ainda são empregados. Em 2012, na Terra Indígena de Panambizinho, pude acompanhar os preparativos para a celebração do *Avatykyry* (festa do milho). No período que antecede o ritual, ainda na preparação da *chícha*, na retirada das mandiocas, na organização do ambiente, na trituração do milho no pilão, as mulheres já estavam vestidas com as roupas tradicionais tingidas com urucum, assim como seus rostos, e adornadas com acessórios nas pernas, braços e a diadema.

Fotografias 26- Mulheres preparando *chícha*



Registro realizado em 2012, Panambizinho. A autoria de Joziane A. Cruz

Nas fotos acima, as mulheres aparecem no interior da *ogapysy* preparando *chícha*.

Os enfeites fazem parte do conjunto de elementos religiosos utilizados para execução de rezas, cantos e danças. Os Kaiowá se enfeitam com um diadema de flores na cabeça, na cintura, nas mãos, na boca e na palavra. (CHAMORRO, 2008, p.164). Hoje, as flores são representadas por tufo de lã ou linha colorida e também por penugem de pássaros. Os artefatos rituais, vestimentas e adornos descritos nas exposições mencionadas demonstram a historicidade de um passado mítico dos grupos falantes de Guaraní e que estão atrelados a simbologias empregadas ainda no presente. Suas vestes, acessórios e instrumentos rituais são um tipo de linguagem que os liga a outros espaços-tempos, numa linha direta entre seres maiores e habitantes deste patamar terrestre.

A sacralidade, os usos, os cuidados e significados atribuídos a tais objetos continuam a compor a expressão religiosa dos Kaiowá, cuja essência carrega uma ligação com os seus deuses, que primeiramente portavam os instrumentos rituais. No imaginário religioso dos Kaiowá, quando utilizam as vestes e acessórios, estão se assemelhando às suas divindades.

As divindades, por vezes, aparecem em sonhos, ou mesmo os despertam para execução de alguma reza, ou no direcionamento de alguma ação. Nestes momentos, em suas moradas celestiais, tais seres espirituais estão ornamentados com *põchito*, *mbaraka*, *chiru*, *jeguaka*, de maneira similar ao que os rezadores kaiowá utilizam.

4.4- A transmissão dos objetos religiosos: o *mbaraka*

Os artefatos ritualísticos podem ser herdados pelos rezadores e rezadoras kaiowá, seja por meio do parentesco consanguíneo, na passagem dos objetos de uma geração à outra, ou mesmo por meio das redes religiosas que se constroem. Os rezadores delegam a responsabilidade de seus objetos aos cuidados de outro rezador, que pode pertencer à sua parentela como parente afim, ou integrante de outra família extensa. No conjunto de artefatos transmitidos como herança podem estar objetos como o *mymby* (flauta ou apito), *jeguaka* (diadema), *mbaraka* (chocalho), *chiru* (cruz). Dos objetos citados, o destaque neste item é para os dois últimos.

O *mbaraka*, designado também de maraca ou chocalho, está presente nas práticas rituais de muitos povos indígenas brasileiros. Entre os subgrupos Guaraní, Montardo (2002) aponta que é utilizado por todas as etnias.

No que diz respeito à materialidade do *mbaraka*, trata-se de um tipo de chocalho feito a partir do porongo (*lagenaria*). Na Musicologia é classificado como um

idíofone, que corresponde aos instrumentos musicais que produzem som a partir da vibração emitida em sua estrutura. Durante os cânticos e rezas executadas pelos rezadores guarani, o som do *mbaraka* é propalado por movimentos circulares do artefato, em outros momentos na posição horizontal e, ainda, de forma vertical, na direção do sol (MONTARDO, 2002, p. 169).

A prática da transmissão dos objetos aponta para um dos mecanismos presentes na difusão de saberes formativos dos rezadores kaiowá. Aprendizados são instituídos de maneira cumulativa, por meio de etapas, constituindo, assim, o que João (2011) designa como escola de xamanismo. Segundo este autor, “todos os objetos, metafisicamente, têm sua maneira de se expressar, de acordo com sua essência, como, por exemplo, a casa tem seu próprio *kotyhu*, e o *mymby* (apito ou pequena flauta) tem uma forma de se expressar para seu dono” (JOÃO, 2011, p.111). Agência, significados e historicidade são características que perpassam os objetos e se entremeiam com as experiências de vida das pessoas que os portam.

Os artefatos rituais são apresentados pelos *ñanderu* e *ñandesy* como uma espécie de credencial ou identidade. Em muitos momentos, quando os rezadores kaiowá exibem os objetos rituais dos quais estão responsáveis, contam a história de tais itens, numa miscelânea atrelada à história de vida e atuação das *ñandesy* ou *ñanderu*.

Indaguei a rezadora Floriza acerca da história dos objetos que estão aos seus cuidados. Sua explanação foi iniciada pelo *mbaraka*, sobre o qual a *ñandesy* explicou: “Meu avô faleceu e deixou para meu pai, e depois meu pai faleceu ficou para minha tia, e depois minha tinha morreu e ficou comigo. [...] onde eu vou eu levo comigo, esse aqui é meu documento. Essa aqui é minha caneta e meu papel” (FLORIZA DE SOUZA, 2019).

Estar responsável por um conjunto de artefatos rituais indica capacidade de gestão, aptidão para herdar, zelar e, assim, contar com a ajuda, orientação e intervenção desses elementos. Este atributo se apresenta como um dos saberes provenientes dos processos de formação dos rezadores e rezadoras kaiowá ainda no presente. Os objetos, assim dotados de historicidade, perpassam diferentes gerações, conforme apontado por Machado e Pereira (2018), quando indicam que:

Cada artefato ritual tem sua própria história. Essa historicidade é indissociável da trajetória dos líderes que os confeccionaram ou herdaram de líderes ainda mais antigos, cuja memória muitas vezes se projeta na dimensão temporal identificada genericamente como “o tempo dos antigos” — *yaguare*. Tal dimensão temporal se confunde

com o tempo dos líderes de parentelas, xamãs, heróis míticos e divindades, chegando mesmo a transcender o tempo histórico da dimensão temporal da terra atual. (MACHADO E PEREIRA, 2018, p.121)

Os artefatos, como já mencionado, são dotados de agência, estando sempre ao lado dos rezadores, os quais possibilitam, para com aqueles que estão incumbidos de seu cuidado, trilhar o percurso devido no exercício religioso. Sendo uma das herdeiras dos objetos rituais de sua parentela, a *ñandesy* Floriza, assim como o esposo Jorge, receberam vários elementos para os auxiliarem, tais como o *mymby*, *mbaraka*, *chiru*, entre outros.

De modo recursivo, a *ñandesy* utilizava como ponto central em suas falas, em diversos temas quando abordada, expressões que direcionavam seus aprendizados, objetos e prática rituais à figura da liderança religiosa do seu avô, Zacarias, e do seu pai Isac Souza, ambos rezadores. Não sem propósito, Dona Floriza afirma: “Esse *mbaraka* vai fazer, dia 04 de agosto, 135 anos”. Com precisão, a rezadora data o seu *mbaraka*, indicando a circulação deste, bem como os futuros herdeiros de tal objeto, atestando, assim, a extensa tradição e contínuas gerações de rezadores em sua família extensa.

A presença de rezadores entre as gerações da parentela expressa continuidade, denota prestígio, reconhecimento e capacidade formativa dos rezadores mais velhos no processo de articulação dos ensinamentos deixados aos seus sucessores. Possibilita também a transmissão dos objetos rituais em um circuito parental, os quais são detentores de rezas específicas para os objetos, inscritas em estilos comportamentais próprios à parentela da *ñandesy* Floriza e do *ñanderu* Jorge.

O *mbaraka* de dona Floriza, com mais de um século de existência, assim como outros objetos religiosos, podem vir a se constituir em herança para Josiel ou Claudeir, ambos em processo de formação religiosa. Na sequência geracional, a rezadora indica três crianças, entre seus netos, como continuadores do ofício religioso na parentela, para quem, conseqüentemente, serão legados os instrumentos. São as crianças Alana, Maikon e Alex.

A descrição acima contemplou a transferência de objetos religiosos no interior de uma rede de parentesco consanguíneo. Nos casos que apresentam ausência de herdeiros para a transmissão dos objetos no interior da família extensa, os artefatos são delegados a outros rezadores com os quais o rezador tenha algum tipo de afinidade, como ocorreu com o *ñanderu* Jorge Paulo, que fez parte da linha de frente no processo

da retomada de *Guyraroka*, em conjunto com o rezador Tito e o líder político Ambrósio.

Solicitei a Maria. J. Paulo (filha do rezador Jorge) se poderia descrever o destino dos artefatos de seu pai. A exposição dela possibilita a compreensão da circulação dos artefatos:

Sabe aquele *mbaraka*? Tudo. [referindo-se ao conjunto instrumentos rituais] eu entreguei para o Ataná. Eu não fiquei com as coisas, porque falaram que as coisas têm que rezar, ele [seu pai] me mandou entregar para ele mesmo. Entreguei o *chiru*, *mymby* para ele também. O *chiru* é aquilo que fica dentro da oca com os *mbaraka*, *kurusu*, na onde tem o lugar deles, sem deixar esparramado, tem de cuidar deles, tem que rezar. Se deixar esparramado é perigoso cobra, onça, que vem para atacar. Aí tem que levar e cuidar deles. E conversar, rezar para eles, para não chegar aquilo lá. (MARIA. J. PAULO, 2020)

Os dados apresentados por Maria permitem constatar a situação a que uma série de artefatos pode estar sujeitos quando não dispõem de condições de permanência no seio da família do rezador que os cuidava. Maria não possuía saberes apropriados para lidar com tais objetos, não apenas por ser uma pessoa evangélica, mas, principalmente, por não deter o conhecimento das rezas e cantos, e a possibilidade de estabelecer diálogo com tais peças, que são necessários, como bem explicou. A não observância dos regulamentos para com tais artefatos acarretaria em males que podem se manifestar e atingir indígenas e não indígenas.

A *ñandesy* Floriza apresentou a trajetória do *mbaraka* que herdou e, por meio do percurso do instrumento, fornece subsídios para a compreensão das etapas da confecção dos *mbaraka* destinados ao uso ritual:

Esse *mbaraka* tem muitos anos. 135 anos já. E nunca troquei esse *mandiju* (algodão), foi feito do algodão e, esse cabo ele é o talo de urucu. Esse aqui a gente faz, rapa bastante e lá dentro tem pariri, vem junto com esse *mbaraka* mesmo. E tem semente que a flor e vermelha e a fruta dele é assim... para ter o som. Então, esse pariri a gente planta aqui, para colocar dentro do *mbaraka*, ele toca bem e não é à toa que a gente coloca aqui. (FLORIZA DE SOUZA, 2019)

Os *mbaraka* fabricados precisam produzir um som apropriado. Cada detalhe de sua elaboração condiz com procedimentos específicos, a fim de que o objeto cumpra sua funcionalidade de fornecer uma vibração adequada, audível aos deuses. Os *mbaraka*, assim como os *mymby*, são utilizados como canais de comunicação com as divindades. Neste sentido, nas palavras da *ñandesy*, ele precisa “tocar bem” e com propósito.

A preocupação e o cuidado na confecção do *mbaraka* se dão, em grande medida, pela extensão sonora que o instrumento é capaz de provocar, ou em sua capacidade de “voz”. O instrumento deve ser manejado respeitosamente, com cuidado e habilidade, que apenas o rezador possui. Nimuendaju (1987) oferece uma caracterização do *mbaraka* e seus usos, ao afirmar: “quem algum dia assistir a uma dança séria de pajelança, admirar-se-á com os matizes sonoros que um instrumento tão simples pode produzir. Apraz-me considerar o maracá como símbolo da tribo Guarani [...]” (NIMUENDAJU, 1987, p.80).

Na cena pormenorizada, o etnólogo alerta para a relevância do *mbaraka*, quando assevera aos mais desavisados, caso viessem a segurar um desses *mbaraka* como um simples objeto, que seu manejo causaria um enorme incômodo ao seu responsável, considerando que o artefato ritual é dotado de historicidade e de sentimentos.

Artefatos, como o *mbaraka*, ficam expostos no interior da casa de reza, e alguns ocupam um lugar de destaque, como o *mbaraka* de Dona Floriza. Na ausência da *ogapysy*, o instrumento estava alocado em uma das vigas do centro da sala utilizada para recepção de visitantes e das aulas que a *ñandesy* ministrava.

Painel Fotográfico 13- *Ñandesy* Floriza e o *mbaraka* herdado



Registro realizado em 2019, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

Antes de iniciar sua fala, a *ñandesy* se apresenta com seu nome indígena, *Yvoty Rendy*, que em Português é traduzido como Flor Brilhante. A rezadora pega seus colares, seu *mbaraka*, e aguarda, com um olhar em minha direção, o questionamento. A pergunta que lhe dirijo refere-se à historicidade de seu *mbaraka*, como ele chegou aos seus cuidados.

A rezadora indica a circulação do objeto, relembra os muitos momentos que presenciou seu uso nas mãos de seu avô, posteriormente de seu pai e, na sequência, relembra os cantos que aprendeu ao som do *mbaraka*. Nesse momento, de forma compenetrada e com um olhar fixo, em direção ao chão, inicia um cântico e encerra sua fala explicando o conteúdo da música.

A *ñandesy* explicou que o cântico era antigo, havia aprendido com os mais velhos e era destinado ao *mbaraka*. Cantar também embeleza, além dos enfeites que tanto os rezadores, como seus objetos podem conter, pois a palavra manifestada por meio da musicalidade ganha vida e revigora. Há muitos momentos em que os rezadores pausam suas falas e cantam. As palavras não comportam a magnitude e a eficácia do complexo universo religioso kaiowá.

De modo semelhante, o *ñanderu* Tito entou cânticos em meio às suas palavras, sempre presentes em suas exposições. Sua cunhada Carmem Almeida, uma *ñandesy* de oitenta anos, logo após a minha pergunta sobre sua idade, se retirou para dentro de sua morada e retornou com o *yvytyrõ* (colar em formato de cruz), seu *jeguaka* (adorno na cabeça) e seu *mbaraka*. Sua exegese transcorria em certos momentos combinadas com a palavra cantada, relatando os procedimentos de recepção dos convidados, quando os visitantes adentravam o pátio da casa de um rezador, as rezas realizadas nos momentos do parto, entre outras atribuições, principalmente no que diz respeito às *ñandesy*.

Fotografia 27- *Ñandesy* Carmem com seus acessórios rituais



Registro realizado em 2019, *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

A rezadora é uma das moradoras de *Guyraroka*, com muitos de seus filhos residentes na aldeia Taquara/Juti - MS, uma terra indígena que também se encontra em litígio. Foi declarada como Terra Indígena em 2005 e, cinco anos depois, teve seu processo de demarcação suspenso. Atualmente, a *ñandesy* intercala sua residência entre as duas terras indígenas. Até o mês de setembro do ano de 2019, ela estava em *Guyraroka*; logo após essa data, retornou a Taquara.

O *mbaraka* se constitui em artefato elementar nas práticas religiosas. Dona Floriza narrou a maneira como o objeto é feito, bem como a sua trajetória. Montardo (2002, p.167) apresenta uma interessante narrativa, a partir da confecção do *mbaraka* pela *ñandesy* Odúlia. O artefato foi adornado em sua ponta com uma flor de algodão e, ao final da confecção, a pesquisadora foi orientada a não utilizar o *mbaraka*, pois ele necessitava passar pelo estágio do esfriamento. O *mbaraka* estava quente, tal como as pessoas em momentos de transição, conforme adverte Chamorro (1995), quando explicita sobre a passagem dos meninos para a fase adulta. Esse estágio de calor precisa ser detido, pois é associado, pelos Kaiowá, a um estágio de perigo. Dessa forma, “[...] as pessoas, os frutos da terra e os instrumentos ritualísticos passam por rituais de “esfriamento” que os tiram deste estágio perigoso [...]” (MONTARDO, 2002, p.170).

O *mbaraka*, como um elemento de comunicação, é utilizado de forma análoga a um aparelho celular, metáfora utilizada pelo rezador Tito. Muitas figuras de linguagem empregadas pelos rezadores kaiowá operam numa lógica que proporcione entendimento ao ouvinte, frente à complexidade da cosmologia kaiowá, valendo-se de situações, localizações geográficas, ou objetos relacionados a um contexto não indígena.

Foi por meio da correlação com o desempenho de uma banda musical que o *ñanderu* Tito explicou a respeito do uso dos objetos, como *mbaraka* e *takua*.

Takua é de bambu, só mulher usa, homem não pode pegar. Essa é a cultura delas. Mulher usa *takua*, para poder marcar o passo. É como uma banda, e essa banda *Ñandejara* escuta lá, é uma reza. A mulher pode usar *mbaraka* também, se ela quiser. Mas, o mais importante para elas é o *takua*... aí elas acompanham a reza com aquele instrumento. Assim como a banda acerta o tempo, cada um faz uma coisa com aquele instrumento. Tem aquele jeito de tocar. (TITO VILHALVA, 2019)

As explicações evocadas mediante as comparações entre os efeitos e o alcance dos instrumentos rituais foram uma constante na interlocução com os Kaiowá. Para

elencar os sentidos atribuídos aos artefatos, como o *takua* e o *mbaraka*, o *ñanderu* exemplificou por meio das atribuições musicais em uma banda, na qual cada instrumento e seus executores seguem a estrutura estabelecida pela partitura, marcando compasso, tempo, arranjos etc. E assim, a partir do bom desempenho dos membros, o êxito pode ser alcançado com a contribuição de todo o conjunto.

No conteúdo da fala do rezador consta a designação de gênero no uso dos instrumentos e, ao mesmo tempo, indica uma atuação conjunta que se entrecruzam para o desempenho do som esperado, assim como seu alcance em outros patamares.

Além das características de comunicação e agência destes instrumentos, Klein (2018), na sua pesquisa em andamento sobre rezas e cantos dos Kaiowá e Guarani, chama atenção para “como pensar através do *mbaraka*, [...] entender o que é e como opera o *mbaraka* dos Kaiowá e Guarani”, entendendo tais instrumentos como tecnologias de comunicação entre as etnias guarani (KLEIN, 2018, p.3).

Dotados de estatuto ontológico, “os instrumentos musicais são seres que requerem um contexto para seu efetivo emprego e um tratamento adequado para que exerçam suas qualidades” (MONTARDO, 2002, p.169). Cada instrumento requer cuidados apropriados, não são depositados em qualquer local, e muitos são tratados como sujeitos, os quais portam sentimentos dos mais variados. Nas mãos dos rezadores estão sempre presentes um *chiru* e um *mbaraka*, que os auxiliam e direcionam os cantos e as rezas. Denominado também de *kurusu* (cruz), o *chiru* pode incluir o conjunto de outros artefatos religiosos alocados no *yvyra marangatu* (altar).

4.5- *Mymby e chiru* herdados

O *mymby* é um instrumento musical, designado pelos Kaiowá como apito ou flauta, que produz som a partir do assopro em seu interior, e serve como um objeto de comunicação com seus deuses. Montardo (2002, p 169) destaca que “os instrumentos musicais estão na mitologia de maneira destacada e merecem por parte dos Guarani atenções e comportamentos específicos, pois são considerados como seres vivos”. Nisso resulta a relevância da atenção destinada aos objetos e suas relações com outros seres não humanos e com as divindades. Os *mymby*, assim como os *mbaraka*, produzem som, e, por isso, são enquadrados na categoria de instrumentos musicais. O primeiro é um aerofone, cujo som é produzido a partir de vibrações quando tocado; e o segundo é um idiofone.

Os *mymby* são confeccionados a partir de vários materiais, como madeira ou barro. Também são artefatos herdados, passados de uma geração de rezadores à outra. Na ausência de um *ñanderu* herdeiro no seio da família, sua “posse” fica ao encargo de outra figura religiosa, com a qual o rezador tenha afinidade e, assim, este novo responsável fica com a responsabilidade de cuidar dos objetos rituais.

Fotografias 28- *Mymby* que estão aos cuidados do rezador Jorge



Registros realizados em 2014, Jaguapiru. Autoria de Joziane A. Cruz

O registro das imagens com o rezador Jorge foi realizado em 2014. Na época, o Senhor Jorge narrou como se dava a formação dos *ñanderu* kaiowá e, antes do início da gravação, na companhia de seus netos e netas - crianças que estavam presentes durante a conversa - trouxe seus *mymby* e contou qual a finalidade deles.

O *ñanderu* Jorge explicou que o *mymby* geralmente é pequeno em suas dimensões, cabendo na palma da mão. Sua confecção se dá a partir da madeira da goiabeira (*Psidium guajava*) ou de bambu. Mas sua fabricação pode ser feita a partir de outros materiais também, com diferentes formas e tamanhos. Um rezador pode ter sob sua responsabilidade vários *mymby*. O *ñanderu* Jorge apresentou alguns que possuía, herdados de outros rezadores de sua parentela.

O rezador Tito explicou como se dá a relação do uso do *mymby* com outros seres, valendo-se da metáfora de uma linha telefônica e de aparelhos celulares, explicando o significado do *mymby*:

Esse *mymby* que tenho aqui é a mesma coisa que telefone, ele que toca aqui e ele (Ñandejara) escuta de lá, e já está dando sinal que vai rezar. Essa reza também é feita com esse *mbaraka*, é como se tivesse dando alô para Ñandejara para ele poder atender o que está doente, e o que precisa. O rezador reza aqui, toca aqui o *mymby* dele e já ligou lá. E

com essa reza, por exemplo: está chovendo muito, cinco, seis, dez dias, não para mais, aí junto com essa reza toca *mymby*, toca *mbaraka* e a gente telefona para ele para poder parar a chuva. (TITO VILHALVA, 2019)

Sua utilização possui imbricação com a necessidade de comunicação com as divindades kaiowá, para o anúncio de alguma ação de cunho espiritual, como uma espécie de prelúdio realizado em uma atividade musical. Ao ser tocado, o *mymby*, assim como o som dos cantos e rezas, é ouvido no céu pelas divindades. Sua execução se dá principalmente em dias de tempestade, com o propósito de minimizar a quantidade de chuva. Pereira (2004, p.241), ao perscrutar sobre o cosmos, constata sete tipos de planos, sendo o quinto equivalente a uma espécie de antessala de *Ñanderuvusu*, que se refere ao “lugar onde se ouve o soar da flauta”. O som ouvido equivale ao soar de um *mymby*.

Os apitos também eram utilizados antes das caças, a fim de solicitar autorização ao dono (*jára*) do anima, é outra situação apontada por Montardo (2002, p.181), no uso do *mymby*. Também tocava-se o *mymby* ao se aproximar de alguma residência de rezadores, com o propósito de comunicar a chegada; é como uma espécie de saudação aos donos da casa.

A interação é realizada pelos rezadores, a partir de uma linguagem circunscrita aos conhecimentos daqueles que são os mestres espirituais. Eles cumprem o papel de mediadores entre os de “cá” – da Terra, homens, animais e outros seres - e os “de lá”- as divindades, *jára*, que estão em outros patamares, como explicita Montardo (2002), ao valer-se dessas expressões muito utilizadas entre seus interlocutores da aldeia de Amambai.

Júlio, um senhor de setenta anos de idade, que reside em *Guymaroka* há aproximadamente dois anos, foi uma das pessoas que ajudou a construir a casa de reza do *ñanderu* Tito. Mesmo não sendo um rezador ou *yvyra'ija*, ele se identifica como um aprendiz das rezas kaiowá, dos remédios naturais e conhecedor das muitas histórias que ouviu em suas andanças pelos muitos *tekoha* kaiowá que percorreu no estado de MS e durante os anos em que viveu no Paraguai, onde conviveu com rezadores *pãi-tavyterã*.

Júlio explicou que há reza para diferentes situações, do mesmo modo que se utiliza dos objetos rituais, como o *mymby* e os *mbaraka* próximos do *yvyra'i*. Em algum momento, esses instrumentos são descritos pelos *ñanderu* como *yvyra'ija* (ajudantes), já que cumprem um papel de auxiliares, assim como os encarregados de desempenharem a

função de apoio aos rezadores. Segundo sua explicação, o *mymby* age como um tipo de “alarme”, dando o aviso da situação que virá:

A pessoa toca o *mymby*, toca lá e já se sabe que vem gente boa ou não. Ele faz um aviso, um alarme. E a gente vai receber lá [próximo ao *yvyra*] e chega ali e começa a tocar outra vez, esse *Mymby* se assopra dentro e assim toca. O branco vai chegando, e se for fazendeiro vai fazendo reza para amansar e ele deixa de ficar bravo. E pela reza isso sai. (JULIO ORTIZ, 2019)

O uso do *mymby* está relacionado ao universo masculino. Os rezadores com quem tive contato mencionaram seus *mymby* e seu uso. As *ñandesy* não comentaram quanto ao emprego do instrumento. Porém, a depender da pessoa que esteja à frente de cerimônias religiosas, sua utilização é predominante. O emprego dos objetos rituais parece estar passando por algum tipo de atualização no grupo. Em bibliografias, como Seraguza (2013) e Montardo (2002), as antropólogas discorrem a respeito da iniciação de mulheres rezadoras e os instrumentos que portam; entre eles está o *mymby*.

O *chiru* é outro artefato importante e um dos objetos rituais de maior destaque entre os Kaiowá. Muito sensível, o *chiru* demanda uma expressiva quantidade de cuidados, é alimentado por meio das rezas e cantos e se configura como um dos objetos mais significativos à estrutura ritualística dos Kaiowá. Autores como Pereira e Machado (2018), João (2011), Ventura (2018) e Paschoalick (2008), registram o uso do *chiru* como *kurusu* (cruz) e, ao mesmo tempo, como uma categoria englobante, sendo incorporados a ele outros objetos rituais.

Conforme Paschoalick (2008), “Os instrumentos musicais, assim como os artefatos utilizados nos rituais, *xiru*, *mbaraka*, os bastões de ritmo, o *cocar*, ficam guardados na cruz, ou *xiru*, que fica dentro da casa de reza (PASCHOALICK, 2008, p. 89). Em seu entorno são realizados os batizados, sessões de cura, cantos e rezas.



Registro realizado em 2019, *Guyraroka*. Autoria de Joziane A. Cruz

Na imagem, o registro do rezador Tito em frente à sua *ogapysy* em construção. Após uma das entrevistas concedidas pelo ancião, perguntei-lhe se poderia conhecer os objetos religiosos que havia herdado. O *ñanderu* Tito concordou e, em seguida, adentrou sua residência, saindo minutos, depois paramentado com seu *jeguaka* (adereço da cabeça/cocar), feito com penas brancas e pretas e seu *yvytyrõ* (colar cruzado na diagonal), produzido com sementes de *joasaha*, combinadas com outras sementes maiores. O rezador estava vestido com um *tambeo* (similar a uma minissaia) e, em suas mãos, portava o *chiru* e o *mbaraka*, dos quais não se separa.

Há duas décadas, no processo de composição do Relatório para identificação e delimitação de *Guyraroka*, realizado por Pereira (2002), o antropólogo elencou, a partir da pesquisa com os rezadores Tito (denominado também de Papito) e Jorge Paulo, entre outros, a importância do *chiru* e sua potencialidade. “O xiru é um bastão feito do cerne de uma madeira muito dura. [...] Os Kaiowá alegam que os xiru não são confeccionados por mão humana, mas que foram os próprios deuses que os entregaram aos antepassados. Papito Vilharva disse que o xiru é feito da madeira *yvyra nakua* [...]” (PEREIRA, 2002a, p. 85). Em muitos *yvyra marangatu*, o objeto encontra-se adornado

com *põchito*, assim como os rezadores. Os *chiru* apresentam distintas atribuições, como o *chiru* do trovão e do vento (MACHADO e PEREIRA, 2018).

Os instrumentos ritualísticos estão sempre junto aos rezadores quando estes se apresentam como lideranças religiosas. Por esse ângulo, os rezadores e os objetos que portam não podem ser entendidos de maneira dissociada. Sua atuação, incursão pelo xamanismo e história estão imbricadas pela ação e significados que os artefatos proporcionam em suas trajetórias.

Os rezadores precisam conversar constantemente, cantar e rezar com o *chiru*. O artefato está sempre próximo dos rezadores, pelos quais são cuidados e os auxiliam.

Se a gente não cuidar direitinho, não fazer reza para ele, ele começa a andar, chorar, ou então a falar. Eu e o seu Jorge já escutamos várias vezes, e o *ñanderu'i*, o *ñanderu mirĩ* também, escuta falar assim a noite, ele vai miar igual gatinho, mas não é não, ou emite um som assim... porque ele está procurando onde vai aninhar. E o *chiru* é assim o sentimento dele e ele fala. Se você deixar mais ele vai crescer e depois que sai para andar-como se tivesse vagando, ele vai andar a noite é difícil voltar, é perigoso fechar o sol e acabar o mundo. Por isso que a reza para esse *chiru* você tem que fazer para ele. Faço uma reza para acalmar o *chiru*, para ele poder ficar alegre, ele escuta a reza para ele, onde ele está cuidando e vai se acalmando. (FLORIZA, 2020)

A incumbência de cuidar dos instrumentos rituais é laborioso e demanda muito compromisso da pessoa responsável pelos objetos. As dificuldades na construção de uma nova casa de reza se constituíam em uma das principais preocupações do casal de rezadores Jorge e Floriza, pois os objetos religiosos necessitavam estar alocados no interior da *ogapysy*.

Portanto, segundo a exposição da *ñandesy*, o *chiru* necessita de muitos cuidados e de um lugar apropriado para ser alinhado. Só assim, os procedimentos como rezas e cantos específicos ao instrumento podem ser realizados. Do contrário, ou mesmo a demora na realização das rezas em prol do *chiru*, acarretaria em seu enfurecimento, transformando um simples animal, como o gato, em um ser de proporções maiores e mais potente.

Conforme explicam os rezadores, na inobservância da diligência e atenção que devem ser dispensadas ao *chiru*, este, ao se embravecer, pode provocar males. Mura (2006) sublinha características do *chiru*, ao atestar que, “nas narrativas indígenas, as suas vontades e exigências muitas vezes confundem-se com as dos próprios *chiru*, estes

últimos possuindo características psicológicas similares aos dos seres humanos [...]” (MURA, 2006, p. 331).

Ventura (2018) discute as implicações do pensamento kaiowá ao refletir sobre o *chiru*, atestando sua potencialidade enquanto agente de ação e reação para o grupo. A cautela para com o *chiru* se relaciona também a manter seu estado frio, calmo, promovido por intermédio das rezas e cantos que agradam ao *chiru*, do contrário, o artefato pode permanecer em um estado quente e irritado. Conforme o autor, ele também agrega múltiplas funções. O “[...] *chiru* é pessoa: dele você cuida, alimenta, conversa, veste, agrada. E, ademais, alguém com imensas capacidades, pois ele cura doenças, nomina crianças, batiza colheitas, provoca desastres ambientais” (VENTURA, 2018, p.08).

O *chiru* é considerado como o sustentador do firmamento. As duas varas de madeira em formato de cruz são consideradas, por vezes, como “apenas pedaços de paus” às pessoas não familiarizadas com o universo religioso kaiowá. A *ñandesy* Floriza assevera “que ele é pau, mas é igual ferro, se você quiser torar [cortar] ele, nenhuma coisa entra ali, ele é igual ferro, não deixa quebrar. Ele parece qualquer pau, mas não é não” (FLORIZA DE SOUZA, 2020). O não entendimento da importância e do poder do *chiru* se constitui em um dos elementos de maior preocupação dos rezadores, assim como a interpretação equivocada do objeto.

Na condição de sustentáculo do universo, João (2011) discorre a respeito do *chiru* e sua origem, quando afirma que, “de acordo com a lógica do Kaiowá, a terra foi criada a partir da substância do *xiru* (bastão sagrado), o *jasuka*. Segundo o xamã, no princípio da existência da terra, o *nhanderu guasu* entendeu que a terra necessitava ser sustentada pelo *xiru*” (JOÃO, 2011, p.26).

O *chiru* se constitui numa peça central do processo de sustentação do mundo. Os rezadores rezam e cantam para que ele prossiga em sua designação e, assim, acalme a sua vontade de destruir o patamar terrestre, cuja fúria é ocasionada pela ação dos não indígenas ao desrespeitar os territórios sagrados, palco de práticas rituais realizadas pelos Kaiowá. Ao mesmo tempo em que o *chiru* é responsável pela criação de muitos seres vivos, o instrumento passou também pelo processo de nascimento. A *ñandesy* Floriza conta como se deu tal acontecimento:

Esse *chiru* nasceu com *Jasuka*, como essa terra. O indígena quando primeiro queria pisar aqui na terra, o pai do sol, ele tem iluminação e é pequena. Então, quando ele vai fazer já Terra, o Pai do sol já começou

a tirar no meio dele, começou a fazer aquele *yvyra marãne* como o *chiru*. Então, os outros já fizeram aquilo lá, o *chiru* já nasceu daquela tora que é muito grande. É o pai do *hi'u* que chama, por isso que ele chama *chiru hi'u*. Quando ele [o Pai do Sol] está fazendo esse *chiru* para poder cuidar um dia como *ñanderu* e *ñandesy*, aí ele já fala para o irmão dele e para Jasy: essa cruz sagrada, *chiru*, vai cuidar um dia a Terra, vai cuidar Sol, já começou a falar. Aí o irmão dele fala e depois esse aqui vai cuidar somente o sol o *Pa'i Rendy*. E vai iluminar todo país, sempre esse *chiru* está na mão das *ñandesy* e *ñanderu*, eles não podem errar. (FLORIZA DE SOUZA, 2020)

As narrativas em torno do *chiru*, suas funções, e poderes que o artefato possui são multiformes e complexas. O desempenho do exercício religioso é algo fundamental para a manutenção do equilíbrio dos diversos patamares. Além de estarem “nas mãos dos rezadores”, como aponta a *ñandesy*, a imagem do *chiru*, muitas vezes, é referenciada nos enfeites das vestimentas rituais, em pinturas faciais e no corpo, próximo ao peito, como pude observar no *ñanderu* Tito. Em outros momentos, esculpido como pingentes em tamanhos pequenos, em torno de uns dez centímetros, colocados em colares e usados no cotidiano.

Os Kaiowá se autodenominam como os “filhos e filhas da cruz e da boa palavra” e nasceram da “base espumante da cruz que é o próprio *Jasuka*”, e o *chiru* é o responsável por sustentar a Terra, com o poder de também trazer o colapso final desse mundo (CHAMORRO, 1995, 60- 62).

O *kurusu/cruz*, por seu turno, é a “indigenização” da cruz, o que se configura enquanto um conceito da cosmologia kaiowá muito frutífero para se pensar ações e reações protagonizadas e explicadas mediante tal artefato, que é entendido pela etnia como uma pessoa (FAUSTO, 2005).

Os sentidos empregados no uso da cruz se constituem em algo que difere da forma como os cristãos a entendem e utilizam. A cruz, para os Kaiowá, não é apenas um objeto, é uma pessoa. Há lugar certo para se colocar e zelar. A *ñandesy* Floriza, prestes a inaugurar sua nova *ogapysy*, compartilhou seus planos para a finalização da organização da sua casa de reza, assim como a disposição dos objetos rituais.

O *chiru* tem que cuidar muito, para cuidar no lugar, como esse aqui (apontando para o *yvyra* no interior da casa de reza), você vê que o *chiru* não está ali, está lá guardado, sozinho. Se levantar para alinhar, vai ser diferente, vai erguer... vai estar tudo alinhado, vai ter *mbaraka, takua*, todos os instrumentos que *ñanderu* e *ñandesy* que usam. E ali eles não são colocados à toa, como ali, estamos estudando isso ainda. (FLORIZA, 2020)

Os etnólogos Nimuendaju e Schaden sublinham que, para os Guarani, a expressão *ñande reko* (nosso modo de ser), traduzido para o Português como “nosso sistema”, expressa o sentido que as etnias empregam para o termo religião. Assim, a religiosidade como algo intrínseco à cultura como um todo, não seria encontrada apenas em partes ou em momentos específicos da organização social dos grupos falantes de Guarani. Tamanha é a força estruturante no modo de viver destes povos, que a religiosidade era e ainda é arraigada, compondo-se em traço distintivo e que permanece pujante.

A compreensão dos sentidos atribuídos aos artefatos rituais foi um percurso fecundo e envolvente, ao seguir as pistas advindas do pensamento kaiowá, somadas às discussões teóricas pautadas por uma filosofia ameríndia abundante e múltipla. O trajeto possibilita a verificação de mecanismos de resistência protagonizados pelos indígenas, frente às tentativas de apagamento do sistema religioso das etnias falantes de Guarani.

Na contemporaneidade, há atualizações nas práticas das *ñandesy* e dos *ñanderu*. Como tratei nos capítulos anteriores, a presença das igrejas evangélicas, as ações do Estado e as percepções quanto à produção do corpo entre os Kaiowá interferem em seu viver como um todo, e no campo da religião não é diferente. A constituição das lideranças religiosas tem enfrentado desafios, a começar pelo interesse das gerações mais novas na continuidade do serviço religioso. Porém, apesar das limitações do tempo presente, a figura dos rezadores permanece sendo um dos elementos da resistência dos Kaiowá na atualidade, através do exercício de sua crença na palavra, por meio de suas rezas-cantos-danças, e da ocupação de novos cenários que outrora não se configuravam em espaço de atuação dos rezadores e rezadoras. A reflexão acerca dos temas elencados serão contemplados no quinto e último capítulo.

CAPÍTULO 5

Os desafios e atualizações nas práticas dos *ñanderu* e *ñandesy* na contemporaneidade

Apesar da recorrência de afirmações quanto a um possível desaparecimento da figura dos rezadores e rezadoras, por muitos Kaiowá no interior das parentelas estudadas, o contexto atual no MS tem evidenciado a presença das lideranças religiosas em diferentes espaços de inserção social. Dessa maneira, a aceção acerca da não existência dos rezadores em um futuro próximo, está relacionada ao perfil das lideranças religiosas que tem surgido na contemporaneidade, e a não correspondência segundo o ideário esperado pelos rezadores mais experientes, com base em critérios bem rígidos na constituição dos *ñanderu* e *ñandesy*.

Novos cenários despontam como ambientes de negociações, ressignificações e resistência em prol do retorno aos seus *tekoha* de origem e na manutenção das peculiaridades inerentes às práticas espirituais na etnia. A religiosidade tradicional continua a se configurar enquanto instrumento de luta entre os Kaiowá, enquanto suas rezas-cantos reverberam e as *ñandesy* e *ñanderu*, munidos de seus instrumentos rituais, conduzem os percursos ancorados na palavra.

Os espaços de resistência e afirmação étnica, como as *Aty Guasu*, as universidades, as escolas, órgãos do Estado, entre outros ambientes sociais, se constituem em novos cenários de aprendizados das gerações mais jovens, assim como para aqueles que possivelmente serão rezadores e rezadoras no futuro.

Nesta direção, a discussão deste último capítulo contempla os aspectos mencionados no exercício religioso quanto aos desafios do presente, como nas suas rezas e práticas de curas. Em conjunto com a impossibilidade de viverem da maneira como anseiam, os Kaiowá experimentam atualizações e ressignificações nos processos de resistência frente às adversidades vivenciadas. Assim, as lideranças religiosas permanecem como esteios espirituais da etnia, direcionando as empreitadas na luta cotidiana pela sobrevivência física e cultural.

5.1- Rezas

No acervo de saberes que as *ñandesy* e *ñanderu* possuem, as rezas-cantos-danças compõem um repertório que os acompanham no decorrer de sua trajetória no serviço religioso. Os *ñembo'e* (rezas), os *porahéi* (cantos) e os *jeroky* (danças) são aprendidos desde o princípio da constituição das lideranças religiosas, em algumas experiências, ainda no período da infância, situação para a qual busquei chamar atenção no segundo capítulo, sendo o período ideal para os aprendizados religiosos no processo de inscrição da palavra na mente e no corpo do rezador.

No que diz respeito à palavra musicada, Chamorro (2011) aponta que, na diversidade existente de discussões referentes à palavra cantada entre os Kaiowá, sua eleição recairia sobre três gêneros, sendo o *ñembo'e*, o *guahu* e o *kotyhu*, comumente traduzidos por rezas. Segundo a historiadora, “estas rezas aproximam os ‘donos do ser’, *tekojára*, da condição humana cotidiana, onde, sobretudo, as doenças ocasionam grande instabilidade” (CHAMORRO, 2011, p. 49). Assim, as rezas, os cantos e as danças realizadas em cerimoniais específicos, como o batismo do milho ou a festa de iniciação dos meninos, permitem a comunicação direta com as divindades kaiowá, possibilitam curas, bem como fortalecem os *ñanderu* e as *ñandesy*.

As rezas-cantos-danças são, em sua maioria, transmitidos pelos mestres da palavra experiente, os quais delegam aos seus aprendizes a tarefa da memorização e do treinamento das habilidades vocais. A outra parcela de conhecimentos atrelados às rezas e cantos são provenientes da relação verticalizada dos rezadores com os donos da reza. É uma experiência que propicia o recebimento da primeira reza-canto, permitindo, assim, a autonomia do novo rezador ou rezadora.

Nesse sentido, as rezas são um tipo de linguagem que os rezadores dominam, para se comunicarem com outros seres espirituais com os quais se relacionam. Segundo Pereira (2004),

Os Kaiowá explicam que esse tipo de linguagem é o único que possibilita a comunicação entre os homens e os outros seres situados em planos de existência diferentes, como os deuses e os donos – Jará – de animais ou plantas, pois “só o rezador (*xamã*) sabe conversar com eles”. A comunicação *xamânica* é uma espécie de superlinguagem, permitindo a comunicação dos homens com seres situados em outros planos cósmicos: havendo comunicação há também relação, e esta pressupõe a comunicação. (PEREIRA, 2004, p. 40)

As *ñandesy* e os *ñanderu*, bem como seus *yvyra'ija* (auxiliares) e aprendizes, devem se portar, neste plano terrestre, à semelhança de suas divindades em outros patamares para que a harmonia não seja interrompida. As rezas, cantos e danças, somados ao auxílio proporcionado pelos artefatos responsáveis, possibilitam a associação direta entre os seres não humanos, deuses e alimentos com os instrumentos, como o *chiru*.

As palavras manifestadas em cantos-rezas, pelos Kaiowá, devem ser belas. A palavra cantada é como um adorno e, ao serem ecoadas, têm o poder de tornar leve o corpo do rezador, além de servirem como alimento para alguns artefatos rituais, como o *chiru*, e são ouvidas, como um prelúdio em outros patamares, pelas divindades kaiowá, como discorre Chamorro (2008).

Pesquisas como as de Vietta (2007) e Montardo (2002) chamam atenção à prática de rezas-cantos, executada diariamente, sob a direção de lideranças religiosas e acompanhadas pela parentela do rezador. Os *ñanderu*, à frente de cerimônias como o *jeroky* (rituais diários), reuniam-se com seus familiares à noite para a execução de rezas e tomarem a *chícha*, instituindo assim, momentos de instrução aos familiares, e, concomitantemente, a perpetuação de saberes através dos futuros rezadores.

No interior das parentelas estudadas, em *Guyraroka* e *Jaguapiru*, os *ñanderu* e *ñandesy* relatam que a prática do *jeroky* não é uma constância. As rezas e cantos são realizados de forma individual, na maior parte das vezes, no período do entardecer. Ainda que sem a companhia do grupo de parentesco, como se dava no passado, as lideranças espirituais não cessam de realizar os *ñembo'e*. A palavra manifestada em reza e canto proporciona o fortalecimento do corpo do rezador e o torna leve, assim como alimenta os instrumentos rituais como o *chiru*. Os demais artefatos como *mymby* e *mbaraka* são utilizados, também, nos períodos de execução das rezas, como forma de comunicação com *Ñandejára/Ñanderuvusu*. E assim, as *ñandesy* e os *ñanderu* podem estar em sintonia constante com os *jára* (donos) da reza, e receberem as instruções necessárias para a tomada de decisões e outros procedimentos de caráter espiritual que devam realizar.

Para cada situação e necessidade da vida há uma reza específica, que é revelada pelas divindades da etnia. Neste sentido, o *ñanderu* Tito afirmou que “não é apenas uma, são milhares de rezas. Porque todo rezador tem essa reza, e ela vem lá de cima, não é daqui” (TITO VILHALVA, 2019).

Conforme elucidam as lideranças religiosas, há uma reza particular para o bom desenvolvimento das sementes, igualmente para o bem-estar das crianças. Há reza para acalmar aqueles que se encontram irritados, seja um Kaiowá ou pessoa não indígena. Tem rezas em prol da saúde física, mental e espiritual de quem necessite. Os elementos da natureza, como as chuvas, a estiagem e as geadas, podem ocorrer com intensidade ou de forma amena, a depender da reza empreendida pelo rezador.

No entanto, mesmo que os rezadores continuem a executar as rezas, elas são poucas se comparadas à quantidade e veemência com que deveriam acontecer, segundo explicam as lideranças religiosas. Razão pela qual decorrem os diferentes tipos de infortúnios e enfermidades entre os Kaiowá atualmente.

Os efeitos resultantes do distanciamento da religião kaiowá acometem a todos, e, de igual modo, às suas roças e plantas. O rezador Tito explica que, sem a reza, a “semente não vai vir mais, pode plantar milho, cana. Enquanto tem essa reza sai bem a planta. Ninguém briga, não acontece nada de ruim. E por isso que tem lugar que fala que quando acabar essa reza, acabou o mundo” (TITO VILHALVA, 2019).

Ao salientarem acerca da relevância das rezas, as lideranças religiosas chamam atenção para os benefícios que elas proporcionam, e para os males oriundos quando são negligenciadas. O papel desempenhado pelos rezadores na mediação entre os patamares é alvo de destaque também. São os *ñanderu* e as *ñandesy* que possuem condições de compreender qual reza executar, e seu alcance na vida das pessoas.

Nessa perspectiva, o testemunho que a narrativa do senhor Júlio oferece contribui à compreensão do papel das rezas. O senhor Júlio, com setenta anos, contou sua trajetória de vida e seu contato com as rezas. Seu interesse pelos conhecimentos religiosos ocorreu em decorrência de uma enfermidade que o atingiu. Logo após conhecer uma *ñandesy* no Paraguai, onde esteve por um tempo para trabalhar em fazendas, ele a procurou após receber recomendações de conhecidos seus sobre a eficácia de suas rezas e dos remédios que eram administrados pela *ñandesy*. Julio expos da seguinte forma o que aprendeu em seus anos de experiências sobre as rezas:

A reza é assim, ela funciona para quem acredita. E acreditar no dono da reza. Aquele que ensina a reza fica lá em cima. É assim que a reza funciona, para poder valer. A reza é como água, nunca para. Porque tudo é coisa de deus. E coisa de deus é muito diferente. Então é muito importante e o que isso significa. (JULIO ORTIZ, 2019)

Sua necessidade o levou a buscar uma solução para o mal que o afligia. A doença havia atingido suas pernas, impossibilitando-o de andar, e, após os procedimentos curativos, a enfermidade foi “retirada”, segundo explicou. Julio havia sido alcançado com a cura tão almejada e continuou a trabalhar nos serviços relacionados ao cuidado de animais e nas roças, mas a curiosidade havia sido instalada em seu íntimo. A partir daquele momento passou a se dedicar a aprender mais sobre as relações entre os seres que habitam a Terra e o “poder da reza”. De acordo com sua experiência e crença, a abrangência das rezas e seus efeitos são notórios.

O descrédito à figura dos rezadores, assim como a eficácia das práticas religiosas tradicionais são citados pelos *ñanderu* e *ñandesy* enquanto componentes que impedem o “poder das rezas” de surtirem efeitos no viver de muitos Kaiowá. Logo, diversos impedimentos ao exercício religioso em sua totalidade são lembrados pelas lideranças espirituais.

Um elemento complicador nas relações entre os patamares e seus *jára* relaciona-se aos empecilhos na comunicação. Os rezadores explicam que, assim como uma banda desafinada põe em risco todo grupo de músicos e, por consequência, a música é mal executada, assim também ocorre com os rezadores kaiowá quando rezam e sofrem as interferências provenientes das igrejas pentecostais e neopentecostais, presentes em muitos *tekoha*. Os diferentes tipos de espiritualidade em um só lugar causam uma cacofonia no mundo espiritual. De acordo com a exegese das lideranças religiosas, os rezadores executam suas rezas e cantos, e os evangélicos pentecostais e neopentecostais, de maneira semelhante, exercem sua fé. Desse modo, *Ñandejára* (divindade), ao observar as tentativas de comunicação em sua direção, fica impossibilitado de compreender as rezas e cantos entoados pelos rezadores no plano terrestre.

As rezas-cantos-danças devem compor os múltiplos cenários da vida social entre os Kaiowá. São executadas junto às diversas situações, como no uso dos artefatos rituais, nos períodos de aprendizado dos que se encontram em formação para o exercício religioso, no interior das *ogapysy*, em prol das sementes e dos alimentos que seriam ingeridos, nos rituais e em meio à luta pelo *tekoha*.

Nas sessões de cura e prescrição de remédios naturais as rezas-cantos estão presentes, como abordarei a seguir. Mesmo que realizadas de forma diminuta, as rezas são executadas ainda no interior dos grupos de parentesco. Contribuem, assim, para a manutenção dos saberes transmitidos às gerações, e, conseqüentemente, para a

perpetuação dos regimes de conhecimentos próprios dos Kaiowá, como a religiosidade tradicional.

5.2- Práticas de cura

Os relatos das pessoas mais velhas, rezadores e outros idosos são marcados por lembranças da abundância da fauna e flora nos *tekoha*. Esse é um cenário diferente do encontrado na atualidade, no qual os recursos naturais são escassos. Contudo, mesmo com falta de condições necessárias no ambiente natural, ainda existem muitos remédios que os Kaiowá conhecem e sabem como usar.

Os rezadores contam que, a partir da casca do cedro, é possível preparar vários chás que fortalecem o corpo e diminuem as inflamações. Com a gordura extraída de algumas espécies de cobras, fazem pomadas que agem no alívio das dores musculares e de outros males relacionados às doenças ósseas. À beira dos rios e de outras nascentes de água há uma gama de plantas, cipós e folhagens que podem proporcionar os ingredientes para a elaboração de remédios naturais.

Ao analisar os sentidos atribuídos à saúde e à doença entre os Guarani e Kaiowá, Santos (2016) aponta que “[...] podemos perceber que há uma concepção muito distinta da medicina ocidental moderna sobre o que é saúde e o que é doença. Por isso mesmo, a prática de cura também se diferencia” (SANTOS, 2016, p.62). Comumente, o médico questiona o paciente sobre a doença que o aflige, examina, realiza exames, entre outros procedimentos. Por vezes, a constatação da procedência da enfermidade não é exitosa. Os rezadores kaiowá explicam que faltam outros componentes aos profissionais da saúde, atributos que os *ñanderu* e as *ñandesy* possuem, que é a capacidade de ver o mal. Instruídos pelas divindades e *jára*, com o auxílio de seus instrumentos rituais e a execução das rezas, os mestres da palavra identificam a origem da dor que acomete a pessoa, seja em seu corpo ou em sua alma.

Em *Guyraroka*, muitas vezes, as mulheres vão até os rios para pescar, além de ser frequente a ida até as proximidades das águas, como na *Jaguapiru*, a fim colherem plantas que lhes sirvam para o preparo de remédios naturais. O uso dos remédios fitoterápicos e sua preparação, somados às rezas e cantos elevam seu *status* de um tratamento natural para uma prática religiosa, presente em muitos grupos sociais. Por esse ângulo, os remédios caseiros deixam de ser apenas um conjunto de extratos

naturais, mas potencializam agentes que operam em uma lógica sobrenatural, produzindo efeitos curativos no corpo e na alma.

A *ñandesy* Floriza menciona alguns remédios caseiros fabricados a partir do caraguatá (*Bromelia Balansae*). Conforme a rezadora, “têm remédios para aliviar as cólicas nos brejos, que podem ser retirados debaixo dos caraguatás. São vários tipos, igual uma cebola. Aí você colhe e maceta bastante, esquenta e toma. E ajuda a diminuir a quantidade de menstruação” (FLORIZA DE SOUZA, 2019). Há uma variedade de tipos de caraguatás, e a *ñandesy* salienta que a planta oferece muitas possibilidades em seu uso fitoterápico. Os frutos, a polpa e as folhas podem ser utilizadas no tratamento de doenças pulmonares, como bronquite e asma. A partir da extração do sumo da planta, se produz remédios que auxiliam no combate às doenças bucais, como as aftas, muito utilizado nos recém-nascidos.

A *ñandesy* Miguela explica que há muitas plantas que servem para remédios, mas não são todas as pessoas que sabem onde encontrá-las. Também há uma diminuição da procura, por parte das gerações mais novas, pelos remédios naturais. As lideranças religiosas frisam que, no passado, havia maior procura pela atuação dos rezadores, para resolução de qualquer infortúnio, tanto os de ordem física, como as doenças espirituais. Entretanto, a cada dia, as pessoas têm ido mais aos médicos e tomam remédios industrializados.

No entanto, apesar das mudanças provocadas no bojo das relações sociais da etnia, a identificação, o processamento e a funcionalidade dos remédios, acompanhados pela reza, permanece, nos dias atuais, como parte do arcabouço de saberes próprios aos *ñanderu* e *ñandesy*. São conhecimentos transmitidos aos aprendizes em formação para o exercício religioso, e que, com o passar dos anos, vão sendo aprimorados.

A *ñandesy* Floriza lembra que, na ausência das plantas medicinais para algum remédio, ela visita outros *tekoha* com parentes seus, onde tenha notícia de que há a erva que necessita e, assim, tem acesso aos remédios naturais não encontrados na Jaguapiru. A rezadora lembra, também, que há procedimentos adequados para colher a planta medicinal. Um destes cuidados diz respeito à solicitação de autorização aos *jára* (dono, guardião).

E quando você chegar no lugar que tem o remédio, tem que pedir permissão para o dono, cada remédio tem dono, seu *jára*. Se hoje eu for plantar meu remédio medicinal tem que falar com o *jára*, e fazer bastante reza. O próprio dono que cuida, talvez você não vê, mas de manhã cedo ele brota bonitinho, porque é ele (o *jára*) que cuida. E se não pedir autorização, a planta morre. (FLORIZA DE SOUZA, 2019)

É esperado, no âmbito social, que os rezadores detenham o conjunto de conhecimentos acerca de onde buscar e quanto ao processamento das plantas medicinais, assim como a execução das rezas que acompanham o processo da prescrição de um determinado remédio. Melià *et al.* (1976, p.250) sublinha que os *ñanderu* precisam ser especialistas em distinguir os males da alma e do corpo. Por esse ângulo, as *ñandesy* e os *ñanderu kaiowá* não devem apenas fornecer prescrições aos doentes, sobre o chá que devem tomar, ou como prepará-lo. Ao rezador cabe o dever de identificar o mal, sua proveniência e como sanar.

Ainda que as práticas de cura sejam algo característico do exercício religioso dos rezadores, não há impedimento para que outras pessoas tenham o entendimento do uso das plantas o possam exercê-lo. É o caso da filha de Tito Vilhalva, Maria Vilhalva, que aprendeu com seus pais rezadores a respeito das práticas curativas. Maria não é uma iniciada nos aprendizados religiosos, apenas colabora com o grupo de reza dos pais e detém saberes relacionados ao trato com a saúde por meio das plantas.

Maria conta que tem sido procurada, nos últimos anos, para o tratamento do coalho virado de crianças pequenas. A patologia, denominada popularmente de coalho virado, é caracterizada pelas constantes disenteiras e vômitos que acometem as crianças. A causa desta enfermidade não é encontrada pelos médicos, e os remédios industrializados e a medicina convencional não são capazes de resolver, segundo afirmam os especialistas kaiowá no tratamento de doenças físicas e espirituais.

Os rezadores Tito e Miguela direcionavam muitas sessões de cura em *Guyraroka* e em outros *tekoha*, quando solicitados. Com o avançar dos anos, a locomoção dos idosos se torna mais difícil, e estes apenas recebem as pessoas que os buscam em seu local de moradia. Assim, Maria, quando convidada, se necessário vai até a casa da criança que se encontra doente para tentar sanar o problema do coalho virado, em substituição aos pais idosos. Maria narra como seu deu sua primeira experiência na cura do coalho virado:

Minha tia trouxe duas crianças que estavam com o coalho virado. Eu passei um remédio na minha mão. E quando você arruma, pega a criança no colo, coloca ela em pé, com os pés endireitados e bate neles devagarzinho. Para ficarem na mesma posição, juntinhos. E depois você costura. E deu certo. Costurar é assim... para não ficar chorando muito e nem ficar com dor no corpo. (MARIA VILHALVA, 2019)

Em formato de zigue-zague, Maria movimentava uma de suas mãos a fim de descrever a cena da “costura”. De acordo com sua explicação, o ato de costurar a criança no ar funciona como uma espécie de “arremate” do ritual de cura. Após o movimento de costurar, como se estivesse com uma agulha em mãos, “alinha” a criança, e, daquele momento em diante, sua saúde é restaurada.

Fotografia 30- Maria Vilhalva e seu neto Rian



Registro realizado em *Guyraroka*, em 2019. Autoria de Joziane A. Cruz

Ao relatar as ações necessárias à cura do qualho virado, Maria, na conversa realizada em 2019, estava com seu netinho recém-nascido em seus braços. O bebê dormia calmamente, enquanto a avó o olhava e advertia quanto à importância de proporcionar cuidados preventivos às crianças pequenas para viverem saudáveis.

Os conhecimentos quanto aos usos dos remédios naturais foram frequentes nas falas das mulheres que, atualmente, mesmo provenientes de parentelas de rezadores, por sua vez, não comungam da religiosidade tradicional. Assim como entre os homens mais próximos dos rezadores, em apoio à sua liderança.

Assim, mulheres (e homens) evangélicas, alegam que hoje não há rezadores “originais ou verdadeiros como antigamente”. A afirmação se baseia na compreensão dos evangélicos de que, na atualidade, as *ñandesy* e *ñanderu* kaiowá são “piratas⁶⁶”,

⁶⁶ O uso do termo pirata, em alusão a algo ou alguém falso, foi recorrentemente utilizado entre os interlocutores da pesquisa, principalmente àqueles adeptos ao neopentecostalismo.

valendo-se da analogia relacionada aos materiais copiados dos originais (os pirateados), como os CDs e DVDs, por exemplo. E assim justificam o distanciamento da religiosidade kaiowá, tendo em vista que os “rezadores autênticos já não existem mais”, conforme avaliam. Nos casos em que citam algum nome de referência enquanto *ñanderu* eficaz, a pessoa já é falecida.

Mas essas mulheres evangélicas, assim como o rol elencado de conhecedores das plantas medicinais, compreendem sua importância, assim como os locais próprios para apanhá-las e dos processos de preparação dos remédios naturais. Concomitantemente, há um aspecto curioso presente entre os que buscam refúgio ou cura com as práticas religiosas tradicionais: diz respeito ao perfil das pessoas que acionam esses saberes. Em muitos casos, indivíduos pertencentes a igrejas evangélicas recorrem aos rezadores e rezadoras a fim de sanarem algum infortúnio, sejam de ordem espiritual, relacionados ao comportamento, a pesadelos, a sentimentos ruins e a prenúncios, ou mesmo para a cura de alguma doença no corpo.

Mesmo que nos discursos exista a negação por parte de muitas pessoas que se distanciam da religiosidade tradicional, são recorrentes as experiências mencionadas pelos *ñanderu* e *ñandesy* de pessoas cristãs que, nos momentos de adversidades e dores, os procuram. É um quadro que possibilita inferir que, mesmo com a ideia, entre os Kaiowá, do enfraquecimento das lideranças religiosas, a busca por seus conhecimentos e habilidades no trato com as inúmeras questões continua a ser acionada.

As diferentes religiosidades vivenciadas no interior das parentelas estudadas possibilitam a reflexão de que, no campo ideal, as narrativas corroboram para a identificação de vinculação da fé de maneira isolada. Ou seja, cada sujeito é fiel ao sistema de crenças no qual está inserido, sem intercâmbios ou diálogos com outras religiosidades. E assim, os praticantes da religião tradicional encontram-se localizados de um lado, e os evangélicos pentecostais (são a maioria) em outra extremidade. Contudo, nas vivências dos Kaiowá, o trânsito entre as religiosidades são constantes. Isso remete ao que Bourdieu (2007) denominou como o mercado dos bens simbólicos. A religião é um campo de disputa de poder. Os discursos mais convincentes agregam mais adeptos, e, por conseguinte, precisam demonstrar sua eficácia.

Os interlocutores da pesquisa contam que há pessoas que frequentaram por anos a igreja da Missão Caiuá e, após a constituição da família, já mais velho, estabeleceram-se enquanto rezadores. Outros, como uma forma de experimentação dos “dois mundos” - do não indígena e do Kaiowá – circulam, por um tempo, pelas igrejas

evangélicas, mas também participam das práticas religiosas da etnia. E há aqueles que mudam seu proceder cotidiano, suas práticas e vestuários como manifestação visível de sua conversão ao pentecostalismo e neopentecostalismo, e, com escusas, apregoam o distanciamento do sistema religioso kaiowá e de tudo o que diz respeito a ele. Porém, é comum as pessoas transitarem por entre as práticas de fé, sejam evangélicas ou tradicionais, que possibilitem a obtenção de respostas e resultados que almejam, como a cura física.

Os saberes necessários para o reconhecimento das plantas medicinais e da preparação dos remédios, chás e banhos com infusão de ervas são transmitidos entre as gerações. Na etnia kaiowá, pessoas de diferentes idades e filiações religiosas possuem condições de acesso às plantas medicinais, quando disponíveis, e à elaboração de algum remédio para livramento do incômodo na saúde. Porém, são os rezadores e rezadoras os responsáveis por tratar dos infortúnios que acometem os seus, por meio do uso de remédios e realização de rezas.

Nas relações estabelecidas no interior das redes de parentesco, as mulheres desempenham papéis importantes e que têm sido ressignificados nas últimas décadas entre os Kaiowá. São elas as mantenedoras do fogo e articuladoras de suas parentelas, também são hábeis mestres da palavra. No campo da religião, é possível identificar a atuação das mulheres enquanto *ñandesy*, parteiras, curandeiras, lideranças proeminentes em meio aos conflitos agrários no MS. Mais detalhes da atuação das mulheres nas práticas religiosas tradicionais será assunto do próximo tópico.

5.3- Atualizações nas práticas religiosas: as *ñandesy*

A capacidade das mulheres na atuação, articulação e organização, nas diversas esferas da estrutura social kaiowá, é algo incontestável, inclusive nas práticas religiosas. O cabeça de parentela, para contar com o respeito e o apoio, precisa ser, como requisito, um homem casado, mais velho, com filhos e, assim, como atributo, haja uma união que demonstre estabilidade na família e nos momentos decisórios na parentela, como discute Pereira (1999; 2004).

Com relação às mulheres kaiowá e sua atuação no interior das redes de parentesco, alterações se mostram presentes nos modos de convivialidade no grupo. Estes espaços de articulação e liderança sempre estiveram muito atrelados à figura masculina, como o provedor e também o líder espiritual de seu grupo familiar.

Landa (1995) mostra o papel desempenhado pelas mulheres guarani no período pré-colonial, a partir da análise das diversas atividades executadas pelas mulheres, assim como dos vestígios de cultura material relacionados a seus afazeres. A arqueóloga chama atenção para a quantidade ínfima de textos relacionados às mulheres guarani e para a necessidade de lhes conferir visibilidade. As mulheres guarani trabalhavam muito, em muitos afazeres. Suas ações cumpriam papéis bem definidos no bojo das relações de gênero e na divisão do trabalho, bem como na manutenção da sociedade que compunham.

Refletir o cotidiano e outras esferas do viver das mulheres indígenas tem se mostrado como um solo fértil de análise, como sublinha Seraguza (2013), apontando que “[...] privilegiar interlocutoras mulheres significa possibilitar a investigação de outros aspectos da vida social, nos patamares terrenos e celestes (SERAGUZA, 2013, p.173). A antropóloga convida a trazer à cena aquelas que, por muito tempo, não ocuparam a centralidade das abordagens etnográficas, resultado de uma etnologia sul-americana dos grupos falantes do Guarani, que pouco observou as ações no âmbito feminino e suas imbricações no cotidiano, no âmbito cosmológico e social.

É notória a ampliação da visibilidade das mulheres kaiowá ñandeva quando refletimos o papel dos rezadores e rezadoras que têm surgido e atuado em diferentes contextos, como processos de retomadas e nas *Aty Guasu Kuña* (Assembleia das Mulheres).

Para além do papel de auxiliares competentes no desempenho religioso exercido ao lado dos esposos rezadores, a liderança religiosa executada pelas mulheres kaiowá vem se evidenciando nos últimos anos e indicando um tipo de atualização na estrutura kaiowá, no âmbito da religiosidade, uma reconfiguração que merece ser considerada.

Nos estudos sobre os grupos falantes de Guarani, como Nimuendaju (1987), Schaden (1974) e Mèlia et. al. (2008), é apresentada uma série de atribuições femininas nas etnias, mas que não incluem a liderança religiosa feminina como condutora principal dos rituais, salvo algumas exceções, assim como no uso de artefatos religiosos, em sua maioria aos cuidados dos homens.

Por esse ângulo, ao descrever as atividades executadas por homens e mulheres, Mèlia et. al. (2008) aponta que “*hombres y mujeres participan igualmente en la vida religiosa, en la educación de los niños, en la medicina y en la vida social institucionalizada*” (MÈLIA et. al., 2008, p. 111). Assim, mulheres e homens tomavam

parte dos rituais, os homens portando os artefatos, como o *mbaraka*, *chiru* e *mymby*, e as mulheres batendo o *takua*.

Ao descrever as etapas que compõem os cantos entre os Apapocuva, Nimuendaju (1987) elucida como se dá esse processo de práticas ritualísticas e demonstra a participação de ambos os sexos, mas a prevalência dos homens como condutores cerimoniais, já que estes “atingiram o mais alto grau de perfeição”.

Quando alguém desta classe, durante a dança ritual, começa a se adiantar à fileira e a dirigir a dança dos demais, isto é sinal de que ele já se aproxima da terceira classe. Esta congrega os pajés (homens e mulheres) propriamente ditos, distinguidos com o título de Nanderú e Nandecy. [...] Apenas pajés homens, no entanto, atingiram o mais alto grau de perfeição, que os capacita a dirigir a festa Nemongaraí, e que termina por levá-los a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés-principais. (NIMUENDAJU, 1987, p.75)

Os pajés, como mencionado por Nimuendaju, são homens e mulheres, porém, a direção principal ficava ao encargo dos homens, daqueles capazes de discernir a proveniência da alma e, assim, tornavam-se aptos para nomear a criança. Nimuendaju ressalta que, segundo afirmavam os Apapocuva, “diz-se haver mulheres-pajé que costumam dirigir, elas próprias, seus cantos empunhando o maracá, embora eu nunca o tivesse visto. Na minha presença, apenas os homens faziam vibrar o maracá” (NIMUENDAJU, 1987, p.80). Por sua vez, o *mbaraka* não é de uso exclusivo dos homens, mas, na maioria das vezes, são eles que o portam. O autor destaca que as mulheres participam como *ñandesy*, não como dirigentes de destaque e ilustres, e com artefatos religiosos específicos - o *takua*/bastão rítmico. Segundo ele, “a simples ideia de que um homem queira dançar com a taquara na mão é ridícula” (NIMUENDAJU, 1987, p.81), definindo os papéis sociais no ofício religioso, bem como o exercício do mesmo. Por outro lado, seria impensável ocorrer uma sessão de cantos sem a presença de um *takua* conduzindo a marcação do tempo.

Ao descrever as vestimentas ritualísticas dos Kaiowá, Schaden (1974) indica que “[...] as mulheres Kayová nunca dirigem cerimônias religiosas, não usando, por conseguinte, vestimentas cerimoniais, compreende-se que o traje feminino tenha desaparecido mais depressa do que o masculino” (SCHADEN (1974, p.35). Na acepção de Schaden, o fato de não ter encontrado trajes específicos de uso das mulheres nos rituais, como mencionado pelos Kaiowá, o autor fornece uma pista importante deste indício, que se relacionava a não participação das mulheres na chefia dos rituais.

No viver dos Kaiowá tudo tem uma relação com o sagrado: nas suas formas de concepção do mundo, estar nele e agir se relacionam e se assemelham ao que os seus deuses viveram, e ainda hoje os Kaiowá procuram viver em conformidade com preceitos estabelecidos e existentes nos outros patamares. Seguindo essa linha de raciocínio, a partir de situações oriundas da cosmologia kaiowá, ao situar as mulheres no campo da produção etnológica, Seraguza (2013) apresenta um elemento interessante, ao chamar atenção de que a “[...] ideia de que a mulher foi “consertada” por *Pa’i Kuara* sugere a alteridade radical de que é portadora. A marca desta alteridade pode ser verificada nos espaços de domesticidade e de convivialidade, ocupados majoritariamente pelas mulheres (SERAGUZA, 2013, p. 62).

Desta forma, as formulações inerentes às atribuições dos papéis sociais desempenhados pelas mulheres no que se refere às práticas rituais seguem, no plano terrestre, uma estrutura pré-estabelecida no tempo mítico. Ao observar a descrição de Chamorro (1995), no período de celebração do *Avatikyry* (cerimônia do batismo do milho) em Panambizinho, na década de 1990, a autora discorre:

Paulito se aproxima y me dice que está contento con mi presencia. Menciona que estoy en la aldea sólo para observar la fiesta, como las demás mujeres, porque el avatikyry no es una fiesta donde hombres y mujeres podían mezclarse (jopara), porque a los dueños del ser (tekojára kuéra) no les gustan las criaturas que tienen ese corte (tajo, <<rachadura>> en portugués) ahí abajo (ndovyái peiguýpe ovóandive), refiriéndose al órgano sexual femenino (CHAMORRO, 1995, p. 76).

As mulheres não deveriam participar do ritual devido à sua condição física, que, segundo a explicação de Paulito, não agradava aos *jára*. A participação era vedada também aos homens que não haviam passado pelo ritual de iniciação e aos *karái* (não-indígenas). Mas tal cenário tem se modificado, atualmente, entre os Kaiowá de Panambizinho, local que compôs a etnografia produzida por Chamorro, e onde Falcão (2018) observou maior inserção das mulheres, ao participar do *Avatikyry*. O pesquisador percebeu os diferentes momentos de participação das mulheres nos dias que antecederam a festa, assim como no dia da cerimônia, ainda que seja visível a prevalência masculina na direção das rezas que principiam a cerimônia de batismo do milho saboró. Para Falcão, “[...] esse protagonismo é atual e difere muito em pontos específicos do sistema social Kaiowa estabelecido no passado, principalmente no

tocante às atividades sociais coletivas, como nos processos rituais [...]” (FALCÃO, 2018, p. 77).

Pensar a implicação de tais mudanças na ordem cosmológica entre os Kaiowá se configura uma perspectiva relevante para a compreensão de como a etnia explica tais fatos. As atualizações ocorridas, justificadas pelas modificações no ambiente e por outros aspectos na relação com os não indígenas, sem dúvida incutem novos arranjos no viver dos grupos étnicos. Norteada pela inquietação quanto às transformações de ordem cosmológica, este aspecto me motivou a delinear alguns pontos de rupturas e permanências nas práticas religiosas com foco nas relações de gênero.

Vietta (2007) apontou que, mesmo que existissem algumas mulheres rezadoras, ela não havia obtido muitas informações quanto a essa atuação de mulheres no exercício religioso, que se mostrava de forma ínfima entre seus pesquisados. Situação semelhante ocorreu com Mura (2006), ao reconhecer que a literatura específica quanto à atuação das mulheres no serviço religioso é pouco expressiva e, de forma mais geral, são descritos elementos do universo feminino, existindo poucas exceções que destoam desse padrão.

Quanto ao chamamento à liderança espiritual, a existência das *ñandesy* e sua inserção, conforme alguns indícios apontados por Vietta (2007), parece estar situada “[...] a partir da inspiração, especialmente através dos sonhos, onde elas recebem cantos e conhecimentos sobre as práticas rituais e de cura” (VIETTA, 2007, p. 373). Seguindo essa perspectiva, a inserção das mulheres nas práticas religiosas poderia não ter uma vinculação direta com o processo formativo das lideranças religiosas característico dos Kaiowá, que se configura em estágios, como uma escola, segundo evidencia Izaque Joao (2011). Deste modo, as atribuições quanto à direção de rituais, como o batismo de nomeação, a festa do batismo do milho *saboró*, o ritual de iniciação dos meninos, é na figura masculina que recai o papel de liderança de prestígio enquanto direcionador do ritual, e não com as mulheres à frente, na grande parte dos trabalhos.

Contudo, ainda que em um número reduzido, algumas etnografias tiveram como interlocutoras, principalmente, mulheres rezadoras, que, na direção de rituais e na articulação de sua parentela, lideram o grupo, como é o caso de Odília Mendes (já falecida) e Celeste. A primeira, uma proeminente *ñandesy*, cuja inserção no xamanismo é dissertada por Montardo (2002), a segunda, uma rezadora mais jovem, ambas com experiências marcadas pelos encontros e livramentos dados pelos deuses e *jára*, o que

as fizeram seguir o caminho das práticas religiosas e estar à frente do grupo que lideram. Suas narrativas e atuação são abordadas por Seraguza (2013).

Por meio da história de vida e iniciação ao serviço religioso de Odúlia Mendes, kaiowá, com idade em torno de 50 anos, que residia na Reserva Indígena de Amambai/MS, Montardo (2002) discute como os cantos e danças são caminhos que permitem a comunicação com as divindades, do mesmo modo que o encontro com estes seres localizados em outros patamares aproximam e orientam o trajeto do caminho a ser percorrido pelos Kaiowá.

Nesse sentido, por meio de encontros com os seres não humanos e nos sonhos, as manifestações da palavra cantada, falada ou que, de algum outro modo, se materializa mediante a ação das divindades, muitos rezadores e rezadoras kaiowá se percebem envoltos por uma incumbência da qual não podem se esquivar. Mesmo havendo a tentativa de abstenção por parte de algumas pessoas, como foi o caso de Celeste e Odúlia, seus esforços foram em vão. A tentativa de fuga do serviço religioso ocorre, muitas vezes, em decorrência do árduo processo de formação religiosa que os aprendizes kaiowá precisam se submeter.

Odúlia iniciou seus aprendizados e, depois de muitos anos doente, seguindo uma rígida dieta alimentar, a *ñandesy* começou a se recompor, a ouvir e entender as orientações que *Pa'i Kuara* lhe dava. A *ñandesy* em treinamento também aprende acerca da elaboração de alguns artefatos rituais, como o *mbaraka*, e da realização de rituais. “*Pa'i Kuara* ordenou, então, que ela fizesse *mongarai kunumi* (rituais de nominação das crianças) e, colocando-se de pé com os braços abertos no sentido norte/sul, dona Odúlia mostrou como ele lhe disse ‘*ereikua'a ko mundo*’ (você vai conhecer este mundo) (MONTARDO, 2002, p.44).

Odúlia, com o passar do tempo, teve seus saberes aprimorados e vivenciou uma das experiências mais marcantes na vida de um rezador kaiowá, que é o recebimento do seu canto. Trata-se de um cântico que não se refere ao que aprendeu com outros rezadores experientes, que foram seus mestres; é um canto seu mesmo, inspirado pelas divindades. Assim, o indivíduo passa a estar apto a assumir o papel de *ñanderu* ou *ñandesy*.

Por meio dos sonhos, a *ñandesy* Odúlia “participa do *jeroky*, aprende os adornos e as coreografias que deve transmitir aos seus ajudantes [...]” (MONTARDO, 2002, p.46). Conforme esclarece a antropóloga, o *jeroky* é um ritual de uso cotidiano, composto de danças, cantos e rezas, no qual a palavra ritualizada conduz o caminho,

que, assim como em outros tempos, as divindades percorreram. Os Kaiowá do presente devem continuar a trilhar este caminho, que se faz por meio das danças e cantos. Como já foi dito, são poucas situações em que as mulheres estão à frente nos rituais. Mas o caso de Odúlia se mostrou uma feliz exceção. Além disso, a competência organizativa e agregadora da rezadora indicou solidez e habilidade no exercício religioso.

Uma segunda liderança religiosa feminina, com a qual Montardo (2002) dialoga, é Vitória Portillo, uma *ñandesy* pertencente à etnia ñandeva, residente em Pirajuí/Paranhos-MS. A *ñandesy* Vitória e com seu esposo Leonardo Vera dirigem os cerimoniais. Montardo (2002, p.137) assinala que, entre os Ñandeva, o comando dos rituais transcorre de maneira compartilhada. Dessa maneira, à medida que o cansaço sobrevinha com o desgaste da voz, o ritual passava a ser presidido pelo auxiliar, havendo assim um revezamento. No caso de Vitória, o comando das cerimônias se alternava entre ela, o esposo e o *yvyra'ija*.

O revezamento no ritual entre os Ñandeva é uma característica que difere do modo como acontece entre os Kaiowá, como indica Montardo (2002). Via de regra, o rezador kaiowá é incumbido de conduzir o *jeroky* do início ao fim, possuindo um repertório amplo de cânticos, como um momento de reconhecimento e demonstração das aptidões, conhecimentos e comunicação afinada com as divindades. Além disso, a capacidade de extensão vocal, proporcionando a força para “segurar” os cânticos e os rituais, denota a hierarquia entre os rezadores. Assim, conseguir cantar bem e por muito tempo constitui uma das habilidades dos rezadores e rezadoras.

Vitória e Odúlia conduzem rituais, apresentam cantos, danças, sessões de cura, entre outras atribuições. As *ñandesy* são lideranças religiosas reconhecidas no interior de suas redes de parentesco e conseguem articular um número considerável de pessoas na participação das cerimônias e dos aprendizados de novas canções. Assim, as rezadoras adquirem novos aprendizados por meio de seus mentores, formados pelos *jára*, pelos sonhos e também por rezadores mais velhos, que são seus mestres e as orientam em novos cânticos, auxiliando-as, também, em impasses e dúvidas que venham a ter.

Outro nome que me chamou atenção foi o de Celeste, uma *ñandesy* kaiowá, casada e residente na Terra Indígena de *Yvykuarusu/Takuaraty*, na cidade de Paranhos-MS. A indicação do estado civil é devido às implicações no modo como as pessoas são integradas e percebidas entre os Kaiowá, conforme sua situação matrimonial ou não. Na dimensão social acarreta em tratamento diferenciado no grupo. Existe distinção no

status de mulher solteira e mulher casada entre as Kaiowá e, sobre tal aspecto e quanto ao percurso de Celeste como rezadora, são temas abordados por Seraguza (2013).

Os indícios que demonstram a inclinação de Celeste ao exercício das práticas religiosas se deram a conhecer na fase da infância, marcada por um laborioso processo e por intensas provações. A esse respeito, Seraguza (2013, p.57) relata que a enfermidade de Celeste perdurou por dois anos, e sua mãe a levou ao Paraguai para se recuperar do mal que a assolava. O encontro com o ser desconhecido aconteceu e Celeste se viu pressionada a decidir qual caminho seguir, a visão persistia e a assombrava constantemente. Nesse momento, quando o desânimo parecia tomar conta do seu corpo, Celeste entendeu que não deveria se esquivar do seu chamado. Este caso mostra que a formação das *ñandesy e ñanderu* é marcada por situações inigualáveis, que os distinguem das demais pessoas, como sublinha Pereira (2004):

[...] este deve ter um evento extraordinário em sua vida que marque a apropriação do poder legitimador do exercício da profissão. Esse evento é geralmente narrado como uma experiência pessoal de interação com determinado ente sobrenatural, evento que seria fatal para um não-xamã, e do qual se escapa justamente por ser portador dessa atribuição. (PEREIRA, 2004, p. 364)

Celeste vivenciou os momentos de restrições necessárias para sua preparação à vista de assumir o ofício religioso. E, logo depois de superar as muitas tentações, no decorrer de oito anos de preparação, a *ñandesy* recebe autorização de *Pa'i Kuara*, que lhe comunica que seu *ñe'ẽ* (palavra-alma) estava sendo aperfeiçoado. Então, portando artefatos religiosos, como *mbaraka*, *mymby*, entre outros, passa a executar rezas para curas e a dirigir os rituais, de acordo com Seraguza (2013, p.60).

Quando as pessoas a procuram, a rezadora, apta a discernir situações, consegue identificar se o incômodo anunciado pelo visitante equivale a uma doença, ou é resultado de um feitiço. Com a visão aguçada, torna-se capaz de enxergar o que as outras pessoas não têm condições de ver, tendo em vista que tal competência é dada pelos deuses aos mestres da palavra.

Na etnia kaiowá o feitiço é percebido como algo ruim, prejudicial, e os rezadores são aqueles que possuem as condições necessárias para aniquilar os efeitos dos feitiços. Se, por um lado, a figura do rezador está relacionada à função de articulador entre o cosmos, os seres não humanos e as pessoas, por outro, o feiticeiro “[...] conhece os mesmos princípios, mas atua contra as pessoas e a formação social, falta-lhe a ética no exercício do ofício” (PEREIRA, 2004, p. 364). Desta forma, o

feiticeiro é entendido pela etnia como um inimigo em potencial, e seu distanciamento do bom viver (*teko porã*) e das relações sociais, o coloca numa posição de alguém em um processo de jaguarização (jaguar/onça, assassina da primeira mãe/*ñandesy*), inimigo por excelência dos Kaiowá desde os tempos míticos.

Celeste passa a conduzir cerimônias, portar os objetos que permitem a comunicação com os seres não humanos e, deste modo, se constitui enquanto uma liderança religiosa de grande expressão entre os seus e no seu grupo de reza, formado por parentes consanguíneos e afins.

No grupo de reza da *ñandesy* Floriza, formado em sua maioria por homens, a rezadora tem a liderança. O casal de rezadores é proveniente de famílias que exerciam a função religiosa em seus coletivos, do qual ambos são herdeiros da atribuição do ofício religioso. Os dois atuam como rezadores respeitados, tanto no interior de sua rede de parentesco quanto em outros espaços externos, como Universidades, escolas, órgãos públicos e no contato frequente com um grande número de pesquisadores que os procuram, embora o prestígio maior encontra-se na figura *ñandesy* Floriza.

Em *Guyraroka*, mesmo com a idade avançada, a *ñandesy* Miguela desempenha diferentes atividades cotidianas e está sempre atenta à recepção de convidados. A *ñandesy* trabalha na preparação da comida, na limpeza dos utensílios da cozinha, debulhando milho para alimentar os animais, entre outras atividades. Além disso, está sempre atenta às pessoas que se aproximam das imediações de sua residência, uma vez que, estando numa área de retomada territorial, alguns visitantes podem ser indesejados, o que demanda constante atenção às possíveis ameaças. A rezadora explicou que viver em *Guyraroka* implica em cuidados redobrados, pois o fato de estarem em um território em litígio acarreta visitas ou mesmo ameaças que se manifestam com diferentes formatos. Vivendo em um cerco, cujo fundamento estatal se baseia numa concepção pautada pela necropolítica (MBEMBE, 2018), são inúmeros os mecanismos de intimidação utilizados contra os Kaiowá em *Guyraroka*, assim como em outros *tekoha* indígenas em MS.

Os rezadores possuem estratégias espirituais para lidar com as diferentes manifestações de intimidação e possíveis males. A *ñandesy* Miguela contou que sabe discernir os tipos de visitantes que se avizinham. Quando alguém está prestes a chegar, um beija-flor pousa sobre seus ombros, ou mesmo, em algum galho de árvore que esteja próximo aos rezadores. São seres que apenas as *ñandesy* e os *ñanderu* conseguem sentir a presença ou vê-los. São animais enviados pelas divindades para comunicarem a

natureza das intenções das pessoas. Em se tratando da vinda de um beija-flor, a indicação é de que a vinda da pessoa é cercada por bons desígnios; caso seja um indivíduo com intento ruim, o animal que aparece é uma cobra, que, por si só, já se constitui em um perigo, comunicando assim, a advento de situações ruins ou de pessoas com desejos maus que estejam por vir (MIGUELA ALMEIDA, 2019).

No que diz respeito ao exercício das funções religiosas, caso haja sucessores, o encargo passa a ser cumprido pelos aprendizes, ou pelas novas gerações que, na condição de atuarem como rezadores, assumem a direção das práticas religiosas. Mas, mesmo nesta configuração, os rezadores mais velhos continuam a ser reconhecidos e a usufruir de prestígio entre os seus, como pessoas de grande sabedoria. São denominados, carinhosamente, entre seus parentes em *Guyraroka*, de vovó Miguela e vovô Tito.

Falar da atuação das mulheres - mães, avós, comerciantes, estudantes, ativistas, lideranças políticas e *ñandesy* - é algo essencial para a visualização do cenário presente, que apresenta novos arranjos sociais, e novos olhares para as produções de conhecimento específicas ao grupo. Tais atualizações permeiam as memórias, as materialidades, as permanências e as resistências que se manifestam de muitos modos e, mais uma vez, na possibilidade de atestar as lógicas próprias da etnia kaiowá e suas ressignificações.

5.4- A religiosidade tradicional como ferramenta política

A principal atribuição dos rezadores repousa na sua capacidade de comunicação com as divindades. Trata-se de um saber arrolado a uma série de conhecimentos e competências que lhes permitem a direção de rituais, realização de rezas-cantos-danças, entre outras incumbências.

No decorrer dos capítulos anteriores, abordei acerca da preocupação das *ñandesy* e *ñanderu* para com aqueles que darão continuidade ao ofício religioso, tendo em vista a inserção crescente dos Kaiowá ao cristianismo protestante em suas diferentes vertentes, somado à diminuição do interesse das gerações mais novas aos aprendizados do *tekoyma* (modo de ser dos antigos). De acordo com este sistema, as crianças são percebidas como o principal grupo geracional para a incorporação do *ñande reko* (nosso jeito de ser e viver) e do *teko marangatu* (modo de ser religioso).

Nesta última seção do trabalho, dando continuidade à reflexão dos saberes próprios das lideranças religiosas, discorro a respeito dos novos cenários de participação dos rezadores e a importância da articulação de redes de aliados externos e internos. E assim, ancorados em sua religiosidade tradicional como instrumental basilar da luta e da resistência, reivindicam melhores condições de vida em seus *tekoha* (ou o direito de viver nele) em prol das demandas da etnia.

Na atualidade, além do domínio das questões de ordem espiritual, os rezadores necessitam desenvolver habilidades de liderança que possibilitem a articulação em prol da harmonia do grupo. E também, com desenvoltura consigam estabelecer diálogo com um público variado, composto por representantes de diferentes instituições do Estado, pesquisadores das Universidades, mídia, Ongs, e outros segmentos da sociedade. Portanto, cabe às lideranças religiosas a articulação entre os seus (Kaiowá) e os de fora (não indígenas), na competência agregadora de somar aliados. Talvez, mais do que nunca, seja essencial para andamento dos projetos do grupo. A construção das casas de reza é exemplo dessa relação dialógica em congregar indígenas e não indígenas, sendo a palavra a essência de toda empreitada espiritual na perpetuação dos saberes, fortalecimento da identidade étnica e reconhecimento da figura religiosa como autoridade de prestígio.

A história da etnia kaiowá e dos demais povos indígenas do país não está dissociada dos fenômenos sociais que sucederam a cada período da história do Brasil. O seu modo de ser, o *tekoha*, as práticas religiosas, entre tantas outras instâncias da vida social estão inseridos em um contexto maior de reivindicações por direitos, como os novos espaços de participação que foram sendo conquistados e assumidos pelos grupos indígenas.

Conforme aponta Mundurucu (2012, p.212), o cenário político brasileiro, instituído a partir de 1988 com a promulgação da Constituição, possibilitou maior organização dos diferentes movimentos sociais no país, entre eles, os movimentos indígenas.

Em decorrência da ampliação e garantia de direitos respaldados pelo marco legal, organizações como as *Aty Guasu* (iniciadas na década de 1980), as discussões em torno de um currículo diferenciado da educação escolar indígena, e com a democratização do ensino superior, novos espaços vão sendo ocupados pelos Nandeva e Kaiowá em MS, nas últimas três décadas.

Nesta dinamicidade, as reivindicações dos territórios tradicionalmente ocupados pelos Kaiowá e Nandeva adquirem visibilidade, e há uma eclosão de retomadas territoriais e acampamentos na beira das estradas. Nestas situações, a figura da liderança religiosa é primordial. Os *ñanderu* e as *ñandesy*, com seus grupos de reza, vão à frente, portando seus objetos religiosos, como *mbaraka*, *takuapu*, *chiru* e, com suas vozes, ecoam as palavras que têm o papel de abrir caminho, de intervirem na circunstância pleiteada.

Tonico Benites (2014), em sua tese, discorre a respeito do processo de reocupação, pelos Kaiowá e Guarani, de quatro terras tradicionais em MS. A cada narrativa apresentada, as rezas-cantos, as danças, nos diferentes rituais, são realizadas pelas lideranças religiosas com o propósito de proteção, abençoar as ações, apaziguar os ânimos e galgar êxito nas negociações com o Estado brasileiro e com os fazendeiros que detêm a posse da terra de seus *tekoha* tradicionais.

Durante a realização dos diversos *jeroky*, o *ñanderu* que estava a cargo do fortalecimento religioso para efetivar a reocupação exigiu que os membros envolvidos deveriam passar por um processo ritual de batismo religioso – *jeroky ñemongarai*. Esse processo de preparação das almas através do “batismo” serviria justamente para que as pessoas envolvidas estivessem protegidas [...]. (BENITES, T, 2014, p.153)

No passado, os rituais, como batismo do milho, nomeação das crianças, iniciação dos meninos, entre outras cerimônias, proporcionavam ajuntamentos e fortalecimento das redes de parentesco e consolidação de novas alianças políticas. Por conseguinte, havia a circularidade dos rezadores e o realce àqueles que, reconhecidamente, exerciam a função religiosa com afinco, como lideranças religiosas de renome. Na atualidade, muitas ocasiões de encontros foram impossibilitadas aos Kaiowá, quando estes foram expulsos de seus territórios tradicionais. A não realização de muitos rituais relaciona-se à inexistência de pessoas com as habilidades necessárias ao direcionamento destes ritos, mas diz respeito também à ausência de inúmeros componentes de ordem material, como os provenientes do meio ambiente e seus territórios originários.

Contudo, os Kaiowá, ainda que com diversas restrições ao exercício de práticas socioculturais da etnia, têm demonstrado, no decorrer do tempo, aptidão para promover reformulações e atualizações das práticas culturais da etnia, e o campo religioso é um desses espaços de projeção.

Desse modo, as lideranças religiosas participam das *Aty Guasu*, somam forças nos encontros em diferentes *tekoha* em MS, integram manifestações e reivindicações, como ocorreu na ida dos representantes de *Guyraroka* à Brasília, em junho de 2019. No período mencionado, as lideranças religiosas (Tito e Miguela) e política (a neta Erileide) de *Guyraroka*, estiveram em Brasília para participar do julgamento da ação que visa o cancelamento da anulação da Terra Indígena, ocorrido em 2014. Na ocasião, os Kaiowá de *Guyraroka* puderam contar com o apoio de *ñandesy* e *ñanderu* de outras terras indígenas que seguiram em viagem até Brasília e participaram do protesto realizado, provendo, assim, o fortalecimento espiritual de todos os presentes por meio das rezas e cantos.

Em *Guyraroka*, os rezadores Tito e Miguela relembram as idas à Brasília e a visita em muitos *tekoha* kaiowá em MS. Contam também do processo de retomada de *Guyraroka*, no início de 2000, e a importância das rezas como condutoras do caminho, proporcionando ânimo e perseverança a todas as pessoas que participaram do movimento de retorno ao *tekoha*. O casal de rezadores, em consequência da idade avançada, tem tido a participação limitada em muitos eventos organizados pelos Ñandeva e Kaiowá em MS nos últimos anos. Na maioria das situações, a representação do *tekoha* fica sob a responsabilidade de Erileide, que atua como porta-voz dos Kaiowá de *Guyraroka*. A jovem kaiowá tem participado de organizações indígenas com a Retomada *Aty* Jovem (RAJ), eventos nas Universidades públicas pelo país, e até em eventos internacionais, como a participação na Organização das Nações Unidas (ONU)⁶⁷ em 2019, quando discursou a respeito das violências a que as etnias de MS têm sido submetidas.

⁶⁷ Em 2019, Erileide fez parte da delegação do Brasil, em um dos fóruns na ONU, no qual fizeram diversas denúncias contra o Governo Bolsonaro, que implicam no descumprimento e ataque aos direitos fundamentais dos povos indígenas. Disponível em: <<https://mobilizacaoacionalindigena.wordpress.com/>> Acesso em: 11 jul. 2020. No período de 23 a 26 de abril de 2019 ocorreu o Acampamento Terra Livre no DF. Em paralelo às reinvenções indígenas em solo brasileiro, a delegação que Erileide compôs estava em uma frente de defesa em Nova York/EUA. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/04/vamos-lutar-pela-terra-nem-que-eles-abram-um-buraco-nos-matem-e-enterrem-diz-erileide-guarani-kaiowa-em-evento-paralelo-a-onu/>> Acesso em: 11 jul. 2020. A agenda da mobilização cumpria o evento programado e ganhou um fôlego maior nas articulações entre os povos indígenas, logo após o presidente ter sancionado a medida provisória (MP/870), no qual os encargos atribuídos à FUNAI, como as demarcações das Terras Indígenas e licenciamentos ambientais passaram a ser incumbência do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Disponível em: <<http://apib.info/2019/04/01/llamada-campamento-tierra-libre-2019/>> Acesso em: 11 jul. 2020.

Os rezadores kaiowá estão inseridos em diversos projetos que se relacionam à educação escolar indígena e ao ensino superior em Mato Grosso do Sul, como o *Ára Verá* (Normal Médio), a licenciatura *Teko Arandu*/UFGD, eventos acadêmicos, viagens, palestras nas escolas indígenas e diversas atividades que promovem o modo de ser específico da etnia. São novos modos de proporcionar a transmissão das historicidades, do ensino da língua kaiowá, dos cantos religiosos, entre outros ensinamentos, como no caso da parentela da *ñandesy* Floriza e sua sala de aula, assim como a participação das *ñandesy* e suas famílias no *Teko Arandu*.

Os cenários descritos como espaços de participação dos rezadores são alguns dos lugares de articulação das lideranças religiosas das parentelas estudadas. Nos eventos acadêmicos em que estive na UFGD e na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS-Polo Dourados), a *ñandesy* Floriza e os familiares foram convidados para presidir. A rezadora geralmente utiliza *mbaraka*, se adorna com um colar feito de sementes de *mboyty*, conhecidas como lágrimas de Nossa Senhora e utiliza as vestimentas tradicionais. No centro do colar da *ñandesy* há uma pequena cruz esculpida de madeira, que ela utiliza cotidianamente, assim como porta o *chiru* que foi de seu avô, entregue ao seu pai, que se tornou uma de suas heranças de família, na passagem do artefato pelo grupo de parentesco patrilateral.

Nos momentos destinados a cantos e rezas, os *takua* são manejados por noras e netas. Os instrumentos que comumente são descritos como de uso exclusivamente masculino, nesse caso, estão aos cuidados da rezadora e, no devir, serão destinados aos seus filhos *ñanderu* 'i Josiel e Claudeir e aos netos.

Nas aberturas e encerramentos de eventos, ou mesmo das aulas, no período do tempo universidade do curso *Teko Arandu*, os rezadores executam rezas e cantos. Nestas ocasiões, ainda que acompanhada do esposo e dos filhos, a *ñandesy* demonstra liderança e com microfone em uma das mãos, portando o *chiru* e o *mbaraka* em outra, inicia a sua fala e discorre, com muita propriedade, a respeito de elementos do *ñande reko* dos Kaiowá.

Fotografia 31- Ñandesy Floriza e o ñanderu Jorge



Registro realizado em 2019, no auditório da UEMS. A autoria de Joziane A. Cruz

Este registro imagético ocorreu por ocasião da inauguração do Programa de Pós-Graduação em Educação e Território, da FAIND/UFGD, no dia doze de abril de 2019. O evento contou com a presença dos rezadores kaiowá. Foi um momento importante: o surgimento de um Programa de Pós-Graduação voltado aos grupos sociais de pessoas oriundas de assentamentos rurais e de áreas indígenas. Para celebração dessa conquista, que visa a inclusão daqueles que historicamente estiveram excluídos das Universidades, houve o lançamento da importante obra intitulada “Povos indígenas em Mato Grosso do Sul”, um marco na historiografia do Brasil, como frisou Manuela Carneiro da Cunha, na ocasião, uma das maiores referências para o estudo dos povos indígenas do país.

Os rezadores entoaram uma reza-canto, dando início à abertura do evento, fizeram o *jehovasa* (um tipo de bênção para o ambiente) e a rezadora explanou sobre a importância da territorialidade e das formas de viver do modo indígena, rememorando como se dava no tempo de seus avós.

Um segundo evento importante sobre grupos indígenas aconteceu em outubro de 2019, quando ocorreu a segunda edição do Colóquio “Geografia e povos indígenas”,

na UFGD, e, mais uma vez, o casal de rezadores participou com integrantes de sua parentela. Durante os quatro dias do evento, a rezadora, seus filhos e neta participaram da abertura diária, realizando cantos e o *jehovasa* (um tipo de bênção para o ambiente), assim como sua participação como palestrante da mesa.

Fotografia 32- A *ñandesy* Floriza no Colóquio de Geografia



Registro realizado em 2019, no auditório da FCH/UFGD. Autoria de Joziane A. Cruz

A *ñandesy* presidiu a sessão empunhando seu *mbaraka*, e dá início ao cântico daquela noite, assim como agiu em todas as noites anteriores. Após entoarem a música, dona Floriza profere umas palavras em Kaiowá e, na sequência, em Português, situando o público não indígena a respeito do que se tratava o canto.

Na terceira noite do evento (31/10/19), a rezadora participou da mesa composta apenas por mulheres e discorre a respeito das implicações de ser mulher indígena, mãe e *ñandesy* e as responsabilidades e desafios presentes nas diversas atividades que cercam o ser mulher kaiowá. Segundo ela, ensinar às crianças os preceitos sobre o “modo de ser dos antigos” constitui uma de suas maiores preocupações, além da proteção advinda do aprendizado oriundo da religiosidade tradicional.

No decorrer do ano de 2019, os rezadores participaram de outros eventos em Dourados, assim como em outros Estados brasileiros, nas escolas da Reserva Indígena de Dourados, na UFGD, UEMS, feiras de artesanatos, entre outros.

A atuação feminina, especialmente das rezadoras, desempenha um papel fundamental nos processos de retomadas, conforme aponta Urruth (2018). Ao destacar o papel das mulheres kaiowá como protagonistas à frente das demandas que envolvem litígios territoriais, Urruth (2018) discute sobre questões que permeiam a luta delas na Terra Indígena Taquara, município de Juti-MS. Segundo esta autora, “[...] os que caminham sobre a terra sagrada usam o mbaraka dependurado no yvyra’i porque, dessa maneira, as rezas ficam fortalecidas pelas boas palavras de quem as pronunciam” (URRUTH 2018, p. 53).

Os *ñanderu* e as *ñandesy* kaiowá, ao rezarem em ocasiões de litígios fundiários, promovem a interferência nas situações vivenciadas, seja no empenho da reza, a fim de “acalmar o coração dos fazendeiros”, seja na busca por orientação e fortalecimento do rezador, na promoção de posicionamentos que dirijam de forma sábia a tomada de decisões. Isso é equivalente a um tipo de política realizada pelo grupo, na relação entre os patamares celestes e o plano terrestre. Tal aspecto foi contemplado no estudo de Cariaga (2019), ao discutir as formas de realizar política entre os Kaiowá.

A alusão aos espaços, circunstâncias e atuação das mulheres indígenas é fruto de trabalhos realizados na última década em MS. Tais pesquisas promovem um deslocamento da imagem feminina para contextos outrora marcados como majoritariamente masculinos, de maneira que a figura da mulher é apontada como peça fundamental frente a processos decisórios, como os fundiários.

A intensificação dos conflitos territoriais, as ações de controle do Estado brasileiro no monitoramento do viver dos grupos falantes de Guaraní em MS, e o aumento dos templos evangélicos nas terras indígenas, são alguns elementos que dificultam o modo de ser dos Kaiowá no presente. Por outro lado, os processos reivindicatórios territoriais impulsionam e fortalecem a figura religiosa, assim como os cenários sociais que têm se tornado palco do protagonismo dos Kaiowá. Estes são contextos nos quais os rezadores e rezadoras kaiowá estão imersos, e, em conjunto com suas parentelas, vivenciam, a cada dia, experiências de resistência mediante sua religiosidade.

A religiosidade entre os Kaiowá, que, com maestria, foi assunto abordado pelos grandes nomes da etnologia guarani, ainda possui muitos aspectos a serem explorados, como afirmou Viveiros de Castro, na apresentação do texto de Nimuendaju (1987):

As culturas indígenas em geral, a dos Guarani em particular, estão longe de não mais oferecerem enigmas para uma etnologia digna deste nome - seja porque, vivas e não coisas, elas estão a revelar faces constantemente novas ao olhar, seja porque este mesmo olhar se desloca, inventando ou sofrendo novas perspectivas. (NIMUENDAJU, 1987, p. 27)

Este aspecto configura o assunto como um tema importante na composição de novas reflexões, pois esta permanece como elemento fundamental na forma como a etnia se descreve, se relaciona com seus outros e com o entorno não indígena. Neste sentido, o estudo da religiosidade entre os Kaiowá é relevante e necessário para a compreensão dos componentes existentes nas práticas socioculturais do grupo, que permanecem como norteadoras dos diversos aspectos de seu modo de ser.

CONCLUSÃO

Os Kaiowá contemporâneos permanecem alicerçados em uma teologia fundamentada na palavra ritualizada por intermédio dos seus cantos-rezas-danças, assim como explicam e conduzem os diferentes aspectos da vida social.

Os processos de colonização voltados aos grupos falantes de Guarani, bem como as experiências religiosas cristãs impuseram modificações ao modo de ser dos grupos étnicos. No entanto, a espiritualidade dos Kaiowá, assentada na cosmologia do grupo, continua a desempenhar papel imprescindível ao entendimento das etnias ñandeva e kaiowá. Assim, a importância dada à religiosidade e suas manifestações intrínsecas à vida social dos Kaiowá é prevalecte, enquanto elemento de diferenciação e resistência.

Nessa perspectiva, a finalidade deste trabalho pautou-se em contemplar a religiosidade kaiowá a partir de uma ótica pouco explorada nos escritos sobre o grupo - as infâncias, neste caso, tomando a infância kaiowá como ponto de partida para o entendimento da constituição das *ñandesy* e dos *ñanderu*.

Deste modo, trouxe, como argumentação central à tese, a premissa de que é na infância o momento oportuno para o desenvolvimento do “bom rezador” kaiowá, isto é, aquele com condições indispensáveis ao exercício religioso. A compreensão dos aspectos circunscritos à fase da infância das crianças kaiowá configurou-se como um ponto inicial e importante para os delineamentos de diversos aspectos na formação dos futuros rezadores. Estes aspectos se referem aos cuidados iniciados desde a gestação, parto, pós-parto, batismo de nomeação, entre outras ações que dizem respeito ao corpo e à alma da pessoa kaiowá.

Apreender a religiosidade kaiowá pelo olhar de suas crianças, ou mesmo por meio das memórias acionadas desta fase, como aconteceu neste trabalho, a partir das lembranças dos rezadores, configura-se em um caminho frutífero a ser percorrido nas produções alusivas aos grupos falantes de Guarani. As crianças e infâncias entre os Kaiowá contêm diversos elementos a serem elucidados, seja sobre as crenças tradicionais, seja sobre os diálogos entre os diferentes campos religiosos. E a etnologia guarani possui subsídios suficientes para contribuir ao fortalecimento das histórias indígenas no Brasil, por meio de um enfoque que toma, como ponto de partida, as crianças e infâncias indígenas.

No decorrer do trabalho busquei chamar atenção para os processos e dificuldades inerentes à formação e atuação dos rezadores e rezadoras kaiowá, em grande parte mediante as experiências de vida das lideranças espirituais mais experientes e suas expectativas quanto aos futuros rezadores no presente. Atrelados à constituição dos rezadores estão os inúmeros desafios que essas lideranças religiosas têm vivenciado nos dias atuais, como as dificuldades existentes no cuidado com os objetos rituais, na construção das casas de rezas, em suas práticas religiosas, bem como no esforço e preocupação quanto à transmissão de saberes religiosos às gerações mais jovens.

A partir da metodologia da etno-história, marcada pela interdisciplinaridade, centralizei a construção do trabalho na perspectiva teórica e metodológica das produções advindas da História e da Antropologia. Os dois campos do saber elencados permitiram lançar luz às questões basilares em relação à religiosidade kaiowá, por intermédio dos dados etnográficos e históricos produzidos acerca dos grupos, somados à pesquisa de campo que realizei com os Kaiowá das terras indígenas *Guyraroka* e *Jaguapiru*. A estada no campo de pesquisa possibilitou o registro de fontes primordiais, como as observações, a fotografia e as fontes orais (conversas informais e entrevistas), entre outras fontes.

Na interlocução com as *ñandesy* e os *ñanderu*, foi elencado o tempo da infância como momento primordial aos aprendizados para o serviço religioso. Ademais, salientaram a importância deste período da vida tão promissor - a infância, como uma etapa fundamental à composição de um repertório de saberes e aprendizados, que deverão ser aperfeiçoados no decorrer da vida, de modo que o futuro rezador seja acompanhado, monitorado, instruído e, assim, seja constituído de forma gradual.

A constituição dos rezadores perpassa por critérios de abstinências (alimentares, comportamentais, sexuais) para o preparo do corpo e da alma, bem como de treinos diários dedicados ao aprendizado de cantos e rezas. Isso é somado às discussões bibliográficas referentes à religiosidade guarani, que apontam elementos ligados a uma série de cuidados vinculados às orientações dos rezadores que aconselham os aprendizes quanto à sua preparação e cuidados, na relação com os seres não humanos e possíveis armadilhas e perigos que enlaçam os diferentes patamares. São ensinamentos necessários aos futuros *ñanderu* e *ñandesy*, que precisam estar cientes e discernir sua relação com os diversos patamares e seres que neles habitam e operam.

Os dados de campo indicaram que meninos e meninas apresentam a possibilidade de uma imersão maior no contato com os ensinamentos destinados às pessoas que são despertadas para o aprendizado religioso. Isso é perceptível nos relatos de experiências dos rezadores idosos e dos aprendizes. Em razão disso, percebeu-se a recorrente prática discursiva das lideranças espirituais quanto aos futuros herdeiros do legado religioso de suas parentelas.

Ao pensar os processos de aprendizado, aos quais os rezadores e rezadoras necessitam se submeter, o trabalho de campo evidenciou dois elementos relevantes relacionados à religiosidade, no período da pesquisa de campo. Eles se encontram ancorados na principal demanda dos grupos Kaiowá em MS, que é a demarcação de seus *tekoha*. Os temas que, com maior ímpeto, emergiram foram a necessidade de construção das *ogapysy* e a importância e os cuidados necessários com os artefatos rituais.

As casas de reza são lugares que revigoram memórias, possibilitam retornos de práticas e ações que, por alguns momentos, podem estar inertes nas terras indígenas, como os rituais, entre eles, o batismo do milho e o cerimonial de nomeação. Em conjunto com o processo e os meios necessários para reconstruírem as *ogapysy*, outro anseio, por parte dos rezadores, refere-se ao cuidado necessário com os artefatos rituais, cujo espaço das casas de reza se constitui como lugar apropriado.

Além do espaço da casa de reza, que se configura como um dos símbolos de maior proeminência material dos Kaiowá, há os artefatos rituais, adornos e vestimentas, usados nos cerimoniais religiosos e que ficam alocados no interior das *ogapysy*. São componentes da cultura material, significativos ao entendimento da religiosidade kaiowá.

Muitas famílias kaiowá já não contam com lideranças religiosas tradicionais, situação relacionada às adesões ao cristianismo protestante, em suas diferentes expressões, sendo o pentecostalismo a vertente que mais tem angariado fiéis à sua membresia nas terras indígenas. Somados ao quadro atual da crescente conversão dos Kaiowá ao pentecostalismo, as atualizações nas práticas socioculturais dos grupos, os elementos externos à etnia kaiowá, o distanciamento das gerações mais novas aos aprendizados do modo de ser dos antigos, entre outros fatores, contribuem para a diminuição do quantitativo de rezadores em processo de preparação, como almejado pelas *ñandesy* e *ñanderu*.

Neste direcionamento, na reflexão concernente à relação dos Kaiowá com as igrejas evangélicas, discorri acerca dos impasses vivenciados pela etnia em meio às modificações processadas nas últimas décadas. Considerei, para isso, o agenciamento dos Kaiowá na forma de lidarem interna e externamente com a sociedade envolvente e, dessa maneira, persistirem na luta pela sobrevivência étnica, experienciando seu modo de ser Kaiowá e de vivenciarem sua religiosidade.

A atuação dos Kaiowá, enquanto agentes da história, foi possível de ser atestada em muitos momentos, tanto por meio de sua espiritualidade tradicional, quanto pela maneira de lidarem com outras expressões de fé, como o cristianismo. Refleti também sobre a permanência dos modelos organizacionais pautados em redes de convívio das parentelas, as negociações exercidas por suas lideranças políticas e religiosas, em meio às socialidades presentes no grupo, entre outros aspectos.

A crescente inserção dos Kaiowá no pentecostalismo contribuiu para o acirramento de conflitos no campo das religiosidades - os crentes e a religiosidade tradicional. Nesse contexto, as crianças participam dos cultos evangélicos, das escolinhas bíblicas, e um número restrito delas, de forma constante, participa das atividades nas casas de reza. Contudo, ainda que o cenário indique distanciamentos na procura pela religiosidade tradicional, há esforços em prol do despertar dos saberes da religião e cosmologia kaiowá, como descrito nas ações que ocorrem nas salas de aula da *ñandesy* Floriza e sua parentela, e nos novos espaços de circularidade dos rezadores kaiowá na atualidade, como nos cursos específicos para grupos indígenas nas Universidades públicas, nas atividades escolares, em eventos acadêmicos, entre outras situações.

A preocupação com as crianças foi algo evidenciado pelos interlocutores da pesquisa. As crianças são alvo de inúmeros cuidados que devem ser dedicados ao seu crescimento e fortalecimento de sua alma, através da transmissão dos saberes, do aprendizado da língua materna, da passagem por rituais de passagem e da religiosidade kaiowá.














A religiosidade kaiowá continua a fornecer elementos a serem explorados, demonstrando uma complexa filosofia ameríndia pautada na cosmologia e no seu modo de ser, a despeito das violências e imposições do Estado brasileiro, no decorrer do século XX e no vigente, e da sociedade envolvente.

No protagonismo vivenciado pela etnia frente aos dilemas do presente e às inúmeras dificuldades de sobrevivência física e cultural, os Kaiowá permanecem

ancorados em seu *teko marangatu*. E é nas (e para as) crianças que repousa a esperança da continuação da espiritualidade tradicional e da luta em prol e no *tekoha*.

Diagramas de parentesco

Quadro 1- Símbolos utilizados nos digramas de parentesco

| | |
|---|------------------------------------|
|  | Homem |
|  | Mulher |
|  | Sem identificação |
|  | Filha adotiva |
|  | Filho adotivo |
|  | Filiação |
|  | Descendência |
|  | Parentesco por afinidade ou adoção |
|  | Homem falecido |
|  | Mulher falecida |
|  | Separação do homem |
|  | Separação da mulher |
|  | Casamento |

Elaborado conforme a convenção básica de símbolos para leitura de diagramas de parentesco.
Organização: Joziane A Cruz.

Diagrama 1- Tito e Miguela

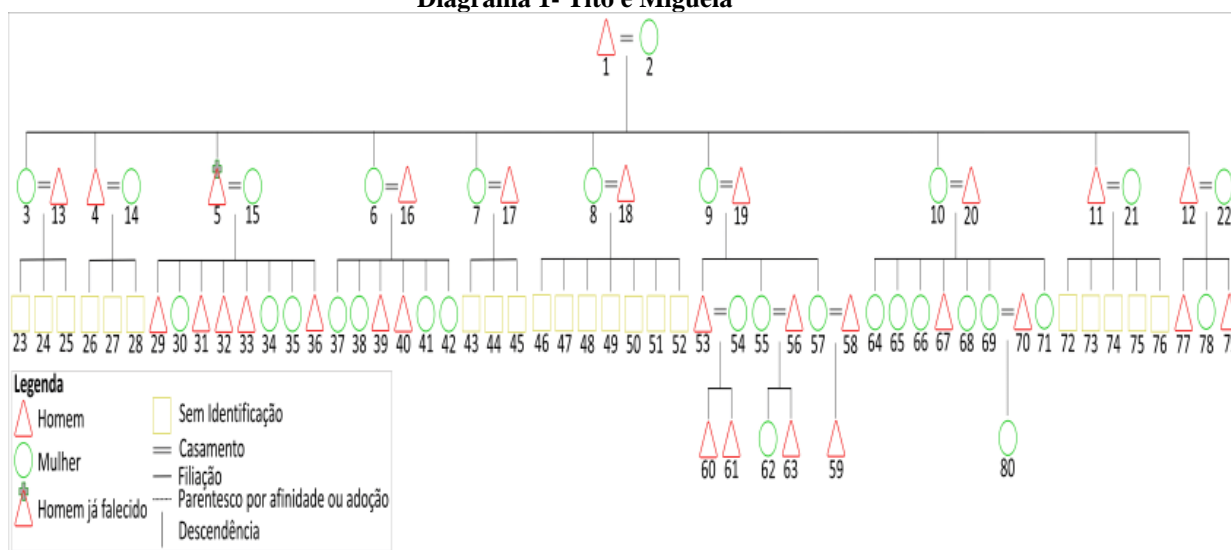


Diagrama de parentesco elaborado em 2019, *Guyraroka*. Autoria: Joziane. A. Cruz

1- Tito Vilhalva, liderança religiosa, nasceu em *Guyraroka*, com aproximadamente a idade de 101 anos. Com a expulsão do seu *tekoha* de origem por volta de 1948, passou a viver na Reserva indígena de Caarapó/MS, junto aos familiares. Local onde permaneceu por algumas décadas. A partir de 1999, houve tentativas de retorno ao território, o que levou o rezador Tito e outros Kaiowá a liderarem o processo de reivindicação do *tekohá* de *Guyraroka*.

2- Miguela Almeida, liderança religiosa, nasceu em *Guyraroka*, com aproximadamente 90 anos. Esposa da liderança Tito Vilhalva. Tiveram dez filhos. Alguns residem atualmente em *Guyraroka*, outros vivem em várias áreas indígenas localizadas no MS.

3- Elaine Vilhalva, filha do casal, reside em *Guyraroka*, com os três filhos e netos.

(13) - Esposo de Elaine

4- Nerson Vilhalva, reside em Rancho Jacaré, possui três filhos.

14- Esposa do Nerson

5- Ambrósio Vilhalva, falecido em 2013. Liderança política e religiosa no período do acampamento. Casou-se com Maria Paulo, filha do rezador Jorge Paulo. Ambrósio e Maria tiveram oito filhos. Atualmente todos os filhos e netos residem em *Guyraroka*.

(15) Maria Jorge Paulo, 54 anos, foi esposa de Ambrósio. Reside em *Guyraroka*. Atualmente contraiu novo matrimônio. Mãe de dez filhos. Aos seus cuidados estão

dois sobrinhos (Igor, 06 anos, e Aierei, 04 anos) que residiam na Reserva Indígena de Dourados. Ao seu redor vivem todos os filhos e netos.

6- Sonia Vilhalva, reside em Brasília, mãe seis filhos.

16- Esposo da Sonia

7- Davilda Vilhalva, reside em Campo Grande-MS. Mãe de três filhos.

17- Esposo da Davilda.

8- Nilza Vilhalva, reside em Terenos/MS, mãe de oito filhos.

18- Esposo da Nilza

9- Maria Vilhalva, 47 anos, reside em *Guyraroka*, possui três filhos.

19- Esposo de Maria

10- Marilene Vilhalva, 45 anos, reside em *Guyraroka*, mãe de oito filhos.

20- Esposo de Marilene

11- Dilei Vilhalva, reside em Rancho Jacaré/MS, tem cinco filhos.

21- Esposa do Dilei

12- Jonas Vilhalva, reside em *Guyraroka*, tem três filhos

22- Mirian Alencar Gonçalves, esposa do Jonas.

23, 24, 25- Filhos da Elaine

26, 27, 28- Filhos do Nerson

29 a 36- Filhos do Ambrósio e Maria

37 a 42- Filhos da Sonia

43, 44, 45- Filhos da Davilda

46 a 52- Filhos da Nilza

53, 55, 57- Dieles, Jeferson, Damara-filhos da Maria

54- Nora da Maria Vilhalva

56- Genro da Maria Vilhalva

58- Genro da Maria Vilhalva

59- Rian, 1 ano, filho da Dieles- neto de Maria Vilhalva, residem em *Guyraroka*

60 e 61- Netos da Maria Vilhalva, filhos do Jeferson, residem na Reserva de Caarapó

62 e 63- Suaini e Vitor- netos de Maria Vilhalva, residem em *Guyraroka*

64 a 69 e 71- Filhas e filhos de Marilene

64- Erileide Domingues, 29 anos, reside em *Guyraroka*

65- Laieri Vilhalva Domingues, 12 anos, reside em *Guyraroka*

66- Geiza Vilhalva, 8 anos, reside em *Guyraroka*

69- Sani Vilhalva Domingues, 23 anos, reside em *Guyraroka*

70- ex-Esposo de Sani

72 a 76- filhos do Dilei Vilhalva.

77- Filho do Jonas, reside com a mãe na Reserva indígena de Caarapó.

78- Amarildo Juliano Gonçalves Vilhalva, 6 anos, filho do Jonas e Mirian, reside em *Guyraroka*.

79- Juliana Gonçalves Vilhalva, 4 anos, filha do Jonas e Mirian, reside em *Guyraroka*.

80- Mizeia Domingues, 4 anos, reside em *Guyraroka*, filha de Sani.

Observações- Diagrama 1

O *ñanderu* Tito possui alguns irmãos e irmãs que residem em *Guyraroka*, como Inês, na companhia de seus filhos e netos. Outros familiares se encontram na Reserva de Caarapó e Dourados, assim como em outras áreas indígenas de MS.

Há também a presença da *ñandesy* Carmem Almeida, 79 anos, irmã de Miguela Almeida. A *ñandesy* circula pelos *tekoha* de *Guyraroka* e Taquara/ Juti-MS, entre as redes de parentesco. Seus filhos e netos residem, em sua maioria, na aldeia Taquara/Juti.

Ricardo Mendes Quevedo, 61 anos, nasceu e reside em *Guyraroka*, integra a rede de parentesco do rezador Tito, reside a poucos metros da casa do *ñanderu*. Sua família não reside em *Guyraroka*.

Julio Ortiz, 70 anos, nasceu no *tekoha* Panambi/Douradina - MS. Passou a residir em *Guyraroka* há três anos. Sua família não reside em *Guyraroka*. Ao se referirem ao Julio, o casal de rezadores o identifica como um “companheiro de luta”, somando forças à retomada em *Guyraroka*, bem como nas questões alusivas à religiosidade tradicional, assim como Ricardo.

Diagrama 2- Maria Jorge Paulo/ 1º casamento

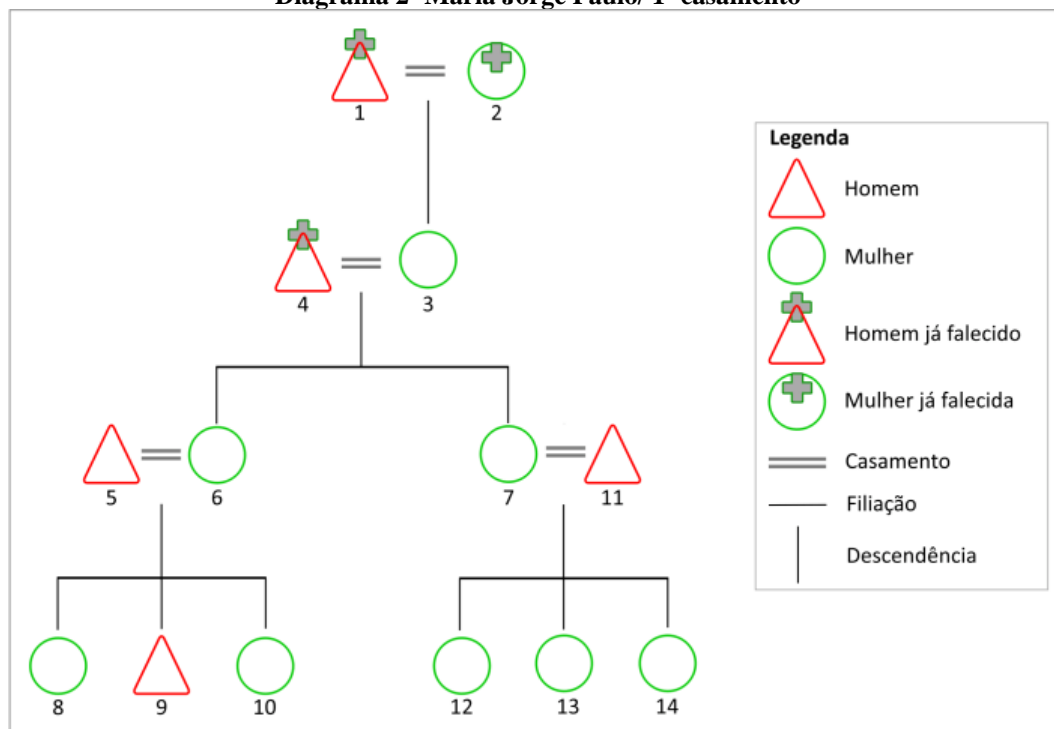


Diagrama de parentesco elaborado em 2019, *Guyraroka*. Autoria: Joziane. A. Cruz

- 1- Jorge Paulo, *ñanderu*, contribuiu no processo reivindicatório do *tekohá* de *Guyraroka*. Pai de Maria Paulo. Falecido.
- 2- Rita Cavalheiros, mãe de Maria
- 3- Maria J. Paulo, 54 anos, mãe de dez filhos, reside em *Guyraroka*
- 4- José Modesto, falecido. Primeira relação matrimonial de Maria. O casal teve duas filhas.
- 5- Esposo da Gilma, filha de Maria
- 6- Gilma, 39 anos, mãe de três filhos, reside em *Guyraroka*
- 7- Maristela, 32 anos, mãe de três filhos, reside em *Guyraroka*
- 8- Genília, 18 anos, filha da Gilma, reside em *Guyraroka*
- 9- Ageliano, 15 anos, filho da Gilma, reside em *Guyraroka*
- 10- Angélica, 11 anos, filha da Gilma, reside em *Guyraroka*
- 11- Esposo de Maristela, reside em *Guyraroka*
- 12- Aldaine, 20 anos, filha de Maristela, reside em *Guyraroka*
- 13- Arislaine, 16 anos, filha de Maristela, reside em *Guyraroka*
- 14- Naieli, 1 ano, filha de Maristela, reside em *Guyraroka*

Diagrama 3- Maria Jorge Paulo

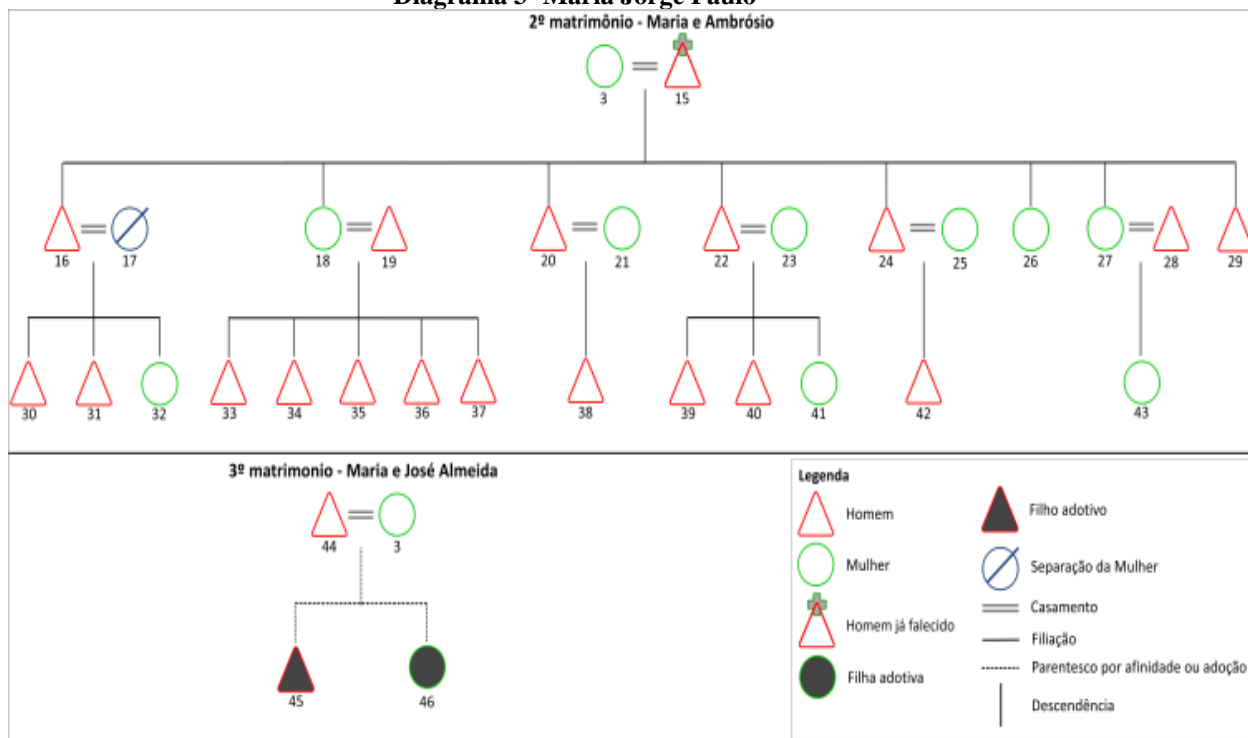


Diagrama de parentesco elaborado em 2019, *Guyraroka*. Autoria: Joziane. A. Cruz

3- Maria J. Paulo

- 1- Ambrósio Vilhalva, esposo de Maria, com o qual teve oito filhos.
- 2- Josimar, 28 anos, tem três filhos, reside em *Guyraroka*
- 3- Ex-esposa do Josimar, reside em *Guyraroka* com os filhos.
- 4- Adilize, 26 anos, mãe de cinco crianças, reside em *Guyraroka*.
- 5- Esposo de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 6- Marlinho, 25 anos, tem um filho, *Guyraroka*.
- 7- Esposa do Marlinho, reside em *Guyraroka*.
- 8- Oderlinho, 23 anos, três filhos, reside em *Guyraroka*.
- 9- Esposa do Oderlinho, reside em *Guyraroka*.
- 10- Genezelenio, 22 anos, tem um filho, reside em *Guyraroka*.
- 11- Esposa do Genezelenio, reside em *Guyraroka*.
- 12- Alismary, 20 anos, reside em *Guyraroka*.
- 13- Janemary, 18 anos, tem uma filha, reside na Reserva indígena de Caarapó.
- 14- Esposo de Janemary, reside na Reserva indígena de Caarapó.
- 15- Jander, 16 anos, reside em *Guyraroka*.
- 16- Janiomar, 13 anos, filho de Josimar, reside em *Guyraroka*.
- 17- Jismar, 12 anos, filho de Josimar, reside em *Guyraroka*.
- 18- Gislaine, 11 anos, filha de Josimar, reside em Taquara/Juti com a mãe.

- 19- Djeison, 12 anos, filho de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 20- Deidson, 11 anos, filho de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 21- Denirson, 4 anos, filho de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 22- Denison, 4 anos (gêmeo de Denirson), filho de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 23- Elian, 1 ano, filho de Adilize, reside em *Guyraroka*.
- 24- Deieni, 2 anos, filho de Marlinho, reside em *Guyraroka*.
- 25- Jhon, 6 anos, filho de Oderlinho, reside em *Guyraroka*.
- 26- Jonatan, 4 anos, filho de Oderlinho, reside em *Guyraroka*.
- 27- Emily, 1 ano, filha de Oderlinho, reside em *Guyraroka*.
- 28- Gezivandro, 2 anos, filho de Oderlinho, reside em *Guyraroka*.
- 29- Launi, 2 anos, filha de Josemary, reside em *Guyraroka*.

3ºmatrimonio- Maria e José Almeida

- 3- Maria Jorge Paulo
- 30- José Almeida, reside em *Guyraroka*
- 31- Igor Ferreira Paulo, 8 anos, sobrinho de Maria, reside em *Guyraroka*
- 32- Aieri Ferreira Paulo, 4 anos, sobrinha de Maria, reside em *Guyraroka*

Diagrama 4- Jorge e Floriza

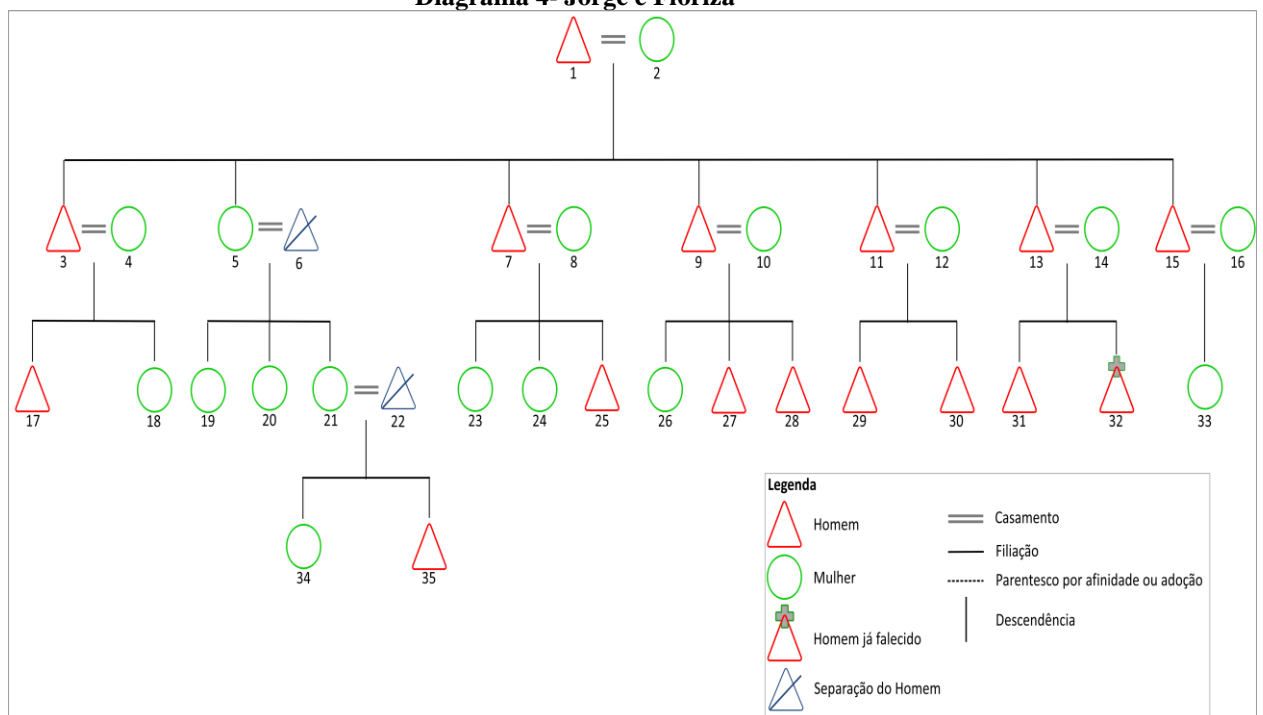


Diagrama de parentesco elaborado em 2019, *Jaguapiru*. Autoria: Joziane. A. Cruz

- 1- Jorge da Silva, 64 anos, *ñanderu* casado com a *ñandesy* Floriza de Souza. Nasceu em *Pindó Roká*/Maracaju-MS. Tiveram seis filhos e uma filha. Reside aproximadamente a quarenta anos na Jaguapiru.
- 2- Floriza de Souza, 60 anos, *ñandesy*. Nasceu e reside na Jaguapiru há mais de cinco décadas.
- 3- Jaime Souza Silva, reside na Jaguapiru com os familiares
- 4- Esposa do Jaime
- 5- Lurdes Souza Silva, tem três filhas, reside na Jaguapiru.
- 6- Ex-esposo da Lurdes
- 7- Nilson Souza Silva, 35 anos, tem 3 filhos, reside na Jaguapiru
- 8- Géssica Carmem David, 27 anos, esposa de Nilton. Proveniente do *tekohá* Panambi/Douradina-MS, passou a residir na Jaguapiru após o casamento.
- 9- Denho Souza Silva, tem 3 filhos reside na Jaguapiru.
- 10- Mikaela Benites Maciel, 31 anos, esposa de Denho, reside em na Jaguapiru
- 11- Alex Souza Silva, tem dois filhos com Aveliana, reside na Jaguapiru.
- 12- Avelina Carmem David, 23 anos, irmã de Géssica, proveniente do *tekohá* Panambi/Douradina, passou a residir na Jaguapiru após o casamento.
- 13- Josiel Souza Silva, 28 anos, teve dois filhos. A primeira criança veio a falecer em meados de 2017. Reside na Jaguapiru.
- 14- Cidiele Braga Carmona, 22 anos, esposa de Josiel, reside na Jaguapiru.
- 15- Claudeir Souza Silva, 24 anos, tem uma filha, reside na Jaguapiru.
- 16- Rosicléia Vilhalva Duarte, 22 anos, esposa de Claudeir, reside na Jaguapiru.
- 17- Filha do Jaime
- 18- Filho do Jaime
- 19- Taila Souza, 17 anos, filha da Lurdes, reside na Jaguapiru.
- 20- Aemily Souza, 14 anos, filha da Lurdes, reside na Jaguapiru.
- 21- Luana Silva Machado, 24 anos, filha da Lurdes, reside na Jaguapiru.
- 22- Ex-esposo de Luana.
- 23- Naiemily Carmem David Silva, 12 anos, filha de Nilton, reside na Jaguapiru.
- 24- Taiamy Carmem David Silva, 8 anos, filha de Nilton, reside na Jaguapiru.
- 25- Gabriel Carmem David Silva, 1 ano e seis meses, filho de Nilton, reside na Jaguapiru.
- 26- Kivia Raiane Souza Benites, 12 anos, filha de Denho, reside na Jaguapiru.
- 27- Alisson Souza Benites, 7 anos, filho do Denho, reside na Jaguapiru.

- 28- Miguel Souza Benites, 1 ano, filho do Denho, reside na Jaguapiru.
- 29- Alex Diego Carmem Silva, 8 anos, filho do Alex, reside na Jaguapiru.
- 30- Caio Daniel Carmem Silva, 3 anos, filho do Alex, reside na Jaguapiru.
- 31- Maicon Braga da Silva 3 anos, filho do Josiel, reside na Jaguapiru.
- 32- Madson, Braga da Silva filho do Josiel, faleceu em 2017.
- 33- Alana Vilhalva de Souza, 4 anos, filha do Claudeir, reside na Jaguapiru.
- 34- Iasmim Silva, 8 anos, filha da Luana, reside na Jaguapiru.
- 35- Kimber Emanuel Silva, 2 anos, filho da Luana, reside na Jaguapiru.

Observação - Diagrama 4

No espaço de moradia do casal de rezadores reside, também, a mãe de Aveliana e Géssica, e mais uma sobrinha de Dona Floriza, seu esposo e os filhos, que têm se aproximado para ficarem perto da residência do casal de rezadores.

Diagrama 5- núcleo doméstico da Dalva

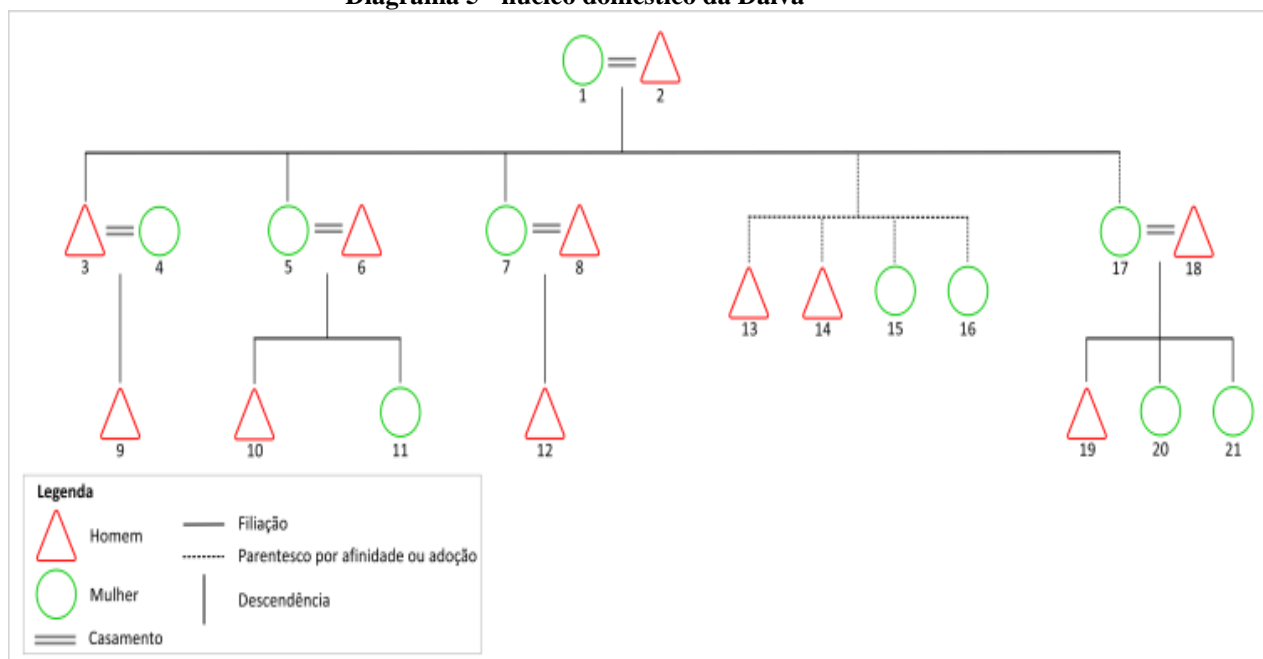


Diagrama de parentesco elaborado em 2019, *Jaguapiru*. Autoria: Joziane. A. Cruz

- 1- Dalva de Souza, irmã mais nova de Dona Floriza, reside na Jaguapiru. No diagrama foi mencionado apenas os filhos com quem manteve contato durante a pesquisa de campo.
- 2- Esposo de Dalva, reside na Jaguapiru.
- 3- Aginaldo, filho de Dalva, reside na Jaguapiru.
- 4- Sandra, esposa de Aginaldo, reside na Jaguapiru.
- 5- Ana Claudia, filha de Dalva, reside na Jaguapiru.

- 6- Esposo de Ana Claudia
- 7- Raissa, filha de Dalva, reside na Jaguapiru.
- 8- Esposo da Raissa
- 9- Agner, 3 anos, filho do Agnaldo, reside na Jaguapiru.
- 10- Zem, 4 anos, filho de Ana Claudia, reside na Jaguapiru.
- 11- Ana Clara, 2 anos, filha de Ana Claudia, reside na Jaguapiru.
- 12- Beatriz, 2 anos, filha da Raissa, reside na Jaguapiru.
- 13- Alisson David Souza, 17 anos, filho do Valdeir (irmão de Floriza) e Adélia, que veio a falecer em 2016. Após contrair novo matrimônio, Valdeir deixou os quatro filhos mais novos aos cuidados de sua irmã Dalva.
- 14- Ruan David Souza, 14 anos, filho de Valdeir, reside na Jaguapiru aos cuidados de sua tia Dalva.
- 15- Adriana David Souza, 11 anos, filha de Valdeir, reside na Jaguapiru aos cuidados de sua tia Dalva.
- 16- Quemiliy David Souza, 9 anos, filha de Valdeir, reside na Jaguapiru aos cuidados de sua tia Dalva
- 17- Alexiana Cabreira Souza, 28 anos, sobrinha de Dalva
- 18- Esposo de Alexiana, reside na Jaguapiru.
- 19- Mikaely Souza Bial, 5 anos, filha de Alexiana, reside na Jaguapiru.
- 20- Vitor Emanuel Souza Bial, 4 anos, filho de Alexiana, reside na Jaguapiru.
- 21- Emanuely Cabreira de Souza, 2 anos, filha de Alexiana, reside na Jaguapiru.

Observações - Diagrama 5- Incorporei Alexiana ao núcleo doméstico de Dalva devido à proximidade entre as famílias. A relação de afinidade está pautada na consanguinidade e na religião. Alexiana, assim como as filhas de Dalva, residem no mesmo espaço de moradia da tia. Esta situação favorece e fortalece os fogos ao redor de Dalva. No âmbito das disputas religiosas, Dalva conta com o apoio de um número considerável de parentes ao seu redor, que também comungam da fé cristã.

REFERÊNCIAS

Fontes orais

SOUZA, Floriza de. Depoimento [30 jan.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SOUZA, Floriza de. Depoimento [11 jun.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SOUZA, Floriza de. Depoimento [13 nov.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SOUZA, Floriza de. Depoimento [22 mai.2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SOUZA, Floriza de. Depoimento [11 mar.2020]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2020. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SOUZA, Valdeir. Depoimento [04 out.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

DAVID, Adélia Carmem. Depoimento [04 out.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Claudeir Souza. Depoimento [07 jun.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Claudeir Souza. Depoimento [11 mar.2020]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2020. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Nilton Souza. Depoimento [23 fev.2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados

VILHALVA, Tito; ALMEIDA, Miguela. Depoimento [17 mai.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Tito; ALMEIDA, Miguela, Depoimento [10 jun. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

ALMEIDA, Miguela, Depoimento [16 nov. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Tito. Depoimento [02 fev. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Tito. Depoimento [29 mai. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Tito. Depoimento [23 nov. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

ALMEIDA, Carmem. Depoimento [01 ago. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

QUEVEDO, Ricardo Mendes. Depoimento [09 ago. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

PAULO, Maria Jorge. Depoimento [25 jan. 2020]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2020. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

PAULO, Maria Jorge. Depoimento [01 fev. 2020]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2020. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

ORTIZ, Julio. Depoimento [06 mar. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

ORTIZ, Julio. Depoimento [10 maio. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

DOMINGUES, Erileide. Depoimento [06 mar. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Marilene. Depoimento [06 mar. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados

DOMINGUES, Erileide. Depoimento [25 jul. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

VILHALVA, Maria. Depoimento [18 dez. 2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Jorge. Depoimento [06 abr.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Jorge. Depoimento [16 out.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Jorge. Depoimento [21 set.2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Josiel. Depoimento [04 jun.2014]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Josiel. Depoimento [21 abr.2019]. Entrevistadora: Joziane de Azevedo Cruz. Dourados, 2019. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Joziane de Azevedo Cruz junto à Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Rodrigo Luiz. Simas; PEREIRA, Levi. Marques. (2015). **A universalidade da arte e a pesquisa da produção artística entre os povos indígenas em Mato Grosso do Sul**. In: Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais. (Org.): Graciela Chamorro, Isabelle Combès --Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar- textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **O corpo na teoria antropológica**. Revista de comunicação e linguagem, Lisboa, n. 33, p. 49-66, 2004.

ALVAREZ, Miriam. **Kitoko Maxakali: A criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização**. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, volume 15, 2004.

ASSIS, Cecy Fernandes de. **Ñe'ëryru Avañe'ë-Portuge - Portuge-Avañe'ë: dicionário guarani-português - português-guarani**. 2. ed. - São Paulo, 2008.

BAGNANI, Patrícia. **As crianças como interlocutoras das pesquisas antropológicas**. In:II Seminário de grupos de pesquisa sobre crianças e infâncias. Rio de Janeiro, 2010.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, vol. II**. Volkerkundliche Abhandlungen Bd IV. Hannover. 1968.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na terra indígena Laranjinha/PR**. Dissertação de mestrado em Antropologia- Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P.; Streiffenart, J (Org.). Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: EDUNESP, p. 185-227, 1998. 22.

BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2021.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue**. Campo Grande, Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Católica Dom Bosco, 2014.

BENITES, Tónico. **A escola na ótica dos Kaiowá: impactos e interpretações indígenas.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Tónico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekohá.** Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BENITES, Sandra (Ara Rete). **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ – Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.** (Monografia do curso de Licenciatura Intercultural Indígena), Florianópolis: Departamento de História 2015.

BORGES, Paulo Humberto Porto. **Sonhos e nomes: as crianças Guarani.** Cad. CEDES [online]. 2002, vol.22, n.56, pp. 53-62. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v22n56/10864.pdf> Acesso em: 09 set.2022.

BOURDIEU Pierre. O mercado dos bens simbólicos. In. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva; 2007.

BRAND, Antônio Jacó. **O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá.** Dissertação de Mestrado em História – PUCRS, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra.** Tese de Doutorado em História – PUCRS, Porto Alegre, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Fotografar, documentar, dizer com a imagem.** Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro: UERJ, NAI, n. 18, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Câmara dos Deputados, Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016 Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf> Acesso em: 15 mar.2022.

BRASIL. **Estatuto da criança e do adolescente: lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990,** e legislação correlata [recurso eletrônico]. – 9. ed. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010. Disponível em: <https://crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/camara/estatuto_crianca_adolescente_9e_d.pdf> Acesso em: 14 set. 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Segunda turma 2014. **Recurso ordinário. em mandado de segurança 29.087 Distrito.** Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6937880>> Acesso em: 15 mar.2022.

CADOGAN, L. Ayvu Rapyta: **Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá.** Boletim n. 227 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP; Antropologia n. 5, 1953.

CAIUBY, Sylvia. **Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico**. MANA 14(2): 455-475, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/jGbgpVMwvRTfyvVSXV4Vqmt/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em: 09 set.2022.

CAIUBY Sylvia. “**A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia**”. In: Iluminuras, Porto Alegre, v.13, p.11-29, jul./dez. 2012.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2006.

CARIAGA, Diógenes Egídio. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, 2012.

CARIAGA, Diógenes Egídio. **Relações e Diferenças: a ação política kaiowá e suas partes**. Tese (doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

CARVALHO, Raquel Alves de. **Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1946)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP, Piracicaba, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Bibliografia etnológica básica tupi-guarani**. Revista de Antropologia, São Paulo, 1985.

CASTRO, Eduardo Viveiros de e SEEGER, Anthony. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In. J.P. Oliveira Filho (org.), Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, 1979.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**. Tese (doutorado em História) Assis, SP: UNESP, 2013.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. História (São Paulo) v.30, 2011.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “**Terra indígena**”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. História (São Paulo) v.35, e75, 2016.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações**. Dourados, MS: UFGD, 2009.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. MOTA, Juliana Grasiéli Bueno (Orgs.). **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

CHAMORRO, Graciela. **Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar**. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de La Asunción, 1995.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani**. Editora UFGD, MS, 2008.

CHAMORRO, Graciela. **A arte da palavra cantada na etnia Kaiowá**. Bulletin-Société suisse des américanistes, n. 73, p. 43-58, 2011.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá: das origens aos desafios contemporâneos**. Editora. Nhanduti, 2015.

CHAMORRO, Graciela e COMBÈS, Isabelle (Orgs.) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais**. Dourados, MS: UFGD, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Lugar de Saber: As “casas de reza” kaiowá**. In. Educação e territorialidade. (Orgs) MARSCHNER, Walter Roberto e KNAPP, Cássio. Dourados, MS: Editora UEMS, 2020.

CHAMORRO, Graciela. **Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní**. Asunción: Tiempo de Historia/FONDEC, 2009.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**. Campinas: Papirus, 1990.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo, Brasiliense, 1978.

CODONHO, Guedes Camila. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marwono**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

CODONHO, Guedes Camila. **Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas Galibi-Marwono**. Revista eletrônica - Tellus, ano9, n.17, p.137-161, jul./dez.2009.

COHN, Clarice. **A criança indígena: A concepção xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2002a.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

COHN, Clarice. **Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil**. Civitas Porto Alegre v. 13 n. 2 p. 221-244 maio-ago. 2013.

COHN, Clarice. **Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá.** Revista de Antropologia, v. 43 n° 2, pp. 195-222, 2002b.

COHN, Clarice. **O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças Mebengokre-xikrin.** Reunion de antropologia Del Mercosur, Montevideu, Uruguay, 16-18 de noviembre, 2005b.

COHN, Clarice. **O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança.** Horiz. antropol, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 31-59, maio/ago. 2021.

CORRÊA, Miguel Angelo. **O audiovisual autoral dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul: mapeamento e análise.** Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, 2015.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Relatório da. **Medida Cautelar/Guyraroka/2019.** Disponível em:< <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2019/47-19MC458-19-BR.pdf>> Acesso em: 15 mar.2022

CREPALDE, Adilson. **O rezador e a história.** Dissertação de Mestrado em História – UFMS. Dourados, 2004.

CRESPE, Aline Castilho. **Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e kaiowá no município de Dourados-MS: 1990-2009.** Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da UFGD, 2009.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha.** Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas.** Cosac & Naif, SP. 2009.

CRUZ, Joziane de Azevedo. **Socialidade e estilos comportamentais entre crianças kaiowá.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** (Trad. Paulo Neves) São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea, 1907 1986. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **A História indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas.** Territórios e Fronteiras, Cuiabá, 2001.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória**. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa, 2003.

FALCÃO, Raul Claudio Lima. **Avatikyry: ritual de batismo do milho Saboró entre os Kaiowa de Panambizinho** (Dourados-MS). Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2018.

FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní** (séculos XVI-XX). Mana. Rio de Janeiro, 2005.

FERNANDES, Florestan. **Aspectos da educação na sociedade Tupinambá**. In: SCHADEN, E. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975a.

FERNANDES, Florestan. **Um Balanço Crítico da Contribuição Etnográfica dos Cronistas**. In. Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio. Sociologia Brasileira, 2, Ed. Vozes. Petrópolis. 1975b.

FONSECA, Claudia. **Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse**. Cadernos pagu (26), janeiro-junho, pp.11-43, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GOLDMAN, Marcio. **Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa**. Revista De Antropologia, 39(1), 83-109, 1996.

GONÇALVES, Carlos Barros. **O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados**. Dissertação (mestrado em História) Universidade Federal da Grande, Dourados, MS, 2009.

GRÜNBERG, Frydel Paz; GRÜNBERG, Georg. **Los Guaraníes Persecución y Resistencia: pueblos Indígenas del Centro de América del Sur**. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-yala, 2014.

GUTIERREZ, José Paulo. **A circularidade das crianças Kaiowá na Aldeia Laranjeira Nãnderu, Rio Brilhante, Mato Grosso do Sul**. Tese (doutorado em Educação) Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

JOÃO, Izaque. **Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em História) –

Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Dourados-MS. 2011.

KLEIN, Tatiane Maíra. **O brilho do maracá: chocalhos, cantos-rezas e seus registros entre os Kaiowa e Guarani (MS)**. Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília (DF), 2018.

KLEIN, Tatiane Maíra. **Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo-USP, 2013.

KUÑANGUE ATY GUASU (Grande Assembléia das mulheres guarani e kaiowá). **Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas incendiadas em comunidades Kaiowá e Guarani**, 2022. Disponível em: [https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf](https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio%20Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf)> Acesso em: 08 jun.2022.

LANDA, Beatriz dos Santos. **A mulher Guarani: atividades e cultura material**. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

LANDA, Beatriz dos Santos. **Crianças Guarani: atividades, uso do espaço e a formação do registro arqueológico**. In. NASCIMENTO, Adir Casaro (Org.). *Indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011.

LANDA, Beatriz dos Santos. **Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo, município de Japorã/MS**. Tese (Doutorado em História) – PUC-RS, Porto Alegre, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

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

LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. 280 p. (Coleção Antropologia e Educação).

MACHADO, João. **Bi-Alfabetização e Letramento com adultos em Guarani/Português: é possível? Um estudo etnográfico e valorização do Tetã Guarani**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, Dourados-MS, 2013.

MACHADO, João; PEREIRA, Levi Marques. **Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos tekoha: uma abordagem dos processos de**

reprodução social entre os kaiowá atuais a partir da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas. In: PEREIRA, Levi Marques et al. (org.) Saberes, Sociabilidades, Formas Organizacionais e Territorialidades entre os Kaiowá e os Guaraní em Mato Grosso do Sul. Dourados, Editora UFGD, 2018.

MACIEL, Nely Aparecida. **História dos Kaiowá da aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais.** Dissertação de Mestrado em História – UFGD, Dourados, 2005.

MANGUEL, Alberto. **Lendo Imagens.** Uma história de amor e ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem.** São Paulo, Contexto, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní Conquistado y reducido.** Assunção: Ceaduc.1986.

MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní. Experiencia religiosa.** Assunção: cepag, 1991.

MELIÁ, Bartomeu. **El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)**, Revista de Antropología, 1981.

MELIÁ, Bartomeu. **La tierra sin mal de los guarani. Economía y profecía.** Suplemento Antropológico. Vol. XXII, n. 2, p. 81-98, dec. Asunción, Paraguai, 1989.

MELIÁ, Bartomeu. **O Guaraní. Uma Bibliografia Etnológica.** Santo Ângelo: Fundames, 1987.

MELIÁ, Bartomeu. **Palavras Ditas e Escutadas.** In. Mana. v19, n1, Rio de Janeiro, 2013.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Etnografía Gua-raní del Paraguay Contemporaneo: Los Pai-Tavyterã.** Assunção,1976.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Etnografía Gua-raní del Paraguay Contemporaneo: Los Pai-Tavyterã.** Assunção, CEADUC, 2008.

MELO E SOUZA, Ana Maria. **Ritual, identidade e metamorfose: representações do kunumi pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho.** Dissertação de Mestrado em História – UFGD. Dourados, 2009.

MERENCIO, Fabiana Terhaag. **A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social.** Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio, 2013.

MEZACASA, Roseline. **Sistema-mundo moderno-colonial e a cosmologia Guaraní e Kaiowá: a racionalidade entre “os de cá e os de lá.** RAU- Revista de antropologia da

UFSCar 6 (1),2014. Disponível em: < http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_06_roseline.pdf?> Acesso em: 25 out.2020.

MONTARDO, Deise. **Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani**. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2002.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte**. São Paulo: Editora Elefantos, 2017.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá : diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - DouradosMS**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2015.

MOTA, Lucio Tadeu. **Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas**. Patrimônio e Memória, v. 10, n. 2, p. 5-16, 2014.

MONTOYA, Antônio Ruiz. **Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

MURA, Fabio. **A procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá**. Tese de Doutorado em Antropologia PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

MURA, Fabio. **A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa**. Mana. Rio de Janeiro, 2010, 16(1): 123-150.

NASCIMENTO, Adir Casaro do; URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera; e VIEIRA, Carlos Magno Naglis (Orgs.). **A cosmovisão e as representações das crianças Kaiowá e Guarani: o antes e o depois da escolarização**. Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais. Brasília: Liber Livro, 2011.

NASCIMENTO, Silvana de Jesus. **Crianças indígenas kaiowá abrigadas em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), 2013.

NIMUENDAJÚ, CURT. **As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**, tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, HUCITEC, EDUSP, 1987.

NUNES, Ângela. **Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância**. Tese (Doutorado em Antropologia) Instituto Universitário de Lisboa, Portugal, 2003. Disponível em: <<http://repositorio-iul.iscte.pt/handle/10071/684>>. Acesso em: 09 set.2022.

OLIVEIRA, Melissa Santana. **Nhanhemboé: infância, educação e religião entre os Guarani de M' Biguaçu, SC**. In. TASSINARI, Antonella; GRANDO, Beleni Saléte e ALBUQUERQUE, Alexandre dos Santos. Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, 2012.

PASCHOALICK, Lelian Chalub Amin. **A arte dos índios kaiowá da Reserva indígena de Dourados-MS: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica**. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

PEIRANO, Marisa. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Marisa. **O dito e o feito : ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002

PEREIRA, Levi Marques. **A criança kaiowá no seio da família uma abordagem preliminar das relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social**. In. Educação infantil: história e gestão educacional. / Lindamir C. V. Oliveira, Magda Sarat (Orgs.). – Dourados, MS: Editora da UFGD, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. **A socialização da criança Kaiowá e Guarani: Formas de sociabilidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida**. In. Nascimento, Adir Casaro (org.). Criança indígena: Diversidade cultural, educação e representações sociais. Brasília: Liber Livro, 2011.

PEREIRA, Levi Marques. **Expropriação dos territórios Kaiowá e Guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekohará**. Revista de Antropologia da UFSCar, volume 4, número 2 julho – dezembro, SP, 2012.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. **No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá**. In: SILVA, A. L. da; MACEDO, A. V. L. da S.; NUNES, A. (Org.). Crianças indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002b.

PEREIRA, Levi Marques. **Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais. História em Reflexão**. Revista eletrônica de História. UFGD, Dourados, MS, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. **O movimento étnico-social pela demarcação de terras guarani em MS.** Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas. NEPI, ano 3, n. 4, Campo Grande-MS: UCDB, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado.** Editora da UFGD: Dourados-MS, 2016.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UNICAMP, Campinas, 1999.

PEREIRA, Levi Marques. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guyraroka.** Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2002a.

PEREIRA, Levi Marques (Coord.). **Relatório Circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Guarani-Kaiowá Guyraroka.** Três Lagoas, Portaria N.083/PRES/FUNAI 31-01-2001, 2002.

PEREIRA, Levi Marques; Silvestre, Célia Foster; Cariaga, Diógenes Egídio (Org.) **Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018.

PEREIRA, Lucia. **As políticas públicas para a saúde indígena e o a política de saúde das mulheres kaiowá da reserva de Amambai, MS.** In. Anais do II Seminário Internacional Etnologia Guarani: redes de conhecimento e colaborações. USP, 2019. Disponível:<<https://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologiadegarani&schedule=iietnologiadegarani&page=paper&op=viewFile&path%5B%5D=791&path%5B%5D=856>> Acesso em:28 mar.2022.

PEREIRA, Lucia. **As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres kaiowá da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2020.

PIRES, Flávia. **O que as crianças podem fazer pela antropologia?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 137-157, jul./dez. 2010.

PIRES, Flávia. **Quem tem medo de mal-assombro? religião e infância no semi-árido nordestino.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

PIRES, Flávia. **Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 50, N° 1, 2007.

RAINHO, Jade. **Flor Brilhante e as cicatrizes da pedra: impactos e percepções sobre a mineração nos limites de um Território Indígena.** Maloca: Revista De Estudos Indígenas, 2018. Disponível<<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13202/8600>> Acesso em 25.out.2020.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François, Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

ROSSATO, Veronice Lovato. **A poética do espaço kaiowá. Série de estudos-periódicos do Mestrado em Educação UCDB**. Campo Grande- MS, n.13, 2002a.

ROSSATO, Veronice Lovato. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul - “Será o letrão ainda um dos nossos? ”**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, 2002b.

SALDANHA, Gilcacia Bündel. **Grafismo na comunidade kaiowá de itay ka’aguyrusu**. Anais XXIII Encontro Regional de História/ANPUH-MS, 2016. Disponível em: < <http://www.encontro2016.ms.anpuh.org/site/anaiscomplementares#G>> Acesso em: 30 mar.2022.

SANTOS, Cryseverlin Dias Pinheiro. **A assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos guarani e kaiowá da terra indígena de Dourados, MS**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2014.

SANTOS, Gabriela Barbosa Lima e. **Saúde indígena: práticas de cura na tradição de conhecimento entre os kaiowá e guarani em situação de acampamento no cone sul de Mato Grosso do Sul**. (Dourados-MS). Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2016.

SANTOS, Josimara dos Reis. **Crianças kaiowá no espaço urbano da vila Cristina, Amambai, MS: novos cenários de socialização**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2015.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1988.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos**. Pioneira Ed, 1969.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: E.P.U. - EDUSP, 1974.

SCHADEN, Egon. **Desenhos de índios Kayová-Guarani**. Revista De Antropologia 11 (1-2), 1963.

SCHADEN, Egon. **Educação indígena**. Problemas Brasileiros, São Paulo, ano 14, n. 152, p. 23-32, 1976.

SCHADEN, Egon. **Religião Guarani e Cristianismo**. Revista de Antropologia. São Paulo, 1982.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr., 1997a.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II)**. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani. De Aña à Kuña**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

SILVA, Mariana Pereira da. **Entre vivências e narrativas de jarýi- parteiras de Amambai/MS e AIS do posto de saúde Bororó II/MS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013.

SILVA e SOUZA. **Assim é nossa vivência- Histórias kaiowá narradas na Universidade**. Ventura, Augusto e Pereira, Levi Marques (Org.) Versão preliminar do livro que tratará das narrativas indígenas/CestA-USP, 2018

SILVA, Graziela Motta da. **A migração de trabalhadores indígenas empregados pela economia do agronegócio**. Anais in.XIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL 22 a 25 de julho de 2019, Porto Alegre (RS). Disponível<<https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/simposio/anais>> Acesso em 15.out.2020.

SILVESTRE, Célia Maria Foster. **Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" UNESP/Araraquara, 2011.

SOBRINHO, Roberto Sanches Murabac. **Vozes infantis indígenas: As culturas escolares como elementos de (des) encontros com as culturas das crianças Sataré-Maué**. Manaus: Editora Valer, Fapea. 2011

SUSNIK, B. **Cultura religiosa 1-** Assuncion Paraguay, 1989.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay: v. II: etnohistoria de los Guaraníes: época colonial**. Asunción: Museo Etnográfico co Andrés Barbero, 1979-80.

TASSINARI, Antonella. **Concepções indígenas de infância no Brasil**. Tellus. Núcleo de Estudos e Pesquisas das populações Indígenas – NEPPI, Campo Grande UCDB, ano 7, n. 13, pp. 11-25, 2007.

TASSINARI, Antonella. **Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi a escola – ou a sociedade contra a escola**. 33º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, 2009. Disponível em:<www.anpocs.org/portal> Acesso em 20. jan.2014.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. **Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

URRUTH, Maria de Fátima Nascimento. **“Terra, Vida, Justiça e Demarcação”: mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018).

VELHO, G. **Observando o familiar**. In: NUNES, E. de O. (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VENTURA, Augusto dos Santos. **Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade de São Paulo, 2016.

VENTURA, Augusto dos Santos. **Ensaio sobre a potência do chiru: tecnologia cosmopolítica e operador ontológico do xamanismo kaiowa**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/7240-Texto%20do%20Artigo-29720-1-10-20190702.pdf> Acesso em: 25 out.2020.

VERÓN, Valdelice (org.) **Kunumi Pepy**. São Leopoldo: Oikos, 2011.

VERON, Valdelice. **Tekombo’e Kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowa**. 2018. 42 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes da. **O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material**. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC, 1995.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai**. Tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, SP, 2007.

VIETTA, Katya. **“Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul**. *Tellus*, ano 3, n. 4, abr. 2003.

WRIGHT, Robin M. (Org.) **Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.