



UMI JEREROVIA RENDA EVANGÉLICA,
PENTECOSTAL HA NEOPENTECOSTAL
KUÉRA ÑEMYASAI YVY REHEGUA, HA UMI
ÑEMONGU'E SOCIOPOLÍTICA GUARANI
HA KAIOWÁ REHEGUA TEKOKHA TE'YIKUE-
PE HA UMI TEKOKHA JEVY PINDO ROKY,
TE'YI JUÇU HA ITAGUA-PE.
OS PROCESSOS DE EXPANSÃO
TERRITORIAL DAS IGREJAS EVANGÉLICAS,
PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS, E
AS MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS
GUARANI E KAIOWÁ NA RESERVA
INDÍGENA TE'YIKUE E NAS RETOMADAS
PINDO ROKY, TE'YI JUÇU E ITAGUA

ELEMIR SOARE MARTINS

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG/UFGD

**UMI JEREROVIA RENDA EVANGÉLICA, PENTECOSTAL
HA NEOPENTECOSTAL KUÉRA ÑEMYASÃI YVY
REHEGUA, HA UMI ÑEMONGU'E SOCIOPOLÍTICA
GUARANI HA KAIOWÁ REHEGUA TEKOA TE'YIKUE-PE
HA UMI TEKOA JEVY PINDO ROKY, TE'YI JUÇU HA
ITAGUA-PE**

**OS PROCESSOS DE EXPANSÃO TERRITORIAL DAS
IGREJAS EVANGÉLICAS, PENTECOSTAIS E
NEOPENTECOSTAIS, E AS MOBILIZAÇÕES
SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ NA RESERVA
INDÍGENA TE'YIKUE E NAS RETOMADAS PINDO ROKY,
TE'YI JUÇU E ITAGUA**

ELEMIR SOARE MARTINS

**UMI JEREROVIA RENDA EVANGÉLICA, PENTECOSTAL
HA NEOPENTECOSTAL KUÉRA ÑEMYASÃI YVY
REHEGUA, HA UMI ÑEMONGU'E SOCIOPOLÍTICA
GUARANI HA KAIOWÁ REHEGUA TEKoha TE'YIKUE-PE
HA UMI TEKoha JEVY PINDO ROKY, TE'YI JUÇU HA
ITAGUA-PE**

**OS PROCESSOS DE EXPANSÃO TERRITORIAL DAS
IGREJAS EVANGÉLICAS, PENTECOSTAIS E
NEOPENTECOSTAIS, E AS MOBILIZAÇÕES
SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ NA RESERVA
INDÍGENA TE'YIKUE E NAS RETOMADAS PINDO ROKY,
TE'YI JUÇU E ITAGUA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M386u Martins, Elemir Soare

UMI JEREROVIA RENDA EVANGÉLICA, PENTECOSTAL HA NEOPENTECOSTAL KUÉRA ÑEMYASÃI YVY REHEGUA, HA UMI ÑEMONGU'E SOCIOPOLÍTICA GUARANI HA KAIOWÁ REHEGUA TEKoha TE'YIKUE-PE HA UMI TEKoha JEVY PINDO ROKY, TE'YI JUÇU HA ITAGUA-PE. OS PROCESSOS DE EXPANSÃO TERRITORIAL DAS IGREJAS EVANGÉLICAS, PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS, E AS MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ NA RESERVA INDÍGENA TE'YIKUE E NAS RETOMADAS PINDO ROKY, TE'YI JUÇU E ITAGUA [recurso eletrônico] / Elemir Soare Martins. -- 2026.

Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Marcos Leandro Mondardo.

Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2026.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

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

1. Guarani e Kaiowá. 2. mobilizações sociopolíticas. 3. escola indígena. 4. igrejas evangélicas. 5. Te'yikue. 6. território, ava reko.. I. Mondardo, Marcos Leandro. II. Título.

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

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

Elemir Soare Martins

**UMI JEREROVIA RENDA EVANGÉLICA, PENTECOSTAL HA
NEOPENTECOSTAL KUÉRA ÑEMYASÃI YVY REHEGUA, HA UMI
ÑEMONGU'E SOCIOPOLÍTICA GUARANI HA KAIOWÁ REHEGUA
TEKOHA TE'YIKUE-PE HA UMI TEKOA JEVY PINDO ROKY,
TE'YI JUÇU HA ITAGUA-PE.**

**OS PROCESSOS DE EXPANSÃO TERRITORIAL DAS IGREJAS
EVANGÉLICAS, PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS, E AS
MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ NA
RESERVA INDÍGENA TE'YIKUE E NAS RETOMADAS PINDO ROKY,
TE'YI JUÇU E ITAGUA**

BANCA EXAMINADORA



ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO APRESENTADA POR ELEMIR SOARE MARTINS, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "PRODUÇÃO DO ESPAÇO REGIONAL E FRONTEIRA".

Aos dezoito dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis, às oito horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Tese de Doutorado intitulada "Os processos de expansão territorial das Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais, e as mobilizações sociopolíticas Guarani e Kaiowá na Reserva Indígena Te'yikue e nas retomadas Pindo Roky, Te'yi Juçu e Itagua", apresentada pelo doutorando Elemir Soare Martins, do Programa de Pós-graduação em Geografia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo/UFGD (presidente/orientador), Prof. Dr. Jones Dari Goettert/UFGD (membro titular interno), Prof.ª Dr.ª Juliana Grasieli Bueno Mota/UFGD (membro titular interno), Prof. Dr. Tonico Benites/FUNAI (membro titular externo), Prof.ª Dr.ª Nubia Cortés Márquez (membro titular externo), Prof. Dr. Adnison de Almeida Silva/UNIR (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Tese. Após o candidato ter apresentado a sua Tese, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado APROVADO. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 18 de março de 2026.

Documento assinado digitalmente
gov.br MARCOS LEANDRO MONDARDO
Data: 26/04/2026 11:14:21-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof. Dr. Marcos Leandro Mondardo
Presidente/Orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br JONES DARI GOETTERT
Data: 25/03/2026 11:29:51-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof. Dr. Jones Dari Goettert
Membro Titular Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br JULIANA GRASIELI BUENO MOTA
Data: 06/04/2026 14:58:15-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof.ª Dr.ª Juliana Grasieli Bueno Mota
Membro Titular Interno

Documento assinado digitalmente
gov.br TONICO BENITES
Data: 06/04/2026 11:21:35-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof. Dr. Tonico Benites
Membro Titular Externo

Nubia Cortes Marquez

Prof.ª Dr.ª Nubia Cortés Márquez
Membro Titular Externo

Documento assinado digitalmente
gov.br ADNISON DE ALMEIDA SILVA
Data: 06/04/2026 08:12:29-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof. Dr. Adnison de Almeida Silva
Membro Titular Externo

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPG)

ATA HOMOLOGADA PELO(A) PRÓ-REITOR(A) DE PÓS-GRADUAÇÃO DA UFGD
PROPGA/UGD

Pg. 1 de 1

Dedico esta tese à minha vó Lauriana Escobar e à minha irmã Eriane Soares Martins, pelo apoio constante da terra da memória ao longo deste percurso.

Ao meu amigo e irmão Genildo Ramires, pela presença e parceria nos momentos decisivos, que deixou saudades eternas.

Ao meu aluno Anildson da Silva, que deixou saudades eternas.

A todos os meus parentes indígenas que ancestralizaram e seguem vivos na memória, no território e na luta.

Aos meus padrinhos rezadores, guardiões da palavra, da reza e do equilíbrio espiritual do *tekoha*.

Ao meu povo Guarani e Kaiowá, fonte de resistência, identidade e compromisso coletivo.

À minha comunidade da Te'yikue, território de pertencimento, resistência e continuidade histórica.

AGRADECIMENTOS

Ao redigir estas palavras, encontro-me sentado sob uma árvore em minha casa, na região *Mbokaja* da Terra Indígena Te'yikue. É um sábado, 14 de fevereiro de 2026, final de tarde no Mato Grosso do Sul. Ao som de “Vento no Litoral”, da Legião Urbana, sou atravessado por memórias e pelo medo que, por vezes, assola minha alma Guarani e Kaiowá. Penso nas poucas pessoas que restaram ao meu lado; são elas que esperam que eu seja sempre resistente. Recordo-me também daqueles que decidiram não compreender minha subjetividade e o que carrego em meu corpo, vida e espírito em meu *roka*. Minha infância foi marcada pela dureza; talvez nem o mais experiente psicólogo compreenderia tamanha complexidade. Escrevo para que nenhum de meus irmãos indígenas precise passar pelo que passei, e para que possamos viabilizar o verdadeiro *teko porã* e o *mboraihu* (amor), como faziam nossos antepassados, sem vaidade e sem deixar ninguém para trás.

Em busca de motivação, encontrei a frase de Alexandre Dias: “O homem que renasce das cinzas jamais arderá em chamas”. Lembrei-me das histórias dos mais velhos em meu *roka* e de minhas andanças pela aldeia. Eles diziam: “*ohecha kuaa hapy kuere ikatune opa chagua mymba oikua*” (quem sabe enxergar o rastro, saberá conhecer vários pássaros). Esta metáfora explica as adversidades que assolam a vida indígena: mesmo diante das dificuldades, vejo meus parentes tentando se fortalecer, pois sabem que a força ancestral os acompanha. Inspirado pelo pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, reflito sobre os sonhos Guarani e Kaiowá: para nós, o sonho é como o verão — pode vir com a chuva calma, tempestade ou sol forte, mas sabemos que sempre será verão. Nossa esperança se conecta a essas esperas.

Assim também acontece com um indígena que conhece o seu lugar: quando um determinado pássaro etc., começa a cantar, já sabemos que será o tempo de plantar ou colher. Outro exemplo sobre a natureza ocorre quando o *tajy* (ipê) começa a florescer; sabemos que terá início o *jeheja* ou *akã vaija* (período de separação dos casais, momento em que, para nós, é necessário redobrar os cuidados e o resguardo).

Em nossa cosmologia, sonhar com peixe ou com árvores frutíferas é sinal de fartura e prosperidade. Por outro lado, o prenúncio de algo difícil surge quando sonhamos com dentes caindo, sinal de luto familiar ou na comunidade, ou com um ônibus, que indica a partida de alguém (morte). Da mesma forma, avistar um lobo-guará (*aguara'i*) não pressagia apenas a morte, mas algo genuinamente ruim. São alguns exemplos, entre tantos, que explicam a nossa percepção de mundo e que cito aqui para situar de onde falo e como sinto a vida.

Hoje, mais amadurecido, olho para a Geografia e a História do meu povo e sinto que cumpro minha missão como indígena, pesquisador, intelectual e professor. Talvez daqui a quinze anos, ao reler esta tese, eu diga que, naquele momento, estava sensível a ponto de querer desistir, mas que aquelas poucas pessoas que amo, e que sei que me amam, não me deixaram enfraquecer. Registro que, ao contrário do que muitos possam supor, este doutorado não contou com o fomento de bolsas de pesquisa. A ausência desse recurso, ironicamente, motivou-me a concluir este trabalho e compartilhar os conhecimentos construídos desde a minha infância e minha graduação em 2012.

À Professora Angélica, do Paraguai, que em 2022 me proporcionou a oportunidade de atuar em uma pesquisa com uma universidade da Alemanha. Em meio à correria dos créditos do doutorado, esse recurso foi fundamental para meu deslocamento. Agradeço pela revisão de meus resumos em Guaraní e Espanhol e desejo que nossa parceria seja duradoura. Que os deuses da terra da memória lhe deem vida longa.

À Profa. Dra. Margit Eckholt, Presidente do ICALA (Intercâmbio Cultural Alemão-Latino-Americano), expressei minha profunda gratidão pela bolsa de estudo concedida, pelo apoio institucional e pela confiança depositada em minha trajetória. Sua atuação à frente desta importante ponte de intercâmbio científico e cultural entre a Alemanha e a América Latina foi fundamental para o fortalecimento do diálogo intercultural presente nesta tese. Agradeço pela sensibilidade acadêmica e pelo incentivo constante à pesquisa que valoriza as realidades locais em uma perspectiva global, permitindo que as vozes e as lutas do povo Guaraní e Kaiowá alcancem novos horizontes de debate e reconhecimento internacional.

Ao Professor Moacir Castro, do Instituto Federal de São Paulo, um grande irmão que o universo me deu. Sempre pronto a ajudar nos momentos de dificuldade, reconheço em você um mestre e amigo. Espero um dia alcançar o que você espera de mim, ciente de que o caminho não será fácil.

Aos professores que compuseram minha banca de qualificação e acreditaram que eu seria capaz de realizar um trabalho riquíssimo. Meus sinceros agradecimentos aos que aceitaram compor a banca de defesa, aos quais faço questão de agradecer individualmente:

Ao Professor Adnilson, da UNIR (Rondônia). Antes mesmo da seleção na UFGD, ele se prontificou a me orientar. Por caminhos do destino, não pude ir para a UNIR, mas espero que este trabalho não o decepcione. *Aguyjevete*, professor; estarei sempre pronto a melhorar.

À Professora Juliana Mota, pela honra de ter sido seu aluno na disciplina de Seminários de Projetos em 2022. Uma excelente pesquisadora e docente. Espero que este trabalho esteja à altura de seus ensinamentos.

Ao Professor Tonico Benites, o primeiro indígena Guarani e Kaiowá doutor em Antropologia. Tive a honra de ser seu aluno em 2013 e, em 2019, senti um orgulho imenso ao vê-lo como palestrante em um grande evento de historiadores em Recife. Obrigado por ser um portador dos conhecimentos teóricos indígenas e por nos representar com tamanha maestria.

Ao Prof. Dr. Jones Dari Goetttert, atual reitor da UFGD. Tive a honra de receber sua arguição em meu projeto de doutorado na disciplina da professora Julia Mota, ocasião em que o projeto resgatou o conceito de “*retekorização*”, desenvolvido em minha dissertação de mestrado (Martins, 2020). Pude ver no senhor o grande intelectual que é. Por acaso, nos encontramos na área retomada; eu havia trabalhado no texto até as duas da manhã e dormi até tarde, por isso eu nem sabia de sua presença na aldeia. Convidei-o, sem rodeios, para ser examinador da banca e o senhor prontamente aceitou. Nossos diálogos informais sobre os conceitos desta tese foram fundamentais. Professor, meu muito obrigado!

À Professora Nubia Cortés Márquez, do *Colegio de Michoacán AC* (México). Assim que meu orientador a mencionou, já quis convidá-la, embora sentisse o peso da responsabilidade e a autocrítica de que meu texto ainda precisava de muito. Tive uma vida corrida, profissional e pessoal, e quase adoeci, mas sigo como um geógrafo indígena resistente. Professora, sou apaixonado pela cultura mexicana, e ter sua presença na banca, após ouvir zombarias de que eu não conseguiria chegar até aqui, torna este momento perfeito. Eis-me aqui.

Ao meu orientador, Dr. Marcos Mondardo. Sei que o senhor esperava mais de mim em certos momentos e reconheço minha capacidade, mas os últimos anos não foram fáceis. Cada indígena é constituído de vários *roka*, *teko*, *ore* e *laja*; a ausência de meu padrinho, que sempre rezava por mim, tornou a caminhada mais desafiadora. Mesmo assim, o senhor não desistiu e me mostrou que eu poderia concluir esta pesquisa. Peço desculpas se o decepcionei em algum momento. Lembro-me de nossa entrevista, quando cheguei após uma sessão de terapia, e mesmo com a mente atribulada, consegui explicar meu projeto com calma. Obrigado por ser o orientador dedicado que é; minha palavra para o senhor hoje é gratidão.

Aos meus amigos: Genildo Ramires (*in memoriam*), que partiu inesperadamente em 2024; tive a honra de ser seu amigo e sei que agora habita a Terra da Memória. Lazaro Vera, companheiro e irmão; Theo Xisto Veron, que me inspirava e apoiava nos momentos em que o

bolso estava vazio; Valdenir Soares, Genésio Rodrigues, Evandro Ramires, Elson Canteiro, Jackson Manoel e todos os meus irmãos Guarani e Kaiowá.

À minha tia Katia Martins, que após o falecimento de minha avó Lauriana Escobar em 2021, tornou-se o porto seguro de nossa família. Àquela que amo e que me suportou até aqui: *che irũ, che sy, che rembiaihu, che ra'y* Enzo e seus irmãos. *Kunha Poty Vera Ndy Ju'i*, seu nome já inspira tudo o que vivemos.

Aos professores da Escola Municipal Indígena Nãdejara Polo e da rede estadual, como meu primo Danilo Vilhalva e meu querido irmão Juninho Martins. Ao meu irmão Jorginho Soares Martins que, mesmo na correria, disponibilizou tempo para construir um dos mapas deste trabalho.

Aos meus irmãos, pelo apoio constante: ao Claudemir Soares Martins, que prontamente se dispôs a elaborar o *design* da capa e das divisórias de capítulos — profissional cujo talento recomendo através de seu trabalho na Soares Design (@soares_desing_24); ao Isaquiano Soares Martins e às minhas duas irmãs. Aguyjevete!

Ao meu grande amigo Lázaro Vera, professor de História na Escola Nãdejara Polo, e a Roberto Chaparro, psicólogo e mestre em Geografia. Nesta caminhada, transformamos a parceria acadêmica em uma sólida amizade. Agradeço imensamente pelo apoio técnico e pela parceria em relação ao *notebook*, ferramenta que tornou possível a conclusão desta tese nesta reta final.

Às professoras: Bete Vilhalva, uma irmã de outra mãe, que me aconselhava quando eu pensava em desistir e teve paciência para ouvir meus desabafos sobre as carências da aldeia. Eu reclamava pela falta de materiais para os alunos e não conseguia me calar; hoje sinto que fiz minha parte e agradeço por ser essa irmã que o universo me deu. À Edilaine Kaiowá, que conheci através de sua dissertação de mestrado (2025), obrigado pelos ensinamentos e por ser um porto seguro.

Ao meu primo Jaquielison da Silva, um grande ser humano que merece as melhores coisas do universo; e ao primo Carlos Henrique Cavanha, a quem nunca serei ingrato.

Aos rezadores e rezadoras: Rozeli de Panambizinho, Lídio Sanches de Caarapó, Florêncio Barbosa, Tio Maurílio (*in memoriam*), Tia Tereza, Francisco Manoel (*in memoriam*) e Getúlio de Dourados. Ao advogado Dr. Wilson Matos e aos pastores que buscam o bem da comunidade sem promover a intolerância religiosa.

Manifesto minha profunda gratidão ao Diretor da Escola Indígena Municipal Ñandéjara Polo, Lídio Cavanha Ramires, pela sensibilidade e pronta colaboração ao permitir que os discentes acompanhassem este momento memorável. De igual modo, agradeço ao coordenador Edson Alencar, cujo auxílio técnico e institucional na redação do ofício encaminhado à Secretaria Municipal de Educação de Caarapó foi fundamental para viabilizar o transporte e a logística necessários à participação dos estudantes.

Agradeço, de forma especial, à liderança Anisio da Silva e ao presidente do SIMTED de Caarapó, James Gotardi Castilho, cujas contribuições foram essenciais para garantir a alimentação dos alunos, demonstrando um compromisso admirável com o suporte logístico e o acolhimento desses jovens pesquisadores e artistas.

Presto uma homenagem especial aos alunos do 9º ano da referida instituição, que protagonizaram um momento histórico na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Ao realizarem a abertura da defesa com o *jehovasa*, entoando as rezas e executando as danças tradicionais Guaraní e Kaiowá, estes jovens não apenas apresentaram sua cultura, mas reafirmaram a resistência e a presença indígena no espaço acadêmico. Tenho a convicção de que este marco será lembrado por muitos anos como um símbolo de ocupação e protagonismo da juventude da aldeia Te'yikue na universidade.

Não posso deixar de agradecer ao PIBID e à equipe responsável pela seleção, onde atuo como supervisor até o mês de outubro de 2026. Espero ter cada vez mais oportunidades como pesquisador indígena.

A todos, todas e ao universo, muito obrigado! É tão bom viver...

Jaikove aja jaiko kuaake, he'ima oi yma guare.

*Por viver muitos anos dentro do mato
Moda ave
O menino pegou um olhar de pássaro —
Contraíu visão fontana.
Por forma que ele enxergava as coisas
Por igual
como os pássaros enxergam.*

Manoel de Barros

MOMBYKY

Ko tembiapo ha jeporeka ohechauka mba'echapa umi mobilização sociopolítica ava Guarani ha Kaiowá, Te'yikue Tekoha, Caarapó-pe (MS) pega, umi igreja evangélica oike guive ha mba'echapa ojeguervia umi mba'e omoambuéva teko, tekoha, ha tekove espiritual rehegua. Ko tembiapo oñepyrũ haña heta jeporeka rupi ohasa ha ikatu hañaicha avei henda porã mba'épepa pe missão jeroviapy ndojeporúi katuite religião pe añoite, oike avei tekoha reko, mbo'eróype, mboruvicha kuerá reko ha ññakãme nguéra avei, upécha geografia jeporeka rupi ha jehesa mondo rupi ohechauka mba'echapa oho hína teko, tekora ha tekoha rehegua. Ko jeporeka oñemopyrenda porãve tembiapo campo puku rehe, ñomongeta ñanderu, ñandesy, pastor indígena, mbo'ehára, mboruvicha comunitária ha mitãrusu ndive, oñemoirũ avei aty comunitária, ojeheha mondo kuatia institucional-re, projeto pedagógico ha ñe'ẽ rekove ojapóvare avei. Ko jeporeka ha tembiapo oheka oikuaa haña mba'echapa umi jejapo jeroviapy jehesa ja'o ava reko rupi, avei umi disputa cargo político ha religioso rehegua ha umi mediação institucional rehegua perupi oguereko tuicha reterkorização, reterritorialização, resistência ha reko ñemombarete, ikatu pécha peteĩ contexto-pe oñeñapytĩva tekoha, jeroviapy heta haña, ha jejopy Estado-gui ha sociedade não indígena mba'echapa ojeheha mondo hína aváre. Ko tembiapo ohechauka mbo'eróga indígena oikoha peteĩ jekoha ramo upécha otantea heta mba'e porã omohenda mediação territorial-pe. Upépe oñomongeta arapokõindy, arandu, ñe'ẽ moral ha tenonde rehegua, ñanderu, ñandesy, tekoha ha mbo'ehára kuera ndive. Ojehecha avei umi igreja evangélica ombopyahu hague sociabilidade ha pertencimento reko, upérupi avei omoheñoi haña jeroviapy ha ambue resa tradicional rehe ha tekoha reko oñondivepa rehe. Ko mba'e jehu rupi, umi mobilização sociopolítica Guarani ha Kaiowá ndojehechaukái ñerairõ rupinte, ha'e kuéra avei omombay ha omohenda heta estratégia o negocia kuaa política rupi, avei religiosa, social, cultural ha territorial rupive. Upécha ñemombarete pytyvõrã/pytyvõ teko porãrã, ñomongeta haña ivai jave mba'e pehẽngue kuéra ndive, avei comunitário ha institucional, ñe'ẽ ñemombarete, tekoha ñangareko ha memória ancestral ñemombarete. Upécha, Te'yikuépe, pe evangelização ndaha'ei assimilação cultural añoiténte, ha'e peteĩ jehoha meme jepotáva ha upérupi omombáy heta oiptáva ave pe jehoha tuicha háicha, upépe umi ava Guarani ha Kaiowá oñorairõ haña omokãvo hekoha tee, omboguata ha'e oikuaa háichaite, oñangarekóvo heko teére, iñe'ẽ, iprodução iñeconômia, omba'apo Tekoha rayhupápe, educação indígena, educação escolar indígena ha espiritualidade rehe.

Ñe'ẽ-ñemohenda: Ava Guarani ha Kaiowá; mobilização sociopolítica; mbo'ehao indígena; igreja evangélica; Te'yikue; tekoha; ava reko; territorialidade; ñe'ẽ; espiritualidade.

RESUMO

Esta pesquisa analisa as mobilizações sociopolíticas dos povos Guarani e Kaiowá da Reserva Indígena Te'yikue, localizada no município de Caarapó (MS), frente aos processos de expansão das igrejas evangélicas e seus efeitos no reordenamento da vida comunitária, territorial e espiritual. Parte-se do entendimento de que a presença missionária na aldeia não se limita ao campo religioso, mas incide diretamente sobre as formas de organização do território, da escola indígena, das lideranças e da geografia própria do *teko*, *tekorã* e *tekoha*. A investigação fundamenta-se em trabalho de campo prolongado, entrevistas com *ñanderu*, *ñandesy*, pastores indígenas, professores, lideranças comunitárias e jovens, bem como participação das reuniões da comunidade, análise de documentos institucionais, projetos pedagógicos e registros orais produzidos no cotidiano da comunidade. Busca-se compreender como as práticas religiosas, as disputas por cargos de liderança política e religiosa e as mediações institucionais se articulam aos processos de *retekorização* e reterritorialização, resistência e permanência do *reko*, em um contexto marcado pelo confinamento territorial, pela pluralização religiosa e pelas pressões externas do Estado e da sociedade não indígena. A análise evidencia que a escola indígena emerge como espaço estratégico de mediação territorial, no qual se negociam calendários, saberes, discursos morais e projetos de futuro, com a participação ativa dos *ñanderu* e das *ñandesy*, da comunidade e de educadores indígenas. Observa-se que, embora as igrejas evangélicas incluam novas formas de sociabilidade e pertencimento, também produzem tensões com a espiritualidade tradicional e com os modos coletivos de organização do *tekoha*. Nesse cenário, as mobilizações sociopolíticas Guarani e Kaiowá não se expressam apenas por confrontos diretos, mas também por estratégias de negociação políticas, religiosas, sociais, culturais e territoriais, que envolvem o cuidado com o bem viver coletivo, a mediação de conflitos comunitários, familiares e institucionais, o fortalecimento da palavra, a defesa do território e a preservação da memória ancestral. Conclui-se que, em Te'yikue, os processos de evangelização não resultam em mera assimilação cultural, mas constituem um campo complexo de disputas, sobreposições e ressignificações, no qual os sujeitos indígenas enfrentam desafios contínuos para exercer protagonismo na produção de territorialidades próprias e na afirmação de sua autonomia política, de sua identidade, de sua língua, da produção econômica, da gestão territorial, da educação indígena, da educação escolar indígena e da espiritualidade.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá; mobilizações sociopolíticas; escola indígena; igrejas evangélicas; *Te'yikue*; território, *ava reko*.

ABSTRACT

This research analyzes the sociopolitical mobilizations of the Guarani and Kaiowá peoples of the Te'yikue Indigenous Reserve, located in the municipality of Caarapó (MS), in the context of the expansion of Evangelical churches and their effects on the reorganization of community, territorial, and spiritual life. The study is based on the understanding that missionary presence in the village is not limited to the religious field, but directly affects the organization of territory, Indigenous schooling, leadership structures, and the Guarani and Kaiowá territorial and ethical geography of *teko*, *tekorã*, and *tekoha*. The investigation is grounded in prolonged fieldwork, including interviews with *ñanderu*, *ñandesy*, Indigenous pastors, teachers, community leaders, and youth, as well as participation in community meetings and the analysis of institutional documents, pedagogical projects, and oral records produced in everyday community life. The research seeks to understand how religious practices, disputes over political and religious leadership positions, and institutional mediations are articulated with processes of re-*teko*-ization and reterritorialization, resistance, and the continuity of *reko*, within a context marked by territorial confinement, religious pluralization, and external pressures from the State and non-Indigenous society. The analysis highlights that the Indigenous school emerges as a strategic space of territorial mediation, where calendars, forms of knowledge, moral discourses, and future projects are negotiated, with the active participation of *ñanderu*, *ñandesy*, community members, and Indigenous educators. Although Evangelical churches introduce new forms of sociability and belonging, they also generate tensions with traditional spirituality and collective modes of organizing the *tekoha*. In this scenario, Guarani and Kaiowá sociopolitical mobilizations are not expressed only through direct confrontation, but also through political, religious, social, cultural, and territorial negotiation strategies. These strategies involve care for collective well-being, mediation of community, family, and institutional conflicts, the strengthening of the word (*ñe'ẽ*), the defense of territory, and the preservation of ancestral memory. The study concludes that, in Te'yikue, processes of evangelization do not result in mere cultural assimilation, but rather constitute a complex field of disputes, overlaps, and resignifications, in which Indigenous subjects face ongoing challenges to exercise protagonism in the production of their own territorialities and in the affirmation of their political autonomy, identity, language, economic production, territorial governance, Indigenous education, Indigenous school education, and spirituality.

Keywords: Guarani and Kaiowá; sociopolitical mobilizations; Indigenous school; Evangelical churches; Te'yikue; territory; *ava reko*.

RESUMEN

Esta investigación analiza las movilizaciones sociopolíticas de los pueblos guaraní y kaiowá de la Reserva Indígena Te'yikue, ubicada en el municipio de Caarapó (MS), ante los procesos de expansión de las iglesias evangélicas y sus efectos en la reorganización de la vida comunitaria, territorial y espiritual. Parte de la base de que la presencia misionera en la aldea no se limita al ámbito religioso, sino que afecta directamente las formas de organización del territorio, la escuela indígena, el liderazgo y la geografía específica de los teko, tekora y tekoha. El análisis revela que la escuela indígena emerge como un espacio estratégico de mediación territorial, donde se negocian calendarios, saberes, discursos morales y proyectos de futuro, con la participación activa de los ñanderu y ñandesy, la comunidad y los educadores indígenas. Se observa que, si bien las iglesias evangélicas incorporan nuevas formas de sociabilidad y pertenencia, también generan tensiones con la espiritualidad tradicional y con los modos de organización colectiva de la tekoha. En este escenario, las movilizaciones sociopolíticas de los guaraníes y kaiowá no se expresan únicamente mediante confrontaciones directas, sino también mediante estrategias de negociación política, religiosa, social, cultural y territorial. Estas estrategias implican el cuidado del bienestar colectivo, la mediación de conflictos comunitarios, familiares e institucionales, el fortalecimiento de la voz de los pueblos indígenas, la defensa de su territorio y la preservación de la memoria ancestral. Se concluye que, en Te'yikue, los procesos de evangelización no resultan en una mera asimilación cultural, sino que constituyen un complejo campo de disputas, superposiciones y resignificaciones, en el que los sujetos indígenas enfrentan continuos desafíos para ejercer protagonismo en la producción de sus propias territorialidades y en la afirmación de su autonomía política, su identidad, su lengua, su producción económica, la gestión territorial, la educación indígena, la educación escolar indígena y la espiritualidad.

Palabras clave: Guaraní y Kaiowá; movilizaciones sociopolíticas; escuela indígena; iglesias evangélicas; Te'yikue; territorio, *ava reko*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da localização da Reserva Indígena Te'yikue.....	28
Figura 2 – Mapa elaborado à mão da Aldeia Te'yikue, a partir do conhecimento territorial e espiritual da comunidade	29
Figura 3 – Foto da reunião dos evangélicos para discutir sobre crente reko.....	34
Figura 4 – Foto da pintura corporal realizada por jovem Guarani e Kaiowá durante atividades de campo, evidenciando práticas culturais e relações intergeracionais no <i>tekoha</i> e no movimento indígena	40
Figura 5 – Foto com liderança jovem em momento de luta e aprendizagem.....	41
Figura 6 – Foto da Mobilização Guarani e Kaiowa em Brasília	42
Figura 7 – Mapa da Terra Indígena Te'yikue.....	52
Figura 8 – Mapa do detalhamento da área da Terra Indígena Te'yikue e entorno imediato (fazendas, estradas e hidrografia) no Mapa Municipal de Caarapó (MS) – IBGE (2020).....	53
Figura 9 – Distribuição das igrejas Evangélicas da Aldeia Te'yikue com destaque à Deus é Amor.....	69
Figura 10 – Foto da Tereza Martins etnia Guarani, ensinando crianças sobre a reza e a cultura indígena	74
Figura 11 – Foto da Tereza Martins Guarani, após longa conversa sobre cultura e saberes ancestrais	75
Figura 12 – Foto de Francisco Manoel (Chiko Tatati) ao lado de sua esposa, após conversa e aprendizagem sobre reza e cultura.....	76
Figura 13 – Foto da Rezadora Rozeli realizando uma reza em benefício do pesquisador	77
Figura 14 – Foto da Lauriana Escobar em roda de conversa, transmitindo ensinamentos sobre reza e cultura Guarani e Kaiowá.....	78
Figura 15 – Foto do Rezador Lidio Sanche da Te'yikue, compartilhando conhecimentos sobre reza e tradição espiritual	79
Figura 16 – Foto dos Rezadores da retomada, realizando uma reza em favor do pesquisador	80
Figura 17 : Foto do Rezador Maurílio, referência de espiritualidade e saberes ancestrais, já falecido	81
Figura 18 – Minha vó Lauriana Escobar (<i>in memoriam</i>) durante uma conversa informal sobre o tema da minha pesquisa de doutorado, no ano de 2021	94
Figura 19 – Minha tia Ramona Guarani de 100 anos	95
Figura 20 : Ex-esposa do rezador Francisco Manoel, artesã Guarani e Kaiowá.....	96
Figura 21 – Foto da minha vó Severiana Vera	97
Figura 22 – Mulheres assumem funções além de ser crente, oração na estrada (irmão guarani e kaiowá da Te'yikue)	104
Figura 23 – Mulheres assumem funções além de serem crentes, oração na estrada (irmão guarani e kaiowá da Te'yikue)	109
Figura 24 – Foto da Igreja no início da evangelização na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS.....	110
Figura 25 – Foto da Sede da Igreja Deus é Amor na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS	111
Figura 26 – Foto do interior da Sede da Igreja Deus é Amor na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS	112

Figura 27 – Tabela 5 – Processo Histórico e Expansão Territorial da Igreja Deus é Amor em Te'yikue.....	113
Figura 28 – A segunda edificação da denominação, construída ao lado do templo antigo....	114
Figura 29 – Altar da segunda igreja construída da Deus é Amor.....	114
Figura 30 – Processo de construção do terceiro e atual templo da Igreja Pentecostal Deus é Amor.....	115
Figura 31 – Trabalho coletivo e ritual de proteção Guarani e Kaiowá durante a pandemia de Covid-19	117
Figura 32 – Fotografia da Campanha Guarani-Kaiowá – Campanha Emergencial	118
Figura 33 – Óga pysy em construção	118
Figura 34 – Foto da pequena Igreja familiar, região periférica da Te'yikue e pesquisador recebendo oração	130
Figura 35 – Mosaico das etapas de implantação e consolidação arquitetônica da Igreja Congregação Cristã no Brasil na Região Centro da Te'yikue.....	132
Figura 36 – Foto da Juventude indígena atuando na condução de culto evangélico na aldeia Te'yikue.....	152
Figura 37 – Escola Municipal Indígena Ñandejara Polo da Te'yikue.....	185
Figura 38 – Ñanderu da aldeia Te'yikue durante o ritual.....	186
Figura 39 – Pastores indígenas na igreja em Te'yikue.....	197
Figura 40 – Presença ancestral no <i>Tekoha</i> Te'yi Juçui: arandu ka'aguy que ensina.....	208
Figura 41 – Rezadores no <i>Tekoha</i> Te'yi Juçu	209
Figura 42 – Levantamento do número total de habitantes nas áreas retomadas.....	217
Figura 43 – Meu tio Ulario Soares durante a pesquisa.....	218
Figura 44 – Entrada da Igreja na Retomada Te'yi Juçu em 2021	220
Figura 45 – Rezador e integrante da comunidade da Retomada	221
Figura 46 – Igreja da retomada e sua estrutura.....	222
Figura 47 – Culto na área retomada.....	230
Figura 48 – Foto Oração e louvor na retomada	230
Figura 49 – Lista de Figuras e Registros de Campo.....	239
Figura 50 - As atividades de campo	239
Figura 51 - Mutirão de indígenas Guarani e Kaiowá	240
Figura 52 - Estrutura da casa de reza em fase final	241
Figura 53 - Interior da casa de reza	242
Figura 54 – Lista de figuras sobre impactos socioambientais e resistência territorial	247
Figura 55 - A visão de grandes extensões de soja em territórios de retomada.....	248
Figura 56 - A nascente de Te'yikue surge como um símbolo de persistência da natureza, do território e espiritual	249
Figura 57 - A nascente de Te'yikue surge como um símbolo de persistência da natureza, do território e espiritual	250
Figura 58 - O registro do professor Nilton Ferreira com os alunos representa a contraofensiva pedagógica. A aula de Geografia no campo	251
Figura 59 - A alternativa ancestral: o <i>kokue jopara</i>	252

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Lideranças Religiosas da Te'yikue (2025)	63
Tabela 2 – Temático por Categoria de Atuação	64
Tabela 3 – Total de igrejas por região na Aldeia Te'yikue (2025)	66
Tabela 4 – Sobre a rede de expansão da Igreja Deus é Amor	67
Tabela 5 – Histórico de Vereadores Indígenas Eleitos em Te'yikue (Caarapó/MS)	170
Tabela 6 – Trajetórias sociopolíticas e religiosas de lideranças pentecostais da aldeia Te'yikue	172

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CCB	Congregação Cristã no Brasil
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FAIND	Faculdade Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MEC	Ministério da Educação
MPF	Ministério Público Federal
MS	Mato Grosso do Sul
ONG	Organização Não Governamental
PPGG	Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PPGET	Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TI	Terra Indígena
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UCDB	Universidade Católica Dom Bosco

SUMÁRIO

ÑEPYRŨ – INTRODUÇÃO	25
CAPÍTULO 1.....	51
AS RECONFIGURAÇÕES ESPIRITUAIS ENTRE OS AVA GUARANI E KAIOWÁ: TRAJETÓRIAS, MOTIVAÇÕES E ADESÕES ÀS IGREJAS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAL	51
1.1 Cartografias do <i>Tekoha</i> : Território Vivo, Memória e Resistência em Te'yikue	51
1.2 Cartografia Sociogeográfica da Fé em Te'yikue: Entre o Rezador, o Crente e o Novo Caminho	72
1.3 “Deixem o Mundo”: <i>Peju katu Ñandejara Rogape</i> , Caminhos e Motivações na Adesão ao Pentecostalismo e Neopentecostalismo entre os Guarani e Kaiowá	107
1.4 <i>Óga Pysy</i> : O Espaço Sagrado do <i>Jeroviapy</i> e a Presença do <i>Ñanderu</i>	118
1.5 Mobilizações Sociopolíticas como Resposta Indígena à Expansão Evangélica.....	122
1.6 A Fé como Campo de Disputa: Território, Corpo e Poder	123
CAPÍTULO 2.....	128
A PRESENÇA MISSIONÁRIA E A RECONFIGURAÇÃO TERRITORIAL E SIMBÓLICA EM TE'YIKUE: AS IGREJAS E OS NOVOS ESPAÇOS DO SAGRADO	128
2.1 Entre o <i>Teko Arandu</i> e o Pentecostalismo: Tensões e Diálogos entre Espiritualidade	139
2.2 As Tramas do Conflito: Disputas de Poder e a Re-tekorização do Espaço em Te'yikue	146
2.3 As Transformações Religiosas e Reorganização Social e Política em Te'yikue.....	149
2.4 As Primeiras Tensões Internas: juventudes, Família e Autoridade	151
2.5 Reorganização da Autoridade Religiosa no Interior das Igrejas Indígenas em Te'yikue.....	154
CAPÍTULO 3.....	157
AS MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ: CONFLITOS, NEGOCIAÇÕES, POLÍTICAS E BUSCA POR HEGEMONIA EM TE'YIKUE	157
3.1 Território, Confinamento e a Base Histórica das Mobilizações.....	159
3.2 Formas de Mobilização em Te'yikue: Entre o Coletivo, o Estado e a Aldeia	164
3.3 Religião, Igrejas e Poder Político Local.....	170
3.4 Disputas Internas de Autoridade: Pastores, Capitão e Rezadores	175
3.5 Mobilizações Silenciosas e Estratégias de Permanência	180
CAPÍTULO 4.....	185

OS ÑANDERU, A ESCOLA, OS PASTORES GUARANI E KAIOWÁ NO REORDENAMENTO DA VIDA: MEDIAÇÕES NA RECONFIGURAÇÃO DO REKO EM TE'YIKUE.....	185
4.1 A Escola Indígena como Território de Mediação: Entre o Estado, o Teko e a Comunidade.....	187
4.2 Os Ñanderu e a Educação do Corpo, da Palavra e do Território.....	193
4.3 Pastores Indígenas e o Reordenamento da Vida: Mediações Religiosas no Espaço Escolar e Comunitário	197
4.4 Tensões, Sobreposições e Disputas de Autoridade: Quando a Escola se Torna Campo de Negociação	200
4.5 Reordenar a Vida para Permanecer: Escola, Espiritualidade e Estratégias de Continuidade do <i>Reko</i>	202
CAPÍTULO 5.....	206
AS ENTRADAS DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NAS ÁREAS RETOMADAS DA TE'YIKUE: EXPANSÃO E NEGOCIAÇÕES ENTRE INDÍGENAS, CULTURA E RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA	206
5.1 As Retomadas em Te'yikue: O Tempo da Dor, da Memória e da Reocupação (2013-2016)	206
5.2 Entrada da Igreja na Retomada <i>Te'yi Juçu</i> em 2021.....	220
5.3 Liturgia e Modo de Funcionamento da Igreja na Área Retomada.....	229
5.4 Alianças e Tensões: O Papel das Igrejas na Mediação das Retomadas e a Questão da Autonomia Territorial	238
5.5 – Entre a Fé e o Capital: A Influência Religiosa na Dinâmica dos Arrendamentos e a Gestão dos Recursos da Terra.....	246
CONSIDERAÇÕES FINAIS	261
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	267
Documentos Públicos Consultados	271
ANEXOS	272



INTRODUÇÃO

ÑEPYRŨ – INTRODUÇÃO

A Geografia e a História dos Guarani e Kaiowá da Reserva Indígena *Te'yikue*, território do qual faço parte, situam-se no município de Caarapó, no Mato Grosso do Sul. É fundamental destacar que o próprio nome da cidade carrega a herança linguística do meu povo, onde *ka'a* se refere à erva-mate e *rapo* significa raiz. No entanto, o processo colonizador exercido pelos não indígenas, detentores da escrita oficial, consagrou o nome Caarapó ao mesmo tempo em que espalhou monumentos por toda a região em homenagem aos que eles consideram heróis. Essas figuras são mantidas em destaque para que não caiam no esquecimento, enquanto os indígenas continuam em um movimento constante de resistência para se tornarem os verdadeiros protagonistas de suas trajetórias. Ao contrário da visão externa/ocidental, nós ativamos nossa geografia e história por meio do processo geracional e de uma educação que começou no seio da comunidade e, posteriormente, avançou para o formato escolar.

O histórico da educação escolar em *Te'yikue* remete aos tempos do Serviço de Proteção aos Índios e da atuação da Missão Evangélica Caiuá, fundada em 1928 e sustentada por denominações presbiterianas. A partir de 1950, a presença da Missão Caiuá operava como uma estratégia de dominação para que o povo fosse tutelado, convertido e instruído a ler a Bíblia sob um regime de obediência. Em alguns casos, esse sistema levava o indígena a se tornar um opressor do próprio grupo ao qual pertencia, processo que pode ser profundamente compreendido na tese do pesquisador Kaiowá Eliel Benites publicada em 2021. Longe de adotar uma postura de vitimização, é preciso reconhecer que sofremos violações sistemáticas de direitos desde que fomos expulsos de nossos *tekoha* tradicionais, o que gerou rompimentos profundos na constituição do sujeito, afastamento da natureza e de sua espiritualidade.

Um exemplo sensível dessa ruptura me foi apresentado pelo rezador Florêncio Barbosa ao falar sobre o desenvolvimento infantil. Ele explica que, desde o nascimento, a criança conhece seu *roka*¹, que compreende o espaço da casa, o quintal dos guardiões, o

¹ Na perspectiva Guarani e Kaiowá, o *roka* não se restringe à ideia ocidental de “quintal” ou de simples espaço físico ao redor da casa. Também não se limita à noção de moradia enquanto construção material. O *roka* é um espaço de vida que articula família extensa, redes de parentesco, natureza, os *jara* (donos e guardiões da natureza, espirituais, da vida), o *mboraihu* (amor), *vy'a* (alegria), a reciprocidade, a espiritualidade e a territorialidade. Trata-se de um espaço relacional onde se vive concretamente o *teko* (o modo de ser e existir)

território do corpo e a natureza circundante. Nesse ambiente, ela cresce amando tudo ao seu redor, corre e brinca em plena liberdade. Quando os pais a levam para outro lugar sem a devida preparação, essa criança se distancia de seu *ayvu*², pois sua essência, seu espírito e sua fala se constituíram naquele *roka* específico. Segundo essa teoria indígena, o afastamento causa adoecimento e revolta, pois o indivíduo não se separa apenas de um pedaço de terra, mas também dos *jara*, da natureza e de seu *guyra*, o guardião da vida. Como relata meu tio Maurílio, personagem que o leitor conhecerá nesta tese, muitos anciões tentaram retornar aos seus lugares de origem porque a saudade era insuportável, enquanto outros morriam no confinamento ou na área de acomodação das reservas indígenas.

Essa conexão inseparável entre o corpo e o território é reforçada pela pesquisadora Kaiowá Edilaine Duarte Castelão (2025), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade, em uma reflexão sobre a sacralidade da existência. Segundo a pesquisadora, para os Guarani e Kaiowá, o que provém do corpo não é apenas um resto biológico, mas parte fundamental da nossa identidade maternal, familiar e conexão com espaço. O ato de enterrar a placenta, o *mitã ryru*, simboliza que a criança pertence àquele *tekoha* e está conectada espiritualmente a ele. Da mesma forma, o *puru'ã* ou *pyru'ã* (Guarani e Kaiowá), que é o umbigo, constitui-se como uma verdadeira “estaca” de pertencimento. Enquanto para os não indígenas (*karai*) a propriedade é marcada por placas, nomes de residenciais, hotéis ou registros de proprietários, para os Guarani e Kaiowá a marca da terra está inscrita na memória, na geografia e na história pessoal, familiar, parentela, como povo que o corpo, a memória, a geografia e a história carregam. Essa ontologia territorial

e onde se aprende, pela convivência cotidiana, a palavra, o respeito, o cuidado coletivo e as responsabilidades comunitárias. O *roka* constitui uma unidade socioterritorial dentro do *tekoha*. É nele que circulam os saberes, as rezas, as memórias, o bem viver, ancestrais, as orientações dos mais velhos e os ensinamentos que sustentam o *teko porã*. Mais do que um espaço doméstico, o *roka* é lugar de formação moral, política e espiritual, onde se organiza a vida social e se constrói a continuidade do povo Guarani e Kaiowá. No contexto contemporâneo da Reserva Indígena Te'yikue, observo que o *roka* também vem sendo reconfigurado. Ele passa a se associar não apenas às famílias extensas e às regiões internas da aldeia, mas também a pertencimentos religiosos, especialmente vinculados às igrejas evangélicas. Assim, emergem distinções simbólicas entre *roka* tradicionalmente organizados pelo parentesco e *roka* atravessados por novas formas de organização religiosa, territorial e da natureza. Essas transformações não anulam o sentido cosmológico do *roka*, mas revelam processos de reterritorialização interna e de reorganização das relações sociais no interior do *tekoha*.

² *Ayvu*, na perspectiva Guarani e Kaiowá, pode ser compreendido como o som da alma e da vida. Não se trata apenas de voz no sentido físico, mas de uma dimensão espiritual que conecta a pessoa à natureza, aos seres encantados e ao cosmos. O *ayvu* manifesta-se nos sons da mata, no canto das aves, no eco da cachoeira, no chamado da arara e em outras expressões sonoras que revelam a presença da vida em sua dimensão visível e invisível. Quando o rezador (*ñanderu*) não conhece o *ayvu* de uma pessoa, isto é, sua expressão espiritual própria, ele realiza rezas específicas para descobrir, ouvir e compreender essa dimensão. Assim, o *ayvu* integra o campo da espiritualidade indígena, sendo elemento fundamental na constituição da identidade, na cura, na orientação espiritual e na relação entre corpo, palavra e espírito.

demonstra que o território, *tekoha*, *tekoharã*, solo onde a placenta (*mitã ryrü*) e *puru'ã* (umbigo) foi plantado é o mesmo que sustenta a autonomia e a continuidade do pensamento indígena.

As reservas foram criadas como pequenas porções de terra destinadas a impedir que os indígenas atrapalhassem o que o Estado chamava de progresso, liberando os territórios tradicionais para a atividade agropastoril que hoje consolida o agronegócio no Brasil. Sem assistência econômica ou projetos de futuro, o Estado deixou esses povos à mercê da própria sorte.

Conforme observa o professor Lázaro Vera, que atua comigo na Escola Indígena Nandajara Polo, esse cenário é mantido para que os não indígenas nos vejam como incapazes, alimentando o racismo e termos pejorativos como bugre ou preguiçoso etc. Na realidade, os Guarani e Kaiowá sempre trabalharam por toda a região da aldeia, no município e, inclusive, em localidades fora do estado, atuando na derrubada da mata, na Companhia Mate Laranjeira, na colheita de algodão e na catação de milho, muitas vezes submetidos a diárias precárias e condições de exploração extremas no corte da cana-de-açúcar.

Atualmente, a realidade do cotidiano em Te'yikue é marcada pela sobrevivência sol a sol na construção civil, em usinas ou em trabalhos temporários nas redondezas da aldeia. Apesar dessas dificuldades, a luta e a resistência garantiram a conquista de direitos e a chegada de instituições como escola indígena, CRAS (Centro de Referência de Assistência Social), postos de saúde, universidades e a valorização do professor indígena etc.

É nesse contexto de reorganização territorial e reinterpretação cultural que surge, nas últimas décadas, um novo elemento integrador do cenário sociopolítico e religioso. Esse processo envolve a disputa pelo domínio do *roka*, compreendido como o espaço vivido e o quintal da aldeia Te'yikue, onde se observa o fortalecimento da figura do pastor indígena, dos crentes e do capitão. Ao mesmo tempo, a expansão das igrejas evangélicas ocorre com os rezadores atuando no centro desse cenário de tensões. Este fenômeno, embora se apresente sob um discurso de salvação e moralidade, tem produzido novas disputas e exigido uma profunda ressignificação das relações internas e externas da comunidade indígena frente às pressões da modernidade.

Esta tese se propõe a compreender como os Guarani e Kaiowá da Te'yikue se mobilizam sociopoliticamente diante desses processos de expansão religiosa. Para tanto, analiso as formas de resistência, os espaços de negociação e os processos de

retekorização/reterritorialização que emergem nesse contexto, buscando identificar como a comunidade redefine suas práticas e sentidos de pertencimento frente à presença das instituições evangélicas.

Figura 1 – Mapa da localização da Reserva Indígena Te'yikue



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA). Base cartográfica da Terra Indígena Caarapó (Te'yikue). Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas. Imagem de satélite, novembro de 2025. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br>. Acesso em: 11 novembro 2025.

confinamento populacional. Como se observa na Figura 2, as políticas indigenistas do Estado brasileiro, durante o século XX, impuseram um cenário de instabilidade e precarização territorial por meio da criação de reservas com áreas restritas (em média 3.600 hectares). Tais reservas foram consolidadas mediante deslocamentos forçados e práticas sistemáticas de violência estatal, configurando mecanismos de etnocídio que romperam com as formas ancestrais de ocupação do território. Paralelamente, o avanço dos latifúndios e, posteriormente, da agroindústria, impulsionou a degradação ambiental e a usurpação das terras originárias, consolidando um processo contínuo de violência física, simbólica e territorial que reconfigurou drasticamente o espaço vivido.

A escolha deste tema não se configura apenas como uma preocupação teórica, mas como uma necessidade prática, territorial e política que atravessa minha trajetória de vida. Desde a infância, estive inserido no universo evangélico na região *Mbokaja*, onde acompanhei meus pais e familiares na construção das primeiras estruturas religiosas.

Recordo-me de quando o espaço de culto era apenas uma “*hamada*”, termo da língua popular indígena para designar uma pequena cobertura de sapé sem paredes, que mais tarde daria lugar a templos estruturados. Esse movimento de expansão converteu inúmeros indígenas das regiões do Centro, *Ivu* e *Savera*, consolidando uma força pentecostal que transformou o cenário local. Minha curiosidade em compreender essas liturgias diferenciadas e a rápida adesão comunitária motivou esta investigação, observando como o discurso religioso frequentemente atacava as lideranças tradicionais, rotulando rezadores e rezadoras como idólatras, enquanto buscava converter seus familiares para que testemunhassem a libertação do que as igrejas denominam como coisas do mundo.

Mesmo em um período marcado por altos índices de analfabetismo e baixa escolaridade, o movimento pentecostal e neopentecostal ganhou visibilidade e força coletiva em Te'yikue. A expansão pelas diferentes regiões da reserva ocorreu de forma estratégica, pois os dirigentes e pastores indígenas da época gozavam de regalias e apoio externo, o que despertava interesses de protagonismo e visibilidade nesse universo religioso. Muitos desses líderes construíram igrejas em seu próprio *roka* familiar para atrair fiéis e, quando o projeto não prosperava em determinado núcleo, alinhavam-se a outras parentelas para garantir a continuidade da missão. Compreender essa dinâmica exigiu um estudo prático pautado no diálogo, na observação direta e na análise das estratégias de ocupação desse espaço, revelando como a religião se tornou um meio de reorganização das centralidades dentro da aldeia.

A partir dessa transição estética e sonora, é possível observar que a natureza na Te'yikue não apenas mudou de forma, mas silenciou-se em resposta à nova paisagem espiritual. O contraste entre o assopro suave do *mombiro'y* — que cura pela delicadeza do ar e do espírito — e a “gritaria” mencionada por Florêncio Barbosa, marca a substituição de uma reza que dialoga com os *jara* por uma liturgia que os espanta. Como bem interpretou minha avó Lauriana Escobar, esse trauma ambiental e espiritual fez com que as divindades do cosmos indígena recuassem, alterando o equilíbrio do *ayvu* (som sagrado) que antes regia a floresta e as relações de parentela.

Diante desse recuo do sagrado tradicional e da chegada de males como a violência e o suicídio (*mba'e vai*), as instituições religiosas externas, como a Missão Caiuá, estabeleceram-se prometendo uma “salvação” que vinculava auxílio material à renúncia parcialmente da identidade ancestral. Esse primeiro momento de contato foi marcado por uma proposta de ruptura total, onde o indígena era instado a “sair do mundo” — um mundo que, na verdade, era o seu próprio território de sentidos. A oferta de ajuda material funcionou, muitas vezes, como o suporte técnico para a introdução de uma moralidade que começava a reordenar a vida cotidiana de fora para dentro.

O desdobramento desse processo consolidou uma segunda e terceira fase de intervenção, focadas na transformação da aparência física, dos hábitos alimentares e da organização do *roka* (espaço familiar). A doutrinação passou a exigir uma nova ética corporal, econômica, trabalho, reciprocidade, língua e espiritual, onde o “passado” indígena era sistematicamente demonizado. Esse distanciamento forçado da própria história gerou feridas profundas no tecido social, pois as famílias, ao aceitarem a nova rede espiritual das igrejas neopentecostais, eram levadas a rejeitar os fundamentos que as mantinham conectadas à memória dos seus antepassados.

Essa reordenação atingiu o ápice na educação da família pentecostal, criando uma identidade rígida para o “crente indígena”. A disciplina imposta aos filhos — desde o corte de cabelo à proibição de práticas culturais e esportivas — buscava forjar um sujeito apartado da coletividade tradicional, mas que, paradoxalmente, ganhava prestígio e respeito dentro da nova hierarquia da igreja. Essa fase de “santificação pelo isolamento” deu visibilidade aos crentes na comunidade, mas ao custo de uma fragmentação da identidade Guarani e Kaiowá, que passava a ser mediada estritamente pelos dogmas bíblicos.

Atualmente, contudo, observamos uma sexta fase, marcada pela entrada dos indígenas letrados e acadêmicos no campo religioso. Esse novo grupo de crentes começou a

questionar o papel histórico das igrejas, buscando uma revisão da atuação evangélica frente à educação escolar indígena e à luta pela terra. Ao ocuparem o espaço da fé com uma consciência política apurada, esses sujeitos promovem a *retekorização* da igreja, utilizando-a como arena para o combate ao machismo, à violência doméstica e ao suicídio etc. Assim, o que antes era ferramenta de exclusão, passa a ser renegociado como instrumento de defesa dos direitos e da dignidade do povo no território.

Nesse sentido, esta tese ancora-se em um lugar de fala e de vivência, não a partir de um olhar externo, mas de dentro da realidade Guarani e Kaiowá. Conforme destacou um acadêmico da Faculdade Indígena Intercultural da Universidade Federal da Grande Dourados durante um evento em 2025, a pesquisa feita pelos próprios povos indígenas é uma forma de retomada do território de pensamento, permitindo que narremos a partir de nós mesmos as histórias que sempre foram contadas por outros. Compreendo a Geografia, portanto, como um campo de diálogo essencial entre o espaço vivido, o *jeiko akue ha jeikoha* (território antigo/ancestral e território da reserva ou da retomada), o território sagrado conhecido como *yvy guasu marangatu* (território sagrado) e as dinâmicas contemporâneas que interferem diretamente na vida coletiva e na autonomia do povo em Te'yikue.

O território de Te'yikue constitui um espaço de longa trajetória histórica, atravessado por políticas de confinamento, experiências missionárias, escolas rurais e, mais recentemente, pela presença marcante de igrejas evangélicas de diversas denominações. Desde os anos 1980, observa-se um crescimento expressivo das vertentes pentecostais e neopentecostais nas aldeias e no estado de Mato Grosso do Sul, que atualmente figura como o terceiro estado com maior densidade de templos evangélicos no país (Campo Grande News (2023)⁴. A reserva Indígena de Te'yikue não ficou à margem desse processo, tornando-se um território privilegiado para a observação das formas pelas quais o discurso religioso se territorializa, produz novos pertencimentos e disputa sentidos sobre a vida, a moral, a natureza e a espiritualidade indígena.

Milton Santos, em *A Natureza do Espaço* (1996), propõe uma distinção entre as categorias analíticas internas do espaço: a paisagem, a configuração territorial, a divisão territorial do trabalho, o espaço produzido, as rugosidades e as formas-conteúdo. Incluem-se ainda os recortes espaciais, compreendidos como região e lugar, redes e escalas (Santos, 1996, p. 12-13). Ainda que o conceito de território não figure explicitamente como uma

⁴ Para mais informações: <https://www.campograndenews.com.br/brasil/cidades/mato-grosso-do-sul-e-o-3o-estado-com-mais-igrejas-evangelicas-mostra-estudo>. Acesso em: 10 mar. 2024.

dessas categorias isoladas em sua gênese, sua reflexão permite compreender o espaço como resultado de processos históricos, técnicos, sociais e simbólicos em permanente rearranjo. No contexto de Te'yikue, tais categorias auxiliam a interpretar a presença das igrejas e das casas de reza como formas-conteúdo que materializam, simultaneamente, novas e antigas territorialidades.

A fundamentação teórica desta tese ancora-se, portanto, na compreensão de que o território indígena não se limita a uma demarcação administrativa, mas constitui um espaço geográfico dinâmico, onde a materialidade dos templos e das casas de reza interage com as ações políticas e rituais da comunidade. Para dar conta dessa complexidade, recorro à síntese teórica de Milton Santos, que define o espaço como um sistema indissociável de objetos e ações:

A partir da noção de espaço como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações podemos reconhecer suas categorias analíticas internas. Entre elas, estão a paisagem, a configuração territorial, a divisão territorial do trabalho, o espaço produzido ou produtivo, as rugosidades e as formas-conteúdo. [...] Paralelamente, impõem-se a realidade do meio com seus diversos conteúdos em artifício e a complementaridade entre uma tecnoesfera e uma psicoesfera. [...] O conteúdo geográfico do cotidiano também se inclui entre esses conceitos constitutivos e operacionais, próprios à realidade do espaço geográfico, junto à questão de uma ordem mundial e de uma ordem local (Santos, 1996, p. 12-13).

Do ponto de vista da Geografia, as transformações religiosas que observei em Te'yikue podem ser interpretadas como processos de reconfiguração do espaço vivido, nos quais valores, práticas e relações são continuamente *retekorizados* a partir de novas demandas comunitárias que surgiram. Ao considerar o espaço como um conjunto de localizações e o território como um conjunto de lugares socialmente produzidos e disputados, entende-se que cada nova prática social, econômica, política ou religiosa interfere diretamente na organização espacial e nas relações de poder (Santos, 1996). Essa complexidade se aprofunda quando compreendemos que o lugar não está isolado do mundo; pelo contrário, ele é atravessado por forças que transcendem a fronteira física da aldeia. Conforme explica Milton Santos:

O conjunto de lugares de um espaço dado envolve lugares próximos, e também longínquos, graças ao alargamento dos contextos tornado possível com os progressos nos transportes e nas comunicações e com a estandardização da produção. A idade das variáveis presentes em cada lugar acaba sendo medida com referência a fatores internos e externos, sobretudo nos países subdesenvolvidos, onde a história da produção é

intimamente ligada à criação, nos países do centro, de novas formas de produzir (Santos, 1996, p. 37).

Nesse sentido, a presença e a expansão das igrejas evangélicas em Te'yikue não se restringem à dimensão espiritual, mas operam como variáveis externas que se territorializam e reorganizam centralidades, redefinindo o uso dos lugares e tensionando sistemas tradicionais de autoridade. O “alargamento dos contextos” mencionado pelo autor permite compreender como discursos gerados em centros urbanos ou sedes denominacionais distantes chegam à aldeia Te'yikue, provocando uma disputa simbólica, moral, fé, econômica, trabalhos, sentimentos e material pela condução da vida coletiva. A territorialização das ações evangélicas expressa, assim, o encontro entre a geografia local e essas novas formas de produzir subjetividades e projetos de futuro, configurando um espaço onde o sagrado, cultura, língua, *laja* (modo de ser), natureza e o político estão em constante rearranjo frente às pressões da modernidade.

Figura 3 – Foto da reunião dos evangélicos para discutir sobre crente reko⁵

⁵ A Figura 4 registra uma reunião realizada no ano de 2018, na região do Mbokajá, na Igreja Pentecostal Primeiro Deus Pentecostal, na qual lideranças evangélicas indígenas se reuniram para debater o *crente reko*, isto é, os modos de ser, viver e se comportar como crente no contexto Guarani e Kaiowá. Na ocasião, também foram discutidas propostas relacionadas à criação de uma associação de pastores indígenas, tema que será analisado de forma mais aprofundada em capítulo específico desta tese. Participei da reunião na condição de relator, o que me permitiu acompanhar diretamente os debates, os conflitos de interpretação e as tentativas de construção de consensos entre diferentes denominações. A fotografia reúne representantes de diversas igrejas e regiões, bem como membros da comunidade que não se identificavam como crentes, mas que participaram do encontro, evidenciando o caráter público e comunitário das discussões em torno da religiosidade, da autoridade e da organização política e religiosa no território.



Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).

No entanto, a presença evangélica não ocorre de modo homogêneo. Como mostram os relatos de lideranças indígenas durante a reunião que ocorreu na região *mbokaja* da aldeia Te'yikue, há tensões e também formas de adaptação entre o “modo de ser evangélico” (*crente reko* ou *crente kuéra*) e o modo de ser Guarani e Kaiowá. O *ñande reko*, que orienta a vida comunitária e espiritual, encontra-se em constante diálogo, conflito e negociação com os valores trazidos pelas igrejas. O professor Nilton Ferreira Lima, em interlocução durante a pesquisa de campo, observa que “a espiritualidade Guarani e Kaiowá não é algo apartado da vida cotidiana, mas parte do próprio *guata* (caminhar) da comunidade, do *tekoha* e das decisões coletivas”. A entrada das igrejas, portanto, tensiona o cotidiano e cria novas mediações entre o sagrado tradicional, expresso no *teko*, *poráhei*, *ñembo'e* e *tekorã*, e o sagrado cristão, desencadeando movimentos que ultrapassam o âmbito da fé para alcançar a esfera política.

É justamente nessa intersecção entre o espiritual e o político que as mobilizações sociopolíticas dos Guarani e Kaiowá assumem um caráter multifacetado. Elas não se limitam à dimensão agrária, mas, conforme o avanço dos estudos e a crescente participação de sujeitos crentes nos movimentos indígenas, incluem a defesa da cosmologia, da língua, da natureza, do território e da autonomia sobre os corpos e os espíritos.

A resistência à colonização religiosa é, assim, parte de um processo mais amplo de retomada da palavra e da vida coletiva. Essa indissociabilidade ficou evidente em uma palestra que realizei na Escola Indígena Ñandejara Polo, em 2025, como parte das atividades do calendário escolar em memória ao Massacre de Caarapó, ocorrido em 2016. Naquele episódio, que vitimou o agente de saúde Clodiodi de Souza e feriu diversos indígenas, enfatizei que “a luta pela terra e pela espiritualidade é uma só, porque o território é também o lugar do espírito e do pensamento”. Essa visão integrada de território constitui um dos eixos centrais que orientam toda esta investigação.

A partir desse entendimento, esta introdução busca situar a problemática central: como as igrejas evangélicas se expandem sobre o território Guarani e Kaiowá e de que forma os indígenas da Te'yikue se mobilizam sociopoliticamente diante desse processo? Essa pergunta desdobra-se em outras: quais são as estratégias locais de resistência e negociação? Que papéis desempenham os pastores indígenas nesse processo? Quais transformações espaciais e simbólicas emergem dessa interação entre o cristianismo evangélico e o *ñande reko*?

A relevância desta pesquisa insere-se no campo da Geografia ao compreender o território indígena como um espaço vivo de conflitos simbólicos, religiosos e políticos, no qual se sobrepõem e se confrontam diferentes lógicas de ordenamento do mundo. Nessa perspectiva, dialoga-se com Rogério Haesbaert (2007) ao compreender que os processos contemporâneos de desterritorialização não ocorrem de forma única ou linear, mas assumem múltiplas dimensões. Essas dimensões abrangem as esferas econômica, religiosa, territorial, cartográfica, técnico-informacional, política e cultural, que atuam de maneira concomitante para produzir desenraizamentos e, ao mesmo tempo, novas formas de enraizamento (Haesbaert, 2007).

Sob essa ótica, a multiterritorialidade aparece como uma alternativa conceitual para entender que, muito mais do que a destruição de nossos processos de territorialização, vivenciamos a intensificação e a complexificação de uma reterritorialização múltipla. Geograficamente, não há desterritorialização sem reterritorialização, visto que o ser humano é essencialmente um territorializador.

O que ocorre em Te'yikue é um movimento complexo que inclui a vivência de diversos territórios e a construção de uma territorialização pelo movimento. Por outro lado, na dimensão propriamente social, quem de fato perde o controle ou a segurança sobre seus territórios são os sujeitos mais destituídos. No caso dos Guarani e Kaiowá, esse processo

revela-se como uma forma de estar precariamente territorializado, onde a luta pelo *tekoha* busca reverter essa condição de vulnerabilidade imposta pelo cerceamento do espaço (Haesbaert, 2007).

Como enfatiza o autor, a desterritorialização que ocorre em determinada escala geográfica geralmente implica processos de reterritorialização em outra, revelando a complexidade das relações espaciais na contemporaneidade.

É nesse sentido que compreendo Haesbaert (2004 a) quando trata da questão do território, que é também território simbólico, lugar de identidade e de pertencimento. Assim, compreender as mobilizações Guarani e Kaiowá diante da expansão das igrejas evangélicas em Te'yikue significa compreender como o território indígena se (re)produz em tempos de *ara pyahu jeguata* (tempo de circulação global — entre aldeia e o mundo), de novas conexões, de evangelização e de disputas pelo sagrado, nos quais práticas religiosas, discursos morais e projetos políticos reconfiguram o espaço vivido, tensionando o *tekoha*, mas também produzindo novas formas de resistência, recomposição e afirmação da vida coletiva.

A justificativa deste trabalho está na urgência de reconhecer e valorizar as vozes indígenas como produtoras de pensamento geográfico próprio e teoria. O saber geográfico Guarani e Kaiowá não se limita a um conjunto de práticas empíricas, mas é também uma filosofia territorial. Como ensina o rezador Lidio Sanches, “para nós, o território não é apenas chão, é corpo e memória, é a base de nossa espiritualidade e do nosso *teko*”. Essa concepção amplia a compreensão do espaço para além das categorias ocidentais e convida a pensar a geografia a partir da experiência indígena, onde o território é também uma extensão do ser coletivo.

O campo religioso é, portanto, uma dimensão do território em disputa. A expansão das igrejas evangélicas introduz novas territorialidades que se manifestam na construção de templos, na formação de redes de fiéis, nas práticas musicais e nos discursos morais, possibilitando a produção de um *teko porã* tanto na aldeia Te'yikue quanto nas retomadas *Pindo Roky*, *Te'yi Juçu* e *Itagua*. Cada igreja cria um macroterritório, subterritório, microterritório de poder, fé e pertencimento, muitas vezes em tensão com as práticas tradicionais dos rezadores, *ñanderu* e *ñandesy*.

No entanto, como mostra a própria realidade da Te'yikue, essas tensões não se resolvem apenas por oposição direta. Observam-se também processos de hibridização,

reinvenção e mediação cultural, nos quais os sujeitos indígenas reelaboram sentidos, práticas e discursos. A resistência, nesse contexto, não é apenas recusa, mas também criatividade política e espiritual. Como propõe Aníbal Quijano (2005), os espaços de contato entre diferentes histórias, racionalidades e formas de poder constituem zonas de disputa, nas quais identidades e conhecimentos são constantemente reconfigurados para além das lógicas eurocêtricas.

Essa formulação é essencial para compreender as mediações entre o pensamento indígena Guarani e Kaiowá e os saberes ocidentais presentes na escola, na comunidade e nas igrejas em Te'yikue, evidenciando que o território é também um campo de disputas simbólicas, epistemológicas e espirituais.

A partir desse entendimento, a pesquisa foi conduzida por meio da metodologia do *ñemongueta*, entendida não apenas como técnica de entrevista, mas como prática relacional própria da Geografia indígena e dos modos Guarani e Kaiowá de produzir conhecimento. *Ñemongueta* acontece no espaço da casa, no encontro cotidiano, no tereré compartilhado, no sentar no banco (*apyka*), à sombra, onde a conversa se constrói de forma gradual, respeitosa e baseada na confiança.

Como pesquisador indígena e integrante da comunidade, é fundamental demonstrar segurança, escuta e compromisso ético com a pessoa com quem se estabelece o diálogo. Em muitos casos, inicio a conversa a partir da história da minha própria família, especialmente em relação aos processos de conversão religiosa, como forma de criar aproximação e abrir caminhos para que o interlocutor também compartilhe suas experiências, memórias e percepções sobre a presença das igrejas na aldeia.

Além disso, a pesquisa incluiu a observação participante em cultos, momentos de louvor, orações e atividades das igrejas, bem como conversas formais e informais com jovens, pastores, obreiros e obreiras, tanto no espaço religioso na Te'yikue, nas áreas retomadas quanto no ambiente escolar. Essas diferentes situações de escuta e observação permitiram compreender, de forma situada, como os discursos, práticas e emoções religiosas atravessam o cotidiano, as trajetórias juvenis e as formas de mobilização sociopolítica na aldeia Te'yikue.

Contudo, ao mesmo tempo, como a própria pesquisa evidencia, esse movimento também produz rupturas com o modo de vida tradicional, afastando alguns membros das práticas coletivas e dos rituais comunitários. A mobilização sociopolítica, nesse sentido,

surge como resposta, buscando restabelecer o equilíbrio entre o velho e o novo (*yma guare reko ha ko'angagua reko*), entre o território espiritual ancestral e o território religioso imposto.

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa se diferencia por ser conduzida por um pesquisador indígena que vive cotidianamente no *tekoha*, mantendo vínculos familiares, sociais, políticos, religiosos, institucionais e espirituais diretos com a comunidade investigada.

Considerando que muitos pesquisadores indígenas, ao longo de suas trajetórias acadêmicas e profissionais, passam a residir fora das aldeias, ocupando cargos em órgãos governamentais ou lecionando em universidades, esta pesquisa se ancora na experiência de quem permanece no território, vivendo as dinâmicas, conflitos e transformações a partir de dentro. Essa condição confere à investigação um caráter situado, comprometido e atravessado pela vivência concreta das relações sociais, religiosas e políticas no interior da Reserva Indígena Te'yikue.

Figura 4 – Foto da pintura corporal realizada por jovem Guarani e Kaiowá durante atividades de campo, evidenciando práticas culturais e relações intergeracionais no *tekoha* e no movimento indígena⁶



Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).

⁶ A fotografia foi registrada durante minha participação nas mobilizações indígenas em Brasília, no ano de 2021, em atos contra o Marco Temporal, que viola os direitos territoriais dos povos indígenas. Na ocasião, estive em diálogo com um parente da Aldeia Cerrito, com quem conversei sobre cultura, língua e também sobre minha pesquisa de doutorado. Na imagem, ele realiza a pintura corporal (*jegua*) em meu corpo, como preparação para participarmos da manifestação. Para os Guarani e Kaiowá, essa pintura não é apenas estética, mas constitui um ato espiritual e político, que fortalece o corpo, convoca a proteção dos *jára* (donos/espíritos) e marca o compromisso coletivo com a luta. A cena ocorreu próximo à nossa barraca de lona, no acampamento montado nas imediações do Estádio Arena BRB Mané Garrincha, onde permanecemos organizados durante os dias de mobilização.

Figura 5 – Foto com liderança jovem em momento de luta e aprendizagem



Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).

Figura 6 – Foto da Mobilização Guarani e Kaiowa em Brasília



Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).

Como morador da aldeia e integrante de uma rede familiar profundamente vinculada às igrejas evangélicas, minha posição no campo é marcada por relações de proximidade, afeto e pertencimento. Minha tia, minha mãe, minha irmã, meus tios, amigos e vizinhos são, em sua maioria, membros das igrejas, o que exige uma postura metodológica sensível, ética e cuidadosa.

Nesse contexto, o *ñemongueta* assume formas diferenciadas conforme cada interlocutor, respeitando trajetórias pessoais, vínculos familiares e histórias de conversão. A construção do roteiro da pesquisa, portanto, não se dá de forma rígida, mas por meio de aproximações graduais, visitas, conversas informais e encontros que permitem acessar narrativas, sentimentos e interpretações que dificilmente emergiram em entrevistas formais convencionais.

Além disso, a pesquisa se apoia em práticas de campo realizadas na Reserva Indígena Te'yikue, combinando observação participante, entrevistas abertas e acompanhamento cotidiano das atividades religiosas, escolares e comunitárias. As visitas a igrejas, as conversas com pastores, obreiros, jovens, estudantes e pais, assim como os diálogos realizados nas rodas de tereré, nos intervalos da escola, nos horários de atividades e nas reuniões de pais, constituem espaços privilegiados de produção de dados e reflexão.

O olhar geográfico, nesse sentido, não se restringe à cartografia física do território, mas incorpora também uma cartografia simbólica dos afetos, das relações, das práticas espirituais e das territorialidades vividas, permitindo compreender como o avanço das igrejas evangélicas se inscreve no espaço, nas trajetórias pessoais e nas formas de mobilização sociopolítica da comunidade.

Parto do pressuposto de que não existe sociedade a-geográfica, assim como não existe espaço geográfico a-histórico. Como afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves, o espaço e a história são indissociáveis, pois “todo o espaço geográfico está impregnado de historicidade” e, da mesma forma, “a história está, sempre, impregnada de geograficidade” (Porto-Gonçalves, 2006 a, p. 9). Essa compreensão é central para esta pesquisa, pois permite analisar a Te'yikue e as retomadas não apenas como um recorte espacial, mas como território atravessado por processos históricos de confinamento, resistência, espiritualidade e reorganização sociopolítica.

Nessa mesma direção, o território é compreendido não como algo dado ou natural, mas como resultado de processos sociais marcados por conflitos e disputas. Porto-Gonçalves afirma que o território “não é um substantivo, nem tampouco obra da natureza”, sendo, ao contrário, “fruto de processos tensos e contraditórios” (Porto-Gonçalves, 2006 a p. 128). O autor destaca ainda a tríade território–territorialidade–territorialização, indicando que essas dimensões só se esclarecem em conjunto, tendo no centro as relações sociais e de poder que buscam controlar o espaço e as condições de reprodução da vida. Essa formulação dialoga diretamente com a realidade da Te'yikue, onde a expansão das igrejas, as retomadas e as mobilizações indígenas produzem territorializações em disputa.

Além disso, o território deve ser compreendido como espaço de saber, afeto e construção política da diferença. Como afirma Porto-Gonçalves (2006 a, p. 47):

Todo movimento de afirmação do direito à diferença parte da diversidade cultural como um atributo da espécie humana e, aqui, é preciso ressaltar o caráter cultural dessa diversidade, como invenção de cada povo, para

recusar o essencialismo racista. Uma perspectiva emancipatória não pode ver a sua fonte, a diferença, como essência já dada desde sempre e para sempre, mas, sim, como estratégia cognitiva e política de afirmação e construção.

Nessa perspectiva, a diferença não se apresenta como um dado fixo ou essencializado, mas como uma estratégia cognitiva e política de afirmação e construção coletiva, produzida historicamente nas relações sociais, ao mesmo tempo com a natureza e territorial. Para os Guarani e Kaiowá, essa construção se materializa no *tekoha* enquanto espaço de vida, memória e organização social, no qual se articulam práticas cotidianas, vínculos comunitários e formas próprias de uso e significação do território. Assim, as disputas territoriais em Te'yikue não se restringem à posse material da terra, mas envolvem também a disputa por sentidos, por espaços, ocupação na política, na gestão territorial, por legitimidades e por formas de governança, constituindo um processo contínuo de afirmação do direito de existir e de se organizar segundo modos próprios de vida.

Nesse sentido, o estudo busca mapear as redes de poder político, território, da natureza e simbólico que se estruturam em torno das igrejas, das lideranças religiosas e das lideranças indígenas, compreendendo o território como um campo relacional, atravessado por assimetrias de poder, escalas de atuação e disputas por autoridade. Ao analisar a atuação dessas redes, evidencia-se como o pentecostalismo passa a operar como um agente territorial, reorganizando centralidades, influenciando decisões coletivas e interferindo nos processos de gestão comunitária em Te'yikue, o que reforça a necessidade de compreender o território indígena como espaço estratégico de conflito, negociação e produção política.

O campo de pesquisa foi desenvolvido com base na escuta e no diálogo, respeitando o tempo da comunidade e os processos próprios de partilha do conhecimento. As conversas com lideranças religiosas, professores, anciãos e jovens foram fundamentais para apreender as nuances desse fenômeno. A fala dos sujeitos não é aqui tratada apenas como dado empírico, mas como pensamento geográfico, como teoria viva produzida no território. Essa escolha metodológica reforça a posição epistemológica da pesquisa: pensar a partir do território, e não apenas sobre ele.

O caminho metodológico desta pesquisa fundamenta-se na geografia vivida e participativa, construída a partir do território e não apenas sobre ele. Como pesquisador Guarani e Kaiowá, parto da experiência coletiva da Te'yikue, onde o conhecimento nasce do convívio, da escuta e do caminhar junto. Essa posição não é apenas metodológica, mas política e epistemológica: trata-se de afirmar que os pesquisadores indígenas podem produzir

teorias, ao mesmo tempo o território também produz teoria, e que o saber indígena não é só saberes indígenas, são ciências, teorias e são protagonistas das ciências do futuro.

Nesse sentido, mobilizo a noção de Geografia do *Ñemongueta*⁷ como perspectiva epistemológica indígena, que articula espaço, *ara* (tempo), *ñe'ẽ* (palavra), *yvy* (terra) e existência. O *ñemongueta* não é apenas conversa, mas prática política, pedagógica e cosmológica, por meio da qual o território se revela como lugar de diálogo, memória e reorganização da vida coletiva. Pensar o espaço pelo *ñemongueta* é reconhecer que o território não é somente extensão física, mas campo de relações, do bem viver, tensões, negociações, de saberes e de afetos.

Conforme argumentam Benites e Pereira (2020), o *tekoha* deve ser compreendido como território vivido, onde corpo, memória, espiritualidade e política se articulam na produção do conhecimento. A pesquisa, nesse sentido, segue o ritmo do território, respeitando os tempos da comunidade e afirmando a circularidade da palavra como fundamento da produção teórica. Essa perspectiva rompe com o paradigma colonial da pesquisa sobre povos indígenas e afirma uma epistemologia territorial baseada na reciprocidade, na escuta e no compromisso com a vida coletiva.

Essa escolha metodológica implica compreender a Te'yikue não como objeto de estudo, mas como sujeito geográfico, como território que pensa, sente e produz palavra. Por isso, o campo desta pesquisa foi construído em diálogo contínuo com as lideranças, os professores, os *ñanderu* e *ñandesy*, e também com os jovens que vivem, no cotidiano, o desafio de conciliar a espiritualidade ancestral com as novas formas religiosas. As narrativas aqui registradas não foram tratadas como simples “depoimentos”, mas como interpretações

⁷ Geografia do *ñemongueta*, mobilizada neste trabalho, foi construída a partir das experiências pedagógicas desenvolvidas em sala de aula com estudantes do 8º e 9º anos, durante as aulas de Geografia na Escola Indígena Ñandejara Polo. Ao dialogar com os alunos, procurei partir de exemplos do cotidiano e do modo próprio Guarani e Kaiowá de compreender o mundo, explicando que a geografia indígena não se separa da vida, da espiritualidade e da relação com a natureza. Nesse sentido, trabalhamos os elementos da natureza não apenas como categorias universais, mas a partir de conceitos próprios, como *yvy* (terra), *yvyra ha mymbaty* (natureza viva), *y* (água), *ñe'ẽ* (língua) e *yvate* (o que, na geografia não indígena, corresponde à atmosfera). Expliquei aos alunos que a *ñe'ẽ* não é apenas linguagem, mas palavra-alma, dada pelos deuses do cosmos, responsável por orientar o modo de existir e perceber o território. Durante essas conversas, destaquei que, muito antes da colonização, nossos antepassados já organizavam o tempo, as estações do ano, o plantio e a colheita a partir da observação atenta da natureza, como o canto dos pássaros, o comportamento das chuvas, dos ventos e das plantas. Assim, o *ñemongueta* em sala de aula tornou-se uma prática pedagógica e etnográfica, na qual o conhecimento geográfico é transmitido pela palavra, pela escuta e pela experiência vivida no *tekoha*.

territoriais, portadoras de conceitos próprios sobre espaço, espiritualidade e convivência, que expressam modos Guarani e Kaiowá de pensar o mundo.

A observação participante foi acompanhada de registros dos espaços de culto, das reuniões comunitárias e das retomadas territoriais. Esses lugares não foram analisados apenas como pontos no mapa, mas como expressões simbólicas de um território em movimento.

Como propõe Milton Santos (2007, p. 9)⁸, “o espaço é a acumulação desigual de tempos”, em Te’yikue cada temporalidade carrega seus próprios processos de traumas, resistência, conquista, luta e luto. O tempo da retomada, o tempo da oração com as igrejas, o tempo da escola e o tempo da política não neutras e nem lineares, são tempos marcados por violência, violações de direitos, resistências, perdas e reconstruções coletivas, que se inscrevem no território da Te’yikue.

Parei O olhar geográfico indígena, nesse sentido, reconhece que o território não é estático: ele é corpo, memória, morada, construções sociais, política e dos espíritos; é também linguagem e prática cotidiana. Lídio Cavanha Ramires, em fala aos alunos do 6º ao 9º ano da Escola Municipal Indígena Ñandejara Polo, expressa esse entendimento ao afirmar que “o território é o lugar onde o espírito caminha, onde o som da reza e o canto da igreja se cruzam, mas o que permanece é o *teko*, a forma de ser e viver Guarani e Kaiowá”. Essa compreensão orienta o modo como o espaço é analisado nesta pesquisa, não como cenário neutro, mas como agente ativo na produção do *teko* (vida), dos *ores* (grupos sociais, políticas, religiosas, culturais), *teko laja* (estilo comportamental como definido pelo antropólogo Kaiowá Tônico Benites (2009), do território, política, religião e da espiritualidade.

A metodologia também incluiu análises cartográficas, mas não apenas aquelas produzidas por sistemas técnicos de informação geográfica. Foram construídas, junto aos moradores, cartografias da memória, por meio de mapas afetivos que destacam lugares de importância espiritual, áreas de culto, caminhos de mobilização e zonas de tensão. Os mapas e algumas fotos que estão nesta tese revelam que o avanço das igrejas evangélicas ocorre em pontos estratégicos do território, especialmente nas proximidades das escolas, das casas de lideranças e ao longo dos principais caminhos de circulação. Assim, o território religioso

⁸ SANTOS, Milton. *Pensando o Espaço do Homem*. São Paulo: Edusp, 2007.

sobrepõe-se ao território tradicional, produzindo uma reordenação simbólica do espaço e instaurando novas disputas pelo sentido do lugar.

Contudo, essa reordenação territorial não ocorre sem resistência. As comunidades constroem mobilizações sociopolíticas que articulam práticas tradicionais e experiências contemporâneas, como assembleias, encontros de rezadores, ações pela valorização da língua e movimentos de juventude. Essas mobilizações não apenas contestam o avanço das igrejas, mas produzem formas próprias de mediação, nas quais o *ñande reko* é constantemente atualizado. Em muitas situações, os próprios pastores indígenas atuam como mediadores, buscando manter o equilíbrio entre a fé cristã e o modo de ser Guarani e Kaiowá.

A pesquisa busca compreender essa zona de contato e conflito como espaço de criação territorial e espiritual. Inspirado na perspectiva de Walter Mignolo (2007), entende-se a decolonialidade como o direito de pensar e viver a partir de outro lugar. É nesse sentido que os Guarani e Kaiowá reinterpretem o evangelho em suas próprias línguas, práticas e tempos, produzindo formas locais de cristianismo indígena que não se reduzem à assimilação, mas constituem processos de *retekorização*⁹ do território, da política, cultura, língua, religião, *teko* (jeito e modo de ser) e *tekorã* (futuro do jeito e modo de ser Guarani e Kaiowá).

No plano teórico, o trabalho dialoga com a Geografia Crítica Brasileira, especialmente com Milton Santos, Rogério Haesbaert e Carlos Walter Porto-Gonçalves, que compreendem o território como campo de poder, resistência e produção social. Esse diálogo, articulado aos saberes indígenas, permite afirmar que o pensamento territorial Guarani e Kaiowá não é apenas objeto de análise, mas fonte de teoria geográfica.

⁹ Utilizo neste trabalho o termo re-tekoha-rização como um neologismo construído a partir da minha vivência no tekoha e do diálogo com a Geografia e História indígena. A palavra tem origem em *tekoha*, que, na língua Guarani e Kaiowá, não se refere apenas a um território físico, mas ao espaço vivido onde se realiza o modo próprio de ser, existir, pensar, sentir e se relacionar com os outros seres humanos e não humanos (tangíveis e intangíveis). Ao incorporar os elementos da língua portuguesa o prefixo re-, que indica retorno, retomada e reatualização, e o sufixo -rização, que expressa processo, ação, resistências, ao mesmo tempo o conceito passa a designar um movimento territorial contínuo de reconstrução do *ñande reko* em contextos marcados pela colonização, pela violência institucional e pela presença histórica de diferentes projetos externos. Do ponto de vista geográfico, a re-tekoha-rização permite compreender a Reserva Indígena Te'yikue como um espaço produzido por camadas de tempo, conflito e resistência, onde instituições como a Missão Caiuá, as igrejas pentecostais, a escola e o Estado não apenas impuseram formas de controle, mas também foram apropriadas, ressignificadas e tensionadas pelas famílias Guarani e Kaiowá. Assim, a re-tekoha-rização não expressa um retorno idealizado ao passado, mas um processo vivo de recomposição territorial, espiritual e política, no qual os povos indígenas reafirmam seu protagonismo frente às transformações impostas ao seu território.

No diálogo com autores indígenas, essa perspectiva se amplia. Ava Kaiowa Eliel Benites (2014, 2020, 2021), Tonico Benites (2009, 2014) e Ezequiel Valiente (2023) têm mostrado como os espaços de reza, as casas de cultura e os lugares de encontro não são apenas ambientes religiosos, mas também territórios de formação política, educativa e territorial entre os Guarani e Kaiowá. A partir dessa leitura, esta tese compreende que cada prática espiritual em Te'yikue, seja na *óga pysy*, na casa de um rezador, na escola ou mesmo no espaço da igreja participa de processos de produção territorial e de afirmação coletiva da vida. Assim, as mobilizações religiosas e políticas não aparecem como campos separados, mas como dimensões articuladas de uma mesma luta pela continuidade do *ava reko*, mesmo diante dos desafios e conflitos adversos.

A reflexão crítica sobre a presença das igrejas dialoga diretamente com pesquisas produzidas por autores indígenas, como Ezequiel Valiente (2023), que analisa a vivência de pentecostais Guarani e Kaiowá na Reserva de Amambai-Guapo'y. A partir de sua própria experiência territorial e espiritual, Valiente (2023) demonstra que os indígenas evangélicos não vivem a fé apenas como obediência religiosa, mas como um campo de traduções, deslocamentos e reinterpretações, onde diferentes mundos e caminhos se cruzam.

Nesse sentido, esta pesquisa parte do entendimento de que os Guarani e Kaiowá da Te'yikue não recebem passivamente os discursos evangélicos. Ao contrário, no cotidiano da reserva, o evangelho é cantado em guarani, *laja* ou estilo específico de adorar a Deus, reinterpretado nas assembleias, e incorporado às dinâmicas comunitárias, fazendo com que o culto, em muitos casos, se aproxime dos espaços de decisão coletiva. Esse movimento revela que a expansão evangélica não é apenas imposição externa, mas também campo de negociação cultural, política, territorial, de disputa simbólica e de ressignificação territorial do sagrado.

A partir dessas contribuições, esta tese entende que a mobilização sociopolítica Guarani e Kaiowá frente à expansão das igrejas não se reduz a uma reação defensiva. Trata-se de um movimento criador, que produz novas territorialidades, novas linguagens políticas e novas formas de habitar o espaço. A Geografia, nesse sentido, é convocada a refletir suas próprias categorias, reconhecendo que o território indígena é também território da resistência, da natureza, economia da reciprocidade, política, produção dos coletivos, cultura, língua, canto, corpo e memória.

Como pesquisador Guarani e Kaiowá, escrevo a partir das tensões que atravessam não apenas o campo empírico, mas também a minha própria trajetória no território. Não se

trata, portanto, de olhar a Te'yikue como objeto externo de análise, mas de pensar dentro, a partir das relações, dos conflitos, das rezas, das caminhadas, das retomadas e das experiências vividas no cotidiano da reserva. Essa posição reforça o compromisso ético e político desta pesquisa: produzir conhecimento com o território, e não apenas sobre ele.

O objetivo geral desta pesquisa, portanto, é compreender como os Guarani e Kaiowá da Reserva Indígena Te'yikue mobilizam-se sociopoliticamente diante da expansão das igrejas evangélicas, analisando os impactos e as ressignificações territoriais, religiosas e políticas desse processo.

Os objetivos específicos são:

- Analisar as formas de territorialização das igrejas evangélicas em Te'yikue e suas implicações socioculturais.
- Identificar as estratégias de resistência, adaptação e negociação desenvolvidas pela comunidade diante dessas transformações.
- Investigar o papel dos líderes indígenas, pastores e professores nas mediações entre a cosmologia tradicional, discurso cristão, política e territorial.
- Compreender as mobilizações coletivas como processos de (re)territorialização (*retekorização*) simbólica e política.

A estrutura da tese foi organizada em cinco capítulos. O Capítulo 1 discute a Geografia e História, ao mesmo tempo as reconfigurações espirituais entre os Ava Guarani e Kaiowá, com ênfase nas trajetórias, motivações e adesões às igrejas pentecostais e neopentecostais. O Capítulo 2 analisa a presença missionária e os novos espaços do sagrado, destacando os processos de reorganização territorial e simbólica em Te'yikue. O Capítulo 3 trata das mobilizações sociopolíticas, dos conflitos, das negociações e das disputas por hegemonia no território. O Capítulo 4 aborda o papel dos *ñanderu*, da escola e dos pastores indígenas no reordenamento da vida, evidenciando as mediações entre tradição, religião e educação. O Capítulo 5 aprofunda a análise das áreas retomadas, discutindo a entrada das igrejas e as estratégias de resistência e negociação nos novos territórios.



CAPÍTULO 1



CAPÍTULO 1

AS RECONFIGURAÇÕES ESPIRITUAIS ENTRE OS AVA GUARANI E KAIOWÁ: TRAJETÓRIAS, MOTIVAÇÕES E ADESÕES ÀS IGREJAS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAL

1.1 CARTOGRAFIAS DO *TEKoha*: TERRITÓRIO VIVO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA EM TE'YIKUE

Os dois mapas que apresento aqui têm a função de abrir o caminho para uma compreensão mais profunda do nosso território. Coloco-os justamente para mostrar, de forma clara, onde está localizada a Terra Indígena Te'yikue e como ela se insere dentro do município de Caarapó/MS. Ao mesmo tempo, eles revelam algo que vai além da técnica cartográfica: mostram como essa terra, que para o Estado aparece com nomes formais como Terra Indígena Te'yikue ou Terra Indígena de Caarapó, é vivida e nomeada de muitas maneiras pela própria comunidade.

Entre nós, Guarani e Kaiowá, essa mesma área é chamada de *Tekoha* Te'yikue, Aldeia Te'yikue, Reserva indígena Te'yikue, dependendo de quem fala, de qual contexto se anuncia e de qual memória se convoca. Cada nome carrega um pedaço do nosso modo de existir, de ver, viver, sentir. Amar cada termo abre uma porta para o fortalecimento da cultura, da língua, saberes, os coletivos, espirituais, afetivos e políticos sobre o que significa permanecer aqui, como histórias, geografias e memórias ancestrais.

Dito isso, ao longo de toda a tese, opto deliberadamente por usar as expressões Aldeia Te'yikue e *Tekoha* Te'yikue, porque são elas que melhor traduzem a dinâmica interpretativa e social dos nossos parentes sobre esta área marcada por disputas, rezas e caminhos de retomada.

O mapa “terra indígena da Te'yikue” ajuda a visualizar aquilo que, para nós Guarani e Kaiowá, nunca foi apenas uma linha no papel, mas sim território vivo, corpo da memória e fundamento do nosso *teko* e *tekoha*.

Ao olhar esse desenho cartográfico, não vemos apenas limites; vemos a história de uma demarcação feita em 1924, comprimida por fazendas, cercas, agroindustrial e estradas que tentaram apertar nosso modo de ser e existir. Ao mesmo tempo, vemos a força da nossa presença: os caminhos ancestrais, os lugares de reza, a escola, o CRAS, as casas, as igrejas,

tudo aquilo que é vivido ao mesmo tempo pulsa nas memórias das famílias e cotidiano da comunidade. Por isso, este mapa não é somente ferramenta técnica: ele é parte da narrativa de resistência e reterritorialização do povo Guarani e Kaiowá em Caarapó.

Figura 7 – Mapa da Terra Indígena Te'yikue



Fonte: Limites Te'yi kue (FUNAI, 2010); trabalho de campo Eliel Benites. Elaboração: Eliel Benites e Italo Ribeiro.

Figura 8 – Mapa do detalhamento da área da Terra Indígena Te'yikue e entorno imediato (fazendas, estradas e hidrografia) no Mapa Municipal de Caarapó (MS) – IBGE (2020)



Fonte: Elaboração própria, adaptado do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Mapa Municipal de Caarapó – MS*. Malha Territorial Brasileira, edição 2020. Sistema Geodésico de Referência: SIRGAS 2000. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_municipais/colecao_de_mapas_municipais/2020/MS/caarapo/5002407_MM.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 21 set. 2025.

É justamente nessa continuidade histórica que os mapas nos ajudam a aprofundar: assim como outras comunidades Guarani e Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul, a aldeia Te'yikue, situada em Caarapó, vive entre a ancestralidade e a resistência. A Terra Indígena Te'yikue foi originalmente demarcada em 20 de novembro de 1924, com cerca de 3.600 hectares (Martins, 2020; Benites, 2014; Benites, 2022; Ramires, 2016), ao mesmo tempo, conforme as memórias dos mais sábios, sábias, rezadores, rezadoras, professores, lideranças locais e relatos de fontes etnográficas (UCDB / atlas socioambiental)¹⁰. No entanto, evidências apontam que esse limite territorial inicial sofreu alterações ao longo do tempo.

Segundo relatos antigos, não existia cerca robusta no início da reserva; apenas picadas na mata delimitam os contornos, o que permitiu que fazendeiros vizinhos instalassem cercas mais tarde, avançando para dentro dos limites considerados

¹⁰ ASSIS DE REZENDE, Simone Beatriz. *Potencialidades de desenvolvimento local dos Kaiowá e Guarani cortadores de cana-de-açúcar da aldeia Te'yikue*. Dissertação (Mestrado) – UCDB. Nela consta: “Reserva Indígena José Bonifácio, com 3.600 ha, um retângulo de 4 km por 9 km”; valores laterizados para 3.594 ha pelo *Atlas Socioambiental* da UCDB. Disponível em: https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/8202-potencialidades-de-desenvolvimento-local-dos-kaiowa-e-dos-guarani-cortadores-de-cana-de-acucar-da-aldeia-te-yikue.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 19 jan. 2024.

“indígenas”¹¹. Além disso, estudos históricos e sociais sugerem que essa demarcação reduzida, comparada ao território ancestral mais amplo, estaria inserida em uma política de confinamento dos Guarani e Kaiowá, com a justificativa de “liberar” outras áreas para expansão ruralista¹².

Registros históricos e etnográficos apontam que a Terra Indígena Te'yikue foi demarcada originalmente com cerca de 3.600 hectares. Esses números constam em documentos antigos do posto indígena José Bonifácio e são refletidos em estudos do NEPPI-UCDB¹³, que descrevem a configuração retangular da reserva. Porém, essa demarcação inicial não parece ter sido fixa: relatos de mais velhos indicam que no começo não havia cercas definidas nos limites, apenas picadas na mata para demarcar a área, o que abria brechas para contenciosos futuros de posse.

Ao longo do tempo, essas fragilidades da demarcação da Terra Indígena Te'yikue foram exploradas por setores não indígenas. Relatos etnográficos, por exemplo, apontam que vizinhos fazendeiros ergueram cercas ao redor da reserva e gradualmente avançaram alguns metros para dentro do território tradicional, uma invasão “silenciosa” que reduziu partes do *tekoha* Guarani e Kaiowá. Esse tipo de avanço, embora seja difícil quantificar com exatidão, evidencia que a demarcação inicial era precária e vulnerável a pressões econômicas e políticas. Estudos do NEPPI/UCDB, como os de Ramires (2016) e Benites e Pereira (2021), reforçam essa leitura ao mencionar práticas de penetração informal e estratégias indígenas de resistência territorial.

Parte das perdas territoriais da Te'yikue pode estar diretamente vinculada a esse movimento constante de cercamento informal e convivência histórica. Além de causar redução física do território, esse avanço também afetou a organização social, os modos de subsistência e as práticas espirituais ligadas ao *tekoha*.

A persistência dessas pressões ao longo das décadas revela uma relação histórica desigual entre os não indígenas e os *ava* Guarani e Kaiowá, na qual a demarcação legal

¹¹ REVISTA UNESP. *Tekoha Ñeropu'ã: dinâmica de poder e ocupação territorial da demarcação de 3.600 ha para Guarani-Kaiowá*. São Paulo: UNESP, 2024. Disponível em PDF (Arquivo pessoal do autor): <file:///C:/Users/Elemir/Downloads/ecoca,+6-Marco.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2024.

¹² ARTIGO. Demarcação de Terras Indígenas Kaiowá e Guarani. *Revista Fronteiras – UFGD*, Dourados, 2024. Disponível em (arquivo pessoal): <file:///C:/Users/Elemir/Downloads/eduufgd,+3.+Artigo.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2024.

¹³ Essa informação sobre a demarcação histórica da Terra Indígena Te'yikue, a configuração retangular da reserva e a ausência de cercas físicas nos primeiros tempos pode ser atestada em diversos trabalhos publicados na *Revista Tellus*, do NEPPI-UCDB, que discutem tanto dados históricos quanto relatos etnográficos da comunidade (ver, por exemplo, Ramires, 2016; Martins, 2020; Vietta, 2007).

nem sempre significa segurança material, exigindo da comunidade esforços contínuos de reterritorialização, negociação e reconquista daquilo que foi distanciado forçadamente e com violências estruturais, econômicas, simbólicas etc.

Mais do que uma simples disputa territorial, esse processo insere-se em uma política mais ampla de confinamento dos povos Guarani e Kaiowá. Pesquisas históricas como o estudo e pesquisa de Brand (1997) indicam que, nas décadas iniciais do século XX, o Estado brasileiro utilizou reservas relativamente pequenas (como a da Te'yikue) para “reservar” populações indígenas, enquanto outras terras eram liberadas para colonos e fazendas. Essa estratégia revela uma lógica de segregação espacial, que limitou a expansão indígena e favoreceu a consolidação do agronegócio em regiões estratégicas.

A perda ou redução efetiva do território impacta diretamente a vida comunitária. A diminuição da área útil para roças tradicionais compromete roças rituais, locais de cura e espaços para práticas espirituais. Para muitos Guarani e Kaiowá, o *tekoha* (sua morada sagrada) não é apenas “terra para plantar”, mas cenário de rezas, produção coletiva, cura, bem viver e relação com a natureza e os *jara*. Assim, qualquer cerceamento físico torna-se também um cerceamento simbólico, dos afetos, da mobilidade, do contato com a natureza, sendo assim, enfraquecendo a base de suas cosmologias e dificultando a transmissão intergeracional de saberes.

Nesse contexto, as reconfigurações espirituais ganham outra dimensão. O *jeiko porã* (o bem viver guarani e kaiowá) se torna uma força de resistência que articula não apenas cooperação comunitária, mas também uma resposta ética e espiritual ao cerceamento. Os *ñanderu* (rezadores e sábios) reforçam a conexão entre território, cura e comunidade. A espiritualidade, então, se expressa como ato político: rezar, cuidar da mata e manter as roças é também afirmar o direito de existir, coletivamente, em seu próprio modo de ser.

Ao longo das décadas, os Guarani e Kaiowá têm sofrido não apenas com o confinamento territorial, mas também com intensa pressão cultural e exploração econômica. Há registros, como foi o caso da história do senhor Ponciano (*in memoriam*) da Te'yikue, de que madeireiros e grandes proprietários invadiram suas terras, desmatando florestas essenciais para sua cosmologia e para a manutenção do *tekoha* tradicional, o que desestrutura a relação espiritual com a natureza. Paralelamente, a população indígena é frequentemente explorada no trabalho rural, em condições precárias, reforçando uma lógica de dependência. Essas formas de exploração contribuem para a pobreza estrutural: um estudo da FIAN Brasil

(2023)¹⁴ aponta que até 76% dos domicílios Guarani e Kaiowá enfrentam insegurança alimentar.

A violência social também se manifesta de forma sistemática. No Mato Grosso do Sul, os Guarani e Kaiowá estão entre os povos mais vulneráveis: segundo a reportagem de Campo Grande News (2025), a taxa de violência física contra indígenas é muito alta, com índices alarmantes de homicídios e outras agressões (Campo Grande News¹⁵, 2025). Além disso, o suicídio entre indígenas Guarani e Kaiowá é uma tragédia persistente: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) aponta que a taxa no estado é três vezes maior que a média nacional. Segundo o Cimi¹⁶ (2006-2007), essas violências refletem a dor de um povo que, em muitos casos, vê seu futuro fragilizado pela perda de terra, pela opressão e pela falta de suporte institucional.

A comunidade Guarani e Kaiowá também vive tensões internas profundas. Há denúncias de conflitos em torno da gestão das aldeias, especialmente na capitania tradicional e disputas entre educadores indígenas, o que interfere na coesão social. Soma-se a isso a pressão simbólica: muitas famílias, diante da dor, da perda de referências espirituais e da instabilidade, buscam refúgio nas igrejas evangélicas. A igreja passa a ser vista por muitos como um espaço de reconstrução de identidade, oferecendo sentido, cura e pertencimento em meio a um cenário de exclusão contínua.

Ao mesmo tempo, essas violências estruturais têm consequências psíquicas muito graves. O Conselho Federal de Psicologia (CFP)¹⁷ chegou a emitir alerta, em 2024, sobre as

¹⁴ Segundo relatório da FIAN Brasil (2023), até 76% dos domicílios em territórios Guarani e Kaiowá enfrentam insegurança alimentar, resultado de violações estruturais ligadas à perda de território, restrições ao acesso à terra tradicional e exploração econômica. A pesquisa foi realizada nos tekohas de Guaiviry, Kurusu Ambá, Ypo'i, Apyka'i e Nande Ru Marangatu, utilizando a Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (EBIA). Disponível em: <https://fianbrasil.org.br/wp-content/uploads/2024/02/Inseguranca-Alimentar-e-Nutricional-nas-Retomadas-Guarani-e-Kaiowa-relatorio.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.

¹⁵ Campo Grande News (2025). Em Mato Grosso do Sul, a taxa de homicídios entre indígenas é oito vezes maior que a média nacional, refletindo a violência física sistêmica contra os Guarani-Kaiowá. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/brasil/cidades/em-ms-taxa-de-violencia-contra-indigenas-e-8-vezes-maior-que-media-nacional>. Acesso em: 8 set. 2025.

¹⁶ Conselho Indigenista Missionário (CIMI). No relatório *Violência contra os Povos Indígenas* (2006-2007), são registrados **5 suicídios na Aldeia Tey Kuê (Te'yikue)**, todos entre jovens Guarani-Kaiowá, evidenciando a gravidade da violência estrutural e os impactos psíquicos da perda territorial, do racismo institucional e da negligência do poder público. Embora não haja dados públicos mais recentes específicos para Te'yikue, esses registros históricos indicam um padrão de vulnerabilidade que persiste ao longo do tempo. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2006-2007-Cimi.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 13 set. 2025.

¹⁷ Conselho Federal de Psicologia (CFP). *CFP alerta autoridades públicas quanto a graves violações ao povo Guarani-Kaiowá no MS e consequentes agravos à saúde mental*, 26 set. 2024. Disponível em: https://site.cfp.org.br/cfp-alerta-autoridades-publicas-quanto-a-graves-violacoes-ao-povo-guarani-kaiowa-no-ms-e-consequentes-agravos-a-saude-mental/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 22 jan. 2025.

“graves violações” enfrentadas pelos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul e os “agravos à saúde mental” resultantes, em especial, devido à negação de seus modos próprios de vida e à contínua luta por reconhecimento e território. Esse sofrimento psicológico, agravado por conflitos internos, perdas territoriais e violência, contribui para a busca de novos caminhos espirituais e para a migração simbólica para a fé cristã, que alguns veem como forma de reabilitar sua humanidade indígena.

Ao longo da trajetória dos Guarani e Kaiowá, especialmente em territórios como Te'yikue, o racismo institucional se manifesta de modo perversivo. No artigo *Teko Joja: o caminho dos povos Kaiowá e Guarani como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos*¹⁸, Benites *et al.* (2023) mostram como a imposição de visões coloniais, desde o projeto integracionista até políticas de “progresso”, funciona como etnocídio, negando modos de vida tradicionais e forçando a assimilação cultural. Esse racismo não é só simbólico, mas estrutural: ele molda o contato com o Estado, com instituições públicas e com a própria territorialidade indígena.

Essa discriminação institucional também tem reflexos concretos na vida cotidiana. De acordo com estudos sobre a violência contra os Guarani e Kaiowá, há discriminação persistente em serviços públicos e até em interações sociais básicas: o artigo “*Political agency of indigenous peoples: the Guarani-Kaiowa's fight for survival and recognition*”¹⁹ relata casos de mau atendimento por parte de agentes do Estado e discriminação em espaços públicos, nas cidades urbanas, universidades, espaço social dos não indígenas, reforçando a marginalização cotidiana. Além disso, o racismo estrutural está diretamente ligado à usurpação de terras tradicionais e à superlotação em reservas, resultando em um cenário de exclusão e vulnerabilidade permanente.

¹⁸ BENITES, Eliel; DOMINGUES, Erileide; THOMAZINHO, Gabriela; DOURADO, Gabriel; SILVA, Guilherme Oliveira; TIAGO, Gustavo Aires; KUNUMI APYKA RENDYJU; ROCHA RIQUELME, Leila (Kunha Kuarahy); SILVA, Liana Amin Lima da; PIMENTEL, Spensy K. *Teko Joja: o caminho dos povos Kaiowá e Guarani como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos*. Revista Tellus, n. 44, 2023. O estudo evidencia como o racismo institucional atinge profundamente os Guarani e Kaiowá, operando como força contínua de silenciamento, desterritorialização e pressão assimilacionista. Como também observo em minhas análises sobre Te'yikue, essas formas de violência moldam a relação com o Estado, com as instituições e com o próprio território, fragilizando o *teko* tradicional, afetando as redes familiares e produzindo conflitos internos que se intensificam dentro do contexto de confinamento nas reservas. Disponível em: https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/914?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 13 set. 2025.

¹⁹ IORIS, A. A. R. *Political agency of indigenous peoples: the Guarani-Kaiowa's fight for survival and recognition*. Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, v. 16, 2019, e16207. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412019v16a207>. (versão oficial/DOI). Outra entrada disponível em SciELO: <https://www.scielo.br/j/vb/a/pDMNKbYZGvcYDhnXs4jMKbC/?lang=en>. Acesso em: 19 set. 2025.

No contexto da Te'yikue, a educação representa um exemplo claro de como políticas públicas podem reproduzir dinâmicas colonialistas. O artigo de Cariaga (2023)²⁰ “E quando a ‘cultura’ vira um problema?” analisa como a rede de garantia de direitos para crianças Guarani e Kaiowá em Te'yikue foi moldada por concepções externas de cultura, sem realmente considerar a estrutura social, os sistemas familiares ou a teia de parentesco. Segundo o autor, a imposição de uma educação padronizada gerou conflitos entre famílias e valorização desigual de algumas linhagens, o que reforça desigualdades internas.

Essa lógica educativa é parte de um padrão mais amplo de investimentos públicos mal articulados. Muitas instituições governamentais como municipais, estaduais e federais, constroem escolas, postos de saúde ou outros equipamentos em aldeias indígenas, mas sem um planejamento participativo profundo da comunidade indígena. Conforme relatos de lideranças e etnógrafos, essas construções muitas vezes concentram-se em famílias já influentes ou dominantes, o que acaba reforçando hierarquias internas e excluindo parentes mais distantes. Essa prática revela uma forma de racismo institucional: não apenas um investimento superficial, mas uma falta de escuta que perpetua as dinâmicas de poder colonial.

O distanciamento de órgãos indigenistas e de ONG's também é central nesse processo. Mesmo quando essas entidades entram nas aldeias para “ajudar”, muitas vezes não permanecem para mediar os conflitos ou apoiar processos internos de governança. Isso pode aumentar a sensação de abandono quando surgem disputas por poder, vagas de empregos, por capitania, cargo de dirigente e atual pastor indígena ou por controle da escola ou instituições existentes na aldeia.

Em uma conversa informal com o antropólogo e professor da Universidade Federal da Grande Dourados, Levi Marques Pereira, no ano de 2019, enquanto nos deslocávamos para a universidade, dialogamos sobre os conflitos recorrentes na Aldeia Te'yikue em torno da disputa por cargos, especialmente relacionados à contratação de professores para a escola indígena. Comentei com ele que essas disputas se intensificam a cada quatro anos, quando

²⁰ CARIAGA, Diógenes Egidio. “E quando a ‘cultura’ vira um problema?”: relações entre a educação das crianças Kaiowá e Guarani e a rede de garantia de direitos em Te'yikue, Caarapó – MS. *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 3, p. 226-256, 2015. O autor problematiza como a “cultura” é mobilizada por agências externas para justificar políticas educacionais padronizadas que desconsideram a teia social, familiar e de parentesco dos Kaiowá-Guarani, reproduzindo dinâmicas colonialistas. Na aldeia Te'yikue, essa imposição educacional fortaleceu desigualdades entre linhagens, evidenciando que o racismo institucional se expressa também por meio da escolarização. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/58373>. Acesso em: 19 set. 2025.

há mudanças nas lideranças, uma vez que cada grupo político passa a atuar de forma diferenciada.

Na ocasião, Levi Pereira observou que essas intervenções frequentemente ignoram a política social interna da aldeia e, como compreendo hoje, também desconsideram a geografia social da Te'yikue, marcada por regiões familiares e territoriais específicas, como Missão, *Sakã Pytã*, *Mbokaja*, Centro, *Ivu* e *Savera*. Segundo essa leitura, apenas algumas dessas regiões acabam sendo mais reconhecidas e priorizadas nos processos decisórios, o que contribui para a produção de ressentimentos, desigualdades e tensões entre os próprios Guarani e Kaiowá.

A proliferação de igrejas em Te'yikue pode ser entendida também à luz dessa dinâmica de desigualdade institucional e “abandono do poder público”. Quando instituições públicas e indigenistas falham em estruturar intercâmbios respeitosos ou sustentáveis, muitas famílias indígenas buscam nas igrejas evangélicas um espaço de pertencimento, solidariedade, visibilização, reconhecimento e a busca pelo simbólico. Conforme os relatos das pessoas, lideranças, alguns pastores da comunidade Te'yikue, essa migração religiosa pode estar ligada à busca de alianças mais seguras e recursos, especialmente quando surgem conflitos internos ou familiares: mudar de igreja pode significar uma reconfiguração de laços de poder social dentro da aldeia.

Paralelamente, essa migração espiritual muitas vezes invisibiliza os rezadores tradicionais, agentes centrais da cosmologia Guarani e Kaiowá. Sua função espiritual e comunitária é desvalorizada pelas instituições que preferem investir em estruturas “mais modernas”, como em igrejas, instituições públicas (como CRAS, Posto de Saúde, Base de Capitania) ou na escola indígena. Conforme a minha observação nesses 10 anos de pesquisa, os rezadores continuam sendo fundamentais para a *retekorização*-reterritorialização: eles cuidam da memória ancestral, da cura das doenças (*mba'asy*) espirituais e da conexão com o *tekoha*.

A invisibilidade institucional que recai sobre os rezadores e as rezadoras Guarani e Kaiowá se conecta a um padrão mais amplo de racismo religioso registrado em diversas aldeias. Os dados apresentados pela APIB (2022) mostram que a queima de casas de reza (*óga pysy*), as ameaças às lideranças espirituais e a hostilidade contra práticas tradicionais não ocorrem apenas em um território específico, mas se repetem em diferentes comunidades Kaiowá e Guarani ao longo do estado.

Em vários casos, membros de igrejas pentecostais aparecem como agentes diretos ou indiretos dessas agressões, reforçando a desvalorização da espiritualidade indígena e a tentativa de substituição das nossas referências cosmológicas por sistemas externos. Essa dinâmica evidencia que a violência religiosa não é pontual: ela compõe um conjunto de práticas coloniais ainda presentes nas aldeias, afetando processos de cura, transmissão de conhecimento e continuidade da palavra ancestral.

Segundo a APIB (2022, p. 11-12), a presença disseminada de determinadas vertentes pentecostais em territórios Guarani e Kaiowá reproduz um modelo doutrinário rígido, descolado das dinâmicas de parentesco, gênero e espiritualidade que orientam o *ore reko* (nosso modo de ser), como tratarei ao longo da tese. Esse padrão, observado em várias aldeias, inclui discursos que classificam as casas de reza como “locais do mal”, estimulando conflitos internos, especialmente contra as mulheres que atuam como rezadoras, parteiras e guardiãs da medicina tradicional.

A análise dos relatórios indica que essa retórica contribui para o enfraquecimento de vínculos comunitários e para a deslegitimação das autoridades tradicionais. Assim, a intolerância religiosa aparece como um elemento dentro de um quadro maior de vulnerabilidades enfrentadas pelas aldeias, em que a violência simbólica se soma a violências físicas, espirituais e sociais, gerando impactos duradouros para o coletivo.

Os dados da APIB (2022, p. 12-13) também dialogam com outras situações críticas que diversas aldeias, incluindo Te'yikue, enfrentam cotidianamente: casos de homicídio, racismo, violência contra mulheres, feminicídio, alcoolismo, depressão, ansiedade, negligência econômica, desmatamento e aumento de doenças como pressão alta e diabetes. A multiplicidade dessas violações revela que a intolerância religiosa não é um fenômeno isolado, mas parte de um sistema de desigualdades que atravessa o território e impacta diretamente a saúde física e espiritual da comunidade.

Em muitos contextos, observo que as instituições estatais, como escola, liderança, CRAS, igreja e Conselho Tutelar, acabam funcionando como os únicos espaços de mediação, mesmo sem estrutura suficiente para responder à complexidade das demandas. Esses dados reforçam a necessidade de políticas públicas intersetoriais que reconheçam a especificidade dos territórios indígenas e suas formas próprias de resolver conflitos, curar e reconstruir.

Esse cenário, observado em várias aldeias e reiterado pelos relatórios da APIB (2022), também foi destacado em trabalho de campo por lideranças locais. Conforme relatado pela liderança Anísio da Silva da Te'yikue, a concentração de problemas internos, como violência doméstica, alcoolismo, depressão, conflitos familiares e tensões religiosas, segundo ele, não pode continuar recaindo apenas sobre a escola, as lideranças e as instâncias de assistência social.

Para a liderança, é urgente a criação de projetos estruturantes voltados para fortalecimento da juventude, geração de trabalho coletivo, cuidado espiritual, promoção da saúde e valorização das práticas tradicionais. Essa necessidade coincide com o diagnóstico de que os territórios indígenas carecem de ações continuadas que articulem políticas públicas, investigações comunitárias e iniciativas de fortalecimento cultural para reduzir as vulnerabilidades que hoje se acumulam nas aldeias.

Assim, a partir dos relatos e dados, torna-se evidente que o enfrentamento das violências estruturais não pode ser isolado nem fragmentado; é preciso compreender como cada forma de agressão religiosa, social, territorial e psicológica se entrelaça e impacta o modo de vida coletivo, exigindo respostas integradas e comunitariamente construídas.

A presença e a expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais na comunidade indígena Te'yikue, em Mato Grosso do Sul, constituem um fenômeno recente, intenso e profundamente atravessado pelas histórias de luta, sofrimento e resistência dos *ava* Guarani e Kaiowá. Esse processo não pode ser compreendido isoladamente, pois se insere em um contexto mais amplo de vulnerabilidades estruturais documentadas em diversas aldeias: violência religiosa, racismo, conflitos internos, descaso econômico, desmatamento, alcoolismo, depressão, ansiedade, doenças crônicas e homicídios.

Os relatórios da APIB (2022) ainda demonstram que a intolerância religiosa se manifesta de formas concretas, queima de *óga pysy*, ameaças aos rezadores e às rezadoras e a pressão direta sobre as práticas espirituais tradicionais, impactando profundamente a vida coletiva e os modos de existir do povo Guarani e Kaiowá.

A chegada dessas igrejas, marcada por laços de parentesco, pela circulação de jovens e pela mobilidade entre aldeias, não transforma apenas a fé individual: ela altera a vida das famílias, a organização do território e a forma como cada pessoa se reconhece diante dos outros. A espiritualidade, que sempre foi coletiva e ligada ao espaço da aldeia, passa a

conviver com novas práticas de culto, bíblia, modo de ser e viver, regras rígidas e imposições externas sobre comportamentos, roupas e papéis sociais.

Pela observação em campo e análise das fontes, percebo que essas pressões espirituais se entrelaçam com tensões familiares, conflitos internos e desafios socioeconômicos, mostrando que não há solução isolada para essas mudanças. Essa transformação se manifesta no dia a dia, na convivência entre rezadores tradicionais e jovens pastores ou missionários, criando uma rede de negociações, aprendizados e resistências que percorre o território, toca os corpos e influencia o modo de ser de cada pessoa. É nesse entrelaçar de memórias, afetos e trajetórias que se percebe a força do *teko porã*, mesmo diante das pressões externas e das mudanças impostas.

Ao caminhar pelas famílias e escutar as lideranças da Te'yikue, percebo que a relação entre rezas antigas e cultos recentes não é feita de rupturas bruscas, mas de movimentos delicados, tensões internas, afetos, dores e esperanças que se misturam na vida cotidiana.

As lideranças religiosas mais velhas, que carregam a memória da casa de reza e do ensino dos mais antigos, convivem com jovens pastores e missionários que cresceram dentro da aldeia, estudaram em escolas indígenas e circularam por igrejas vizinhas. Essa convivência não é simples: em muitos momentos, ela revela disputas por sentidos espirituais, por espaços de fala e por autoridade; em outros, mostra caminhos de diálogo, respeito e reaproximação entre práticas distintas.

O que se vê na Te'yikue é um território onde a espiritualidade não está parada: ela se move junto com as pessoas, com suas trajetórias, com suas perdas e com seus desejos de cura, fortalecimento e reorganização familiar, demonstrando que, mesmo diante de pressões externas, o *teko porã* se mantém vivo e em constante negociação. É justamente nesse movimento, onde o passado conversa com o presente e onde cada família reencontra seus próprios caminhos espirituais que as lideranças religiosas assumem papel decisivo na condução das escolhas e na formação das novas práticas.

Nesse processo, as lideranças religiosas assumem papel decisivo. A Tabela 1, construída a partir de observações de campo, revela um cenário diverso, onde figuras veteranas, como Severo Martins, conhecido por sua atuação à frente da Igreja Deus é Amor, dividem espaço com missionários da Missão Evangélica Caiuá, como Eugênio e Marluce Martins, que há décadas dialogam com as famílias Guarani e Kaiowá. Ao mesmo tempo,

surgem lideranças indígenas autônomas, como Sílvio Paulo, fundador da Igreja Pentecostal do Último Tempo, que ampliou sua atuação para outras aldeias Guarani e Kaiowá, construindo redes próprias de evangelização²¹.

Esses nomes mostram que a espiritualidade na Te'yikue não está sendo substituída, mas reconfigurada: novas igrejas se articulam com memórias antigas, criando formas próprias de viver a fé dentro do *tekoha*. Assim, tradição e inovação não aparecem como polos opostos, mas como forças que disputam, influenciam e, às vezes, até se entrelaçam na experiência espiritual das famílias da aldeia.

Tabela 1 – Lideranças Religiosas da Te'yikue (2025)

Geração	Nomes das lideranças indígenas	Igreja/Denominação	Observações principais
Antiga	Virginio Soare	Igreja Pentecostal Deus é Amor e Último Tempo	1994 a 2000 2000 a 2005 Último Tempo
Antiga	Severo Martins	Igreja Pentecostal Deus é Maior	Dirigente veterano com maior tempo de atuação
Antiga	Eugenio Martins	Missão Evangélica Caiuá / Presbiteriana Independente	Pastor histórico ligado à Missão Caiuá
Antiga	Marluce Martins	Missão Evangélica Caiuá / Presbiteriana Independente	Missionária histórico ligado à Missão Caiuá
Antiga	Acario Cavanha	Assembleia de Deus – Madureira	Liderança consolidada e influente
Antiga	Teodoro Martins	Ministério da Palavra de Jesus	Formador de novas lideranças religiosas
Antiga	Silvio Paulo e Tereza esposa dele	Igreja Pentecostal do Último Tempo	Fundadores(as) e líderes com rede em várias aldeias Guarani e Kaiowá
Antigas	Mariana Martins	Deus é Amor, Último Tempo, Primeiro Deus Pentecostal, Igreja Deus é Verdade, Visão Missionária	Missionária e liderança feminina emergente
Novas	Mariana Martins	Igreja Deus é Verdade	Missionária e liderança feminina emergente

²¹ Algumas igrejas e ministérios, como a Igreja Último Tempo, frequentemente se estabelecem inicialmente em aldeias indígenas e expandem sua atuação para outras comunidades Guarani e Kaiowá por meio de redes de parentesco, relações familiares ou habilidades específicas dos pastores indígenas. Em certos casos, a expansão ocorre quando membros da família se casam com pessoas de outras aldeias, ou quando conhecidos se convertem ou retornam à igreja, fortalecendo assim os vínculos e permitindo a criação de redes próprias de evangelização.

Novas	Ligor Sanche	Igreja Pentecostal Jesus é a Luz	Novato dirigente indígena em expansão
Novas	Roberto Soares	Igreja Pentecostal Indígena de Jesus	Novato dirigente indígena em expansão
Novas	Alecio Ramires	Igreja Pentecostal Indígena de Jesus é o Caminho	Fundador de ministério autônomo
Novas	Fabiano de Souza	Igreja Pentecostal Só o Senhor é Deus	Dirigente em Jakaira e novato
Novas	Mario Morães	Igreja Pentecostal Amor de Deus	Expansão recente da denominação e líder novato
Novas	João Ávalo	Igreja Pentecostal de Avivamento	Dirigente em Mbokaja e líder novato
Novas	Corneio Soares Rosa	Igreja Pentecostal Primeiro Deus Pentecostal e Deus é a Verdade	Líder novato influente e expansão temporária

Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

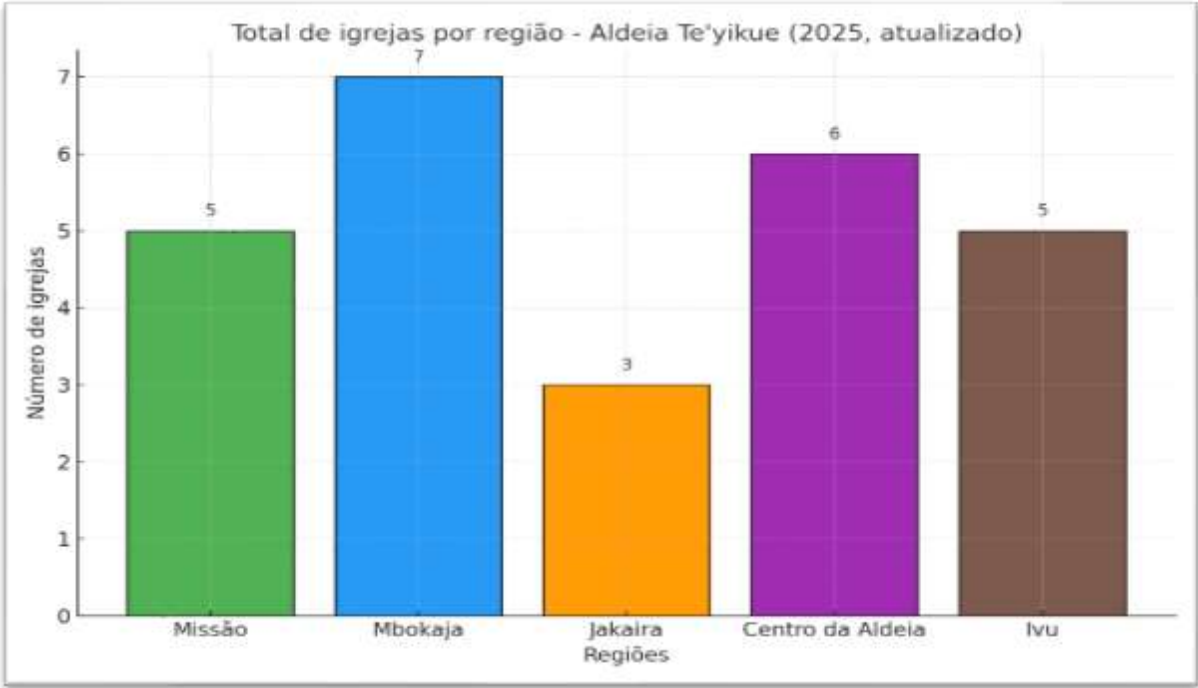
Tabela 2 – Temático por Categoria de Atuação

Categorias	Nomes das lideranças indígenas	Igreja/Denominação	Descrição/Papel comunitário
Missão Caiuá	Eugênio Martins	Missão Evangélica Caiuá/Presbiteriana Independente	Pastor histórico e referência espiritual na região da Missão; atuação consolidada desde os primeiros contatos religiosos na aldeia.
Missão Caiuá	Marluce Martins	Missão Evangélica Caiuá / Presbiteriana Independente	Missionária veterana; forte atuação religiosa, educacional e social junto às famílias locais.
Pentecostais Clássicos	Virgínio Soare	Igreja Pentecostal Deus é Amor	Introduziu a denominação na Te'yikue entre 1993-1994; participação relevante na expansão inicial do pentecostalismo.

Pentecostais Clássicos	Acário Cavanha	Assembleia de Deus – Madureira	Dirigente tradicional; reconhecido como formador de novos pregadores e liderança influente na organização da comunidade.
Pentecostais Indígenas Autônomos	Severo Martins	Igreja Pentecostal Deus é Amor	Dirigente veterano; liderança histórica com trajetória respeitada no campo religioso e social da aldeia.
Pentecostais Indígenas Autônomos	Silvio Paulo	Igreja Pentecostal do Último Tempo	Fundador e líder espiritual; articulou redes de evangelização que se expandiram para outras aldeias Guarani e Kaiowá e nas demais aldeias inclusive no Paraguai.
Pentecostais Indígenas Autônomos	Alécio Ramires	Igreja Pentecostal Indígena de Jesus é o Caminho	Fundador e dirigente de ministério indígena autônomo, focado na autonomia espiritual local.
Mulheres na Liderança	Mariana Martins	Atuou em várias denominações, ficou mais tempo na Igreja Pentecostal Deus é Verdade	Missionária indígena; liderança feminina emergente com atuação ativa em redes de apoio, cuidado e evangelização.
Mulheres na Liderança	Maria Tereza	Atuou em várias denominações, ficou mais tempo na Igreja Pentecostal do Último Tempo	Missionária indígena; liderança feminina emergente com atuação ativa em redes de apoio, cuidado e evangelização.

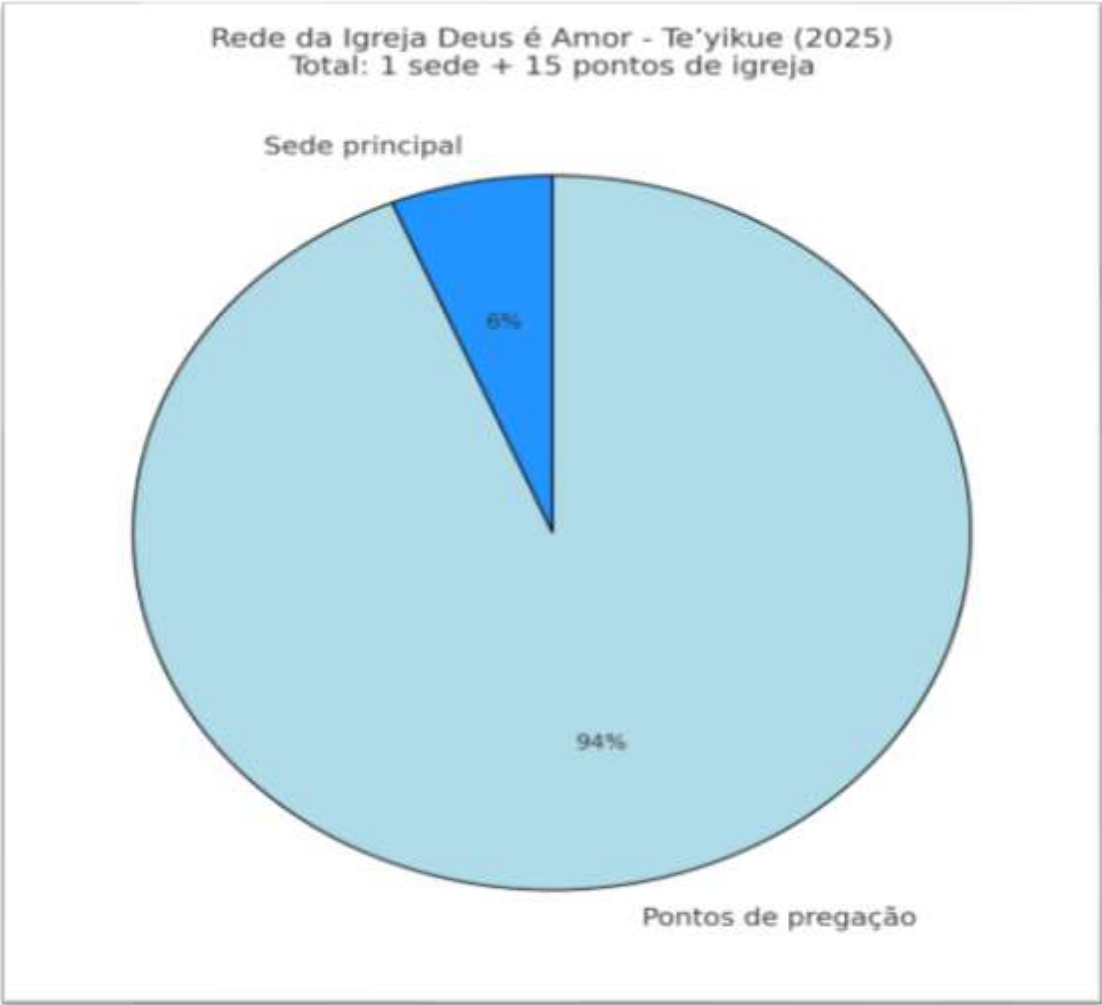
Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

Tabela 3 – Total de igrejas por região na Aldeia Te’yikue (2025)



Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

Tabela 4 – Sobre a rede de expansão da Igreja Deus é Amor



Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

Legenda sobre a rede de expansão da Igreja Deus é Amor

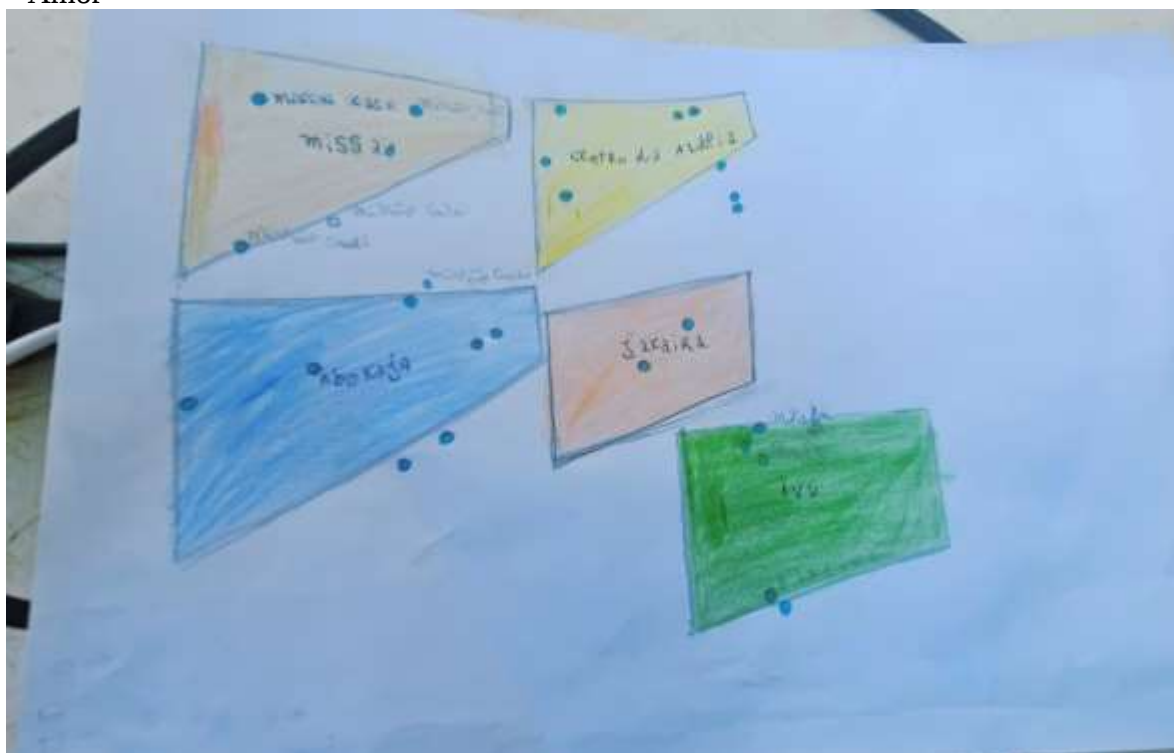
Rede da Igreja Deus é Amor na Aldeia Te'yikue (2025).

A Igreja Deus é Amor está organizada a partir de **1 sede principal**, localizada na região central da Aldeia Te'yikue, correspondendo a aproximadamente **6%** da estrutura institucional, e **15 pontos de igrejas** distribuídos pelas diferentes regiões do território, que representam cerca de **94%** da rede de atuação.

Essa configuração evidencia uma estratégia de capilarização territorial, na qual a presença religiosa se expande por meio de pequenos pontos de culto, permitindo maior inserção nas regiões familiares e comunitárias da aldeia.

Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

Figura 9 – Distribuição das igrejas Evangélicas da Aldeia Te'yikue com destaque à Deus é Amor



Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

Legenda sobre Distribuição das igrejas Evangélicas da Aldeia Te'yikue



Nas Tabelas podemos ver como a espiritualidade na aldeia Te'yikue se organiza de um jeito vivo e cheio de movimentos. As lideranças mais antigas, como Virgínio, da Igreja Pentecostal Deus é Amor, e Severo Martins, da Deus é Maior, carregam consigo memória e

experiência da aldeia, e ainda ajudam a formar os novos líderes, sendo referência para muitas famílias.

Missionários históricos da Missão Evangélica Caiuá, como Eugênio e Marluce Martins, não só pregam a fé, mas também participam da vida da comunidade, apoiando e acompanhando o dia a dia. Ao mesmo tempo, surgem pastores indígenas mais jovens e autônomos, como Silvio Paulo, da Igreja Pentecostal do Último Tempo, e Alécio Ramires, da Igreja Pentecostal Indígena de Jesus é o Caminho, que expandem suas redes para outras aldeias Guarani e Kaiowá, muitas vezes graças a parentes, casamentos ou conhecidos que se convertem. Esse movimento mostra que a espiritualidade na Te'yikue não substitui o antigo, mas vai se misturando com ele, criando formas próprias de viver a fé dentro do *tekoha*.

Quando olhamos para a categorização das lideranças, percebemos que cada grupo cumpre um papel diferente na aldeia. Pastores veteranos, como Acário Cavanha, da Assembleia de Deus, Madureira, e Teodoro Martins, do Ministério da Palavra de Jesus, mantêm a memória das denominações tradicionais e formam novos pregadores.

Já os pastores indígenas emergentes constroem suas próprias redes de evangelização, conectando aldeias e fortalecendo a autonomia espiritual, como vimos com Silvio Paulo e Alécio Ramires. As mulheres também aparecem liderando, como Mariana Martins, da Igreja Deus é Verdade, e Marluce Martins, da Missão Caiuá, mostrando que a autoridade religiosa não é só dos homens, mas compartilhada em evangelização, cuidado e educação. Tudo isso indica que a Te'yikue é um espaço de diálogo constante entre passado e presente, entre aldeias e famílias e que a fé Guarani e Kaiowá se constrói coletivamente, sempre ligada à vida, ao território e à memória da comunidade.

Essa organização das lideranças, no entanto, não se limita ao aspecto social ou institucional: ela se entrelaça profundamente com a *jeroviapy*²², a religiosidade Guarani e Kaiowá, que está intrinsecamente ligada à cosmologia do *ñande reko ete*, o “modo de ser e

²² *Jeroviapy* pode ser compreendido como um modo de fé, confiança e crença profundamente enraizado na cultura Guarani e Kaiowá. Em guarani/kaiowá, *jerovia* significa “exercer fé, confiar” (Barros, 2014), fornecendo a base lexical do conceito. Estudos etnográficos indicam que essa dimensão espiritual se integra ao *teko* (modo de ser) e orienta práticas sociais, culturais e espirituais, constituindo parte essencial da identidade coletiva Guarani e Kaiowá (Benites; Pereira, 2018). Dentro dessa perspectiva, os sonhos ocupam papel central: conforme observações de campo, sonhar com dentes caindo, répteis (*kururu*), lobos (*aguara'i*) ou outros sinais pode indicar influências espirituais negativas ou pragas lançadas por feitiçaria (*ñe'ẽ piraguai* e *juru tata*). Nesse contexto, rezas, orações e práticas espirituais, inclusive aquelas realizadas nas igrejas, são mobilizadas para proteger a pessoa, a família e o *tekoha* (observações de campo, 2022-2023).

de acreditar”. Nesse horizonte, o mundo espiritual, povoado por seres intangíveis, e o mundo tangível convivem inseparavelmente.

O território e o *tekoha*, portanto, não são apenas espaços físicos, mas corpos espirituais e ancestrais. Segundo os rezadores, assim como os humanos têm seus *tekoha*, os *jaras* também possuem os seus, e é a partir dessa relação que os *ñanderu* e as *ñandesy* estruturam a vida cotidiana e orientam a ética coletiva da aldeia, conectando a liderança religiosa com o modo de ser e viver do povo Guarani e Kaiowá.

Contudo, nas últimas décadas, a chegada e o fortalecimento das igrejas pentecostais e neopentecostais dentro das aldeias e reservas passaram a produzir novas dinâmicas que atravessam esse modo de ser ancestral. A presença dessas igrejas, com suas formas de evangelização, campanhas de cura, discursos de libertação e promessa de um futuro melhor, tem mobilizado sobretudo jovens, mulheres e lideranças que buscam algum tipo de reconhecimento social. Essa mudança não vem apenas de fora: ela reordena afetos, alianças e expectativas dentro da própria comunidade.

Como me disse Virginio Soare, ex-dirigente da Igreja Deus é Amor entre 1994 e 2001, “precisei ser crente para ser reconhecido como alguém também; luta pela sobrevivência, uma forma da gente acender reconhecimento sempre”. Essa fala revela a profundidade das tensões que se instauram, mostrando que a disputa religiosa também é disputa por existir, sobreviver e ser vista dentro e fora do *tekoha*.

Através de algumas apropriações, sobretudo das práticas religiosas, os indígenas Kaiowá e Guarani encontraram caminhos para enfrentar, ao menos em parte, a ruptura provocada pela separação de seus *tekoha* e dos seres intangíveis que habitam esses lugares.

Quando uma família é deslocada de seu território de origem, a comunicação com esses seres se enfraquece, e o equilíbrio que antes protegia o coletivo deixa de atuar com a mesma força. Esse rompimento espiritual repercute diretamente na saúde emocional, nas relações familiares e nos modos de resolver conflitos dentro da comunidade.

Assim, ao chegarem às reservas, essas famílias enfrentam não apenas o desafio da readaptação, mas também preconceitos, violências, exclusões e violações de direitos que se intensificaram ao longo das décadas e permanece até hoje. Mesmo diante disso, a comunidade que pesquisei não aceita mais ser tratada como presença inferior ou descartável. Suas visões, seus planos, suas ponderações e seus sonhos ultrapassam os limites que a sociedade não indígena tenta impor. O que observo é que, apesar das dores e perdas, esse

povo reafirma seu horizonte próprio, sustentado pela espiritualidade, pela memória dos ancestrais e pela força de reconstruir dignamente o viver coletivo dentro e fora do *tekoha*.

O interesse central deste estudo é compreender as motivações e os caminhos de adesão dos *ñandejara re'yi kuéra*, expressão usada por algumas comunidades para referir-se aos “filhos de Deus”, isto é, aos convertidos ao cristianismo evangélico, às igrejas pentecostais e neopentecostais que se expandem no interior das aldeias. Esse termo, ao mesmo tempo que marca uma identidade religiosa, também produz distinções internas entre o “crente”, o *katólico ite*, o ex-crente e o rezador, reposicionando relações, alianças e fronteiras simbólicas dentro do *tekoha*.

A literatura geográfica reforça que o território não é apenas chão ou espaço físico, mas também campo de sentidos, memórias e disputas. Como afirma Haesbaert²³ (2004 b), ele é sempre material e simbólico, uma construção que envolve pertencimento e poder. Entre os Guarani e Kaiowá, essa dimensão é ainda mais intensa, pois fé, território e corpo coletivo caminham juntos; assim, toda mudança religiosa implica também uma reconfiguração territorial e epistemológica. Entender as adesões ao pentecostalismo, portanto, exige compreender como essas igrejas reorganizam lugares, política, modo de ser e de viver, vínculos e modos de viver no cotidiano da aldeia contemporânea.

1.2 CARTOGRAFIA SOCIOGEOGRÁFICA²⁴ DA FÉ EM TE'YIKUE: ENTRE O REZADOR, O CRENTE E O NOVO CAMINHO

A partir da minha experiência de pesquisa na Aldeia Te'yikue, percebo que a cartografia sociogeográfica da fé se revela em múltiplos olhares que conectam espaço,

²³ Haesbaert (2004) discute que o território deve ser compreendido como uma construção simultaneamente material e simbólica, produzida por relações de poder, pertencimento e múltiplas territorializações, processo que o autor denomina multiterritorialidade. Para mais informações, acessar: HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, v. 6, n. 12, p. 7-19, 2004. Disponível em: <https://www.periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531>.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. *Boletim Gaúcho de Geografia*, n. 29, 2004. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38739>.

²⁴ A cartografia sociogeográfica da fé em Te'yikue é fundamentada em perspectivas teóricas que conectam espaço, sociedade e poder: Milton Santos (1996) me ajuda a compreender que o território é socialmente produzido; Haesbaert (2004) enfatiza sua dimensão material e simbólica e a multiterritorialidade; Edward Soja (1996) introduz o conceito da rezadora Rozeli Kaiowá de *tekoha pota* e *tekoha potarã*, aproximando espaço vivido, imaginado e construído; Doreen Massey (2008) destaca fluxos e interações sociais na formação dos lugares. Para mais informações, acessar as obras listadas:

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 1996. Disponível em: <https://www.worldcat.org/title/37400817>.

sociedade e poder. Ao acompanhar o cotidiano das famílias, rezadores e crentes, vejo como Milton Santos (1996) me ajuda a compreender que o território é socialmente produzido e reflete desigualdades e relações que atravessam nossas vidas.

Haesbaert (2004 c) acrescenta que esse território não é apenas físico, mas também simbólico, permitindo múltiplas territorialidades coexistirem, uma ideia que me ajuda a entender como rezadores, crentes e os que seguem o “novo caminho” se entrelaçam na aldeia. Observando os percursos de fé, percebo também a aplicação da rezadora Rozeli Kaiowá de Panambizinho, que para ela o espaço é para ser vivido, mas ao mesmo tempo exige cuidado constante sobretudo em relação à natureza, aplicando a experiência Guarani e Kaiowá do *tekoha*, onde espiritualidade e práticas sociais caminham juntas.

As fotos que registrei durante minha pesquisa ilustram essas experiências vividas. Na primeira foto, a rezadora Tereza Martins, filha da finada grande rezadora Guarani Claudia Martins, ensina às crianças sobre a reza e a cultura indígena, transmitindo saberes que ela própria recebeu desde pequena. Na segunda foto, Tereza posa depois de uma longa conversa comigo sobre a cultura e os saberes ancestrais, mostrando a importância da oralidade e da transmissão intergeracional.

A terceira foto registra Francisco Manoel (*Chiko Tatati*) ao lado de sua esposa, após uma longa conversa e aprendizagem com ele; infelizmente, ele já nos deixou, mas seu legado permanece vivo nas práticas de reza e no cuidado com o *tekoha*. Na quarta foto, a rezadora Rozeli aparece após realizar uma reza em meu benefício, garantindo que eu pudesse seguir minha jornada como indígena e intelectual.

A quinta foto mostra a rezadora Lauriana Escobar, em uma roda de conversa durante a pesquisa, transmitindo ensinamentos sobre reza, cultura e história Guarani e Kaiowá. Na sexta foto, registra-se o grande rezador Lidio Sanche, cuja orientação e experiências compartilhadas revelam a profundidade da tradição espiritual Guarani e Kaiowá.

Na sétima foto, o rezador da retomada realiza uma reza em meu favor, após o término da pesquisa. Esse momento foi de grande significado para mim, pois a reza não se limita a palavras ou gestos: ela é a conexão direta com o *tekoha*, com os espíritos ancestrais

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, v. 6, n. 12, p. 7-19, 2004. Disponível em: <https://www.periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531>.

e com a força da aldeia. Sentir essa energia e ser abençoada por alguém que carrega o conhecimento ancestral me fortaleceu enquanto indígena e intelectual, reafirmando minha responsabilidade de transmitir e preservar os saberes que me foram confiados durante toda a pesquisa. Essa reza simboliza, também, a continuidade do cuidado comunitário, o respeito pela tradição e a legitimação do meu percurso dentro da aldeia e no mundo acadêmico.

Figura 10 – Foto da Tereza Martins etnia Guarani, ensinando crianças sobre a reza e a cultura indígena



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2017).

Figura 11 – Foto da Tereza Martins Guarani, após longa conversa sobre cultura e saberes ancestrais



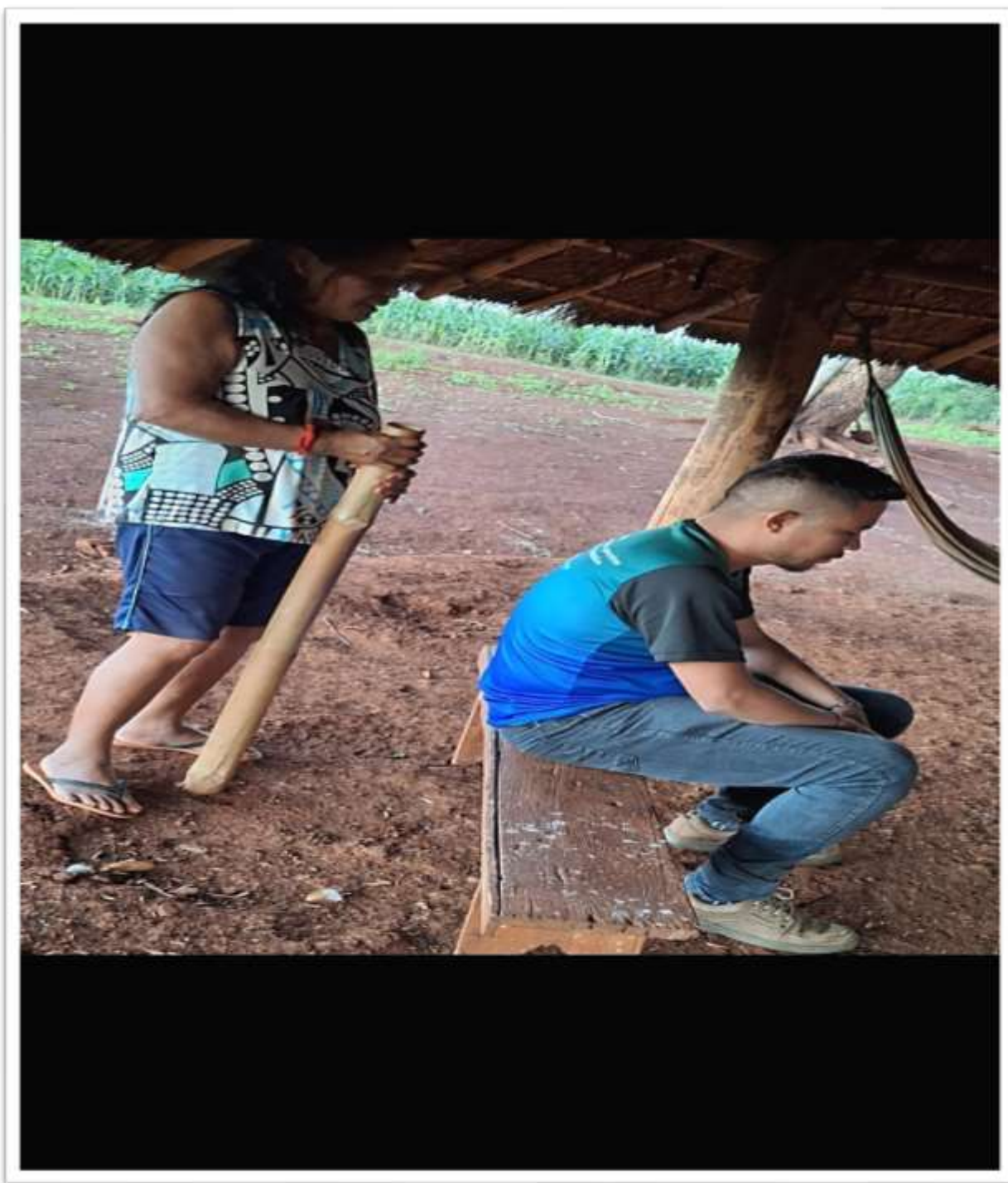
Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2017).

Figura 12 – Foto de Francisco Manoel (Chiko Tatati) ao lado de sua esposa, após conversa e aprendizagem sobre reza e cultura



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2017).

Figura 13 – Foto da Rezadora Rozeli realizando uma reza em benefício do pesquisador



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2025).

Figura 14 – Foto da Lauriana Escobar em roda de conversa, transmitindo ensinamentos sobre reza e cultura Guarani e Kaiowá



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2019).

Figura 15 – Foto do Rezador Lidio Sanche da Te'yikue, compartilhando conhecimentos sobre reza e tradição espiritual



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2024).

Figura 16 – Foto dos Rezadores da retomada, realizando uma reza em favor do pesquisador



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2019).

Figura 17 : Foto do Rezador Maurílio, referência de espiritualidade e saberes ancestrais, já falecido



Fonte: Foto do acervo pessoal do autor, Aldeia Te'yikue (2018).

Ao acompanhar as transformações religiosas na aldeia, percebo que elas não mudam só o uso do território. Elas reorganizam também os vínculos sociais, afetivos e espirituais entre os moradores. Mostram novas formas de viver juntos e de pertencer. Florencio Barbosa diz: “O lugar da reza é o coração do *tekoha*, é onde a gente se encontra e protege a aldeia”. Lidio Sanche lembra: “Quando rezamos, os caminhos se alinham, e os parentes se sentem parte do mesmo mundo”. E Francisco Manoel (*Chiko Tatati*) fala: “A fé não é só dentro da igreja: ela está no trajeto, na casa de cada família, nos sonhos e nas rezas de cada dia”.

O território da fé aparece não só nos mapas ou nos limites da aldeia. Ele se vê nos caminhos que se percorre, nos cantos que ecoam nas casas, nas rezas que repetimos todos os dias. Florencio Barbosa diz: “O lugar da reza é o coração do *tekoha*, é onde a gente se encontra e protege a aldeia”. Lidio Sanche lembra: “Quando rezamos, os caminhos se alinham, e os parentes se sentem parte do mesmo mundo”. Francisco Manoel (*Chiko Tatati*) fala: “A fé não é só dentro da igreja: ela está no trajeto, na casa de cada família, nos sonhos e nas rezas de cada dia”.

Cada gesto de oração e cada caminho reafirmam o pertencimento e fortalecem os vínculos. Assim, tradição rezadora e novas formas religiosas convivem lado a lado. A

espiritualidade conecta as relações humanas, o território e a memória da aldeia. Espaço sagrado e vida cotidiana se misturam. Fé e vida caminham juntas. Essa experiência me mostra como a espiritualidade organiza, protege e sustenta a aldeia, mantendo vivo o *teko* e a força do coletivo.

A intenção é representar visualmente as formas de adesão, trânsito e convivência religiosa que marcam o território de Te'yikue, não apenas como fenômeno espiritual, mas também como movimento de reconfiguração social, processo de resistência, política e cultural. Cada categoria definida nesta cartografia expressa uma posição vivida e sentida pelos próprios sujeitos, revelando que a fé, para os *ava* Guarani e Kaiowá, não é uma adesão fixa, mas um caminho de deslocamento e retorno, uma busca por sentido que dialoga com o *tekoha* (território) e com o *tekorã* e *teko porã* (modo de ser almejado e modo de ser próprio como indígena).

A categoria crente (pentecostal/neopentecostal) refere-se às pessoas que aderiram às igrejas e trilham o chamado “novo caminho da salvação”, expressão usada por muitos indígenas da Te'yikue para definir a vida transformada pela fé cristã. Essa experiência indica uma ruptura parcial com as práticas tradicionais e é representada por pontos ou áreas vermelhas no mapa, variando conforme o número de templos e famílias envolvidas, o que mostra a expansão pentecostal na aldeia.

A categoria Católico (ite) designa as famílias que mantêm vínculos com a cultura, religiosidade própria e tradição herdada pelos ancestrais e, por conseguinte, das antigas missões da Missão Caiuá e com as práticas do catolicismo popular. São aqueles indígenas Guarani e Kaiowá que preservam rezas, *jerovia tee*, promessas e festas religiosas no *modus operandi* indígena. Suas presenças na maioria das vezes podem ser identificadas no lugar mais remoto das regiões da aldeia Te'yikue.

Já a categoria ex-crente identifica trajetórias de retorno às práticas tradicionais ou como os pentecostais se denominam “mundo *reko*”, após uma experiência no pentecostalismo. São histórias marcadas por movimentos de ida e volta espiritual, traduzidos graficamente por setas duplas laranjas, simbolizando o trânsito religioso e a busca de reconciliação com os valores do *teko tee* e *teko marangatu*.

Os rezadores (*ñanderu* e *ñandesy*) são representados como os guardiões da espiritualidade e da memória coletiva, responsáveis por manter o equilíbrio e a continuidade dos ensinamentos tradicionais ancestrais. Suas áreas aparecem em verde, indicando os

tekoha sagrados, como casas de reza, roças comunitárias e lugares de *jerovia*, onde o *teko porã* ainda orienta a vida e a convivência.

Por fim, a categoria de novo caminho expressa o espaço de escolha do *jerovia* e social de convivência entre os diferentes sistemas da fé e dos *ore*, onde as fronteiras entre as instituições religiosas e o *teko* tradicional se tornam mais flexíveis. Representadas por faixas trançadas roxas, essas conexões entre igrejas, escolas e casas de reza revelam um campo híbrido da religiosidade, no qual se constroem novas formas de pertencimento social.

Desse modo, a cartografia e o gráfico buscam visibilizar as trajetórias da escolha pela religiosidade, sobretudo, como os modos de resistência espiritual dos Guarani e Kaiowá na Te'yikue transitam por esses caminhos (*tape*). Longe de indicar conversão definitiva, maniqueísmo ou mostrar perda de tradição, essas representações mostram a vitalidade de um povo que reinterpreta e ressignifica continuamente o sagrado, produzindo novas territorialidades das crenças a partir da convivência e do diálogo entre mundos distintos.

Tabela 4 – Sobre as Categorias, significados socioculturais, símbolos e formas de representação na comunidade da Te'yikue

Categoria	Significado sociocultural	Símbolo e representação cartográfica
● Crente (pentecostal / neopentecostal)	Representa a adesão às igrejas e a vivência do “novo caminho ou novo mundo” da fé cristã, marcando ruptura parcial com as práticas tradicionais.	Pontos ou áreas vermelhas , variando de tamanho conforme o número de famílias ou templos. Indicam a expansão das igrejas e dos adeptos.
⊙ Católico (ite)	Herdeiro das antigas missões (Missão Caiuá e catequese). Mantém rezas e festas tradicionais adaptadas à convivência com novas formas religiosas.	Pontos azuis , localizados próximos à escola, à Missão Caiuá ou aos centros comunitários ou por principais regiões da aldeia.
● Ex-crente	Indica o retorno ao rezador ou à espiritualidade tradicional após experiência nas igrejas pentecostais.	Seta laranja , simbolizando o trânsito religioso e os movimentos de ida e volta na crença tradicional.
● Rezador (ñanderu / ñandesy)	Guardião do <i>teko marangatu</i> , do equilíbrio espiritual e da transmissão dos saberes tradicionais.	Áreas verdes , representando os <i>tekoha sagrados</i> (casas de reza, roças comunitárias, lugares do <i>jerovia</i>).

● Novo caminho	Espaço simbólico e social da convivência entre sistemas de fé — um campo híbrido de negociação espiritual e cultural.	Cor roxa, conectando igrejas, escolas e casas de reza. Indicam a coexistência e os encontros entre diferentes espiritualidades.
------------------------------	--	---

Fonte: Pesquisa de campo (Elemir Soare Martins, 2025).

As diferentes categorias de habitantes da Aldeia Te'yikue, crentes, católicos, ex-crentes, rezadores e aqueles que seguem o “novo caminho”, representam tanto posições sociais quanto vivências espirituais profundamente enraizadas na comunidade.

Os crentes pentecostais ou neopentecostais, por exemplo, aparecem em pontos ou áreas vermelhas nos mapas, indicando a expansão das igrejas e a adesão ao novo mundo da fé cristã, sem necessariamente romper totalmente com os saberes ancestrais. Os católicos (ite), representados por pontos azuis, mantêm rezas e festas tradicionais adaptadas às novas formas religiosas, sempre próximos à escola, à Missão Caiuá ou aos centros comunitários, reforçando a memória e a história da aldeia.

Os ex-crentes, indicados por setas duplas laranjas, mostram o trânsito entre a fé tradicional e o pentecostalismo, evidenciando processos de ida e volta que expressam adaptação e resistência. Os rezadores, guardiões do *teko marangatu*, ocupam áreas verdes que representam as casas de reza, roças comunitárias e locais sagrados do *jerovia*, símbolos da conexão entre espiritualidade, território e vida social. Já o “novo caminho”, mapeado por faixas trançadas roxas, conecta igrejas, escolas e casas de reza, demonstrando como diferentes espiritualidades convivem, se entrelaçam e se negociam na aldeia, formando redes de cuidado e pertencimento.

As cosmologias Guarani e Kaiowá não se organizam segundo a separação moderna entre religião e sociedade; para nós, tudo está conectado no *tekoha*, desde a reza até os cuidados com a terra e com os seres espirituais. As conversões ao pentecostalismo não podem ser entendidas apenas como substituição de crença, mas como processos híbridos de negociação e resistência cultural. Muitos novos crentes reinterpretam a tradição sem abandoná-la, integrando práticas antigas e novas formas de fé, mantendo a conexão com os ancestrais e os *jara*. Florencio Barbosa nos lembra que “a reza é o coração do *tekoha*, onde a gente se encontra e protege a aldeia e a parentela”, mostrando como a espiritualidade organiza a vida comunitária.

Lidio Sanche acrescenta: “Quando rezamos, os caminhos se alinham, e os parentes se sentem parte do mesmo mundo”, evidenciando que fé e território caminham juntos, reforçando vínculos e fortalecendo a memória coletiva. Cada gesto de oração e cada trajeto percorrido reafirma pertencimento, cuidado e proteção, demonstrando que o espaço sagrado e o cotidiano não estão separados, mas se entrelaçam na vida da aldeia.

Francisco Manoel (*Chiko Tatati*) ensina que “a fé não é só dentro da igreja: ela está no trajeto, na casa de cada família, nos sonhos e nas rezas de cada dia”, ressaltando a dimensão cotidiana e difusa da espiritualidade. Rozeli Kaiowá, em suas rezas, demonstra que cuidado com a terra, com os seres espirituais e com o *tekoha* caminham juntos, unindo práticas sociais e espirituais.

Tereza Martins ensina às crianças sobre reza e cultura indígena, garantindo a transmissão dos saberes ancestrais e a continuidade da vida comunitária. Minha vó Lauriana Escobar (*in memoriam*), em roda de conversa, reforça que fé e cultura caminham juntas, integrando memória, história e cuidado com o *tekoha*. O futuro da aldeia se constrói pelos sonhos do *ore*, que se formam e se transformam conforme as experiências vividas e as necessidades do coletivo, orientando decisões e práticas cotidianas.

Conforme os meus interlocutores supracitados, a espiritualidade organiza, protege e sustenta a aldeia, mostrando que a fé, sociabilidade e território estão profundamente entrelaçados, tornando vida e espiritualidade inseparáveis para os Guarani e Kaiowá. Cada reza, cada gesto e cada sonho do *ore* reafirmam pertencimento, cuidado e força coletiva, mantendo vivo o *tekoha* e os saberes da comunidade.

A experiência vivida na Aldeia Te'yikue encontra eco em estudos sobre o pentecostalismo indígena. A literatura antropológica e sociológica, especialmente o trabalho de José Augusto Santos Moraes (2016), evidencia que igrejas pentecostais e neopentecostais têm ampliado sua presença entre os povos Guarani e Kaiowá por meio de extensas redes missionárias, articuladas com a vida comunitária e os espaços tradicionais de sociabilidade.

Conforme observa Moraes (2016), a penetração dessas igrejas nas aldeias da Reserva Indígena de Dourados se dá pela ênfase na experiência pessoal com o Espírito Santo, na promessa de cura e na libertação do mundo *reko* e do “espírito do mal”. Esse movimento não se limita à adesão religiosa individual, mas interage com os modos de sociabilidade, os vínculos comunitários e as práticas espirituais tradicionais. Assim, a fé pentecostal convive e se negocia com as tradições Guarani e Kaiowá, produzindo formas híbridas de

pertencimento, cuidado coletivo e rearranjos sociais, integrando crenças, rezas e trajetos simbólicos na vida cotidiana da aldeia.

Dentro desse contexto, os discursos religiosos dialogam diretamente com experiências de sofrimento, exclusão territorial e rupturas do *tekoha* e do *reko*. Eles apresentam a salvação, a prosperidade e a superação das dificuldades como metas espirituais e sociais da comunidade. O rezador Florencio Barbosa afirma que “da reza que o *tekoha* precisa é onde a gente se encontra e protege”, mostrando como fé e território caminham juntos.

Práticas culturais e rituais tradicionais passam a ser reinterpretadas sob novas lógicas religiosas, muitas vezes associadas à feitiçaria ou a sinais de enfermidade espiritual. Lidio Sanche acrescenta: “Quando rezamos, os caminhos se alinham, e os parentes se sentem parte do mesmo mundo”, reforçando a dimensão comunitária da espiritualidade. Francisco Manoel (*Chiko Tatati*) lembra que “a fé não é só dentro da igreja: ela está no trajeto, na casa de cada família, nos sonhos e nas rezas de cada dia”.

Conforme as falas dos rezadores supracitados, posso arriscar afirmar que cada gesto de oração e cada caminho percorrido reafirma pertencimento, cuidado e proteção, mostrando que tradição, fé e território se entrelaçam, sustentando a vida e a força do coletivo na aldeia. No entanto, essa dinâmica não é absoluta, pois existem conflitos entre a fé pentecostal e a cultura tradicional, que podem dificultar ou interromper esse processo de integração e continuidade comunitária.

Partindo dessa experiência, é fundamental compreender que o avanço do neopentecostalismo em Te'yikue constitui um processo histórico ainda em curso, marcado por constantes adaptações e reconfigurações internas. Desde 1994, a presença dessas igrejas promove práticas e discursos que, ao mesmo tempo em que se integram à dinâmica social da comunidade, também produzem tensões e disputas simbólicas.

A pesquisa não busca apenas descrever o fenômeno, mas compreender como essa realidade religiosa se insere nas condições materiais e imaginárias da vida coletiva, configurando-se não como um processo exógeno, mas como parte das estratégias locais de significação e pertencimento.

Como observa Geertz (2008, p. 80):

é justamente em termos de um simbolismo religioso, um simbolismo que relaciona a esfera de existência do homem a uma esfera mais ampla

dentro da qual se concebe que ele repouse, que tanto a afirmação como a negação são feitas.

Essa perspectiva permite compreender o neopentecostalismo em Te'yikue como um espaço de negociação simbólica, no qual fé, tradição e sociabilidade se articulam na vida diária da aldeia, moldando práticas coletivas, orientando decisões e fortalecendo o cuidado com o *tekoha* e com a comunidade.

O simbolismo religioso, portanto, não se reduz à crença individual, mas se manifesta nas interações, nos rituais e nos caminhos percorridos, tornando-se parte integrante da experiência coletiva e da continuidade cultural, permitindo pensar o neopentecostalismo em Te'yikue como um campo de tradução e negociação entre diferentes ordens simbólicas. Assim, a fé, tradição e sociabilidade se articulam na vida diária da aldeia, moldando identidades e fortalecendo o cuidado coletivo.

É importante lembrar que o pentecostalismo, em sua origem, constitui-se como uma religião dos não indígenas (*karai*), fortemente associada a contextos urbanos e à expansão das igrejas cristãs no início do século XX. No entanto, conforme demonstram minhas experiências empíricas, sociais e familiares desde 2012, observo que os povos Guarani e Kaiowá vêm reinterpretando e ressignificando esse movimento religioso a partir de suas próprias cosmologias e modos de vida.

Desde a fundação das duas principais denominações pentecostais no Brasil, a Congregação Cristã do Brasil, em 1910, e a Assembleia de Deus logo em seguida, dificilmente se poderia prever que essas expressões religiosas seriam apropriadas pelos povos indígenas como respostas às suas demandas espirituais e comunitárias. Inicialmente estruturadas por missionários estrangeiros, como Louis Francescon, no caso da Congregação Cristã, e Daniel Berg e Gunnar Vingren, na Assembleia de Deus (Alencar, 2013), essas igrejas constituem o marco do pentecostalismo clássico no país.

Segundo CORREA, Marina A. O. S. (2012), o crescimento dessas denominações não ocorreu apenas em termos de expansão geográfica, mas também por meio de adaptações culturais que permitiram o diálogo com diferentes contextos sociais. Entre os Guarani e Kaiowá, o pentecostalismo foi apropriado como forma de negociação simbólica, oferecendo uma fé capaz de organizar relações comunitárias, fortalecer vínculos e responder às demandas coletivas. Estudos indicam que a inserção dessas igrejas em contextos indígenas envolve processos híbridos, nos quais tradição, inovação e resistência cultural se articulam continuamente. Dessa forma, a experiência religiosa se apresenta

como um espaço de mediação entre espiritualidade, sociabilidade e território, demonstrando a complexidade da fé pentecostal indígena.

Essa apropriação, contudo, assume contornos específicos nos distintos contextos indígenas, como ocorre na aldeia Te'yikue. Os fiéis Guarani e Kaiowá, ao se identificarem como “*ore crente*”, constroem uma experiência religiosa singular, na qual elementos da tradição cristã se articulam às noções próprias de território, reza e cuidado espiritual. Como observa Eliel Benites, em fala dirigida a acadêmicos indígenas na Universidade Federal da Grande Dourados, em 2023 (informação verbal registrada em caderno de anotações): “O modo de pensar e de fazer pesquisa em comunidade deve seguir o mesmo caminho do *tekoha*: caminhar junto, compartilhar o alimento e o pensamento”.

Do mesmo modo, ao ser incorporado à vida indígena, o pentecostalismo segue os caminhos do *tekoha*, adquirindo significados que expressam tanto resistência quanto reconfiguração cultural. Assim, a fé não apenas organiza relações sociais, mas também reafirma o vínculo espiritual e territorial dos Guarani e Kaiowá, revelando a força de sua própria cosmologia e capacidade de adaptação.

Como observa Geertz (2008, p. 5-6), compreender plenamente uma prática social ou religiosa exige ir além da aparência das ações, captando suas intenções, significados e códigos culturais, uma descrição densa que revela as camadas simbólicas subjacentes.

Nesse sentido, o pentecostalismo indígena, ao ser vivido no *tekoha*, não se reduz a gestos ou rituais visíveis: cada oração, cada gesto de cuidado espiritual e participação nos cultos carrega significados profundos, articulando resistência, reafirmação comunitária e negociação cultural de maneira integrada.

Como observa Geertz (2008, p. 13), “a força de nossas interpretações não pode repousar [...] na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são argumentadas”, indicando que a análise de práticas culturais deve captar a complexidade e a multiplicidade de significados, e não apenas a coerência externa ou a aparência dos atos. Assim, compreender o pentecostalismo indígena exige uma leitura sensível às camadas simbólicas que permeiam a vida comunitária e o *tekoha*.

A presença e a expressão do “evangelho”, do “ser crente” e da “vida religiosa” entre os Guarani e Kaiowá não se restringem a escolhas individuais ou adesão a denominações específicas. Trata-se de um processo social e simbólico que se multiplica e se territorializa

nas diversas regiões da aldeia Te'yikue, onde o discurso religioso é continuamente reelaborado.

Os pentecostais indígenas, ao apropriarem-se da linguagem cristã, constroem formas próprias de comunicação e convencimento, apresentando o “novo caminho” como alternativa à vida anterior, considerada desprovida de propósito espiritual. Como Geertz (2008) destaca, a força da análise cultural não repousa apenas na coerência aparente; é preciso captar a multiplicidade de significados e a complexidade das práticas sociais. Assim, a fé pentecostal indígena deve ser compreendida não apenas pelos rituais visíveis, mas pelo impacto simbólico e social que molda relações, orienta comportamentos e configura modos de viver no *tekoha*.

Essa dimensão simbólica se aprofunda ao distinguir entre motivações momentâneas e disposições incorporadas, conceito central em Geertz (2008, p.70-72). Ser devoto não se limita à execução de atos de devoção, mas implica incorporar hábitos, tendências e disposições que moldam a experiência de vida cotidiana. Enquanto os motivos direcionam ações para fins específicos, as disposições constituem formas duradouras de estar no mundo, manifestando-se repetidamente e estruturando relações sociais e espirituais.

Geertz (2008) apresenta uma distinção fundamental entre os estados emocionais e as forças que impulsionam a ação humana. Segundo o autor, a principal discrepância reside na natureza direcional de cada conceito:

A diferença principal entre disposições e motivações é que, enquanto essas últimas são, por assim dizer, qualidades vetoriais, as primeiras são apenas escalares. Os motivos têm um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias. As disposições, porém, apenas variam em intensidade: elas não levam a coisa alguma. Elas surgem de certas circunstâncias, mas não respondem a quaisquer fins. Como neblina, elas apenas surgem e desaparecem; como aromas, elas se espalham e se evaporam. Quando presentes, elas são totalidades; se alguém está triste, tudo e todos parecem melancólicos; se alguém está alegre, tudo e todos parecem esplêndidos. Assim, embora um homem possa ser vaidoso, corajoso, voluntarioso e independente ao mesmo tempo, ele não pode ser simultaneamente brincalhão e apático, ou exultante e melancólico (Geertz, 2008, p. 72).

A partir da distinção estabelecida por Geertz, observa-se que o pentecostalismo indígena se configura não apenas como um sistema de crenças, mas simultaneamente como prática e disposição. Nesse contexto, a fé deixa de ser um evento isolado para se tornar uma tonalidade que colore a totalidade da existência social: ela orienta a relação com o *tekoha*, a reterritorialização cultural e os mecanismos de resistência simbólica. Portanto, a experiência

religiosa Guarani e Kaiowá não se limita a um conjunto de gestos rituais, mas constitui um modo de ser e estar no mundo que integra espiritualidade, sociabilidade e território, revelando a complexidade de uma subjetividade que é, ao mesmo tempo, ancestral e contemporânea.

No contexto das relações entre as igrejas e as comunidades Guarani e Kaiowá de Te'yikue, observa-se que as lideranças religiosas atuam como mediadores que transitam entre mundos, reinterpretando símbolos, práticas e sentidos tradicionais à luz das novas formas de rezar e conviver trazidas pelo pentecostalismo.

Esse processo, longe de ser linear, envolve aquilo que Viveiros de Castro (1992), em *O mármore e a murta*, descreve como a “inconstância da alma”, isto é, a capacidade indígena de transitar entre perspectivas e produzir arranjos próprios diante de forças externas. Entre os Guarani e Kaiowá, como demonstra Benites (2021), essa mediação religiosa não rompe com a historicidade do povo; ao contrário, articula-se às práticas de liderança, parentesco e responsabilidade comunitária, atribuindo novos sentidos às redes de apoio e reciprocidade dentro da aldeia.

Nos momentos em que os grupos pentecostais percebem que o culto, por si só, não garante a chegada de novos fiéis, eles passam a ativar outros modos de aproximação, ampliando sua presença no cotidiano da aldeia. Organizam jantares, visitas entre comunidades, encontros familiares, viagens para outros *tekoha* e convites a pregadores juruá, criando uma rede que circula por dentro e por fora dos territórios indígenas.

Esse movimento lembra aquilo que Sahlins (1990), em *Ilhas de História*, bem como em sua obra *O “PESSIMISMO SENTIMENTAL” E A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA: POR QUE A CULTURA NÃO É UM “OBJETO” EM VIA DE EXTINÇÃO* (1997), que ele denomina como indigenização da modernidade: o processo pelo qual as sociedades tradicionais capturam elementos externos e os reinterpretem segundo suas próprias categorias cosmológicas. E, ao mesmo tempo, dialoga com Brand (1997), que mostra como a política nas reservas Guarani e Kaiowá sempre esteve atravessada por alianças, disputas e formas de visibilidade que reorganizam continuamente o espaço coletivo. Assim, a circulação dos pastores e das lideranças religiosas não produz apenas relações de fé; ela forja novas presenças públicas e formas emergentes de autoridade dentro da comunidade.

Durante a minha pesquisa na aldeia, percebi que essas redes articuladas pela fé ultrapassam o templo e rompem a fronteira interna do *tekoha*, alcançando escolas, fóruns locais, encontros da Semana dos Povos Indígenas e diversas atividades políticas da região.

Nesses espaços ampliados, a presença religiosa adquire força e se converte em reconhecimento e legitimidade, produzindo capacidade real de mobilização comunitária. Ao mesmo tempo, o estudo de Eliel Benites (2021), ao refletir sobre a *óga pysy* como lugar de encontro, cura e diálogo, mostra que as lideranças religiosas guarani e kaiowá ampliam o campo das alianças internas, participam das decisões coletivas e influenciam os rumos da política cotidiana. Desse modo, a fé pentecostal indígena não aparece como ruptura, mas como modo de continuar pensando e vivendo a comunidade, atualizando formas próprias de resistência.

Assim, quando olhamos mais de perto para essas dinâmicas, percebemos que a religião pentecostal dentro das aldeias não pode ser reduzida a um simples processo de conversão ou de adoção de um novo sistema de crenças. Ela se transforma em ferramenta de articulação social, política, cultural, produzindo novas relações, fortalecendo redes de reciprocidade e reposicionando certas lideranças no interior da vida coletiva.

As igrejas passam a atuar tanto como espaços de espiritualidade quanto como arenas políticas, onde se disputam sentidos, se negociam alianças e se desenha a presença pública dos Guarani e Kaiowá. Nesse cenário, a fé não se separa da luta: ela se torna parte ativa das estratégias de afirmação comunitária, revelando que, mesmo diante da expansão pentecostal, o povo continua tentando recriar os seus caminhos, suas forças e suas formas de caminhar junto no *tekoha*.

Assim, o avanço pentecostal em Te'yikue deve ser compreendido como um processo dinâmico, marcado por circulação, hibridismo e pela contínua busca de sentido diante das transformações sociais que impactam a aldeia e o cotidiano das famílias. Essa presença crescente não ocorre de maneira isolada, mas dialoga diretamente com as redes de parentesco, com os deslocamentos internos entre regiões da aldeia e com as tensões simbólicas emergentes entre tradição e cristianismo, reconfigurando constantemente as fronteiras da identidade local.

O crescimento numérico dos fiéis indígenas nas últimas décadas reflete-se também na ampliação das igrejas pentecostais dentro da comunidade, que passam a disputar espaços, sentidos e modos de conduzir a vida coletiva. Um exemplo emblemático é a Igreja

Deus é Amor, que inicialmente estabeleceu sua sede principal na região Central da aldeia e, com o tempo, expandiu seus pontos de culto para outras regiões, acompanhando o movimento das famílias e buscando manter vínculos com novos adeptos.

Esse movimento de expansão, porém, não se restringe ao âmbito espiritual; ele se materializa em ações de assistência social, como visitas a enfermos e apoio material, além de celebrações que reafirmam a igreja como um núcleo de acolhimento. Essa capilaridade social contribui para consolidar redes de solidariedade e, simultaneamente, amplia a influência política e moral dessas denominações, moldando novas formas de pertencimento e de negociação no campo religioso Guarani e Kaiowá.

A partir da citação anterior de Geertz (2008, p. 72), observo que o pentecostalismo indígena na Te'yikue se configura não apenas como um sistema de crenças, mas simultaneamente como prática e disposição. Nesse contexto, a fé torna-se uma tonalidade que colore a existência social, orientando a relação com o *tekoha* e a resistência simbólica. Conforme propõe Sahlins (1997), esse movimento sinaliza uma indigenização da modernidade: o processo pelo qual as sociedades capturam elementos externos e os reinterpretam segundo suas próprias categorias.

O crescimento numérico dos fiéis em Te'yikue reflete-se na ampliação das igrejas que passam a disputar sentidos e modos de conduzir a vida coletiva. Um exemplo emblemático é a Igreja Deus é Amor, que expandiu seus pontos de culto acompanhando o movimento das famílias. Essa expansão envolve ações sociais, apoio emocional e material, consolidando redes de solidariedade. Como observa Martins (2020), essas igrejas funcionam como territórios de sociabilidade e reorganização do poder, expressando um movimento que une espiritualidade, política e territorialidade indígena.

Em se tratando do neopentecostalismo em Te'yikue, observa-se que, em seu primeiro momento de inserção, por volta de 1994, a atuação concentrou-se especialmente no núcleo familiar Guarani e Kaiowá. Nesse período inicial, aqueles que vivenciavam situações consideradas “infrutíferas” sob o ponto de vista religioso buscavam apoio junto a pastores não indígenas (*karai*), que, por sua vez, realizavam encontros e pregações no *roka* das casas, ou seja, no quintal ou espaço doméstico indígena.

Ao longo de pouco mais de três décadas, o neopentecostalismo expandiu-se significativamente, alcançando diversas regiões de Te'yikue. Essa expansão foi impulsionada por múltiplos fatores, desde questões logísticas e estruturais, como a distância

física e disputas internas por cargos de “dirigente”, até transformações socioestruturais mais amplas. Assim como em outras comunidades Guarani e Kaiowá, Te’yikue vivenciou um processo acelerado de desmatamento e reconfiguração socioeconômica, resultando na redefinição dos papéis tradicionais dos *ñanderu* e na emergência de novas lideranças diante do agravamento de vulnerabilidades, como a violência, o suicídio e a precarização do trabalho.

Esses múltiplos elementos expressam uma complexa transformação do *ava reko* (modo de ser guarani e kaiowá) e das formas de viver o *ore reko*, configurando novas dinâmicas de religiosidade, pertencimento e resistência.

A diversificação das experiências religiosas e as reopções espirituais emergentes não apenas revelam adaptações culturais, mas também a capacidade de agência e protagonismo dos Guarani e Kaiowá, que reinterpretam suas práticas e crenças dentro de um contexto de profundas transformações territoriais e históricas. O *ore reko* e o *ava reko*, vividos como experiências (*jekoha*), sentimentos, expectativas culturais e modos de vida, constituem-se, assim, como fundamentos que sustentam o processo de reterritorialização e afirmação identitária da comunidade indígena Te’yikue.

1.2 As territorialidades femininas na reconfiguração espiritual: práticas de fé, cura e resistência em Te’yikue

Figura 18 – Minha vó Lauriana Escobar (*in memoriam*) durante uma conversa informal sobre o tema da minha pesquisa de doutorado, no ano de 2021



Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).

Figura 19 – Minha tia Ramona Guarani de 100 anos

Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).



Figura 20 : Ex-esposa do rezador Francisco Manoel, artesã Guarani e Kaiowá

Fonte: Acervo pessoal do autor (2021).



Figura 21 – Foto da minha vó Severiana Vera



Fonte: Acervo pessoal do autor (2019).

A partir da cartografia sociogeográfica da fé apresentada na seção anterior, compreendo que as transformações religiosas em Te'yikue não podem ser analisadas sem considerar as territorialidades femininas que sustentam, protegem e reconfiguram o ñande reko. Se o tópico 1.1 evidenciou a coexistência entre o rezador, o crente e os novos caminhos espirituais, esta seção aprofunda o papel das mulheres como forças centrais nesse processo. São elas que, a partir do cotidiano, articulam práticas de fé, cura e cuidado, garantindo a continuidade da vida coletiva mesmo em contextos de intensas disputas religiosas, políticas e territoriais.

As imagens que abrem esta seção, iniciando pela conversa com minha avó Lauriana Escobar (*in memoriam*), registrada em 2021, expressam essa dimensão de forma concreta. Em sua casa, enquanto preparava *hu'i* feito de fubá com puxeiro, conversávamos sobre sua trajetória de vida, sobre o *ñembo'e*, a presença das igrejas e os saberes do *kuña reko arandu*. A cena, atravessada pelo alimento, pela palavra e pela memória, revela como a espiritualidade feminina não se separa do cuidado cotidiano, da transmissão intergeracional e da relação com o território. A morte de minha avó no mesmo ano transforma esse registro em memória ancestral, mas também em referência viva para compreender a força silenciosa das mulheres na sustentação do *tekoha*.

Essa mesma força aparece na Figura 21, que retrata minha tia Ramona Guarani, moradora da região Mbokaja. Durante uma conversa formal, realizada em sua casa, ela compartilhou histórias de vida e as dificuldades enfrentadas ao longo de sua trajetória, sempre articulando fé, família e sobrevivência. Sentada próxima de seus netos e os meus primos, enquanto tomava o lanche da tarde, sua fala evidenciava como o cuidado com as crianças, a alimentação e a palavra caminham juntos na produção das territorialidades femininas.

Já na Figura 22, a ex-esposa do rezador Francisco Manoel aparece sentada em um *apyka*, no *roka* de sua casa, sob a sombra, apresentando seu artesanato e refletindo sobre a importância dos conhecimentos indígenas para o futuro. O artesanato, nesse contexto, não é apenas produção material, mas forma de ensinar, lembrar e afirmar o valor do saber indígena frente às transformações impostas pelas igrejas e pelo mundo não indígena.

Por fim, a Figura 23 registra uma longa conversa com minha avó Severiana Vera, realizada em sua própria casa, na qual ela narra sua trajetória histórica, suas experiências territoriais, culturais e religiosas, os lugares por onde passou até chegar à Te'yikue. Sua narrativa evidencia como as mulheres carregam memórias de deslocamentos, perdas e reconstruções, transformando essas experiências em saberes que orientam o presente. Em conjunto, essas imagens e narrativas revelam que as mulheres Guarani e Kaiowá transitam entre casa, igreja, escola, posto de saúde, roçados e estradas da aldeia, produzindo redes de cuidado e campos de força espiritual, política e afetiva.

Ao negociar sentidos, reinterpretar doutrinas e criar modos próprios de viver a fé, elas imprimem ao pentecostalismo indígena uma textura local, corporal e ancestral, na qual o gesto, a palavra e a presença feminina se tornam parte da própria arquitetura espiritual de Te'yikue.

Dessa forma, a trajetória da minha tia e filha da minha vó Lauriana Escobar, Kátia Martins exemplifica como o neopentecostalismo, ao se enraizar na Te'yikue, adquire contornos próprios, articulando dimensões da saúde, da moralidade e da espiritualidade guarani e kaiowá. Sua prática cotidiana mostra que a fé, longe de representar ruptura com a tradição, compõe um modo de reconstruir vínculos comunitários e fortalecer as mulheres como protagonistas nas transformações religiosas e sociais.

Aqui, a agência feminina não aparece como exceção, mas como fundamento: são as mulheres que seguram o território, organizam rezas, acolhem, escutam, curam e mantêm

vivos os caminhos antigos e novos que moldam o espírito da Te'yikue. Ao caminhar com coragem entre desafios e expectativas, elas reafirmam que o território espiritual também é tecido pelas mãos que cuidam, pelos passos que persistem e pela palavra que protege.

Sua prática cotidiana mostra que a fé, longe de representar afastamento da tradição, compõe um modo de reconstruir vínculos comunitários e fortalecer as mulheres como protagonistas nas transformações religiosas e sociais. São elas que sentem primeiro quando o território adoeece; são elas que carregam no peito a responsabilidade de proteger a família, orientar os jovens, organizar os cuidados e buscar caminhos de cura, seja no *jeroviapy* ancestral, seja no culto evangélico que chega como alternativa diante do sofrimento.

Aqui, a agência feminina não aparece como exceção, mas como fundamento: são as mulheres que seguram o território, organizam rezas, acolhem, escutam, curam e mantêm vivos os caminhos antigos e novos que moldam o espírito da Te'yikue. Ao caminhar com coragem entre desafios e expectativas, elas reafirmam que o território espiritual também é tecido pelas mãos que cuidam, pelos passos que persistem e pela palavra que protege. Por isso, o depoimento de Kátia ilumina essa força que vem do cotidiano, mostrando como a fé transforma, justamente porque nasce dentro da vida vivida, dentro do sofrimento e da esperança das famílias.

“Aconteciam vários problemas, parecia que alguma coisa se estabeleceu na vida de algumas famílias, e isso ocasionou transformação comportamental dos indígenas. Ao mesmo tempo, enfrentavam alguns problemas de saúde. Aí, como agente de saúde, fui acompanhando, né? Talvez por isso, alguns preferiram se tornar crentes para não se perder, principalmente no alcoolismo e na violência” (Depoimento de Kátia Martins, 2024).

A partir dessa fala, torna-se possível compreender que a atuação de mulheres como Kátia não se restringe a observar transformações; elas participam delas, orientam, acolhem e traduzem, no corpo e na palavra, os sinais de desequilíbrio e de cura que atravessam a comunidade. O que ela narra não é apenas um diagnóstico, mas um retrato do cotidiano espiritual e social da Te'yikue, onde saúde, fé e território se entrelaçam como parte de um mesmo *teko*. Sua percepção, forjada na vivência direta com as famílias, ajuda a esclarecer por que muitas mulheres se veem chamadas a ocupar esse espaço de mediação entre mundos, entre o *jeroviapy*, o sistema biomédico e as igrejas que se expandem pelo território.

Moradora da região Mbokaja, no município de Caarapó, Kátia Martins é uma mulher guarani e kaiowá, mãe de três filhos e profissional de saúde indígena. Suas experiências cotidianas, marcadas pelo cuidado, pela escuta e pela mediação, revelam o

modo como as mulheres indígenas têm assumido novos papéis na interface entre o sistema biomédico e o universo religioso. Sua trajetória evidencia que o trabalho de agente de saúde vai muito além da atenção médica: envolve aconselhamento, acompanhamento emocional e espiritual e, frequentemente, a mediação de conflitos familiares e comunitários.

Como ela mesma afirma, em muitos momentos é chamada a “ser mãe, conselheira, psicóloga e, por fim, crente”, orientando aqueles que enfrentam situações adversas, “aqueles que não conseguem mais ‘consertar’ a sua vida na comunidade” a encontrarem no evangelho um caminho de reorganização pessoal e espiritual. Sua escolha em tornar-se “seguidora do evangelho” está profundamente vinculada à percepção de que sua presença na igreja poderia contribuir para ampliar os debates sobre saúde da mulher, direitos sociais e enfrentamento das doutrinas rígidas que, desde a implantação das igrejas, limitavam a atuação feminina e o diálogo com outras práticas culturais guarani e kaiowá.

Esse subtópico dialoga com autores que têm sido fundamentais para compreender essas dinâmicas. Doreen Massey (2008) nos lembra os processos dinâmicos que produzem espaço em movimento, encontros, negociações e disputas, fazendo do território algo vivo e continuamente reinventado. A análise de Robin M. Wright (2004) mostra que a presença do cristianismo entre os povos indígenas não deve ser entendida como mera aculturação, mas como *tradução simbólica*, onde cada povo reelabora a fé a partir de seus próprios princípios espirituais e cosmológicos.

Em Te’yikue, isso se materializa especialmente no corpo das mulheres, que transformam a oração, o cuidado e o gesto em formas de resistir e de reorganizar o espiritual. Ao mesmo tempo, Joseli Maria Silva (2009) nos lembra que o patriarcado atravessa as práticas sociais e religiosas, impondo normas sobre o corpo feminino, mas também evidencia que são exatamente nesses tensionamentos que emergem práticas de resistência, criação e reconfiguração territorial. Assim, as mulheres Guarani e Kaiowá não estão apenas participando do pentecostalismo: elas o estão territorializando, recriando e transformando, conforme suas necessidades, dores, sonhos e forças.

Dessa forma, a trajetória de Kátia Martins exemplifica como o neopentecostalismo, ao se enraizar na Te’yikue, adquire contornos próprios, articulando dimensões da saúde, da moralidade e da espiritualidade Guarani e Kaiowá. Sua prática cotidiana demonstra que a fé, longe de representar ruptura com a tradição, constitui também uma forma de reconstrução dos vínculos comunitários e de fortalecimento das mulheres indígenas como protagonistas nas transformações religiosas e sociais da aldeia.

A experiência social de uma mulher, mãe de família na aldeia Te'yikue, revela-se complexa e profundamente multifacetada, atravessada por expectativas culturais, desafios práticos e sobreposições intensas de responsabilidades que se renovam a cada dia. Essa multiplicidade de papéis, como observa Kátia Martins em seu relato, nasce do convívio entre diferentes *reko* (modos de vida), produzidos na interação entre o universo indígena e as influências trazidas pelos *laja* (não indígenas), especialmente por meio das igrejas, do trabalho assalariado e das dinâmicas institucionais que entram no *tekoha*.

As análises de Joseli Maria Silva (2009) ajudam a compreender essa realidade quando afirmam que o gênero não é algo fixo ou natural, mas um conjunto de performances construídas no cotidiano, sempre atravessadas por relações de poder, raça, classe e espiritualidade. Assim, o que parece apenas “tarefa feminina” é, na verdade, expressão de um sistema social que distribui responsabilidades de forma desigual, produzindo tensões que as mulheres indígenas enfrentam enquanto reorganizam, reinterpretam e recriam seus próprios lugares dentro da comunidade.

Sob essa perspectiva, a vida das mulheres da Te'yikue não pode ser reduzida ao rótulo de “trabalho doméstico” ou “cuidado familiar”, porque envolve a articulação complexa de dimensões territoriais, espirituais e comunitárias.

Como afirma Silva (2009), o gênero se constitui na ação, no tempo e no espaço, jamais como algo estático, e por isso as mulheres indígenas vivem uma experiência que ultrapassa a simples ideia ocidental de papéis femininos. Elas transitam entre a roça, a casa, a igreja, a escola dos filhos, as reuniões comunitárias, as disputas internas do *tekoha* e as exigências de instituições externas, sempre negociando fronteiras simbólicas que lhes são impostas.

Ao mesmo tempo, carregam sobre si o peso das expectativas morais e religiosas introduzidas pelos *laja*, que muitas vezes reforçam valores patriarcais, como mostram as discussões feministas citadas por Silva (2009), para quem o patriarcado se mantém justamente porque atravessa o Estado, a cultura, a sexualidade e a violência cotidiana. Nessa trama densa, a mulher indígena não é apenas objeto dessas pressões: ela também age, fala, resiste e recria caminhos, reafirmando sua força dentro de um território que muda, mas que continua sendo seu *tekoha*.

Embora a figura feminina permaneça frequentemente marginalizada dentro de certos sistemas religiosos cristãos, reproduzindo a lógica patriarcal que afirma que “a cabeça

da mulher é o homem”, o cotidiano das mulheres guarani e kaiowá revela uma força que resiste a esse enquadramento. No *tekoha*, no movimento do corpo que carrega *ñe'ẽ*, memória e cuidado, elas enfrentam a sobrecarga emocional, espiritual e prática imposta tanto pelas estruturas coloniais quanto por certas doutrinas evangélicas.

Como observa Joseli Maria Silva (2009), as práticas religiosas cristãs hegemônicas continuam moldando papéis rígidos para as mulheres, associando-as à docilidade, ao serviço e à subordinação, o que gera tensões profundas quando dialogam com cosmologias que valorizam outros modos de existir e de relacionar corpo, território e espiritualidade. Essa pressão, como narra Kátia Martins, transforma-se em culpa e exaustão, afastando muitas mulheres das igrejas que não reconhecem sua realidade e seu sofrimento.

Ao comparar os imaginários religiosos, Silva (2009) mostra como, enquanto no cristianismo ocidental a mulher é construída como figura secundária, “parte da costela de Adão”, incapaz, segundo essa lógica, de ocupar espaços de autoridade espiritual, em outras matrizes religiosas a presença feminina é central, produtora de equilíbrio, cura e sabedoria. Essa reflexão ajuda a compreender por que tantas mulheres Guarani e Kaiowá se veem presas em contradições: de um lado, doutrinas que exigem submissão; de outro, suas próprias experiências de ancestralidade, onde a mulher é guardiã de *ñemombe'u*, das relações e do próprio *tekoha*.

A leitura de Silva (2009) ilumina como esses conflitos não são individuais, mas estruturais, revelando profundas disputas de sentido entre mundos que coexistem, às vezes em harmonia, às vezes em tensão, dentro do território e dentro do corpo das mulheres indígenas.

A análise de Kátia e de outras mulheres, como Mariana Martins, mostra que essas experiências de sufocamento religioso e emocional não acontecem apenas no campo das ideias, mas no próprio *rete*, no corpo vivo que carrega *ñe'ẽ*, memória e afeto.

Como afirma Silva (2009, p. 128-129), o corpo não é um recipiente ou “casca”, mas um processo vivo, que pensa, sente e cria na relação com o mundo, sem fronteira rígida entre dentro e fora. Essa compreensão ajuda a perceber que o controle exercido pelas igrejas sobre as mulheres, no vestir, no gestual, na fala, nos horários, na sexualidade, não opera apenas como regra moral, mas como tentativa de moldar a própria existência.

Mesmo assim, o corpo feminino guarani e kaiowá não é passivo: ele cria brechas, produz representações próprias e reage ao peso das normas. Por isso, quando Kátia fala em

culpa, cansaço e abandono das igrejas, ela está narrando justamente esse choque entre um corpo que deseja viver no seu tempo e no seu *tekoha*, e um sistema religioso que tenta enquadrá-lo em uma moralidade externa.

Essas práticas de resistência emergem no cotidiano, nos gestos pequenos, nas tomadas de decisão silenciosas, nas negociações que as mulheres fazem com seus próprios limites e sonhos. Silva (2009) destaca que os gestos não são apenas expressões, mas modos de pensar o mundo, criando significados que tornam visível aquilo que a vida ensina. Assim, quando uma mulher decide que seu corpo tem o direito de ir e vir, ou que sua espiritualidade não será reduzida à obediência, ela está, como diria Greiner (2010 a), tornando visível um novo sentido para a sua existência, transformando o espaço vivido em um campo de experimentação e resistência.

Na aldeia Te'yikue, essa resistência se materializa também na denúncia da chamada “carga mental”: a responsabilidade invisível de planejar e organizar a vida familiar, ser *kuñangue arandu* (mulher sábia), forte, cuidadora, mesmo com a presença do pai no lar. Ao reivindicarem esse direito ao próprio corpo e ao próprio tempo, como reconhece Prochner, citada pela autora, as mulheres rompem com a lógica que associa virtude à renúncia e submetimento, mostrando que a luta por dignidade começa no gesto mais íntimo: o de continuar existindo segundo seu próprio *teko*.

No contexto das aldeias Guarani e Kaiowá de Te'yikue, o corpo e a presença das mulheres configuram espaços estratégicos de resistência e de criação cotidiana, atravessados por relações de poder que dialogam diretamente com as dinâmicas patriarcais descritas por Silva (2009, p. 34). Essas relações se expressam tanto no âmbito doméstico, onde ainda recaem sobre elas as tarefas vistas como “naturais” e não remuneradas, quanto nas instâncias comunitárias e religiosas, onde a autoridade masculina se apresenta como padrão esperado.

Ainda assim, ao organizar atividades coletivas, articular redes de cuidado, manter vivas as práticas de educação tradicional e circular entre diferentes religiões e sistemas morais, as mulheres ampliam seus próprios *teko* e recriam territorialidades que escapam ao controle patriarcal. Desse modo, o cotidiano feminino deixa de ser apenas reprodução de normas e se torna um espaço de invenção, onde fé, memória, solidariedade e luta se entrelaçam como formas de reexistência frente às imposições externas e internas (Silva, 2009, p. 34).

Figura 22 – Mulheres assumem funções além de ser crente, oração na estrada (irmão guarani e kaiowá da Te'yikue)



Fonte: Acervo pessoal do autor. Registro fotográfico da irmã em oração na estrada da aldeia Te'yikue. Aldeia Te'yikue, Caarapó/MS, 2022.

A imagem mostra algo que nós, Guaraní e Kaiowá, conhecemos desde antes de qualquer igreja: a força que caminha junto com a gente, o *ñe'ẽ* que passa pelo corpo e transforma qualquer estrada em lugar de reza. Naquele caminho vermelho de Te'yikue, a mulher que ergue o braço não está apenas fazendo oração; como ela mesma afirma que estava “pedindo proteção e fazendo o que um crente deveria fazer”, ao mesmo tempo, ainda segundo ela chamando coragem, ajeitando o espírito de quem segue com ela e de quem precisa. Para ela, a imagem diz tudo:

Ali mesmo, na poeira fina da estrada da aldeia, o território vira templo de Deus. Não é por causa de parede nenhuma, meu irmão. É porque o meu corpo carrega a memória e o *ñemongarai* que a gente aprendeu com os nossos mais velhos e agora com Deus. Quando eu oro ali, é o Deus no meu território que ora junto comigo (Entrevista concedida a Elemir Soare Martins na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS, 2024. Transcrição realizada pelo autor).

Esse gesto, simples e profundo, mostra que a espiritualidade não fica presa dentro do templo. E, como lembra Doreen Massey (2008), o espaço nunca é algo parado: ele se faz no encontro, no movimento, na passagem de uma pessoa pela outra. É exatamente isso que vejo na foto e na fala da irmã que está na imagem, o território sendo criado de novo, na hora, pelo corpo da mulher que ora e caminha. Segundo ela, porém, nem todo mundo enxerga isso,

pois para ela “a sociedade de fora não vê... e até o nosso próprio pessoal, às vezes, não entende. Só quem vive mesmo como indígena sabe o que é sentir o território respondendo à oração”. Ao me contar isso, ela reforça que, para nós, a vida espiritual não está presa a um lugar específico. Ela disse: “Aqui na aldeia é assim: seja na estrada, na igreja, na casa ou na mata, a espiritualidade precisa de apoio. Às vezes precisa recarregar a força e isso pode vir pelo evangelho ou pela nossa cultura também”.

Com essa fala, ela mostra que a caminhada espiritual das mulheres guarani e kaiowá é feita de encontros e reconexões: ora pela reza antiga, ora pela palavra nova. Mas sempre, sempre pelo território que acompanha, sustenta e fortalece. Assim, a fotografia materializa aquilo que sentimos na prática: que o sagrado anda conosco.

O cuidado não espera horário, não precisa de púlpito, não pede licença. Ele acontece quando alguém está precisando respirar melhor o mundo. E são as mulheres que fazem esse trabalho silencioso, firme, cotidiano, ao mesmo tempo, seguras o território com reza, memória e coragem. Elas são parte dos *ore*, *teko*, *jererovia* e do caminhar (*guata*).

A imagem e falas supracitadas confirmam o que Joseli Maria Silva (2009) discute ao mostrar que os corpos, os gestos e as práticas do cotidiano produzem o espaço e revelam seus significados. O gesto da mulher orando ali, em plena estrada de terra da aldeia (*tape yvy*), transforma aquele trecho de estrada num lugar de poder, de encontro e de cuidado. Segundo essa irmã:

“Elemir, meu irmão, o que a gente faz aqui não é só oração, não... através do que a gente acredita vai sendo feito nossa forma de acreditar, pela minha forma de mulher, sente e protege nossa comunidade. Quando eu levanto o braço assim, ó... (*gesto repetido, braço direito erguido*) não é pra mostrar força, é pra lembrar que ninguém precisa dar autorização pra gente existir.

A gente caminha nessa estrada porque é aqui que o *tekoha* fala com nós. Eu vou orando mesmo não estando na casa de Deus, vou sentindo as dores do povo, vou carregando as lembranças das minhas avós, lembranças culturais que elas deixaram. É isso que segura a aldeia de pé.

As pessoas de fora nem veem, né? Pensam que é só mulher orando no meio da poeira. Mas nós sabemos, eu e você sabemos que é aqui que a vida respira.

Nós, mulheres, carregamos o mundo no silêncio, na palavra, no canto, no *jerovia*. A gente segura o perigo, segura a doença, segura o desânimo. E quando a gente reza, Elemir, a gente tá costurando de novo o *ñande reko*, linha por linha. É coragem, é memória, é cuidado, é luta.

E eu te digo olhando nos seus olhos: se um dia faltar força pros homens, nós continua. Porque o espírito também caminha pelo corpo da gente mulher. É por isso que esse caminho aqui... (*ela aponta a estrada vermelha*) nunca vai ficar vazio nem a nossa aldeia” (Entrevista concedida

ao Elemir Soare Martins na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS, 2024.
Transcrição realizada pelo autor).

Não é apenas oração: é território sendo refeito pelo corpo feminino que ocupa, sente e protege. O movimento do braço erguido mostra uma agência própria, que não pede autorização para existir. E essa agência feminina se expande pela estrada, pela aldeia, pelas casas, criando redes de sociabilidade que sustentam o *teko porã* no silêncio e na palavra. Assim, as mulheres reafirmam que nossa espiritualidade não é passiva: é ato, é presença, é caminhada. Elas seguram o mundo com reza, com memória e com coragem, e fazem isso onde a sociedade de fora nem enxerga, mas onde nós sabemos que a vida respira.

É justamente nessa dimensão religiosa que as territorialidades femininas ganham maior evidência. No pentecostalismo indígena, as mulheres assumem funções que vão muito além do templo: participam de cultos, acompanham visitas, lideram orações e atuam nos rituais de cura, construindo redes de sociabilidade que atravessam casas, escolas, fóruns e eventos culturais.

Aqui, a leitura de Joseli Maria Silva (2009) me ajuda a iluminar como a centralidade masculina nas práticas sociais e acadêmicas tende a invisibilizar essas ações; no entanto, nas aldeias, as mulheres indígenas materializam uma agência própria, negociando poder, cuidado e circulação de saberes. Suas práticas constituem formas de capital social e simbólico que atravessam gerações, fortalecem a coesão comunitária e reafirmam que o *ñande reko* também é sustentado espiritualmente, politicamente e afetivamente pelas mãos e pelas palavras das mulheres.

Além disso, a reinterpretação simbólica das práticas femininas permite que as mulheres Guarani e Kaiowá interfiram diretamente nos processos de resistência e continuidade cultural. Ao assumir responsabilidades no ensino de valores espirituais, na organização de festas e celebrações religiosas e na manutenção do espaço comunitário, elas produzem efeitos duradouros sobre a percepção e legitimidade da liderança feminina na aldeia.

A leitura geográfica sensível ao gênero evidencia que fé, corpo e território não são apenas conceitos abstratos, mas práticas cotidianas de reexistência (Silva, 2009). Assim, as mulheres indígenas transformam o espaço físico e simbólico do *tekoha* em territórios vivos de cuidado, resistência e articulação social, reafirmando a importância de olhar para suas experiências como parte central da análise sociocultural das comunidades.

Cada gesto das mulheres da Te'yikue carrega algo que não está muito registrado em muitos livros: é a memória dos antigos passando de geração a geração, de *tekoha* para *tekoha*, de corpo para corpo. Às vezes isso aparece no cuidado com as crianças, noutras no preparo de um remédio de raiz, ou no jeito de organizar a casa para receber uma reza ou uma igreja. Quem vive ali sabe que não é pouca coisa. Sem elas, o território perde o brilho, perde aquele movimento que faz a aldeia andar.

Sempre digo que tentar explicar Te'yikue sem olhar com atenção para essas mulheres é como querer contar uma história pela metade. É no passo firme delas, na resistência silenciosa e no cuidado que não falha, que o *ore reko* continua vivo, mesmo quando lá fora a pressão é grande e tenta apertar o nosso jeito de ser.

E é justamente essa presença delas que ajuda a entender outro movimento que atravessa o território: as mudanças religiosas que vêm chegando aos poucos, às vezes com força, às vezes com dúvida.

São as mulheres que primeiro percebem quando o clima espiritual muda, quando aparece uma nova igreja, um novo canto, uma regra diferente que tenta se instalar. Elas escutam, observam, conversam, acompanham quem está entrando nesse novo caminho. Segundo as entrevistas que fiz com algumas obreiras da Igreja Deus é Amor, elas falaram que, em muitos casos, são elas que fazem a mediação entre o que vem de fora e o que já existe dentro da aldeia.

Por isso, quando falamos de transformação espiritual e dos percursos religiosos dos Guarani e Kaiowá, não tem como deixar as mulheres de lado. Elas estão no centro das decisões, das tensões e também das reconciliações que acontecem entre tradição e novidade. São elas que percebem onde a mudança toca mais fundo e onde ainda é possível abrir espaço para seguir caminhando juntos.

1.3 “DEIXEM O MUNDO”: PEJU KATU ÑANDEJARA ROGAPE, CAMINHOS E MOTIVAÇÕES NA ADESÃO AO PENTECOSTALISMO E NEOPENTECOSTALISMO ENTRE OS GUARANI E KAIOWÁ

Início esse subitem com a fotografia que a minha vó Laurina Escobar (*in memoriam*) guardou por muitos anos. Ela e a fotografia já mostram a questão do espaço organizacional da primeira igreja que foi instalada na região *Mbokaja* e, ao mesmo tempo, uma das mobilizações sociopolíticas Guarani e Kaiowá que se iniciou com a chegada da igreja pentecostal na aldeia. A imagem mostra a primeira organização da fé que se iniciou

na região *Mbokaja*, aquilo que eles chamavam “da casa de Deus, obra de Deus, templo de Deus, *Tupã* ou *Ñandejara roga*”.

Como já tratei em subitem subsequente sobre a atuação feminina na evangelização, na imagem estão, além da minha vó, tia Elza Martins, Mariana Martins, Teodoro Martins e outras pessoas, em frente a essa estrutura inicial. Conforme me narraram Elza Martins, Mariana Martins e Severo Martins, no início da evangelização não tinha a estrutura que existe hoje na Te'yikue. Os mesmos me falaram que Deus não liga para estrutura de qualidade, mas sim na fé das pessoas.

A casa que está na imagem parece simples, mas ao interpretar a imagem Mariana Martins lembra que ela na época simbolizava o início da presença pentecostal no território Te'yikue e começo das primeiras articulações comunitárias em torno desse novo caminho da fé. Eu poderia obter acesso a tantas fotos dessa época, todavia quase ninguém da aldeia tinha acesso à tecnologia ou a câmera fotográfica, eram os não indígenas, cujos eram vendedores ambulantes, irmãos da igreja, que tiravam as fotos. Algumas eram doadas e outras vendidas. Essa foto, portanto, retrata a história espiritual e política do povo Guarani e Kaiowá.

“Nessa casinha, no início de tudo, naquele tempo”, me contou Mariana Martins, os primeiros cultos aconteciam embaixo de uma “ramada” improvisada, feita com quatro pilares (os *forkô*) e o capim cobrindo por cima. Como se pode atestar na imagem 9 era simples, mas já anunciava desde então algo maior: um movimento religioso que conseguiria converter muita gente da comunidade, entrando no cotidiano, na vida e se misturando com as práticas tradicionais.

E é justamente nesse pequeno movimento que se expandiu, com mais nitidez, pelas regiões da aldeia, esse movimento pentecostal e crente *reko*, ao mesmo tempo, nomeadas as estratégias, provocando revolta de quem não aceitava esse novo modelo de “adorar ou seguir”, de mediação ou de resistência que começou a surgir.

Figura 23 – Mulheres assumem funções além de serem crentes, oração na estrada (irmão guarani e kaiowá da Te'yikue)



Fonte: Acervo pessoal do autor. Fotografia que se aproxima visualmente da “ramada” antiga da região Mbokaja, aldeia indígena Te'yikue, Caarapó/MS, 2024.

Figura 24 – Foto da Igreja no início da evangelização na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS



Fonte: Acervo familiar preservado por Lauriana Escobar.

Ao passar dos anos os materiais de construções da casa de sapé já anunciava escassez, devido à queimada constante. As queimadas, muitas vezes provocadas por ações externas e internas, outras vezes resultado das ações dos colonos na comunidade, diminuíram o acesso aos recursos naturais.

Foi nesse contexto que as orientações do pastor não indígena começaram a ganhar espaço dentro da comunidade. Ele insistia que a oferta e o dízimo deveriam ser constantes, mesmo em tempo de dificuldade, pois eram sinais de gratidão e compromisso espiritual.

Antes disso, conforme levantamento que fiz a partir da fala do Virginio, quase sessenta e cinco por cento das ofertas recolhidas eram destinadas a pagar as despesas dos pastores não indígenas que circulavam pela região. A igreja local ficava com muito pouco. Mesmo assim, os poucos recursos que sobravam eram organizados pelos próprios crentes, que juntaram dinheiro e força de trabalho para iniciar a construção de um espaço mais estruturado.

Figura 25 – Foto da Sede da Igreja Deus é Amor na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 26 – Foto do interior da Sede da Igreja Deus é Amor na aldeia Te'yikue, Caarapó/MS



Fonte: Acervo pessoal do autor.

O processo de consolidação da Igreja Pentecostal Deus é Amor na Te'yikue é marcado por uma evolução arquitetônica que simboliza, simultaneamente, o seu fortalecimento institucional e a sua expansão territorial dentro da reserva. Inicialmente estabelecida na região do *Mbokaja*, a denominação migrou para a região Central, onde deu início a uma sucessão de edificações que acompanharam o crescimento do número de fiéis. Esse desenvolvimento físico, que transita de estruturas simples para construções de alvenaria mais robustas, reflete a transitoriedade e a fixação da igreja como um polo de influência religiosa e social no núcleo central da comunidade.

As etapas dessa evolução institucional podem ser observadas por meio do registro histórico das edificações e da organização do espaço litúrgico, conforme demonstrado na sequência de imagens a seguir. Desde a primeira instalação em alvenaria até a construção do templo atual — fruto do esforço coletivo e de mutirões realizados pelos próprios membros da aldeia —, as figuras de 27 a 31 ilustram não apenas a mudança na paisagem edificada, mas também a consolidação de um altar dedicado às práticas de oração, pregação e cânticos, que fundamentam a presença da denominação no cotidiano indígena.

Figura 27 – Tabela 5 – Processo Histórico e Expansão Territorial da Igreja Deus é Amor em Te'yikue



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 28 – A segunda edificação da denominação, construída ao lado do templo antigo



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 29 – Altar da segunda igreja construída da Deus é Amor



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 30 – Processo de construção do terceiro e atual templo da Igreja Pentecostal Deus é Amor



Fonte: Acervo pessoal do autor.



Fonte: Acervo pessoal do autor.

O interior da igreja também foi ganhando uma estrutura própria que refletia tanto a influência evangélica quanto os princípios organizativos do território. Duas portas orientavam os fluxos internos: a porta dos fiéis ficava voltada para o poente, direção associada ao fim do dia e ao recolhimento, enquanto a porta lateral, próxima ao púlpito, era usada pelos obreiros, dirigente, violeiro, evangelista, pregador e responsáveis pelas campanhas. Essa disposição não era apenas prática; carregava sentidos sobre responsabilidade espiritual, hierarquia e o *teko porã*, modo correto de conduzir o culto. Mesmo que houvesse influência externa, a criação dessa lógica própria mostra que a comunidade reconfigurou a chegada da igreja a partir de referências que já existiam no território, resultando em um modelo híbrido entre a doutrina *karai* e o modo Guarani e Kaiowá de organizar o sagrado.

Com essas mudanças estruturais e com o fortalecimento das lideranças indígenas, os dirigentes que mais tarde seriam reconhecidos como pastores indígenas, os cultos passaram a atrair famílias de diferentes regiões da Te'yikue. As pessoas caminhavam a pé, muitas vezes em grupos grandes, acompanhando a cantoria que ecoava pelos caminhos ou respondendo aos convites feitos pelos obreiros durante a semana.

Segundo Kátia Martins, naquela época não era perigoso andar à noite pelas estradas da aldeia, o que permitia que mulheres, homens, jovens e crianças se deslocassem para participar dos cultos. A comunidade evangélica cresceu rapidamente, ultrapassando cem participantes em curto período, transformando o espaço de oração em ponto de encontro e circulação interna. Esse movimento reforçou vínculos familiares e comunitários, mostrando que a igreja, desde o início, também funcionava como espaço de convivência, reorganização e fortalecimento do *ore reko*.

Ao mesmo tempo, fatores externos tiveram papel decisivo na adesão de muitas famílias ao pentecostalismo e ao neopentecostalismo. A chegada da violência, bem como os homicídios, suicídios, alcoolismo e conflitos familiares, passou a ocupar o cotidiano da aldeia, trazendo medo e insegurança.

Quando o sofrimento espiritual se intensifica e o território fica fragilizado, a igreja aparece como espaço de proteção, onde as pessoas buscam afastar o *angue vai* e encontrar caminhos de cura.

Outras conversões foram motivadas por questões econômicas, como desemprego prolongado ou chegada repentina de dinheiro por meio das políticas do karai, o que alterava responsabilidades familiares e criava tensões sobre o modo de vida. Assim, a igreja se tornou lugar onde muitas famílias buscavam disciplina, orientação e reorganização da vida, traduzindo em termos espirituais as pressões sociais, políticas e econômicas que atravessavam a comunidade.

Essas memórias mostram que a expansão das igrejas na Te'yikue não foi abrupta, nem guiada exclusivamente pelos missionários. Ela emergiu no encontro tenso entre escassez, sofrimento, esperança e reorganização interna.

As famílias não seguiam cegamente as orientações externas; ao contrário, reinterpretavam cada ensinamento segundo sua realidade, seu território e seu entendimento do que é viver bem, o *teko porã*. Os mutirões, as decisões coletivas e o esforço para levantar paredes e telhas de eternite revelam que a conversão pentecostal ocorreu por meio de agência

indígena, resistência cultural e avaliação constante do que fazia sentido para o espírito e para a vida comunitária. Por isso, a igreja, mesmo sendo novidade, passou a carregar modos de convivência profundamente enraizados no cotidiano guarani e kaiowá, mostrando que a mobilização sociopolítica que acompanha a conversão nasce da vida concreta no território.

Dessa forma, este subitem mostrou que a adesão ao pentecostalismo e ao neopentecostalismo entre os Guarani e Kaiowá não significa uma ruptura completa com o *ava jeroviapy*, mas sim um processo contínuo de negociação, adaptação e reorganização espiritual diante das dores e transformações que atravessam o território.

O “Deixem o mundo” repetido nos cultos não é abandono da ancestralidade, mas tentativa de deixar para trás sofrimento, violência, pobreza e perdas que pesam sobre o corpo e o espírito. Por isso, as fotografias que seguem, mostrando a igreja maior construída em 2016 e seu interior durante as orações, simbolizam o resultado de décadas de mobilização e recriação indígena frente às pressões externas. E é exatamente nesse ponto que o capítulo avança para o próximo subitem, buscando compreender como o *ava jeroviapy* e o cristianismo pentecostal convivem, tensionam, dialogam e se entrecruzam no cotidiano da Te’yikue.

Figura 31 – Trabalho coletivo e ritual de proteção Guarani e Kaiowá durante a pandemia de Covid-19



Fonte: Acervo pessoal do autor (2020).

1.4 ÓGA PYSY: O ESPAÇO SAGRADO DO JEROVIAPYE E A PRESENÇA DO ÑANDERU

Figura 32 – Fotografia da Campanha Guarani-Kaiowá – Campanha Emergencial



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 33 – Óga pysy em construção



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Essa última imagem apresenta estrutura de *óga pysy*, a casa sagrada de reza dos Guarani e Kaiowá, acompanhada do *xiru* (instrumento ritualístico) e da figura simbólica do seu guardião espiritual, o *ñanderu*. Esse espaço é central na organização espiritual e social das comunidades, pois nele acontecem as rezas, os cantos, as danças e as orientações

conduzidas pelos líderes espirituais. A *óga pysy* representa a ligação direta entre o mundo terreno e o espiritual, sendo o local onde se comunicam os seres humanos e as divindades. Como se pode observar na fotografia, ela conserva seu valor cultural, ancestral e pedagógico, expressando o profundo respeito pelo espaço sagrado e pela tradição transmitida entre as gerações.

A construção da *óga pysy* é realizada com materiais retirados da própria natureza, como palhas, madeiras e cipós, revelando o conhecimento ancestral sobre o ambiente e o sentido de harmonia com o território. Esse gesto de construir, mesmo em escala reduzida, é também um ato de resistência cultural, pois reafirma o direito de manter viva a espiritualidade e a cosmologia Guarani e Kaiowá diante das transformações impostas pela sociedade envolvente. O *xiru*, pendurado à frente da casa, é um instrumento sonoro usado nos rituais de reza, evocando as forças protetoras e equilibrando as energias do espaço sagrado. Ele simboliza a palavra que se transforma em som, um elo entre o corpo, o espírito e a natureza.

A presença do *ñanderu* como guardião, na Figura 27, remete ao papel dos rezadores e rezadoras nas aldeias, aqueles que mantêm viva a memória dos ensinamentos e a continuidade do *jeroviapy*. Eles são mediadores entre o visível e o invisível, responsáveis por conduzir a comunidade no caminho do *teko porã* (bem viver). A miniatura da *óga pysy*, portanto, não é apenas uma representação material, mas um registro simbólico e educativo de como o sagrado é vivido cotidianamente. Ela traduz a cosmovisão Guarani e Kaiowá, em que o território, o corpo e o espírito estão interligados, revelando que a espiritualidade é também uma forma de resistência, ensino e reafirmação identitária.

1.4.1 Entre *ava jeroviapy* e as expansões das igrejas: negociações, permanências e tensões em Te'yikue

A convivência simultânea entre o *ava jeroviapy* e o cristianismo pentecostal na Reserva Indígena Te'yikue revela que a espiritualidade Guarani e Kaiowá nunca pode ser explicada por rupturas simples ou substituições diretas. Em vez disso, ela opera por sobreposição, diálogo tenso e reinterpretações permanentes. As famílias vivem entre dois sistemas de crença que nunca se estabilizam por completo, pois carregam histórias, dores, esperanças e modos de viver que se atravessam constantemente no cotidiano.

Assim, a conversão não apaga a memória da reza tradicional e a permanência do cristianismo não impede o retorno à ancestralidade de cura quando o corpo ou o espírito adoecem. Esse movimento mostra que a espiritualidade indígena é dinâmica e responde às transformações do *tekoha*, reorganizando-se sempre que o território é pressionado por violência, pobreza, políticas do *karai* ou conflitos internos. É nessa coexistência, entre aproximações e distanciamentos, que a comunidade produz sua própria forma de caminhar entre mundos espirituais.

A articulação entre o *ava jeroviapy* e o pentecostalismo ocorre principalmente no nível familiar, onde cada casa constrói um modo particular de lidar com as tensões entre reza tradicional, culto, cuidado espiritual e as normas trazidas pelos pastores.

Muitas famílias mantêm objetos de reza, cuidam do fogo sagrado, visitam rezadores antigos e, ao mesmo tempo, participam de cultos, campanhas e vigílias. Na prática, isso significa que o mesmo corpo pode receber *mba'epu* do rezador e, dias depois, participar de oração forte no púlpito da igreja. A lógica não é de exclusão, mas de complementaridade tensa. A comunidade mobiliza aquilo que funciona para proteger a vida, afastar o sofrimento, curar o corpo e reorganizar a família. Como dizem alguns anciãos, “o espírito não anda sozinho”, e essa multiplicidade de caminhos garante que, mesmo diante de crises, exista sempre uma alternativa para manter o *teko porã*, a vida equilibrada dentro do território.

Apesar dessa convivência, os conflitos são intensos e atravessam relações familiares, lideranças e decisões internas do território. Muitos pastores não indígenas, especialmente nas décadas de 1990 e 2000, condenavam diretamente a reza tradicional, chamando-a de “coisa do mundo”, “prática errada” ou “força contrária”. Isso gerou divisões profundas entre famílias inteiras, separou rezadores de seus próprios filhos e produziu disputas espirituais que ainda repercutem no presente.

Os cultos muitas vezes são espaços onde se reforça a necessidade de evitar rituais tradicionais, criando uma atmosfera de desconfiança entre aqueles que continuam participando do *ava jeroviapy*. Ao mesmo tempo, rezadores mais velhos interpretam certas práticas pentecostais como risco ao equilíbrio do território, por interferirem na circulação das almas e no cuidado com o *tekoha*. Dessa forma, o conflito não é apenas teológico, mas envolve disputa por prestígio, autoridade espiritual e modos de governar o cotidiano.

Mesmo com essas tensões, a espiritualidade tradicional não desaparece; ao contrário, ela encontra maneiras próprias de permanecer. Muitas famílias que hoje se

identificam como crentes ainda procuram rezadores quando enfrentam doenças espirituais que o culto não resolve, sobretudo casos de *angué vai*, susto, depressão espiritual e desequilíbrios que afetam crianças e jovens. Além disso, práticas como cantar rezas baixinho ao amanhecer, conversar com os sonhos, manter plantas de cura na casa e respeitar as direções do vento continuam sendo fundamentais para o cotidiano no *tekoha*.

A permanência do *ava jeroviapy* é também forma de resistência política, pois afirma que o território não existe apenas pela demarcação do Estado, mas pelo vínculo espiritual que sustenta a comunidade. Assim, mesmo quando a igreja cresce e se fortalece, ela convive com uma base espiritual profunda que continua orientando decisões, afetos e modos de viver.

As famílias são o espaço onde essas negociações acontecem com mais intensidade. Não existe conversão homogênea dentro da casa; muitas vezes uma mãe é crente, o pai segue o rezador, os filhos circulam entre os dois caminhos e os avós mantêm a memória do *ava ypy*, o começo de tudo. Essa pluralidade faz com que as fronteiras espirituais sejam continuamente redesenhadas. A mesma família pode proibir bebida alcoólica por influência evangélica e, ao mesmo tempo, permitir a realização de um pequeno ritual tradicional em caso de doença.

O critério raramente é doutrinário; ele é prático. As famílias escolhem aquilo que funciona, aquilo que traz equilíbrio e aquilo que faz sentido para o corpo e para o espírito. Por isso, a fronteira entre “igreja” e “reza” é mais permeável do que aparenta e depende do modo como cada família avalia as forças que atravessam sua vida e seu território.

Esse processo revela também que a presença da igreja não apaga a agência indígena. Ao contrário, os Guaraní e Kaiowá reinterpretam ativamente o cristianismo, ajustando discursos, rituais e práticas, conforme as necessidades do território.

Muitos dirigentes indígenas incorporam elementos da fala dos rezadores em suas pregações, traduzem a Bíblia usando metáforas do *tekoha*, orientam cultos de forma coletiva e reforçam a importância de cuidar da mata, da água e da casa espiritual. Essa recriação mostra que o cristianismo que se vive na Te'yikue não é o cristianismo *karai puro*, mas uma versão atravessada por valores e memórias indígenas. Assim, mesmo quando a igreja tenta impor regras rígidas, como o “deixem o mundo”, essas normas são adaptadas ao cotidiano da aldeia, mantendo viva a força identitária e coletiva do povo.

Portanto, conforme os meus interlocutores e meus parentes indígenas da Te'yikue, viver “entre” o *ava jeroviapy* e o cristianismo não significa escolher um lado, mas sustentar

uma espiritualidade múltipla que responde às pressões, dores e esperanças da vida no território. A conversão evangélica, segundo o pastor entrevistado, reorganiza práticas, cria novos vínculos e redefine espaços de autoridade, mas não elimina a espiritualidade tradicional, que permanece como fundamento do *tekoha*. As tensões, os diálogos e as permanências analisadas aqui mostram que o povo Guarani e Kaiowá produz seu próprio modo de viver a fé, combinando elementos dos dois sistemas, conforme as necessidades da comunidade. Assim, o subitem 1.4 fecha a discussão iniciada anteriormente e prepara o terreno para compreender, nos próximos capítulos, como essas relações espirituais se conectam às mobilizações sociopolíticas, ao território, à resistência indígena e às redes de solidariedade que sustentam a vida dentro de Te'yikue.

1.5 MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS COMO RESPOSTA INDÍGENA À EXPANSÃO EVANGÉLICA

A expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais em Te'yikue não produziu apenas mudanças espirituais; ela desencadeou mobilizações sociopolíticas profundas. Os Guarani e Kaiowá não receberam passivamente a pressão religiosa externa, mas responderam com formas próprias de organização, diálogo e resistência.

O território ativou suas redes coletivas como *kunhangue kuera*, grupos de jovens, famílias extensas, rezadores e dirigentes, que passaram a observar, interpretar e decidir, dentro do *ore reko*, como lidar com a chegada dessa nova força espiritual. Assim como em outros momentos históricos, a comunidade não deixou que o *karaí* ditasse sozinho o rumo da vida. As igrejas foram sendo incorporadas, rearranjadas e, em muitos casos, ressignificadas a partir das cosmologias indígenas. Esse processo funcionou como mecanismo de proteção social e espiritual diante da pressão que atingia o território.

A organização coletiva se tornou ainda mais evidente quando famílias passaram a participar de cultos juntas, discutir internamente os limites da nova fé e estabelecer formas próprias de convivência entre igreja e *ava jeroviapy*. As reuniões familiares, os diálogos entre rezadores e parentes convertidos e a circulação de informações nos caminhos da aldeia revelam que a mobilização diante da expansão evangélica é constante.

A comunidade observa, negocia, testa, aceita ou rejeita práticas, conforme aquilo que fortalece o *tekoha* e protege a vida. Dessa forma, mesmo quando há forte presença de igrejas, a base comunitária continua determinando o que permanece e o que não

permanece dentro da aldeia. A igreja cresce, mas cresce dentro do ritmo e da lógica Guarani e Kaiowá.

As lideranças indígenas também desempenham papel central nesse processo. Os dirigentes, que nasceram dentro da própria aldeia, reinterpretem o culto, ajustam a leitura da Bíblia e introduzem práticas que dialogam com o cotidiano do território. Muitos deles trazem elementos do *teko porã*, reforçam a importância de cuidar da mata, do parente enfermo e das famílias em conflito. Ao fazer isso, transformam o culto em espaço comunitário e não apenas em espaço doutrinário. A “igreja indígena” não é cópia do modelo do *karai*; ela carrega práticas afetivas, processos coletivos de decisão e valores que nascem do chão da aldeia. Assim, o culto se torna lugar onde a comunidade produz sua própria leitura espiritual e sociopolítica da vida.

A igreja também se converte em espaço político, porque nela circulam informações, decisões e conflitos que afetam o território. Ali se define quem é liderança, quem orienta campanhas, quem tem voz e quem acumula prestígio. A organização interna, bem como as campanhas, vigílias, visitas às casas, orações coletivas, gera redes de apoio que impactam diretamente a vida comunitária. Em momentos de crise, como suicídios, violência, pobreza extrema ou falta de trabalho, a igreja funciona como rede de solidariedade, oferecendo abrigo simbólico e material. Assim, mesmo sendo uma instituição introduzida de fora, ela se torna ferramenta para fortalecer vínculos internos. É nesse cruzamento entre espiritualidade e política que se consolida a mobilização Guarani e Kaiowá.

Essas mobilizações garantem a continuidade do *tekoha* e do *teko*, porque elas permitem que a comunidade responda às pressões externas com criatividade, força e reorganização interna. Em vez de perder o território espiritual, cultural, ambiental, língua, os Guarani e Kaiowá transformam a presença das igrejas em campo de negociação, onde se definem fronteiras, responsabilidades e sentidos de vida. A fé (*jeroviapy*), segundo a explicação do pastor Claudemir Mendes da Deus é Amor, não é fuga, mas recurso para reorganizar relações familiares, coletividade, *mboraihu* (amor), proteger o corpo e fortalecer a permanência no *tekoha*. Ainda segundo ele, com isso, o povo reafirma que sua mobilização sociopolítica não é apenas territorial ou jurídica, mas também é um território central.

1.6 A FÉ COMO CAMPO DE DISPUTA: TERRITÓRIO, CORPO E PODER

A fé que circula na Te'yikue não é neutra, mas por outro lado é dinâmica. Referindo-

-me no que o Bourdieu (2007) propõe como espaço de disputa por legitimidade, assim o campo religioso na Te'yikue atua na vida dos indígenas, bem como sobre o corpo, sentimentos, emoções, amor, coletividade e na economia da reciprocidade. O cristianismo pentecostal, nos termos de Foucault (1998), chega na aldeia introduzindo uma nova “gramática espiritual”, definindo uma nova moralidade, uma gramática espiritual que define o que é permitido, o que é proibido e quem tem legitimidade para conduzir a vida espiritual da comunidade. Isso intensifica disputas entre rezadores e pastores, entre famílias que mantêm o *ava jeroviapy* e famílias que aderem totalmente à igreja. Cada grupo reivindica sua forma de orientar a vida e de conduzir o corpo, pois o corpo sente doença, dor, medo, cura, alegria e esperança. Não se trata apenas de crença, mas de quem pode governar espiritualmente o território.

Essas disputas aparecem também na maneira como cada sistema pentecostal entende o sofrimento, defino como a “invasão” simbólica, pois gera um conflito que ultrapassa a crença: é uma disputa pela gestão do território e dos afetos, onde o corpo é o palco central da experiência religiosa (Csordas, 2008). A explicação dos rezadores se aplica no que Csordas (2008) chama sujeito da cultura, pois para os *ñanderu* e as *ñandesy*, muitas doenças do espírito exigem equilíbrio no território, cuidado com a mata, com o fogo, com *ayvu* (som da alma e da vida), com o canto das crianças. Contrariando a teoria dos rezadores sobre equilíbrio no território, muitos pastores, para as mesmas doenças, interpretam como ataques espirituais, falta de fé, deixar “o mundo” ou presença de forças negativas. Essa diferença produz tensões no cuidado do corpo indígena, pois cada leitura gera caminhos distintos de cura culturalmente. A família precisa, então, decidir a quem recorrer, e essas decisões nem sempre são tranquilas. A fé se torna campo onde se disputa o destino do corpo, do espírito e das relações de parentesco.

O território também se torna um campo de disputa central. O *tekoha*, para o Guarani e Kaiowá, transcende o espaço físico; é um “corpo vivo”, memória ancestral e fonte de equilíbrio. Quando a igreja organiza campanhas, congresso, visitas aos lares, vigílias e rituais que rompem com as gramáticas territoriais tradicionais, pois impõem certas regras territoriais, como horários de silêncio, direção das casas ou circulação de crianças, surgem atritos com rezadores e lideranças tradicionais. O território reage a essa nova ordem. Nesse choque cosmopolítico, a comunidade é compelida a negociar práticas, evitar conflitos maiores e buscar formas de manter a continuidade do *teko porã*. Assim, a fé atua como força

que reorganiza a relação com o espaço, ora ampliando, ora tensionando as práticas ancestrais e atuação pentecostal.

Por outro lado, a comunidade responde com resistência, adaptação e, constantemente, em negociação. Nenhuma mudança espiritual entra na aldeia sem ser filtrada pelo *ethos* Guarani e Kaiowá. Muitas famílias aceitam partes da doutrina, rejeitam outras, ajustam a moralidade e criam arranjos próprios que não seguem completamente o modelo pentecostal. O culto indígena passa a carregar elementos da reza tradicional, quando eles “marcham” como se estivessem dançando *kotyhu*, *guachire* e *guahu*. Ao mesmo tempo eles criam suas próprias músicas em guarani, como: *hetama aiko asy che jara, ejura che reraha hesu*. Assim, a fé deixa de ser guerra unilateral e se torna campo de disputa contínua, onde cada força tenta se impor, mas onde o povo mantém o protagonismo sobre sua própria vida espiritual.

Este capítulo mostrou que as mobilizações sociopolíticas Guarani e Kaiowá diante da expansão das igrejas evangélicas são complexas, profundas e inseparáveis das realidades territoriais. Como observei durante a pesquisa e conversando com os meus parentes indígenas, nada é linear. A conversão, como essa pesquisa demonstra, não apaga a ancestralidade, a língua, saberes, o jeito e o modo próprio de ser. A permanência da reza tradicional não impede que a igreja ganhe espaço. O que existe é um movimento contínuo de negociação, conflito, aproximação e recriação, onde o povo reorganiza sua vida espiritual de forma criativa para enfrentar a pobreza, a violência e as políticas do *karai*.

Aprendemos que o território é o eixo central de todas as mobilizações. A igreja cresce, mas cresce dentro da lógica Guarani e Kaiowá. O rezador perde força em alguns momentos, mas continua sendo referência vital para as futuras gerações e comunidade. As famílias se dividem, mas também se reaproximam e se reestruturam. Os jovens circulam entre culto e reza. Os anciãos tentam sempre observar, disponibilizando seus conselhos e suas interpretações. Nada é tudo apagado: tudo é reelaborado conforme a dinâmica espacial e territorial. Assim, a espiritualidade permanece como força que sustenta a vida e orienta a resistência dentro da aldeia Te'yikue.

Ao longo deste capítulo vimos que a expansão das igrejas evangélicas não acontece sozinha, nem apenas por influência externa, mas atravessa dores, conflitos e esperanças que fazem parte da vida cotidiana no *tekoha* Te'yikue. Também vimos que os Guarani e Kaiowá não recebem essa presença passivamente, mas respondem com negociação, resistência, adaptação e agência própria. Contudo, para compreender verdadeiramente o porquê este

povo consegue reorganizar a vida espiritual mesmo diante de tantas pressões, é preciso voltar às raízes mais profundas, ao tempo dos rezadores, dos antigos, das primeiras demarcações e do confinamento que transformou definitivamente o modo de viver no território. É nessa base histórica, geográfica e espiritual que se tenta encontrar a força que sustenta as mobilizações sociopolíticas atuais. Por isso, o próximo capítulo retorna às memórias, às histórias dos *ñanderu* e *ñandesy*, à formação da Reserva de Caarapó e às alianças e rupturas que moldaram o caminho até aqui.

Vimos também que a expansão das igrejas evangélicas em Te'yikue não pode ser entendida apenas como conversão religiosa, mas como parte de um processo maior de reorganização territorial, espiritual e política que atravessa o cotidiano das famílias Guaraní e Kaiowá. Algumas das motivações para entrar na igreja são: *mba'asy*, perda dos rezadores, conflitos internos, violência, desemprego, chegada do dinheiro e pressão das políticas do *karai*, revelam que esse movimento nasce de situações concretas, de dores e esperanças que moldam o *ore reko*. Mas também mostram que essa adesão não significa abandono simples do *ava jeroviapy*; ao contrário, ela se constrói na negociação diária entre os mundos que convivem, se chocam e se traduzem dentro do território.



CAPÍTULO

2



CAPÍTULO 2

A PRESENÇA MISSIONÁRIA E A RECONFIGURAÇÃO TERRITORIAL E SIMBÓLICA EM TE'YIKUE: AS IGREJAS E OS NOVOS ESPAÇOS DO SAGRADO

Ao chegar até aqui, vimos que a expansão das igrejas evangélicas em Te'yikue não ocorre de forma dissociada da vida do território, tampouco das dores, esperanças e conflitos que atravessam o cotidiano no *tekoha*. Como demonstram Brand (1997), Benites (2014) e Pereira (2004) em suas pesquisas consolidadas com brilhantismo, o confinamento imposto pelas políticas estatais alterou profundamente as formas de viver, circular e rezar dos Guarani e Kaiowá, criando condições para a atuação de agentes missionários. Ainda assim, esse povo não recebe a presença das igrejas de modo passivo: cada família, a seu modo, negocia, ressignifica, fortalece ou resiste às pressões externas, acionando referências próprias de sua cosmologia. Para compreender por que os Guarani e Kaiowá mantêm tamanha capacidade de reorganizar a vida espiritual mesmo diante de transformações profundas, é necessário retornar aos rezadores, às casas de reza e à memória do tempo das primeiras demarcações. É nesse fundamento antigo (no *arandu* dos mais velhos) que se encontra a *mbarete* que sustenta, até hoje, as mobilizações sociopolíticas do povo em Te'yikue.

É a partir dessa chave que este capítulo se desenvolve. Quando falo das “motivações da conversão” (*ñemongyre'y*), não me refiro apenas ao ato individual de aceitar “o caminho de Jesus”, mas às trajetórias espirituais de parentes com quem cresci, convivi e dialoguei ao longo de muitos anos de pesquisa.

Essas narrativas revelam uma complexa temporalidade vivida no cotidiano, marcada pelo trânsito entre o *teko tee* (modo de ser tradicional), o *teko marangatu* (modo sagrado herdado dos ancestrais) e o *teko pyahu* (modo renovado), que emerge da relação com as igrejas pentecostais e neopentecostais instaladas na aldeia. Como analisa Benites (2014, 2021), a espiritualidade Guarani e Kaiowá não se organiza de forma linear, mas em movimento contínuo, articulando tempos, dores, rezas e transformações. É nesse vai e vem entre permanência e mudança que a espiritualidade indígena se recria e se mantém viva. Nesse sentido, o historiador Kaiowá Claudemiro Lescano define o *teko pyahu* como:

Teko pyahu é o espaço de teko reta (variedade de ser) construída a partir dos espaços, contatos, das resistências, transformações e adaptações que fazem conectar a vida permanentemente com o entorno; contato permanente com os não indígenas, a língua portuguesa presente na vida de qualquer família, a ação institucional como escola, saúde, agricultura, infraestrutura e participação no poder público é permanente. A formação fora da aldeia é o objetivo da juventude como se a formação acadêmica pudesse resolver todos os problemas e desafios na comunidade (Lescano, 2024, p. 127).

Em se tratando da manifestação de prática do *teko pyahu* mencionada por Lescano (2024), observo que, em Te'yikue, as famílias pentecostais organizam seus próprios espaços e igrejas, reconfigurando seus modos de vivenciar o sagrado (*mba'e jererovia*). Isso mostra que o campo religioso não é uniforme, mas múltiplo, marcado por pequenas igrejas familiares que se tornam extensão da própria casa, do próprio território e das relações de parentesco. Um dos objetivos deste capítulo é, portanto, analisar essa diversificação religiosa e compreender como se estruturam esses espaços dentro da Terra Indígena, observando como os Guarani e Kaiowá criam táticas próprias para lidar com o *karai reko*, o mundo não indígena que atravessa o cotidiano.

A imagem abaixo, registrada em pesquisa de campo, apresenta um desses pequenos templos, conhecidos como igrejas familiares. Construídos com madeira da própria aldeia, telhas de eternite reaproveitadas e esforço coletivo, esses espaços expressam uma espiritualidade que não se separa do território. Ali, rezar, cantar e compartilhar o cotidiano tornam-se formas de fortalecer o *tekoha* e de reafirmar o pertencimento. Conforme aponta Pereira (2004), o *tekoha* sempre articulou moradia, parentesco, circulação e práticas espirituais, o que permite compreender essas igrejas como novas formas de territorialização do sagrado.

Figura 34 – Foto da pequena Igreja familiar, região periférica da Te'yikue e pesquisador recebendo oração



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Esses templos familiares cumprem um papel central na dinâmica do *ñe'uni*, termo que expressa a ideia de “estar junto”, “se unir” e “se reunir em palavra”. As vigílias, campanhas e encontros de oração realizados nesses pequenos espaços fortalecem vínculos e produzem uma rede espiritual que circula por toda a aldeia. Ao mesmo tempo, revelam disputas internas por prestígio, autoridade espiritual e reconhecimento comunitário. Ser dirigente, evangelista ou violeiro não se restringe a uma função religiosa, mas envolve posições de responsabilidade e influência no interior da vida social e política da aldeia.

Embora, sob uma perspectiva externa, essas igrejas possam parecer meras estruturas físicas, para quem habita a Te'yikue elas constituem arenas fundamentais onde fé, parentesco, política e território se entrelaçam de forma indissociável. As disputas por fiéis, visibilidade e reconhecimento espiritual atravessam o cotidiano comunitário e expressam, em escala local, as lutas mais amplas dos Guarani e Kaiowá pela defesa de sua cultura, autonomia e modos próprios de existir.

Compreender a densidade da presença missionária e a consequente reconfiguração espiritual em Te'yikue implica, portanto, reconhecer como este povo ressignifica os elementos do cristianismo, reinserindo-os no *tekoha* como parte de uma negociação permanente entre as esferas do sagrado e do político. Essa materialização da fé e da agência indígena torna-se visível na evolução das edificações religiosas, conforme demonstrado na sequência de registros a seguir.

Figura 35 – Mosaico das etapas de implantação e consolidação arquitetônica da Igreja Congregação Cristã no Brasil na Região Centro da Te'yikue



Exemplo de templo familiar humilde; fase inicial que demanda contribuições financeiras dos adeptos e estratégias de conversão para a expansão do projeto.



Início da instalação da CCB na reserva. Registro da transição dos cultos realizados em casas improvisadas para o canteiro de obras em novembro de 2022.



Registro de um culto realizado em ambiente doméstico e improvisado, prática comum antes da edificação do templo oficial.



Estrutura provisória de madeira e sapé, evidenciando o uso de materiais locais no início do processo de territorialização da igreja.



Preparação do terreno na Região Centro para o início das construções da nova igreja.



Processo de construção evidenciando a agência dos próprios adeptos, que atuam como pedreiros na construção do templo.



Templo da Congregação Cristã no Brasil finalizado após meses de trabalho coletivo na área central da reserva.



Vista interna do templo concluído, apresentando estruturas adequadas para acolher os fiéis Guarani e Kaiowá de diversas regiões da Te'yikue.

Fonte: Fotos cedidas por acadêmico indígena e morador da Te'yikue Tiago Gonçalves (FAIND/UFGD). Mosaico organizado pelo autor (2026).

2.1 ENTRE O *TEKO ARANDU* E O PENTECOSTALISMO: TENSÕES E DIÁLOGOS ENTRE ESPIRITUALIDADE

Antes de adentrar diretamente nas tensões e diálogos entre o *teko arandu* e o pentecostalismo em Te'yikue, é fundamental explicitar ao leitor o que compreendo por *teko arandu*, pois não se trata de um conceito fixo ou facilmente traduzível para categorias ocidentais. Para os Guarani e Kaiowá, *teko* não significa apenas “modo de vida”, mas o modo próprio de ser, existir, sentir, pensar e se relacionar com o mundo, envolvendo dimensões corporais, espirituais, territoriais e afetivas.

O *teko* está ligado à palavra (*ñe'ẽ*), ao *ayvu jara*, entendido como guardião da alma e ao *ayvu* da alma (*anga irũ*), o som interior que conecta a pessoa ao mundo espiritual. Por

isso, os nomes indígenas não são aleatórios: eles carregam força, pertencimento e destino, sendo hoje conhecidos como *tera ka'aguy*, o “nome da mata”, que vincula a pessoa ao território e às entidades que o habitam (Melià, 1998; Pereira, 2004; Benites, 2014).

O *arandu*, por sua vez, refere-se ao conhecimento ancestral, territorial e espiritual acumulado ao longo do tempo. Não é apenas saber técnico ou informação, mas uma forma de conhecimento vivida, transmitida e atualizada nas relações entre gerações. Esse *arandu* permanece vivo nas falas das avós, tias, raizeiras, rezadores e rezadoras, nos usos do *pohã ñana*, nos cantos, nos rituais, nas histórias contadas no *roka* da casa, nas rodas de tereré e nas visitas dos parentes que rezam, cantam *guahu*, *kotyhu* e *kotyhu'i*. Trata-se de uma temporalidade própria, na qual passado, presente e futuro se entrelaçam, e na qual o conhecimento não se separa da experiência, do território e da espiritualidade. Nesse sentido, o *teko arandu* constitui uma teoria indígena em movimento, que não pode ser reduzida a definições simplificadas ou encaixada em categorias externas.

Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que o *arandu* não é homogêneo nem estático. Os Guaraní e Kaiowá sempre produziram adaptações conforme suas demandas sociais, geográficas e históricas, o que pode ser compreendido como *arandu* tradicionalizado: práticas e saberes que foram incorporados e ressignificados ao longo do tempo, como a música, os meios de transporte, as formas de produção, a economia, a política, os cargos administrativos e, mais recentemente, as religiões pentecostais e neopentecostais.

Já o *arandu ko'angagua* expressa os conhecimentos que emergem do contato com as tecnologias contemporâneas, como o acesso à internet, às redes sociais e às novas formas de circulação de informação. Esse cenário, no entanto, traz desafios importantes, pois cria a ilusão de que o conhecimento indígena pode ser aprendido apenas por meio de pesquisas rápidas *on-line*, desconsiderando que, para nós, o saber está fundamentalmente na oralidade, na convivência e na relação direta com os mais velhos e com o território.

É nesse campo complexo que se insere a presença das igrejas pentecostais em Te'yikue. Elas alteraram profundamente as formas de viver e experimentar o sagrado, deslocando práticas que antes se concentravam na *óga pysy*, no *jeroky guasu*, nos rituais ligados às plantações e colheitas e nas casas de *ñanderu* e *ñandesy*. Contudo, essa mudança não significa o desaparecimento da identidade local frente à globalização religiosa.

Como assevera Escobar (2005, p. 9-10), o conhecimento local é uma “maneira lugar-

-específica de outorgar sentido ao mundo”. Assim, mesmo que os templos ocupem o espaço físico, as mentes indígenas continuam a “despertar em lugares concretos” que guardam a memória do território. Ao criticar o ‘capitalcentrismo’ que marginaliza as formas de vida não capitalistas, Escobar nos permite ver que as práticas de subsistência e a resistência espiritual na Te’yikue não são realidades subordinadas ou menores. Pelo contrário, elas representam o que o autor chama de “potencialidade dos modelos locais da natureza”.

No lugar exclusivo desses espaços, surgem templos, cultos frequentes, cânticos amplificados e novas formas de organização espiritual. Contudo, essa transformação não representa uma simples substituição do *teko marangatu*, mas a constituição de um campo religioso plural, marcado por convivências, negociações e tensões. Assim, o pentecostalismo indígena passa a dialogar, ainda que de forma desigual e conflitiva, com o *teko arandu*, produzindo rearranjos espirituais que revelam tanto continuidades quanto rupturas no modo Guarani e Kaiowá de pensar, sentir e habitar o mundo (Pereira, 2004; Benites, 2014; Martins, 2020).

Além de sua dimensão espiritual e epistemológica, o *teko arandu* também é mobilizado no interior da comunidade como categoria moral e política, utilizada para fortalecer ou enfraquecer posições sociais, alianças familiares e projetos de poder. No cotidiano da Te’yikue, expressões como *teko porã* e *teko vai* são acionadas para qualificar comportamentos, trajetórias de vida e vínculos comunitários.

O *teko porã* é geralmente atribuído àqueles que mantêm relações estáveis com suas parentelas, participam da vida coletiva e não se envolvem em conflitos considerados graves, como violência, assassinatos ou disputas abertas que coloquem em risco a harmonia comunitária. Essa classificação não se limita à vida cotidiana, mas atravessa também o campo político, influenciando a legitimidade de lideranças e a aceitação social de determinados sujeitos.

Por outro lado, especialmente a partir do olhar pentecostal, indígenas que se envolvem em disputas políticas, ocupam cargos na gestão da aldeia ou mantêm práticas consideradas incompatíveis com a moral evangélica passam a ser classificados como *teko vai* ou *heko vai*, entendidos como pessoas de “vida errante”. Essa leitura moraliza a política e a transforma em um campo de julgamento pessoal e espiritual, no qual determinadas práticas são associadas ao pecado, ao desvio e à desordem. Nesse contexto, o pentecostalismo não apenas reorganiza o campo religioso, mas também redefine critérios de

pertencimento, respeito e autoridade, deslocando antigos parâmetros do *teko marangatu* para novas formas de controle moral e social.

O mesmo ocorre com o *arandu*, que no uso cotidiano assume sentidos positivos ou negativos, conforme as relações de poder em jogo. O *arandu porã* costuma ser atribuído a professores, acadêmicos, pesquisadores e gestores que não questionam abertamente as decisões tomadas na aldeia, sobretudo em momentos sensíveis, como eleições para capitania, eleições municipais, escolha da direção da escola indígena ou ocupação de cargos administrativos. Já o *arandu* vai emergir como classificação direcionada àqueles que problematizam arrendamentos de terras, denunciam irregularidades ou se posicionam criticamente frente às lideranças locais, bem como aos pastores e gestores.

Nesses casos, a avaliação negativa do *arandu* está diretamente relacionada à ausência de vínculos políticos e religiosos com os grupos hegemônicos. É nesse jogo de classificações morais e simbólicas que os grupos evangélicos pentecostais da Te'yikue conseguem, de forma midiática e social, consolidar força política, convertendo categorias do *teko arandu* em instrumentos de legitimação, silenciamento e disputa por poder no território.

Recentemente, tanto na aldeia Te'yikue quanto em espaços ampliados de deliberação, como o Aty Guasu, o conceito de *teko joja* tem sido reiteradamente mobilizado. A observação de campo indica que segmentos pentecostais vêm reinterpretando esse conceito e princípio, tradicionalmente associado ao equilíbrio coletivo e à reciprocidade no interior do *tekoha*, como fundamento ético de sua própria organização comunitária. Não se trata de mera apropriação discursiva, mas de um processo de reterritorialização, no qual categorias ancestrais passam a ser reinscritas em novas molduras religiosas, como foi o caso dos pentecostais.

No interior do chamado *teko pyahu*, os fiéis são orientados a expressar disciplina, obediência e compromisso visível com a igreja e com os demais adeptos. Práticas como o dízimo mensal e a participação em campanhas religiosas operam como dispositivos de pertencimento e consolidação interna. As campanhas, principalmente conduzidas por obreiros autorizados por pastores indígenas, em que os mesmos articulam promessas, cura espiritual, libertação moral e expansão da igreja. Do ponto de vista geográfico, essas práticas não se limitam ao plano da fé individual; elas produzem espacialidades específicas, organizam fluxos de pessoas, consolidam lideranças e instituem novas centralidades dentro do território indígena.

Nesse processo, categorias classificatórias passam a estruturar distinções internas. Expressões como *católico ite* designam aqueles que não frequentam igrejas evangélicas ou não passaram pela experiência da conversão. A conversão, por sua vez, é compreendida como decisão de aderir a um novo caminho espiritual, implicando mudança de práticas e pertencimentos. O que eu observo durante a pesquisa, contudo, não é apenas uma transformação religiosa, mas a constituição de novas fronteiras espaciais, de sentimentos, modo de ser, de interagir que reconfiguram alianças familiares, relações de autoridade e formas de reconhecimento social.

Assim, o *teko joja* passa a ser acionado por determinados grupos como princípio de coesão interna e demonstração pública de unidade. A presença numerosa em reuniões comunitárias pode ser interpretada como afirmação dessa coesão, evidenciando que o conceito se torna também instrumento de visibilidade política. Nesse sentido, o que está em jogo não é a negação do valor tradicional do *teko joja*, mas a disputa em torno de sua definição legítima. O princípio deixa de operar como consenso tácito e passa a constituir campo de negociação e tensionamento.

No âmbito de negociação e tensionamento em torno do *teko* e do *arandu*, o pentecostalismo indígena enfatiza narrativas de “vida nova” e “abandono do mundo”, articulando o *teko pyahu* como horizonte de renovação espiritual. Ao mesmo tempo, estabelece diálogo seletivo com o *teko yma*, reinterpretando elementos do tempo antigo à luz de sua teologia e liturgias. Essas narrativas reorganizam critérios de julgamento social, redefinindo o que é considerado conduta adequada ou inadequada. Trata-se, portanto, de um processo de territorialização religiosa que incide sobre o ordenamento moral da comunidade, produzindo rearranjos nas formas de poder político e nas dinâmicas de autoridade no interior de Te’yikue.

Para parte dos Guarani e Kaiowá, essas formulações encontram ressonância porque se articulam diretamente às experiências cotidianas de sofrimento, como doenças persistentes, conflitos familiares, violência territorial, inseguranças materiais e instabilidades políticas. A promessa de transformação espiritual oferecida pelas igrejas pentecostais dialoga com a busca por equilíbrio, proteção e sentido diante de contextos marcados por perdas e tensões históricas, funcionando como um recurso de alentos para reorganizar a própria trajetória de vida.

Nesses casos, a adesão às igrejas pode ser compreendida não apenas como ruptura com o *teko yma*, mas como uma estratégia de recomposição do *teko joja* no presente, ainda

que atravessada por novas moralidades e hierarquias religiosas. Trata-se de um processo ambíguo, no qual convivem continuidade e ruptura, resistência e adaptação, como já observado em pesquisas anteriores sobre as transformações religiosas entre os Guarani e Kaiowá (Martins, 2020).

Nesse cenário de reconfiguração do *teko arandu* e *teko joja* e das moralidades associadas ao *teko porã* e ao *teko vai*, a entrada de missionários e pastores externos no território introduz uma lógica religiosa que reposiciona as práticas tradicionais de reza em relação às práticas baseadas na leitura da Bíblia, na oração coletiva e na autoridade pastoral. Esse reposicionamento não ocorre de forma neutra, mas produz tensões recorrentes no interior da aldeia, sobretudo no campo da espiritualidade, libertação e da cura.

Rezadores e rezadoras tradicionais expressam preocupação com o enfraquecimento do vínculo espiritual com o *tekoha*, entendido como espaço vivo de comunicação entre pessoas, espíritos e território. Por outro lado, pastores argumentam que a oração cristã atua como forma de libertação de males espirituais, frequentemente associados ao *angué*, vai reinterpretando categorias cosmológicas indígenas a partir de uma gramática cristã-pentecostal.

Dessa forma, a vida religiosa da aldeia passa a ser atravessada por disputas de autoridade política religiosa e espiritual, relacionadas à definição de quem detém legitimidade para curar, proteger e orientar a comunidade. Essas disputas não dizem respeito apenas à fé, mas envolvem o controle de sentidos sobre o corpo, a doença, o sofrimento e o território, fenômeno também identificado por Benites (2014) em outros contextos Kaiowá.

Essas dinâmicas de reconfiguração espiritual e de querer visibilizar que é crente tornam-se visíveis também no espaço escolar. Durante minhas aulas de História e Geografia, observei que alguns alunos carregavam em suas mochilas pequenos envelopes de papel, identificados como “votos”, destinados a campanhas realizadas nas igrejas pentecostais. Esses votos costumam estar associados a campanhas específicas, como “Sangue de Jesus tem poder” ou “Salmo 91”, e são compreendidos pelos estudantes como instrumentos de proteção espiritual e da vida. A presença desses objetos no cotidiano escolar evidencia como as práticas religiosas extrapolam o espaço da igreja e passam a integrar a vida diária de crianças e jovens indígenas, atravessando instituições como a escola e ressignificando seus usos e sentidos.

Durante a pesquisa de campo, o rezador Florêncio comentou que, em sua percepção, elementos centrais do fundamento espiritual Guarani e Kaiowá, por ele associados a *jehovasa*, vêm sendo progressivamente substituídos por referências cristãs, como a Bíblia, os votos impressos e expressões recorrentes nos cultos, a exemplo de “sangue de Jesus tem poder”, além da memorização de salmos, especialmente o Salmo 91. Essa avaliação aponta para um deslocamento simbólico importante, no qual palavras, objetos e práticas do cristianismo pentecostal passam a ocupar lugar central nos regimes de proteção espiritual, sem que isso implique a eliminação completa das referências cosmológicas anteriores.

A relação entre *teko arandu*, *teko marangatu* e pentecostalismo em Te'yikue, portanto, constitui-se por meio de negociações contínuas, atravessadas por experiências familiares, práticas escolares, campanhas religiosas e disputas internas por reconhecimento e autoridade espiritual. Não se trata de uma oposição binária entre tradição e mudança, mas de um processo dinâmico no qual diferentes formas de espiritualidade são reinterpretadas, atualizadas e reorganizadas no interior do território. Nesse movimento, o sagrado deixa de estar restrito a espaços específicos e passa a circular entre casa, igreja, escola, estrada, roça e reuniões comunitárias, produzindo uma territorialidade espiritual múltipla e em constante transformação.

Ao mesmo tempo, essas reconfigurações não ocorrem de maneira homogênea nem consensual. Elas são marcadas por assimetrias de poder, por disputas morais e por classificações internas que operam distinções entre *teko porã*, *teko joja*, *teko vai*, *arandu porã* e *arandu vai*, afetando diretamente a forma como pessoas, famílias e lideranças são reconhecidas no interior da comunidade. Nesse contexto, o pentecostalismo indígena não apenas reorganiza práticas religiosas, mas também atua como força política e social, influenciando decisões coletivas, trajetórias individuais e formas de pertencimento ao *tekoha*, sobretudo entre jovens e famílias fortemente vinculadas às igrejas.

Essas dinâmicas estabelecem, assim, as bases analíticas para os subitens seguintes, nos quais serão examinadas as formas de organização das igrejas pentecostais em Te'yikue, a atuação das lideranças religiosas indígenas e a emergência de novos espaços do sagrado no território. Ao acompanhar essas configurações, busco compreender como o campo religioso se articula com processos mais amplos de territorialização, poder e resistência, sem perder de vista a centralidade do *teko arando*, *teko joja* e *teko porã* como fundamentos vivos dos modos Guarani e Kaiowá de existir, pensar e projetar o futuro.

2.2 AS TRAMAS DO CONFLITO: DISPUTAS DE PODER E A RE-TEKORIZAÇÃO DO ESPAÇO EM TE'YIKUE

A compreensão das dinâmicas sociopolíticas na Reserva Te'yikue exige um olhar atento às “andanças” cotidianas — no seio das famílias, nos templos, nas salas de aula e nas reuniões políticas. Como sugerido pelo pesquisador Kaiowá Dr. Tônico Benites, a quem reconheço como uma das principais vozes intelectuais na antropologia contemporânea, o conceito de disputa é a chave para entender a agência do nosso povo. Arrisco-me, portanto, a realizar o esforço intelectual de traduzir o conceito de “disputa” entre o mundo *karai* (não indígena) e a nossa própria visão de mundo e conceito nativo.

Ao dialogar com a obra organizada por Saquet e Sposito (2008), fica evidente que os territórios são constituídos por relações de poder e conflitos permanentes. No caso dos Guarani e Kaiowá, estamos em disputa constante com a sociedade envolvente desde o período colonial, tendo sido submetidos a processos de exclusão e, posteriormente, ao regime de reservamento entre 1914 e 1928. Durante esse tempo, assistimos ao fortalecimento das riquezas dos não indígenas sobre as nossas terras ancestrais, o que torna a reserva um espaço de tensão histórica acumulada.

Por essa razão, o *tekoha* Te'yikue não pode ser compreendido apenas como um lugar de isolamento indígena, mas como um território vivo, onde a reprodução da vida ocorre em meio a intensas lutas para demonstrar a força coletiva. Como sugere Benites (2014), a agência indígena manifesta-se justamente na capacidade de negociar, resistir e ressignificar as instituições externas que tentam moldar o cotidiano na aldeia. Essas tramas de conflito atravessam as esferas familiar, religiosa, educacional e política.

Essas múltiplas dimensões configuram o que Arturo Escobar (2005) define como ontologias políticas: a luta pela defesa de um modo de vida que se recusa a ser simplificado pela lógica moderna e capitalista. No âmago dessa disputa está a família extensa (*teyyi*), que historicamente é a base da territorialidade Guarani e Kaiowá. Contudo, hoje a família é o palco de uma tensão entre o valor relacional tradicional e o individualismo crescente, fomentado por modelos de salvação religiosa e autonomia financeira estatal.

A introdução de modelos de salvação individual pelas igrejas gera fissuras na autoridade dos anciãos, mas a resposta indígena a essa pressão não é a fragmentação total, mas a *re-tekorização*. Observa-se que, em Te'yikue, a estrutura do parentesco frequentemente “engole” as instituições externas. A igreja, por exemplo, muitas vezes se

torna uma extensão da família, onde os laços de sangue determinam a hierarquia da congregação e a manutenção da rede social que sustenta a luta pelo território.

Essa dinâmica se expande para o campo religioso, onde a visibilização das igrejas pentecostais altera a paisagem física e sonora da reserva. A construção de templos e a amplificação dos cânticos instauram o que eu conceituo de territorialização religiosa Guarani e Kaiowá. Há aqui uma disputa por visibilidade espacial: o centro da aldeia, antes focado no *jeroky guasu* e na *óga pysy*, passa a ser compartilhado com a estética evangélica, gerando novas formas de ocupação do solo.

Contudo, essa sobreposição não apaga a identidade originária. O indígena cristão em Te'yikue vive uma multiterritorialidade, conforme teorizado por Rogério Haesbaert (2004 a), transitando entre o dogma da igreja e a ontologia da terra. A disputa religiosa, portanto, não é apenas por almas, mas pela definição de quais valores devem reger a relação com o sagrado e com o espaço comum da reserva, onde o fiel não deixa de ser um sujeito político de sua comunidade.

Na educação e na esfera intelectual, a disputa assume um caráter epistemológico fundamental. A escola na Te'yikue é um território de fronteira onde se confrontam o currículo estatal e o *teko arandu* (sabedoria indígena). A visibilização do intelectual indígena — professores, acadêmicos e lideranças — é uma estratégia política para descolonizar esse espaço e transformá-lo em uma ferramenta que sirva às retomadas, e não apenas à integração ao mercado de trabalho externo.

Ao pautar a sala de aula a partir da cosmologia e da história de resistência, o intelectual indígena exerce o que Talal Asad (2010) descreve como resistência às disciplinas coloniais. Isso garante que o conhecimento produzido no “lugar” permaneça fiel às raízes do território. Essa disputa intelectual é vital, pois define como as novas gerações compreenderão sua própria história e seu direito originário sobre as terras que hoje estão em mãos de não indígenas.

As tensões convergem para a área política e social, onde a representatividade é constantemente colocada em xeque. As disputas entre lideranças tradicionais, pastores e jovens lideranças intelectuais revelam a complexidade de uma sociedade que busca a autodeterminação sob o cerco do agronegócio. A *re-tekorização* do espaço é o resultado desse emaranhado de conflitos, onde o território é o centro inegociável da existência, transformando cada instituição em uma trincheira de resistência.

Um ponto crucial dessa disputa é a herança do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Muitas famílias se apoderaram da gestão da aldeia desde aquele período, permanecendo até hoje no comando de cargos como direção e coordenação etc. Enquanto alguns grupos mantêm o controle político e administrativo, outras famílias permanecem em um estado de invisibilização, o que gera um profundo desequilíbrio social interno na Reserva Te'yikue.

É nesse cenário de exclusão interna que a igreja chega e é apropriada pelas famílias invisibilizadas. Para esses grupos, a estrutura religiosa torna-se uma forma de mostrar sua existência e sua capacidade de unir pessoas. Quando uma dessas congregações ganha força, ela passa a disputar números de fiéis, qualidade de equipamentos e a conversão de figuras influentes, como filhos de líderes tradicionais, para legitimar sua presença e seu poder frente aos grupos dominantes.

Para categorizar essas disputas de forma nativa, utilizo os conceitos de “*ñemongu’e rerehara porã*” e “*ñemongu’e rerehara vai*”. O primeiro, *ñemongu’e rerehara porã*, refere-se a uma disputa ou condução voltada para o bem-viver coletivo. É o movimento de quem busca ser pastor, diretor, capitão ou vereador com o objetivo genuíno de contribuir para a melhoria da comunidade escolar, da saúde local ou da legislação em favor do povo.

Em contrapartida, o “*ñemongu’e rerehara vai*” caracteriza a disputa que prioriza apenas o privilégio individual ou de um grupo familiar específico. Historicamente, isso era visível no sistema de indicações para cargos de professores e gestores, que dependiam exclusivamente da vontade da liderança local. Essa forma de condução “ruim” ou egoísta do poder é o que gera os conflitos de interesse que muitas vezes fragmentam a força política necessária para as lutas externas.

Atualmente, a transição para processos seletivos e provas para a atuação na área da educação representa um avanço nessa disputa intelectual. O indígena que faz a prova busca o privilégio de contribuir para a sua comunidade através do mérito e do conhecimento, rompendo com as antigas amarras de dependência das lideranças. Essa mudança reflete a busca por uma condução *porã* (boa) do destino da aldeia, onde o saber técnico e o saber tradicional se unem.

Assim, as tramas do conflito em Te'yikue revelam que a disputa é o motor da *re-tekorização*. Através da política, da religião e da educação, os Guarani e Kaiowá reafirmam sua presença e sua capacidade de autogestão. O território, portanto, é reafirmado não como

um espaço estático, mas como um campo de batalha constante onde a visibilidade é a moeda de sobrevivência e a base para a futura retomada de tudo o que foi perdido.

2.3 AS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS E REORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA EM TE'YIKUE

Diferentemente de outros *tekoha* Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, Te'yikue se caracteriza pela ausência quase total da Igreja Católica, que em muitas comunidades ainda exerce influência significativa na organização religiosa e política das famílias. No território, o campo espiritual foi estruturado, principalmente, a partir da presença das igrejas pentecostais e neopentecostais, que se expandiram ao longo das últimas décadas e passaram a interferir diretamente nas formas de convivência, autoridade e organização interna da aldeia. Essa reconfiguração não ocorreu de maneira repentina, mas se insere em um processo histórico mais amplo, marcado pelo confinamento territorial, pelas políticas indigenistas do SPI e pelas transformações impostas à vida coletiva.

A análise dessas transformações exige considerar que a aldeia Te'yikue não vivencia um processo isolado. O avanço das igrejas, como já contextualizei no capítulo 1, ocorre sobre camadas históricas acumuladas de deslocamentos forçados, perda de territórios, pressões de fazendeiros, intervenções do Estado, mudanças nas formas de trabalho e conflitos internos nas famílias. Nesse contexto, os saberes dos *ñanderu*, *ñandesy* e *yvyra'ija* não desaparecem, mas são reorganizados diante das novas presenças religiosas. Manter o *teko marangatu* passa a exigir estratégias de seleção, negociação e adaptação, ao mesmo tempo em que muitas famílias encontram nas igrejas apoio para lidar com doenças, sofrimento emocional e situações de violência cotidiana.

O *tekoha* permanece como referência central, pois mais do que um espaço físico, ele articula os *jara*, meio ambiente, parentesco, circulação, palavra e cuidado espiritual. No entanto, a presença de instituições externas, como igrejas, escola e projetos governamentais, introduz novos mediadores sociais e novas formas de autoridade. A organização territorial de Te'yikue, portanto, não é estática, mas constantemente recomposta, respondendo às pressões externas sem romper completamente com suas bases históricas.

As transformações materiais também expressam esse processo. As antigas casas de sapé, integradas ao ambiente e à vida espiritual, foram gradualmente substituídas por moradias de alvenaria cobertas com telhas de eternite. O mesmo ocorre com os templos religiosos. Algumas igrejas são pequenas, construídas em madeira e erguidas em mutirão;

outras apresentam estruturas maiores, de tijolo, resultado de cooperação entre famílias, dirigentes locais e denominações externas. Essas construções materializam novas relações com o espaço e novas formas de marcar presença no território.

Ao longo da MS-280, que corta a entrada da aldeia, observa-se a concentração de templos de diferentes denominações, como Deus é Amor, Congregação Cristã, Batista, além das igrejas familiares distribuídas pelos becos e margens da aldeia. A escolha desses locais não é aleatória. Ela revela disputas por visibilidade, acesso aos fiéis e reconhecimento comunitário. Cada igreja funciona como ponto de encontro, espaço de oração, mas também de circulação de informações, organização de campanhas e orientação da vida cotidiana.

Quando uma igreja assume maior porte, como no caso da sede da Igreja Deus é Amor, sua construção envolve negociações coletivas, acordos entre famílias e articulações políticas internas. Essas sedes passam a funcionar como referências comunitárias, concentrando atividades religiosas, circulação de jovens e formação de lideranças. Com o tempo, acumulam autonomia simbólica e capacidade de mediação com instituições externas.

Esse processo evidencia a ausência de uma gestão territorial unificada. Em diversos momentos, as igrejas passam a exercer funções que antes estavam concentradas no conjunto da comunidade ou na atuação dos rezadores tradicionais. Elas oferecem apoio espiritual, social e emocional em contextos onde o Estado se faz ausente. A oração, nesse sentido, assume também um papel organizador da vida coletiva, articulando cuidado, disciplina e pertencimento.

Mesmo diante dessas mudanças, o *arandu* dos antigos permanece atuante. Muitos fiéis reinterpretam suas práticas a partir de categorias tradicionais como *teko porã*, *mbarete*, *ñeñangareko* e *jara*. Jovens envolvidos com os cultos falam da importância da proteção espiritual; mulheres que participam de campanhas religiosas afirmam manter vínculos com os ensinamentos recebidos das avós; obreiros indígenas comparam o cuidado espiritual promovido pela igreja com aquele realizado pelos rezadores. Essas práticas indicam que o pentecostalismo, em Te'yikue, atravessa a cosmologia indígena, reorganizando-a sem eliminá-la por completo.

As tensões se tornam mais evidentes no interior das famílias. A partir da intensificação do discurso da “vida nova”, a autoridade dos mais velhos passa a disputar espaço com normas religiosas trazidas pelos cultos, estudos bíblicos e campanhas. A juventude, historicamente formada pela convivência e pela escuta, torna-se alvo central da

evangelização, incorporando novos códigos morais relacionados ao corpo, à sexualidade, ao comportamento e à disciplina. Esse deslocamento afeta diretamente o *ore reko*, produzindo conflitos intergeracionais e redefinindo relações de autoridade no interior das casas.

Assim, as transformações religiosas em Te'yikue não se limitam ao plano da fé, mas incidem sobre a organização social e política da aldeia. As igrejas reorganizam rotinas familiares, formas de autoridade, ocupação do território e circulação de pessoas. Longe de representar apenas ruptura ou continuidade, esse processo expressa uma reorganização permanente da vida coletiva, na qual o povo Guarani e Kaiowá segue negociando, adaptando e reconstruindo seus modos de existir no território.

2.4 AS PRIMEIRAS TENSÕES INTERNAS: JUVENTUDES, FAMÍLIA E AUTORIDADE

As primeiras tensões dentro de Te'yikue, quando as missões e depois as igrejas pentecostais foram se aproximando, não surgiram apenas da disputa doutrinária, mas da reorganização da vida familiar. Desde o tempo dos antigos, a palavra dos mais velhos orientava a casa, família, o corpo e o espírito. O *ñanderu* e a *ñandesy* eram guias do *ava reko*, responsáveis por equilibrar o *teko porã* e manter o *jara porã* vigilante sobre as famílias.

Com a chegada das missões cristãs, especialmente quando o discurso de “vida nova” se intensificou, começou uma reconfiguração profunda da autoridade no interior das casas. A juventude, que tradicionalmente aprendia pela convivência e pela escuta, passou a ser alvo privilegiado da evangelização, recebendo novas normas de comportamento, novas formas de disciplinar o corpo e da sexualidade, e novos modos de interpretar sofrimento e cura.

Nesse contexto, a juventude passou a ocupar posição estratégica na igreja e na comunidade. Tradicionalmente socializados pela convivência cotidiana, pela escuta e pela observação dos mais velhos, muitos jovens tornaram-se público prioritário das ações evangelizadoras. A participação em cultos, ensaios de louvor, estudos bíblicos e vigílias introduziu novas rotinas, novas regras de comportamento e novas formas de disciplinar o corpo, a sexualidade e as emoções. Para parte dos rezadores tradicionais, esse movimento foi interpretado como enfraquecimento do *teko yma*, uma vez que a presença juvenil nas práticas tradicionais diminuiu. Para muitos jovens, entretanto, a igreja ofereceu um espaço de escuta, reconhecimento e reorganização da vida diante de situações de

sofrimento, violência e conflitos familiares, aspecto também observado por Benites (2014) em outros contextos Kaiowá.

Essas transformações afetaram diretamente as relações entre gerações atuais e dos antigos. As normas morais difundidas pelas igrejas passaram a regular conflitos internos nas famílias, especialmente aqueles relacionados ao consumo de bebida alcoólica, à vida afetiva e às formas de convivência cotidiana. A autoridade espiritual deixou de ser exercida exclusivamente pelos mais velhos e passou a ser compartilhada, disputada ou negociada com novos mediadores religiosos. Assim, a igreja não apenas introduziu um novo discurso espiritual, mas interferiu na organização da casa, deslocando a centralidade da palavra tradicional e criando novos espaços de decisão no interior das famílias.

Figura 36 – Foto da Juventude indígena atuando na condução de culto evangélico na aldeia Te'yikue



Fonte: Acervo da pesquisa de campo do pesquisador Elemir Soare Martins.

A reorganização da autoridade juvenil pode ser observada de forma concreta nas práticas rituais. A imagem registrada durante a pesquisa de campo, apresentada acima, mostra um grupo de jovens indígenas ocupando a linha de frente do culto, vestidos de maneira padronizada e atuando de forma sincronizada na condução das atividades religiosas. Essa cena expressa visualmente a emergência de uma autoridade espiritual juvenil, baseada na disciplina do corpo, na performance ritual e no reconhecimento coletivo. O protagonismo desses jovens evidencia que o culto se tornou um espaço privilegiado de formação de

lideranças e de produção de prestígio social dentro da aldeia, reforçando as tensões intergeracionais que atravessam a reorganização religiosa em Te'yikue.

A imagem registrada em campo permite observar elementos concretos da reorganização da autoridade juvenil no interior das igrejas. Os jovens ocupam a parte frontal do templo, posição associada à condução do culto, à liderança ritual e à visibilidade pública. A disposição alinhada dos corpos, o uso de vestimentas semelhantes e a execução sincronizada das palmas indicam a incorporação de normas disciplinares próprias do culto pentecostal, nas quais ordem, ritmo e controle corporal são valorizados.

Essa organização ritual evidencia que a participação juvenil não se limita à frequência aos cultos, mas envolve a assunção de funções reconhecidas pela comunidade. Ao conduzirem partes do culto, esses jovens passam a exercer influência para além do espaço religioso, repercutindo nas relações familiares e no cotidiano da aldeia. Em famílias onde convivem práticas tradicionais e participação nas igrejas, esse protagonismo juvenil introduz novos critérios de reconhecimento espiritual e reconfigura, de forma gradual, a autoridade exercida pelos mais velhos.

A imagem também evidencia que a legitimidade das lideranças juvenis é construída por meio da prática ritual coletiva na igreja. A capacidade de manter a ordem do culto, conduzir a oração e sustentar a dinâmica das celebrações constitui um critério central de reconhecimento dentro das igrejas. Dessa forma, o espaço do culto passa a operar como instância de formação de lideranças e de reorganização das hierarquias internas, especialmente nas relações entre jovens e adultos.

Essas transformações incidem diretamente sobre o *ore reko*, isto é, sobre a forma coletiva de organizar a vida no território. A vigilância sobre o comportamento juvenil, o afastamento de determinadas festas tradicionais e as críticas a práticas ancestrais introduzem novos mediadores de autoridade no interior das famílias. A igreja, mesmo antes da conversão formal, passa a influenciar a dinâmica doméstica, redefinindo papéis, expectativas e responsabilidades, ao mesmo tempo em que atribui à juventude um lugar de protagonismo religioso que anteriormente não ocupava.

Dessa maneira, as primeiras tensões internas em Te'yikue não podem ser compreendidas como oposição direta entre tradição e cristianismo. Elas expressam um processo mais amplo de reorganização social e espiritual, no qual juventude, família e autoridade são reconfiguradas a partir da presença das igrejas no território. Esse processo

cria as condições para o surgimento de lideranças indígenas no interior das denominações evangélicas, tema desenvolvido no subitem seguinte, evidenciando como as transformações religiosas ultrapassam o campo da fé e passam a estruturar novas formas de organização comunitária.

2.5 REORGANIZAÇÃO DA AUTORIDADE RELIGIOSA NO INTERIOR DAS IGREJAS INDÍGENAS EM TE'YIKUE

No contexto das transformações religiosas analisadas ao longo deste capítulo, observo que em Te'yikue uma reorganização progressiva das formas de autoridade no interior das igrejas. A presença de dirigentes, obreiros, jovens, mulheres, lideranças políticas (capitão, vice-capitão), cantores e evangelistas indígenas passa a estruturar a dinâmica dos cultos e a mediação espiritual no território. Essas figuras não se constituem como simples extensões da autoridade pastoral externa, mas como referências locais, inseridas nas relações de parentesco, de prestígios que possuem e, ao mesmo tempo, no uso da sua posição durante o culto e na comunidade como conhecedores do cotidiano da aldeia.

A legitimação dessa autoridade religiosa ocorre a partir de trajetórias reconhecidas coletivamente ou quando demonstra um comportamento diferentemente do passado, como, por exemplo, antes pessoas que bebiam demais, tinham comportamentos negativos, quando conseguem se sobressair têm o respeito muito grande pela comunidade religiosa pentecostal. Experiências de doença, sofrimento familiar, crises pessoais ou processos de conversão são mobilizadas como elementos de validação espiritual, produzindo reconhecimento no interior das igrejas. Em Te'yikue, esse reconhecimento está diretamente associado à capacidade de aconselhar, unir grupos, conduzir a oração, organizar o culto e manter a ordem ritual pentecostal, aspectos já observados em pesquisas anteriores sobre o contexto local (Martins, 2020).

A reorganização das lideranças indígenas no interior das igrejas pode ser compreendida em diálogo com não centralização de poder ou da autoridade religiosa entre os Guarani e Kaiowá. Conforme essa pesquisa, não há entre esse povo uma centralização religiosa equivalente à figura do Papa no catolicismo, mas uma distribuição da autoridade espiritual entre diferentes líderes religiosos, reconhecidos localmente a partir de sua trajetória, de sua capacidade ritual e de sua circulação entre comunidades.

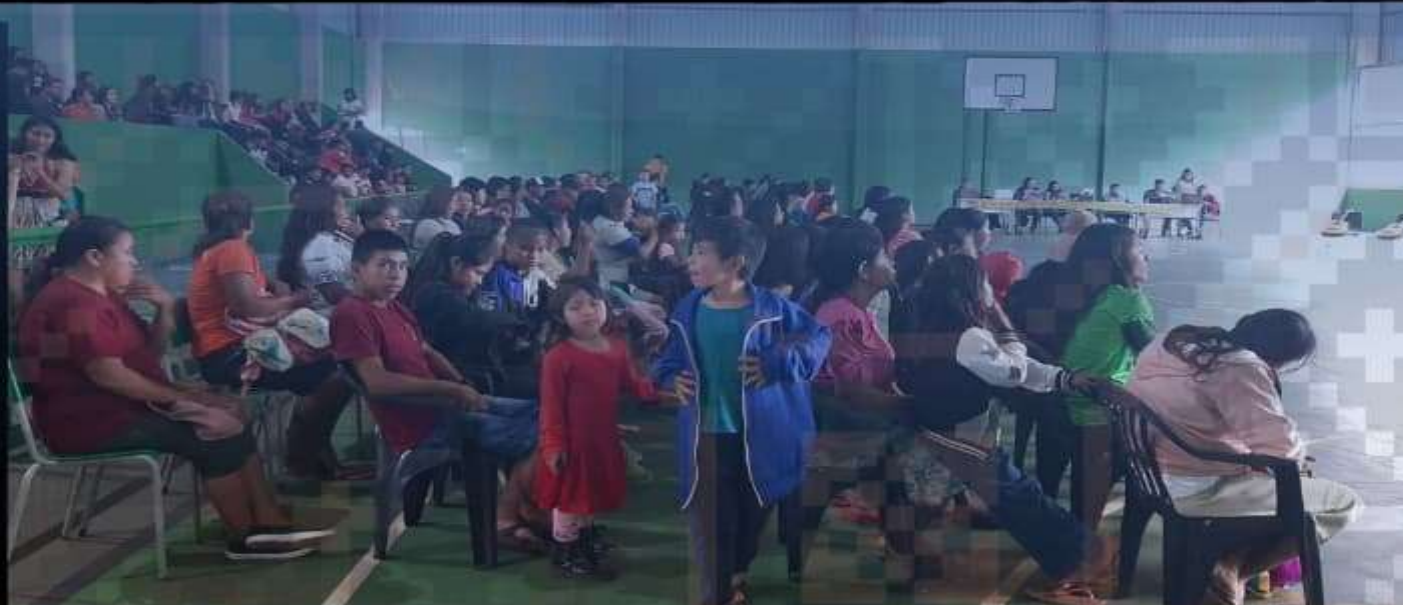
Essa lógica de não concentrar o poder em uma única pessoa ou da organização religiosa ajuda a entender por que as lideranças evangélicas indígenas não se organizam a partir de uma hierarquia única, mas se afirmam de modo fragmentado, territorializado e relacional, sendo legitimadas pelo exercício contínuo da palavra, da oração e do cuidado espiritual no interior do *tekoha*.

Em Te'yikue, a atuação de dirigentes, obreiros e missionárias indígenas se consolida a partir da presença cotidiana no culto e na vida das famílias. São lideranças que falam em guarani, conhecem as relações de parentesco e circulam pelos mesmos espaços que os demais moradores da aldeia. Muitas delas constroem reconhecimento a partir de suas próprias histórias de doença, conflitos sociais e familiares ou experiências de conversão, que passam a ser narradas publicamente durante os cultos e campanhas.

A condução da oração coletiva (*ñembo'e aty*), a organização de campanhas e o acompanhamento de famílias em situações de sofrimento fazem com que a igreja passe a ocupar funções que antes estavam concentradas nos rezadores e rezadoras. Em vários casos, esses dirigentes são procurados para aconselhamento, escuta e orientação diante de problemas domésticos, uso de bebida, adoecimento ou conflitos entre parentes. A igreja, assim, deixa de ser apenas um espaço de culto e passa a integrar a dinâmica cotidiana do *tekoha*.

Essa mudança gera tensões com formas tradicionais de autoridade espiritual. Rezadores e rezadoras, historicamente responsáveis pela proteção das famílias, veem parte de suas funções serem deslocadas para o interior das igrejas. A disputa não se dá apenas em torno da crença, mas da palavra que orienta, do conselho que vale e da legitimidade para interpretar o sofrimento. Situação semelhante foi observada por Pereira (2004), ao analisar a organização religiosa kaiowá, marcada pela ausência de centralização e pela coexistência de múltiplas lideranças espirituais, bem como por Benites (2014), ao tratar dos efeitos do contato religioso sobre as formas de autoridade no território.

Dessa forma, o surgimento de lideranças indígenas nas igrejas em Te'yikue não representa uma substituição imediata dos rezadores, mas a sobreposição de funções e a redistribuição da autoridade política religiosa e espiritual no interior da aldeia. Esse cenário ajuda a compreender por qual motivo as igrejas se tornam espaços centrais de organização social e política, tema que será aprofundado no capítulo seguinte.



CAPÍTULO 3



CAPÍTULO 3

AS MOBILIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS GUARANI E KAIOWÁ: CONFLITOS, NEGOCIAÇÕES, POLÍTICAS E BUSCA POR HEGEMONIA EM TE'YIKUE

Neste capítulo, analiso as mobilizações sociopolíticas dos Guarani e Kaiowá e como se estruturam a partir das realidades em seu território, do *tekoha*, entendido como espaço de uso, pertencimento e disputa. A luta política não se separa das formas de ocupar, circular e controlar a natureza e o território, nem das dimensões simbólicas e espirituais que o constituem. As decisões políticas, portanto, não se produzem apenas em assembleias formais ou documentos institucionais, mas em diferentes escalas do território da aldeia: nas igrejas, nas relações de parentesco, nos espaços domésticos e nas práticas cotidianas que organizam a vida coletiva.

Essa visão de uma política que integra a espiritualidade e a vida prática é reforçada por lideranças locais que vivenciam o dia a dia da comunidade. O evangélico Dionel, da região *Mbopei* da Te'yikue, ao refletir sobre sua longa trajetória entre a comunidade indígena e o cristianismo, destaca a necessidade de superar as divisões que, no passado, serviram para “demonizar a cultura”. Para ele, a mobilização hoje deve passar pela participação ativa dos evangélicos nos espaços de decisão coletiva:

[...] a gente que é crente que já passamos por tantas coisa, né, eu mesmo tenho um trajetoria muito longa. Ja fiz parte da cultura e ja vi meus parentes sempre na ativa na cultura, praticando e rezando, ao mesmo tempo, entrando na igreja e saindo de novo para voltar a cultura. [...] hoje sinto que aquilo que praticavamos nao se pode mais se repetir, pois precisamos um do outro e bom que isso se coloque na mente. para isso é importante que os evangelicos participem mais das reunios, das assembleias, aty e das atividades da escola para que tenha conhecimentos sobre a sua realidade e da realidade dos indigenas fora da aldeia. entao, cada setor da aldeia ou familia precisa conversar entre si, o capitao, diretor, todos para que consigamos encontrar paz e resolver a questao problemática da aldeia, como alcoolismo, violencias, so brigando por cargo cargo nao vai adiantar muita coisa, no final das contas nos que temos que resolver nosso proprios problemas aqui na aldeia (Relato do Irmão Dionel, pesquisa de campo, 2024).

O relato do evangélico Kaiowá Dionel é emblemático, pois aponta para uma política da resolutividade. Ele desloca o foco da disputa por cargos ou da intolerância religiosa para a urgência de enfrentar problemas sociais, como o alcoolismo e a violência. Ao defender que o “crente” deve estar no *Aty* e na escola, ele propõe que a igreja seja participativa nos

movimentos, reforçando a autonomia política da aldeia para resolver seus próprios dilemas internos.

Seguindo a reflexão do evangélico Kaiowá Dionel, é fundamental introduzir aqui a categoria do *ore* (nós) que existem na comunidade indígena. Na Te'yikue, observo diversos grupos que, embora compartilhem o mesmo território, pensam e se organizam de formas distintas. Dentro da lógica do *ore*, reside o que o antropólogo Kaiowá Tônico Benites (2009) conceitua como *laja* (estilo/jeito), explicando que a diversidade de comportamentos entre as parentelas é o que molda a vida política e religiosa atual:

no tocante ao modo de ser e estilo comportamental (*teko laja*) de cada família do Kaiowá é possível considerar que a vida contemporânea diferenciada desses indígenas se encontra em processo de construção sempre inacabada (Barth, 1987), expressada através da contribuição de vários pontos de vista, fruto de experiências diversificadas e a partir de contextos históricos determinados (Benites, 2009, p. 19).

Dessa forma, a existência de múltiplas igrejas e frentes políticas em Te'yikue não deve ser vista como uma divisão desordenada, mas como a expressão desses diferentes *teko laja*. Cada grupo familiar reconstrói sua religiosidade e sua atuação política a partir de suas próprias experiências históricas, buscando, em última instância, fortalecer o seu “nós” (*ore*) perante os desafios que enfrentam na aldeia.

Para aprofundar essa compreensão, Benites (2009) demonstra que a autonomia das famílias extensas, longe de enfraquecer o povo, funciona como uma técnica de resistência que gera uma multiplicidade de existências:

Nesta situação histórica as famílias extensas kaiowa, em lugar de se desintegrar, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (Mura, 2003), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*), conformando uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo (*teko reta*), o modo de ser múltiplo de conjuntos dessas famílias indígenas Kaiowá. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um (*ñande reko*), um “nosso modo de ser” sempre contraposto ao (*karai kuera reko*) modo de ser do não índio (Benites, 2009, p. 20).

Ao articular o conceito de *teko reta* (modo de ser múltiplo), percebo que em Te'yikue a política evangélica não anula o pertencimento étnico. Pelo contrário, as igrejas tornam-se o palco onde cada família exercita seu estilo próprio (*laja*), sem perder de vista o horizonte comum do *ñande reko*. É nessa tensão entre a diversidade interna e a unidade frente ao *karai* (não indígena) que ele tenta e se esforça para construir a hegemonia e a força das mobilizações no território.

Ainda sobre o *teko reta*, noto que essa multiplicidade é ativada quando se transformam os vínculos políticos, religiosos e comunitários com as instituições interna e externa, como a escola, o CRAS, as igrejas, prefeitura ou com a própria figura do capitão. Esse fenômeno manifesta-se claramente na trajetória de ex-capitães ou de pessoas que se afastaram das denominações religiosas, da convivência familiar ou de seus *ore* (grupos). Na dinâmica social de Te'yikue, a comunidade utiliza o sufixo *-kue* para designar aquilo que “já foi”, mas que permanece como marca indelével na trajetória do indivíduo.

Assim, constituem-se sujeitos que encarnam o *teko reta* em suas próprias biografias: o *capitão-kue*, o *crente-kue*, o *professor-kue* e o *agente de saúde-kue*. Essa lógica estende-se a todas as esferas da vida cotidiana: na separação de um casal, surge o *casal-kue*; aquele que não mais lidera frentes de trabalho nas usinas de cana torna-se o *cabeçante-kue*. Portanto, o sufixo *-kue* opera como um marcador ambivalente: ele pode servir tanto para “deslegitimar” a autoridade presente quanto para “legitimar” a experiência acumulada.

Essa categoria revela que o pertencimento não é estático. A liderança exercida, a biografia individual, o *laja* ou a fé professada não desaparecem totalmente; elas são integradas a um modo de ser múltiplo que permite ao sujeito circular por diferentes esferas políticas e sociais da aldeia. Essa fluidez biográfica, familiar e histórica é, conforme a pesquisa, uma das formas de resistência ao confinamento identitário, permitindo que a pessoa mobilize seus antigos saberes, redes de contatos e prestígio em favor das lutas atuais de sua parentela.

A mobilização, nesse sentido, não surge pronta nem segue um roteiro definido. Ela é construída no cotidiano, em situações de conflito territorial, conflitos internos, disputas por reconhecimento e na necessidade de fazer circular os poderios. Muitas vezes, esses processos não se apresentam como ação política explícita, mas operam como uma negociação silenciosa: um alinhamento entre parentes, uma articulação religiosa ou uma reorganização de alianças dentro da própria comunidade. Essa dinâmica contemporânea, contudo, só pode ser plenamente compreendida ao resgatarmos as raízes do confinamento territorial que forçaram a aldeia a se reorganizar sob a égide do Estado, como veremos a seguir.

3.1 TERRITÓRIO, CONFINAMENTO E A BASE HISTÓRICA DAS MOBILIZAÇÕES

Diversos pesquisadores Guarani e Kaiowá têm demonstrado que a criação das reservas indígenas não pode ser compreendida como uma política de proteção, mas como parte de um projeto mais amplo de controle territorial, social e cultural dos povos indígenas.

Autores como Tonico Benites (2009; 2012), Eliel Benites (2014; 2021), Celuniel Valiente (2019), Ezequiel Valiente, Gileandro Barbosa Pedro (2020; 2025) e Elemir Soare Martins (2020) evidenciam que cada reserva foi constituída a partir de contextos específicos de violência, confinamento e reorganização forçada da vida indígena. No entanto, apesar das particularidades locais, há um elemento comum: a tentativa sistemática de enfraquecer as formas próprias de organização social, espiritual e territorial dos Guarani e Kaiowá, ao mesmo tempo em que se buscava integrá-los de maneira subordinada ao sistema capitalista regional.

Sobre a natureza disciplinar desses espaços, Tonico Benites (2009) compara a estrutura das reservas a sistemas de vigilância extrema, onde a liberdade e o modo de ser indígena eram sistematicamente cerceados:

Pode-se afirmar que cada aldeia/reserva delimitada se constituía em um espaço vigiado e controlado permanentemente. Era como se fosse uma instituição total, um presídio ou manicômio nas imagens descritas por Goffman (1974), atualizadas por alguns antropólogos para descrições etnográficas no Brasil de unidades administrativas da política indigenista (Oliveira, 1988). Tratava-se de um lugar restrito, planejado para disciplinar, controlar e dominar os indígenas, conforme os interesses dos não índios. De fato, essas práticas não tinham e não têm como objetivo proteger o modo de ser, viver e os interesses dos indígenas, mas dominar e controlar, no caso específico dos Kayowá, dificultar a sua permanência e circulação pelo território, sobretudo evitar o retorno à sua terra tradicional (Benites, 2009, p. 91).

Nesse sentido, o confinamento em Te'yikue não foi apenas uma questão de limite geográfico, mas uma estratégia para interromper o fluxo tradicional e a autonomia das parentelas. Ao transformar a reserva como “único lugar de indígena”, o Estado buscava subordinar o nosso povo, forçando-nos a criar, dentro desses espaços de vigilância, novas táticas de resistência e negociação que desembocariam nas mobilizações contemporâneas que analiso.

Para desconstruir essa visão colonial e administrativa da reserva, torna-se imperativo recorrer às narrativas do nosso próprio povo. Como bem destaca Benites (2014), a compreensão real dos fatos históricos depende diretamente da inclusão da perspectiva indígena, sob o risco de produzirmos uma análise parcial e distorcida:

Sem o conhecimento minucioso das narrativas indígenas não é possível compreender como a história foi sendo entretecida e como os eventos de fato se deram daquela forma (e não de outra). A narrativa indígena está diretamente conectada à ação, sem compreendê-la o entendimento dos fatos fica distorcido e parcial. Passa a ser uma história administrativa ou da política dos karai, baseada apenas nos documentos e desconhecendo

inteiramente a visão de uma das partes fundamentais nela envolvida, os indígenas (Benites, 2014, p. 180).

Dessa forma, este subtópico privilegia a memória e a palavra dos Guarani e Kaiowá frente à narrativa oficial. É através dessa “narrativa conectada à ação” que busco revelar como o confinamento em Te’yikue, embora planejado para nos imobilizar, gerou novas formas de articulação. A política de confinamento territorial implicou a retirada forçada de nosso povo de seus *tekoha* tradicionais para uma concentração em áreas reduzidas e propositalmente negligenciadas pelo Estado. Como apontam Pereira (2004), Benites (2014) e Pedro (2020), esse processo não foi um erro de gestão, mas um projeto que produziu condições estruturais de pobreza, violência e precarização da vida.

No caso da aldeia Te’yikue, a presença do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi central nesse processo. A instalação do posto José Bonifácio introduziu uma nova lógica de comando no interior da aldeia, materializada na figura do chefe do posto, representante direto do Estado. Esse agente exercia forte autoridade, estabelecendo o que Pereira (2004) identifica como uma gestão estatal sobre o território e o corpo indígena. Essa assimetria era gravada pela barreira linguística, já que a maioria dos Guarani e Kaiowá não dominava o português, produzindo uma dependência estrutural que consolidava o chefe do posto como mediador absoluto entre o *tekoha* e o Estado.

Para sustentar esse controle, o SPI criou uma estrutura de poder interna que imitava o modelo militar, cooptando indígenas para exercerem funções de vigilância sobre seus próprios parentes. Sobre essa organização hierárquica, Eliel Benites (2021) descreve:

[...] o chefe do Posto Indígena (que era branco), em seguida estava o “capitão” (indígena que falava melhor a língua portuguesa), depois “sargento”, “cabo” e numerosos “policiais”. Esta estrutura de poder tinha o apoio oficial do órgão indigenista da época, fornecendo infraestrutura para fazer diversas rondas, fardamento e até armas de fogo para os comandantes maiores. Muitos interlocutores afirmam que a postura ditatorial das primeiras autoridades da reserva não conseguiu esconder as atitudes corruptas, estabelecendo conchavos com os indígenas que faziam parte de grupos de lideranças (Benites, 2021, p. 54).

Para viabilizar o controle cotidiano da comunidade, o SPI incentivou a criação da figura do “capitão”, um indígena escolhido para auxiliar o chefe do posto, especialmente na tradução, na transmissão de ordens e no controle interno. Em Te’yikue, como em outras reservas, o capitão passou a ocupar um lugar estratégico, funcionando como intermediário entre o Estado e a comunidade. Como relata Fernando Kaiowá, que exerceu essa função por muitos anos: “O que o chefe do posto determinava tinha que ser cumprido junto com o

capitão”. Essa fala evidencia a subordinação das lideranças tradicionais à estrutura estatal e o esvaziamento da autonomia política das comunidades em favor do regime tutelar.

A consolidação do sistema de capitania não serviu apenas aos interesses administrativos do Estado; ela pavimentou o caminho para a entrada de novas gramáticas morais no território. Se o Capitão era o braço direito do Chefe do Posto no controle do trabalho e da ordem, a Missão Religiosa surgiu como a parceira estratégica na gestão da conversão dos indígenas e da educação. Em Te'yikue, essa aliança entre o poder tutelar do SPI e o projeto civilizatório missionário (como o da Missão Evangélica Caiuá) criou uma “pinça” de controle: enquanto o Estado confinava o povo, a cultura, a mobilidade ancestral, o sonho, o corpo no espaço da reserva, a missão buscava reconfigurar o espírito através da escola e do culto. Frequentemente, o Capitão era o primeiro a ser interpelado pelos missionários, pois sua posição de mediador era a chave para abrir as portas das casas e das consciências da comunidade, iniciando um processo de deslegitimação dos saberes ancestrais dos rezadores.

Posteriormente, a entrada da Missão Evangélica Caiuá em Te'yikue reforçou e aprofundou essas transformações. A missão passou a atuar de forma articulada ao projeto estatal, difundindo uma lógica religiosa que enfatizava a salvação individual e a disciplina moral, elementos que muitas vezes colidiam com a lógica coletiva do *teko*. Conforme narrado por Lauriana Escobar (*in memoriam*) e por seu irmão Floriano Escobar (*Jatevu*), antigos frequentadores da Missão, a evangelização buscava sistematicamente afastar os indígenas de suas práticas tradicionais, rotuladas como inadequadas, orientando-os para uma vida centrada na conversão cristã e na submissão aos novos padrões de conduta introduzidos pela missão.

Além do discurso religioso, a Missão Caiuá exerceu um papel relevante na distribuição de auxílios materiais e na assistência espiritual e devocional, conforme recorda Floriano Escobar. Famílias numerosas e em situação de vulnerabilidade aproximaram-se da instituição em busca de mantimentos e apoio, o que gerou novas formas de prestígio e influência dentro da aldeia, diretamente associadas à proximidade com a missão. Paralelamente, como relata Fernando Kaiowá, o acesso à alfabetização era um campo de controle estratégico; havia o receio de que indígenas letrados pudessem questionar a autoridade do chefe do posto e as diretrizes da própria missão, evidenciando que a educação, naquele contexto, servia mais à domesticação do que à emancipação.

Segundo Floriano Escobar, alguns indígenas passaram a frequentar a escola com o objetivo pragmático de aprender a ler e escrever, ainda que o acesso a uma formação ampla lhes fosse negado. Esse contato estratégico com a escrita contribuiu para a ampliação da consciência política de parte da comunidade. Em suas palavras: “*Umi iletrao ve’ê ohecha kuaa ke ikatuha ava oĩ avei omanda*” (os que não tinham estudo passaram a perceber que o indígena também pode estar no comando). Essa percepção indica que, a partir dos próprios espaços institucionais da tutela, os Guarani e Kaiowá começaram a vislumbrar a possibilidade de ocupar posições de gestão. Assim, a escrita deixou de ser apenas uma imposição do *karai* para se tornar uma “tática”, como define Benites (2014), de retomada do protagonismo político e defesa do território.

Esse processo conferiu, em um primeiro momento, um prestígio significativo ao cargo de capitão, que passou a concentrar funções de mediação entre o Estado, a administração da reserva e a comunidade indígena. Como analisa Brand (2001), a criação dessa figura esteve diretamente associada ao projeto indigenista de controle da população confinada. A chamada “falta de administração”, mencionada por jovens Kaiowá de Caarapó, expressa justamente os efeitos do confinamento: a sobreposição de famílias em espaços reduzidos e a escassez de terra.

Diante desse cenário de crescimento populacional e sucateamento do órgão oficial, a figura do capitão acumulou novas e complexas atribuições. Além da manutenção da ordem, ele passou a decidir sobre a distribuição interna de lotes para novos moradores e, de maneira mais recente, a atuar como intermediário na alocação da mão de obra indígena para as usinas de álcool e açúcar da região (Brand, 2001).

Em Te’yikue, essa lógica materializou-se na reorganização das mobilizações internas em torno de cargos estratégicos, situados tanto na gestão administrativa quanto no interior das instituições religiosas. O capitão deixou de ser apenas um mediador burocrático para ocupar um lugar central nas disputas por autoridade e prestígio na comunidade indígena. Essa centralidade intensificou-se à medida que o cargo passou a articular-se com redes religiosas e assistenciais, ampliando seu poder de influência sobre as famílias e as dinâmicas locais. Assim, as mobilizações políticas contemporâneas em Te’yikue envolvem não apenas a interlocução com o Estado, mas uma disputa interna por posições que garantem o acesso a recursos, o controle da informação e o reconhecimento simbólico perante a comunidade.

Lideranças antigas, como Fernando Kaiowá e Sílvio Paulo, exemplificam essa transição histórica em Te’yikue. Ao ocuparem posições estratégicas vinculadas tanto ao

posto indígena quanto às instituições religiosas, ambos articularam alianças políticas que dialogam diretamente com o modelo de gestão de recursos descrito por Brand (2001). Nesse contexto, a figura do capitão transcende a mera imposição externa, revelando-se um processo complexo de reorganização política interna. Tal processo é fruto do confinamento territorial e da escassez de recursos, exigindo uma mediação permanente e estratégica entre o *tekoha*, o Estado e as demais forças institucionais que operam no território.

Com o passar dos anos, novas igrejas pentecostais organizaram-se no interior da aldeia Te'yikue. Algumas resultaram de desdobramentos de experiências religiosas já existentes, enquanto outras foram fundadas por iniciativa do próprio protagonismo indígena, como a Igreja Pentecostal Último Tempo, conforme já contextualizado nesta tese. Paralelamente, denominações como a Palavra de Cristo e a Deus é Amor consolidaram-se em áreas específicas da aldeia, estabelecendo uma estreita correlação entre a filiação religiosa e as redes de parentesco. Assim, a presença dessas instituições frequentemente se sobrepõe ao domínio territorial de grandes famílias, como os Paulo, Marques, os Martins e os Soares, entre outros núcleos de parentelas e familiares locais.

Esse processo ampliou o campo religioso local e contribuiu para a formação de múltiplos polos de autoridade espiritual e política no interior da aldeia. As igrejas passaram a funcionar não apenas como espaços de culto, mas também como instâncias de articulação social, produção de prestígio e mediação de conflitos. Nesse sentido, as mobilizações sociopolíticas em Te'yikue não devem ser lidas apenas como respostas a pressões territoriais externas, mas como o resultado da complexa multiterritorialidade (Haesbaert, 2004 a) entre as instituições estatais, as missões religiosas e as estratégias internas de reorganização da vida coletiva.

O confinamento territorial, portanto, não produziu passividade; ao contrário, fomentou processos contínuos de mobilização, negociação e disputa interna e externa por poder. Em Te'yikue, a base histórica dessas mobilizações reside na forma como os sujeitos ressignificaram as intervenções do Estado e das instituições religiosas, produzindo novas hierarquias e mediadores, mas mantendo como horizonte as diferentes estratégias de permanência e resistência no espaço da reserva.

3.2 FORMAS DE MOBILIZAÇÃO EM TE'YIKUE: ENTRE O COLETIVO, O ESTADO E A ALDEIA

Em Te'yikue, as mobilizações sociopolíticas não se manifestam, majoritariamente, por meio de ações públicas espetacularizadas ou estruturas formais externas. Ao contrário,

elas são tecidas no cotidiano das relações entre famílias, igrejas, lideranças e instituições, articulando diferentes escalas do território. Após o processo histórico de confinamento e a consequente reorganização política, novas modalidades de mobilização estruturaram-se a partir da presença capilar do Estado e de suas políticas públicas no interior da reserva.

A atuação da FUNAI, embora historicamente vinculada ao controle tutelar e à administração da população indígena, passou a operar, em períodos recentes, como uma instância mediadora, cuja eficácia é limitada por restrições orçamentárias e políticas. Em Te'yikue, essa presença materializa-se, sobretudo, em demandas formais e encaminhamentos burocráticos, o que desloca o eixo da mobilização para o interior da comunidade. Nesse cenário, as lideranças locais acabam por absorver funções administrativas, como a organização de documentos e o acompanhamento de processos, tornando-se gestoras diretas da burocracia estatal.

A interlocução com a prefeitura municipal constitui outro eixo fundamental das mobilizações. O acesso a direitos básicos, como saúde, educação e infraestrutura, depende, sobremaneira, da capacidade de negociação com o poder público local, estadual e federal. Tal relação é perpassada por profundas assimetrias, visto que os centros de decisão sobre investimentos e prioridades situam-se fora dos limites da aldeia. Nesse contexto, a mobilização configura-se como uma disputa por atenção institucional e pela inserção da comunidade nas agendas políticas e nos programas governamentais existentes.

As políticas públicas, por sua vez, operam de forma setorializada, fragmentando as demandas territoriais em eixos isolados, como saúde, educação, gestão territorial e agricultura. Essa segmentação impacta diretamente as formas de mobilização, exigindo que diferentes atores assumam papéis técnicos, políticos de mediação. Em Te'yikue, agentes de saúde, professores, liderança capitão (liderança política) e gestores da escola emergem como mediadores estratégicos, acumulando funções políticas ao articularem as necessidades comunitárias junto às instâncias estatais. A mediação institucional consolidou-se, portanto, como uma dimensão estruturante das mobilizações sociopolíticas no território.

Um exemplo emblemático dessa articulação ocorreu em 2023, durante a mobilização pela reforma e manutenção da escola da aldeia. Diante da precariedade da estrutura, que envolvia desde a falta de materiais básicos até problemas na cozinha, sala de aula, estrutura básica da escola, os professores indígenas iniciaram um movimento de paralisação. Como observa uma docente da época, o diretor, por ocupar um cargo

administrativo vinculado ao município, muitas vezes possui limitações institucionais para liderar diretamente um confronto; por isso, a base docente assumiu o protagonismo da greve.

Durante os quatro dias de paralisação, os professores não apenas planejaram pautas, mas acionaram jovem liderança eleita em 2021, que prontamente mediou o diálogo com órgãos como o Ministério Público Federal (MPF) e a FUNAI, representada então pela professora Teodora Guarani. O sucesso da mobilização culminou na visita do prefeito à aldeia e, por fim, para que ele cumprisse as demandas reivindicadas. Essa mobilização demonstra que a força coletiva Guarani e Kaiowá tem força sociopolítica em Te'yikue, mesmo tendo esse intrincado jogo de alianças internas e externas.

Segundo o Professor Genildo, as brigas internas facilitam para que os *karai* conheçam os “pontos fracos” do povo. Ele utilizava a metáfora de que “o gato nunca ensinou tudo à onça” para ilustrar que a comunidade deve manter certas estratégias de proteção e segredo. Para ele, a disputa pelo mando da aldeia deve ser mediada por uma reflexão semelhante à do antropólogo Levi Marques Pereira: a reserva abriga famílias extensas que, em seus *tekoha* tradicionais, possuíam organizações próprias. Ao serem confinadas, essas diferentes ideias de gestão e cuidado com a vida entraram em colisão.

Essa necessidade de união estratégica foi um dos temas centrais nas reflexões do meu colega, o Professor de Geografia Genildo Ramires (*in memoriam*). Em entrevista concedida para esta pesquisa, Genildo alertava para o perigo de reproduzir o modelo político dos não indígenas, que muitas vezes estimula a divisão interna por cargos:

Sei que a reserva indígena, assim como a Te'yikue, foi criada para famílias que tinham sua própria organização no *tekoha* tradicional antes de serem expulsas e trazidas para cá. Por isso, aqui temos várias famílias com diferentes ideias sobre política, gestão territorial e o modo próprio de criar e cuidar dos filhos. Tem família que não quer nem se intrometer na questão política, enquanto em outras a família toda quer fazer parte desse movimento, seja para concorrer ao cargo de vereador ou à gestão da aldeia e da escola. Na minha ideia, mesmo sendo difícil, por se tratar de uma questão estratégica para a comunidade, precisamos entrar em consenso para nos fortalecer e marcar nosso território, tanto interna quanto externamente (Ramires, Genildo. Entrevista concedida a Elemir Soare Martins, 2023).

Para o professor Kaiowá Genildo, embora cada família tenha o direito de escolher seu nível de envolvimento político, ao mesmo tempo, algumas preferem o distanciamento e outras a disputa direta por cargos como o de vereador, capitania, representatividade na saúde indígena etc. O fortalecimento do território, portanto, depende de um consenso estratégico. Marcar o território, tanto interna quanto externamente, exige que o *teko reta* (modo de ser

múltiplo) encontre um ponto de equilíbrio que não exponha a vulnerabilidade do grupo ao domínio externo.

Esse processo contribuiu para a produção de novas hierarquias internas, baseadas no acesso diferenciado à informação, aos recursos e às redes institucionais. A capacidade de circular fora da aldeia, compreender procedimentos burocráticos, participar de reuniões externas e dialogar com agentes do Estado passou a influenciar diretamente as disputas por liderança e reconhecimento. As mobilizações, nesse contexto, não se organizam apenas em torno de reivindicações coletivas amplas, mas também em disputas cotidianas pela representação da comunidade e pelo controle dos fluxos institucionais que atravessam o território.

É nesse cenário que se insere a criação do Fórum da Aldeia Te'yikue, analisado por Eliel Benites (2014). Segundo o pesquisador Kaiowá, o Fórum foi criado justamente como um espaço de articulação comunitária, social, política para atender diferentes setores da comunidade, bem como social, político, religioso, educacional, jovens e mulheres, com o objetivo de organizar debates internos, sendo assim para conseguir suprir algumas demandas com a interlocução com o poder público etc. O I Fórum teve como objetivos “resgatar a história dos povos indígenas, valorizar as culturas indígenas e apresentar alternativas buscando a melhoria na qualidade de vida dos povos indígenas”, abordando temas como memória indígena, educação e a problemática indígena no Mato Grosso do Sul (Benites, 2014, p. 98). Para o pesquisador Kaiowá:

O fórum é um espaço de discussão coletiva que se realiza todos os anos na Reserva Indígena Te'yikue, com objetivo de discutir temas relevantes, como a questão da educação escolar indígena, a saúde, o meio ambiente, família, segurança e muitos outros. Muitas vezes são discutidas também a metodologia de implementação das ações encaminhadas, com a participação de todos, como a comunidade, professores, lideranças familiares, jovens e mestres tradicionais (Benites, 2014, p. 23).

O II Fórum, realizado em 1998, aprofundou essas discussões ao concentrar-se na educação escolar indígena. Conforme descreve Benites (2014), o debate evidenciou as tensões existentes naquele período, quando parte das famílias ainda demonstrava resistência à alfabetização em língua guarani e à valorização das práticas culturais na escola, vistas por alguns como atraso. O Fórum buscou enfrentar essa visão, problematizando a educação indígena a partir da compreensão da criança guarani e do processo histórico de confinamento, em contraposição às abordagens externas que desconsideravam a especificidade cultural e territorial dos Guarani e Kaiowá.

A coordenação desses espaços por professores indígenas, como Eliel Benites e Ládio Verón, e a participação ativa de outros docentes indígenas e não indígenas, revelam como a escola e a educação se tornaram também espaços de mobilização política. O Fórum da Aldeia Te'yikue, nesse sentido, não deve ser compreendido apenas como um evento pontual, mas como parte de um processo mais amplo de reorganização política interna, no qual diferentes atores passaram a disputar sentidos, prioridades e formas de relação com o Estado. Sobre a gênese e a importância desse espaço, Eliel Benites (2014) esclarece:

O Fórum Indígena – que acontece até hoje – foi criado como espaço coletivo, onde diversos segmentos da comunidade da Reserva Indígena Te'yikue discutem democraticamente, na Semana dos Povos indígenas, no mês de abril de cada ano, inúmeros temas referentes aos povos indígenas. Para sua realização, todos são envolvidos de forma interdisciplinar, a partir da escola e, precisamente, a partir dos professores indígenas, sobre temas da realidade, definidos coletivamente, ou sobre dificuldades e desafios que devem ser encarados de forma conjunta e corajosa. Esta vivência, buscando a coletividade no processo de construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'yikue, foi possível graças à constituição de um espaço de discussão sistemática sobre a educação escolar indígena, que absorveram outras temáticas, em função da chegada das demandas da comunidade à escola. Assim, a escola tornou-se espaço e ferramenta de lutas (Benites, 2014, p. 93).

Dessa forma, percebe-se que a escola em Te'yikue funciona como um *jekoha tee* que atrai as demandas da comunidade e tenta de toda forma atender e encaminhar desde questões de saúde até conflitos territoriais, transformando o ambiente escolar no principal articulador das mobilizações que analiso nesta pesquisa. Sendo assim, as mobilizações sociopolíticas em Te'yikue, no âmbito do Estado, se estruturam a partir da mediação institucional, da organização de espaços coletivos de debate e da atuação de agentes indígenas que transitam entre a aldeia e as estruturas estatais. O Fórum evidencia como a mobilização não se restringe à reivindicação direta, mas envolve a produção de arenas internas de decisão, capazes de articular demandas, formar lideranças e disputar projetos para o território da aldeia.

Nesse sentido, o Fórum da Aldeia Te'yikue consolidou-se como uma das principais formas de mobilização sociopolítica entre o coletivo, o Estado e a aldeia. Ao longo de suas edições, o Fórum tornou-se um espaço de organização das demandas comunitárias, permitindo articular diferentes setores internos e construir encaminhamentos formais direcionados às instituições públicas e privadas. Não se trata apenas de um evento, mas de um mecanismo recorrente de mediação política, no qual a comunidade transforma problemas cotidianos em pautas coletivas, passíveis de negociação com agentes externos.

Durante o XXVI e XXVII Fórum da Aldeia Te'yikue, eu pude observar tanto avanços quanto desafios ainda presentes nas relações entre a comunidade e o poder público. A professora Elizabete Vilhalva, da Escola Ñandejara, destacou que houve melhorias no funcionamento da escola e na ampliação de projetos educacionais, mas ressaltou que essas mudanças ainda não acompanham o crescimento da população da aldeia nem resolvem problemas estruturais antigos, como a falta de infraestrutura adequada e a sobrecarga de professores. Em sua fala, a educação aparece como espaço de avanço, mas também como lugar onde as desigualdades e a ausência do Estado continuam visíveis.

Na mesma direção, o professor indígena Vanildo Vera chamou atenção para as dificuldades enfrentadas nas áreas de saúde e organização interna, apontando que muitas demandas são constantemente reapresentadas nos Fóruns sem que se transformem em respostas efetivas por parte dos órgãos públicos. Segundo ele, o Fórum se tornou um espaço importante para “falar o que está faltando”, mas isso não garante, por si só, que as políticas cheguem de forma contínua e adequada à realidade da aldeia. Essa avaliação reforça que o Fórum funciona mais como espaço de exposição e organização das demandas do que como instância decisória sobre a execução das políticas.

Em cada edição do Fórum, a participação da escola indígena, dos professores, das comunidades das diferentes regiões da aldeia, das igrejas, das mulheres e dos jovens evidencia o caráter coletivo desse espaço. Heiodoro Almeida, coordenador da escola onde funciona o ensino em tempo integral, ao fazer a leitura do documento final do Fórum em 2025, destacou que as propostas ali registradas são resultado de debates internos e refletem prioridades definidas pela própria comunidade. Esses documentos, que seguem anexados a esta tese, são posteriormente encaminhados a representantes do poder público municipal, estadual e federal, convidados a participar do evento, sobretudo durante a Semana dos Povos Indígenas.

Dessa forma, o Fórum da Aldeia Te'yikue se consolida como um espaço recorrente de mobilização sociopolítica, no qual a comunidade transforma problemas cotidianos em demandas formalizadas. Mais do que um momento de consenso, trata-se de um espaço de questionamento, crítica e cobrança, onde diferentes setores da aldeia avaliam o que avançou, o que permanece pendente e o que precisa ser novamente reivindicado junto às instituições internas e externas.

3.3 RELIGIÃO, IGREJAS E PODER POLÍTICO LOCAL

A relação entre religião, igrejas e poder político local em Te'yikue não pode ser compreendida como um fenômeno recente ou episódico, tampouco restrita ao campo da fé. Trata-se de um processo histórico de reorganização das formas de liderança, de mediação institucional e de produção de legitimidade política no interior da aldeia. Nesse contexto, as igrejas pentecostais, conduzidas majoritariamente por pastores indígenas, passaram a ocupar um lugar estratégico na articulação entre comunidade, instituições locais e Estado.

A ocupação de espaços no Poder Legislativo municipal por membros da comunidade representa um desdobramento estratégico das formas de mediação em Te'yikue. Um marco fundamental desse processo foi a eleição de Agripino Benites (2005-2008), o primeiro vereador indígena oriundo da aldeia. Sua trajetória expressa de forma clara a sobreposição entre as esferas política, religiosa e comunitária. Agripino exerceu anteriormente o cargo de capitão da aldeia e, posteriormente, consolidou sua liderança como pastor da Igreja Pentecostal. Essa circulação entre diferentes posições de autoridade permitiu-lhe articular a força das parentelas e das famílias tradicionais com a rede religiosa expansiva, conectando instituições locais ao campo político municipal. Abaixo, apresento o histórico das lideranças que consolidaram essa trajetória de representação institucional:

Tabela 5 – Histórico de Vereadores Indígenas Eleitos em Te'yikue (Caarapó/MS)

Ordem	Vereador	Período da campanha e concretização da eleição	Movimento / Base de Apoio	Perfil e Articulação estratégica
1º	Agripino Benites	2003 – Período da campanha eleitoral 2004-2007 – período de mandato	Liderança Política (“Capitão”) e Pentecostal.	Pioneiro. Articulou a autoridade das parentelas Kaiowá e família tradicional. Na condição de “capitão” articulou política expansiva com a liderança religiosa (pastor). Apoio forte da parentela em cargos escolares etc.
2º	Otoniel Ricardo	2007-2008 – Período da campanha eleitoral 2008-2012 – período de mandato	<i>Aty Guasu</i> , Movimento de Professores, apoio externo dos políticos não indígenas, Universidades, pesquisadores, parentelas com	Intelectual da política Guarani e Kaiowá, do movimento da Educação, movimentos indígenas e articuladores interna e externa. Formado no <i>Ára Vera</i> . Articulou o

			maior prestígio da Te'yikue	movimento orgânico (<i>Aty Guasu</i>) com a Igreja Missão Caiuá e a rede de professores.
3º	Dário Ramires	2011-2012 – Período da campanha eleitoral 2013-2016 – período de mandato	Parentela Tradicional e Rede Escolar.	Tradicionalista. Focou na base de professores e no prestígio de pastores influentes, sem se converter ao pentecostalismo. Representa a força das famílias tradicionais na política institucional.
4º	Alécio Soares Martins	2015-2016 – Período da campanha eleitoral 2017-2020 – período de mandato	Educação e Alianças Intersetoriais.	Estrategista. Um dos professores mais antigos. Sem denominação pentecostal, mas eleito via aliança estratégica com pastores e grandes parentelas (Região <i>Mbokaja, Savera, Ivu</i>). Formação em Ciências Humanas (<i>Ára Vera e Teko Arandu</i>).

Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Como se observa no histórico de vereadores (Tabela 7), a “estratégia e ferramenta de luta” institucional inaugurada pelo perfil do “Capitão-Pastor” de Agripino Benites passou por transformações graduais nas décadas seguintes. As eleições de Otoniel Ricardo (2008), Dário Ramires (2012) e Alécio Soares Martins (2016) demonstram um deslocamento estratégico para o campo da Educação Escolar Indígena e, simultaneamente, uma expansão territorial da política eleitoral baseada nas principais regiões que compõem a aldeia Te'yikue.

Essa dinâmica mobiliza as principais áreas da aldeia, cada uma com sua identidade histórica e política: a Região Missão, marcada pela instalação histórica da Igreja Presbiteriana Missão Caiuá; *Sakã Pytã*, região das nascentes que brotam do solo argiloso vermelho; *Mbokaja* (ou *Yvy ku'i veve*), local de abundantes coqueiros e nascentes que “movem a areia”; *Jakaira*, território que remete à divindade guardiã do que é visível na terra; o Centro, núcleo de concentração institucional (Escola, Posto de Saúde, CRAS e base do Capitão etc.); e as áreas de *Savera* e *Ivu*, caracterizadas pelo brilho das águas (*Sa-vera* — olhos-brilhantes) e pela presença vital das nascentes (*yvu*).

Nesse cenário, se Agripino consolidou a base pentecostal, os nomes que o sucederam, especialmente os professores formados pelos cursos *Ára Vera e Teko Arandu*, passaram a articular o prestígio intelectual do docente com alianças intersetoriais. Nota-se que, mesmo candidatos sem uma denominação religiosa específica, como Alécio e Dário, mantiveram a estratégia de diálogo constante com os pastores e as famílias tradicionais (como as das regiões *Mbokaja*, *Missão*, *Centro* e *Ivu*). Isso evidencia que, em Te'yikue, a política institucional exige um equilíbrio permanente entre o saber acadêmico, a rede eclesial e a força das parentelas tradicionais distribuídas pelo território.

Dessa forma, a geografia da reserva deixa de ser apenas uma divisão espacial para se tornar um mapa de agenciamentos políticos. Cada região citada aporta uma camada de legitimidade ao candidato: enquanto o Centro e a Missão concentram o fluxo institucional e histórico, áreas como *Jakaira* e *Sakã Pytã* acionam a ancestralidade e a relação com a terra e a natureza.

A capacidade de um candidato transitar e ser aceito nessas diferentes territorialidades — conectando, por exemplo, o apoio de um pastor no Centro à confiança de uma família tradicional em *Mbokaja* e nas demais regiões supracitadas — é o que define o sucesso da mobilização sociopolítica Guarani e Kaiowá frente aos desafios.

A partir desse momento, observa-se, em Te'yikue, um fortalecimento das lideranças vinculadas às igrejas pentecostais no interior das estruturas políticas da aldeia. De forma recorrente, os ocupantes do cargo de capitão passaram a ser indígenas identificados como crentes, de família religiosa histórica ou dirigentes religiosos. Entre eles destacam-se Silvio Paulo, Agripino Benites, Dorivaldo Marques, Adão Manoel, Dorival Mendes, Celso Mykure, Jorginho Soares Martins e Anísio da Silva. Essa sequência não indica uma regra formal, mas expressa uma tendência consolidada de associação entre pertencimento religioso e exercício de funções políticas de mediação.

Tabela 6 – Trajetórias sociopolíticas e religiosas de lideranças pentecostais da aldeia Te'yikue

Nome	Campo Religioso	Atuação Política	Atuação Econômica	Atuação Institucional ou trabalho	Família Extensa	Observações
Silvio Paulo	Fundador da Igreja Pentecostal Último Tempo	Capitão (liderança política)	Atualmente é Missionário indígena	Chefe do Posto do SPI (atual FUNAI); Conselheiro antigo	Paulo (Te'yikue)	Articulação entre campo religioso, político e

				da saúde indígena		institucional
Agripino Benites	Pastor da Igreja Pentecostal Último Tempo	Vereador e capitão	Pastor e inspetor dos alunos da Escola Municipal Indígena Nandejara	Representante dos pais na educação escolar indígena; Inspetor de alunos	Benites	Interface entre religião e educação escolar indígena
Dorivaldo Marques	Pastor e evangelista pentecostal	Cabeçante (usina canavieira)	Trabalhador rural e pastor da igreja		Marques	Biografia construída no campo religioso
Adão Manoel	Atuação na igreja pentecostal	Capitão	Cabeçante (usina canavieira)	Trabalhador rural	Manoel	Articulação entre religião e trabalho assalariado
Celso Mykure	Atuação da Igreja Pentecostal	Capitão	Cabeçante (usina canavieira)	Trabalhador rural	Gonçalves	Trajetória marcada Pelo campo religioso
Jorginho Soares Martins	Nascido na igreja pentecostal	Primeiro jovem eleito Capitão	Foi acadêmico do curso da Área de Química na UEMS (Incompleto); acadêmico da Área da Ciência da Natureza no Teko Arandu Faind-UFGD e atualmente acadêmico do curso de Agroecologia Indígena na FAIND-UFGD.	Acadêmico	Soares, Martins, Moraes, Escobar, Vera	Guarani Nandeva; Guarani e Kaiowá – marco geracional
Anísio da Silva	Atuação na igreja pentecostal	Candidato A vereador (2012); atual Capitão da aldeia Te'yikue	Cabeçante (usina canavieira) e atual Capitão da aldeia Te'yikue	Cabeçante (usina canavieira) e atual Capitão da aldeia Te'yikue	Silva	Articulação entre religião e política eleitoral

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir de dados de campo (memória comunitária e registros local).

A análise da Tabela 8 permite compreender que a legitimação das lideranças em Te'yikue operou através de uma rede de prestígios sobrepostos. A função de “cabeçante” nas usinas canavieiras conferia um papel de provedor e mediador econômico, enquanto a

biografia construída dentro das igrejas pentecostais oferecia a autoridade moral e oratória necessária para o cargo de Capitão. Por fim, a sustentação dessas trajetórias repousa na densidade das famílias extensas, que garantem a coesão social em torno do líder. O caso de Jorginho Soares Martins ilustra uma renovação geracional que, embora jovem, mantém a conexão com as raízes religiosas e a força das parentelas tradicionais.

Essa reorganização não se sustenta apenas na figura individual do capitão ou do pastor, mas em redes mais amplas de parentesco, pertencimento religioso e inserção institucional. Lideranças religiosas contam, em geral, com o apoio de familiares e adeptos que ocupam cargos estratégicos em diferentes instituições presentes na aldeia, como a escola indígena, a escola estadual, o posto de saúde, o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e outros serviços públicos. Essa presença institucional amplia a capacidade de circulação de informações, de articulação de demandas e de mobilização de pessoas.

Dessa forma, a mobilização promovida por essas lideranças ultrapassa o âmbito estritamente religioso. Ao mobilizar “a comunidade”, termo frequentemente utilizado nas reuniões internas, essas lideranças acionam simultaneamente vínculos religiosos, familiares e institucionais. A escola, por exemplo, torna-se um espaço central nesse processo, não apenas por concentrar filhos, parentes e adeptos das igrejas, mas também por funcionar como local de encontro, circulação de informações e articulação de agendas coletivas da comunidade.

No decorrer da pesquisa, foi possível observar que o pertencimento religioso exerce influência direta nas disputas políticas internas. Um caso específico ilustra essa dinâmica: um indígena da etnia Guarani que tentou se candidatar ao cargo de capitão da aldeia, em 2017, mas que, após se afastar da igreja, perdeu vínculos importantes com grupos de crentes e, conseqüentemente, não obteve apoio suficiente para se eleger. Esse episódio evidencia que a força política não reside exclusivamente na instituição religiosa em si, mas no conjunto de relações sociais construídas a partir dela, especialmente entre seus adeptos.

Assim, as igrejas funcionam como espaços de produção de alianças, confiança e reconhecimento, elementos fundamentais para a constituição de lideranças políticas. Durante o trabalho de campo, observei que pastores indígenas possuem capacidade tanto de eleger quanto de fragilizar candidaturas internas, na medida em que seus discursos e orientações influenciam diretamente os posicionamentos de seus seguidores. Não se trata de uma imposição formal, mas de um processo cotidiano de convencimento, orientação moral e construção de consenso.

Esse fortalecimento das lideranças religiosas também se expressa na ocupação crescente de cargos de gestão local. Pastores indígenas passaram a atuar, direta ou indiretamente, em conselhos, coordenações e espaços decisórios ligados às instituições que operam na aldeia. Essa inserção amplia sua visibilidade política e reforça sua posição como mediadores entre a comunidade e o poder público municipal, estadual e federal.

Do ponto de vista geográfico, esse processo pode ser compreendido como uma reconfiguração das formas de poder no território da aldeia. As igrejas deixam de ser apenas espaços de culto e passam a atuar na organização do território, influenciando fluxos de pessoas, informações, recursos e decisões. A autoridade religiosa, nesse contexto, converte-se em capital político, capaz de produzir efeitos concretos na gestão da vida coletiva.

Portanto, a análise da relação entre religião, igrejas e poder político local em Te'yikue revela que as mobilizações sociopolíticas não se dão apenas por meio de enfrentamentos diretos com o Estado, mas também através da construção de lideranças internas capazes de articular pertencimento religioso, redes familiares e inserção institucional. Esse processo contribui para o fortalecimento de determinados grupos e para a produção de novas hierarquias internas, tema que será aprofundado no próximo subitem, ao tratar das disputas de autoridade entre pastores, capitães e rezadores.

3.4 DISPUTAS INTERNAS DE AUTORIDADE: PASTORES, CAPITÃO E REZADORES

Cada liderança que emergiu em Te'yikue construiu e fortaleceu seu próprio espaço de poder no interior da aldeia. Se, em períodos anteriores, os rezadores constituíam as principais referências políticas, espirituais e territoriais da comunidade, atualmente ocupam um lugar estratégico que eles próprios definem como o de “guardiões das memórias e dos saberes”. Essa mudança não significa perda de importância, mas uma reconfiguração das formas de reconhecimento e de atuação no contexto contemporâneo da aldeia.

Florêncio Barbosa, em diálogo realizado em 2018, durante a minha pesquisa de mestrado, afirmou que os rezadores jamais entram em disputas por cargos políticos. Segundo ele, isso ocorre porque o rezador já possui um “cargo” próprio, ancestral, para o qual se prepara ao longo de muitos anos, aprendendo com seus mestres e assumindo responsabilidades espirituais e coletivas profundas. Na sua interpretação, antes mesmo da criação das reservas indígenas, o rezador era reconhecido como *tekoha ruvicha*, isto é, a principal autoridade do território. Com o processo de confinamento e a introdução das

estruturas estatais, a figura do capitão passou a ser reconhecida como *mboruvicha*, assumindo funções de mediação política e administrativa.

De acordo com Florêncio Barbosa, o *tekoha ruvicha* não era apenas alguém capaz de organizar a vida social do território, mas alguém dotado de habilidades para equilibrar o *tekoha* em sua dimensão espiritual, comunicando-se com os *jara* e com as forças do cosmos. Além disso, detinha conhecimentos sobre a medicina indígena e sobre o controle dos *laja*, forças desestabilizadoras associadas ao *mba'ẽ jepota*, que poderiam se manifestar no território caso as regras ancestrais não fossem respeitadas. Essas regras orientavam a vida indígena desde o nascimento até a vida adulta e tinham como objetivo manter o equilíbrio coletivo.

Quando essas regras eram rompidas, segundo Florêncio, os *laja* poderiam se manifestar de diversas formas: conflitos entre famílias, escassez de alimentos, pensamentos violentos, assassinatos e outras rupturas do *teko marangatu*. Ele chamou atenção também para a existência do *laja mbora'u* ou *malaguero*, que atrai espíritos ruins e enfraquece a vida espiritual coletiva. Para Florêncio, essas forças se intensificaram com a criação das reservas indígenas, quando famílias de diferentes *tekoha* tradicionais foram reunidas em um mesmo espaço territorial diferentemente do seu *tekoha tee* (espaço de pertencimento), ao mesmo tempo rompendo equilíbrios e o processo organizacional da parentela.

Esse breve resgate histórico é importante para compreender que, ao longo de mais de cem anos de existência da Reserva Indígena Te'yikue, duas figuras se fortaleceram de maneira mais visível no campo do poder político local: o capitão e os pastores indígenas.

A ascensão de novas lideranças não significa que os rezadores tenham perdido seu prestígio fundamental. Como destaca Florêncio, eles ocupam o que pode ser definido como um “cargo ancestral”, cuja legitimidade independe de processos eleitorais, mandatos temporais ou reconhecimento estatal.

No tempo presente, os espaços de maior visibilidade ocupados pelos rezadores e pelas rezadoras (*ñanderu* e *ñandesy*) deslocaram-se, em parte, para as universidades, as escolas e os movimentos sociais. Nessas instâncias, suas funções tornam-se essenciais na construção de currículos escolares diferenciados e em palestras, onde atuam como detentores de um saber intelectual ancestral e espiritual que dialoga com a alteridade.

Contudo, essa projeção externa contrasta com um sensível enfraquecimento das práticas rituais em suas bases territoriais cotidianas. A realidade atual da aldeia Te'yikue,

que conta com apenas uma casa de reza (*óga pysy*), conforme a fala do professor Kaiowá Evandro, desafia a comunidade a refletir sobre isso, ao mesmo tempo, para se fortalecer e manter o modo de ser Guarani e Kaiowá diante da pressão das igrejas e do confinamento.

Ele observa que as práticas da reza e os cantos rituais têm sido, frequentemente, deslocados do cotidiano doméstico para o calendário institucional; hoje, a maior parte dessas manifestações ocorre quando mediada pela escola, especialmente durante eventos como a Semana Nacional dos Povos Indígenas, em abril. Esse processo de “escolarização” do sagrado indica que, embora o prestígio do rezador seja preservado como símbolo político e pedagógico, a força da reza no dia a dia da aldeia enfrenta um cerceamento espacial e geracional que ameaça a continuidade das formas tradicionais de transmissão do saber Guarani e Kaiowá.

Cada uma dessas lideranças buscou caminhos específicos para consolidar sua influência. O capitão, conforme analisado nesta pesquisa, firmou-se como a principal liderança política administrativa, enquanto os pastores indígenas assumiram o papel de lideranças espirituais no interior das igrejas pentecostais. Um marco importante nessa trajetória ocorreu em 2016, quando o cargo de capitão passou a ser disputado por meio de eleições internas, com campanhas estruturadas e concorrência direta entre candidatos.

Atualmente, o capitão eleito exerce um mandato de quatro anos, sendo o responsável pela gestão administrativa da reserva e pela representação oficial da comunidade perante órgãos externos.

Apesar de não receber salário fixo, como ocorre com os políticos do sistema estatal, o capitão dispõe de determinadas regalias, frequentemente associadas ao apoio de comerciantes locais, que contribuem com recursos ou benefícios indiretos. Além disso, quando possui habilidade política, consegue ampliar suas redes externas de apoio, acessando recursos e parcerias que fortalecem sua posição na aldeia.

Para evitar críticas excessivas ou perseguições internas, o capitão precisa manter alianças estratégicas, especialmente com os pastores indígenas. Isso se expressa no apoio a eventos religiosos, na presença em cultos e, em alguns casos, na vinculação direta do próprio capitão a uma igreja. Quando o capitão também é pastor, é comum que indique um substituto para a administração da igreja, evitando conflitos com os fiéis, já que, como afirmam alguns adeptos, “Deus não se agrada disso”, referindo-se à sobreposição excessiva de funções.

Além das alianças religiosas, a relação com a escola é central para a manutenção do poder político do capitão. A escola indígena concentra demandas constantes que, muitas vezes, só podem ser encaminhadas por meio da liderança política. Caso ultrapasse limites legais, a escola pode sofrer sanções administrativas, o que torna a mediação do capitão fundamental. Assim, o apoio à escola e aos professores constitui um eixo estratégico para o fortalecimento da liderança.

Esse arranjo permite que o capitão se fortaleça politicamente e, ao mesmo tempo, fortaleça os pastores indígenas aliados. Durante cultos ou conversas informais na comunidade, os pastores frequentemente destacam o apoio da liderança política, produzindo discursos positivos que ampliam sua influência entre os fiéis. Esse movimento gera um ciclo de fortalecimento mútuo entre liderança política e liderança religiosa.

Quando o pastor indígena se fortalece com esse apoio, amplia também sua autoridade sobre seus adeptos. Em situações de conflito envolvendo membros das famílias de seus fiéis, a liderança política, em alguns casos, aplica punições severas ou orienta essas pessoas a frequentarem igrejas específicas, entendidas como espaços de “correção” moral. Na maioria dos casos, indivíduos que infringem normas locais ou leis externas são incentivados a buscar a igreja como forma de reorganização da vida.

Entretanto, como ressaltou Florêncio Barbosa, nem sempre esse processo é suficiente. Para ele, há situações em que a pessoa precisa ser orientada segundo as regras ancestrais, algo que apenas o rezador é capaz de realizar plenamente. Ele destacou que, quando alguém passa por rituais tradicionais, apenas o rezador possui os conhecimentos necessários para restabelecer o equilíbrio espiritual e social.

Um pastor Kaiowá entrevistado durante a pesquisa afirmou que, em sua compreensão, “não é mais uma escolha para quem vai servir; quem serve a Deus segue o caminho, e aqueles que ainda não servem, a gente vai conseguindo”. Ele citou o exemplo de famílias que, segundo ele, jamais se tornariam crentes, mas que hoje frequentam a igreja há mais de seis anos. Essa fala evidencia o entendimento pentecostal de conversão como processo contínuo e expansivo.

Em conversa informal com o antropólogo Levi Marques Pereira, ele destacou que o rezador não busca o prestígio político disputado atualmente na aldeia. O rezador conhece o momento em que será necessário. Em Te'yikue, em eventos políticos, culturais ou festivos, o rezador é quase sempre chamado para participar, enquanto os pastores, em geral, são

convidados apenas para realizar orações pontuais. Isso demonstra que o rezador não está invisibilizado, mas enfrenta novos desafios em um contexto de múltiplas lideranças.

Uma fala do rezador Lídio Sanche chamou atenção para esse cenário. Ele questionou o fato de tantas igrejas serem construídas na aldeia, enquanto há apenas uma *oga pysy* (casa de reza). Para ele, essa desigualdade expressa um processo de *invisibilização* progressiva dos espaços tradicionais de espiritualidade. Lídio também mencionou as promessas feitas durante as eleições de 2024, observando que muitas delas não contemplavam aquilo que realmente fortalece a vida indígena.

Um professor indígena, que preferiu não se identificar, analisou criticamente as atitudes de alguns crentes, afirmando que eles possuem força política tanto para eleger quanto para derrubar candidatos. Segundo ele, em determinadas eleições, muitos não votaram em candidatos indígenas e propagaram discursos de ódio nas redes sociais.

Essa reflexão dialoga com o que Lauriana Escobar me afirmou em 2018: para ela, a reza precisa prevalecer, pois, em muitos momentos, o *ayvu* precisa ouvir uma boa reza, e não apenas a oração pentecostal ou o louvor. Na sua interpretação, o aumento de assassinatos, violências e comportamentos indesejáveis na vida indígena está relacionado à perda de força da educação indígena tradicional, fragilizada pela entrada de múltiplos sistemas externos, definidos por Tónico Benites (2009) como *laja*.

Dessa forma, a coexistência entre capitães, pastores indígenas e rezadores em Te'yikue revela um campo político marcado por sobreposições, alianças e tensões permanentes. O poder não se concentra em uma única figura, mas se distribui de maneira desigual entre diferentes lideranças, cada uma sustentada por formas específicas de legitimidade: eleitoral, religiosa ou ancestral. Essa configuração produz tanto possibilidades de articulação quanto conflitos internos, sobretudo quando determinados projetos de poder se impõem sobre outros.

A centralidade crescente das igrejas pentecostais no campo político local não elimina a importância dos rezadores, mas desloca seus espaços de atuação e reconhecimento. Enquanto pastores e capitães operam de maneira mais visível nas relações com o Estado e as instituições, os rezadores permanecem como referências fundamentais nos momentos de crise, desequilíbrio e reordenamento da vida coletiva. Essa presença, embora menos institucionalizada, continua sendo essencial para a manutenção do bem viver etc.

Assim, compreender as mobilizações sociopolíticas em Te'yikue exige reconhecer que o poder se constrói tanto nos espaços formais de decisão quanto nos domínios invisíveis da espiritualidade, da memória e da palavra ancestral. As disputas contemporâneas não anulam as formas tradicionais de autoridade, mas as colocam em diálogo tenso com novos arranjos políticos e religiosos, revelando a complexidade dos processos de permanência, resistência e reinvenção do *reko* (vida) Guarani e Kaiowá no território.

3.5 MOBILIZAÇÕES SILENCIOSAS E ESTRATÉGIAS DE PERMANÊNCIA

Cresci ouvindo um ditado em guarani que diz: “*Rehecháva rehecha, re'úva re'u, rehendúva rehendu*”. A tradução mais próxima que aprendi com os mais velhos é que, ao ver algo que não agrada, veja; ao comer algo ruim, coma; ao ouvir algo que incomoda, ouça. Mas não tente mudar imediatamente. Primeiro, observe e se avalie. Trago esse ditado para fechar este subitem, porque ele ajuda a compreender uma forma de ação política muito presente em Te'yikue, mas pouco reconhecida: a mobilização silenciosa, marcada pela observação, pela espera e pela permanência.

Ao longo deste capítulo, analisei mobilizações que se expressam em cargos, instituições, eleições e disputas abertas. No entanto, uma parte significativa da política Guarani e Kaiowá em Te'yikue não se manifesta nesses espaços visíveis. Ela ocorre de forma cotidiana, discreta e, muitas vezes, deliberadamente silenciosa. Essas mobilizações não são ausência de política, mas estratégias de permanência no território diante de conflitos internos, intolerâncias religiosas, pressões institucionais e disputas por poder.

Quando se consolidaram as esferas de poder discutidas nos subitens anteriores, especialmente a articulação entre igrejas pentecostais, cargos políticos e instituições locais, segundo Lauriana Escobar, passou a se intensificar um processo que ela nomeava como intolerância religiosa. Rezadores e rezadoras passaram a ser perseguidos simbolicamente, acusados e associados a imagens negativas. Criaram-se narrativas que buscavam desqualificar a reza e os saberes tradicionais, classificando-os como “idolatria” ou prática atrasada, com o objetivo de fragilizar a fé na reza e fortalecer o processo de evangelização.

Um dos mecanismos mais recorrentes desse processo foi o uso do testemunho. Quando um rezador, ou alguém de sua família, se convertia à igreja, era incentivado a relatar publicamente os motivos pelos quais havia abandonado a reza. Esses testemunhos, feitos nos cultos e reproduzidos na comunidade, reforçavam a ideia de que a prática tradicional era algo negativo, perigoso ou associado ao mal. Esse movimento contribuiu para a construção

de um ambiente de desconfiança e vigilância em torno dos rezadores, afetando diretamente sua atuação pública.

Durante a pesquisa de campo, ouvi repetidas vezes que a acusação de feitiçaria passou a circular com mais força nesse contexto. Parte da comunidade passou a associar determinadas práticas, comportamentos ou até fragilidades humanas dos rezadores, como o consumo de bebida em alguns rituais ou eventos públicos à ideia de desvio moral ou espiritual. Isso produziu uma imagem negativa que fragilizou, ainda que temporariamente, o papel das lideranças tradicionais dentro da aldeia.

Em uma visita realizada em 2018 ao rezador Kaiowá Getúlio, da *Jaguapiru*, em Dourados – MS, junto com o antropólogo Levi Marques Pereira, ele afirmou que o fortalecimento recente dos rezadores ocorreu, em grande medida, fora das aldeias. Segundo ele, foram os movimentos de luta pelos direitos indígenas, sobretudo, nas áreas de território, saúde, educação e agricultura que recolocaram os rezadores em posição de reconhecimento público. Rezadores que passaram a circular em espaços de mobilização regional e nacional, como ele próprio, Atana, Hamilton Lopes e outros, tornaram-se referências também no campo político, contribuindo para a conquista de direitos e para a proteção institucional dessas lideranças.

No entanto, internamente, em aldeias como Te'yikue, esse fortalecimento não se deu da mesma forma. Ao contrário, muitos rezadores optaram pelo silêncio como estratégia de sobrevivência. Silenciar-se, nesse caso, não significa abandonar a reza ou os saberes tradicionais, mas evitar exposição pública excessiva, confrontos diretos ou acusações que poderiam gerar perseguição. Trata-se de uma escolha política orientada pela experiência histórica e pelo contexto atual de disputas internas.

A partir das falas dos meus interlocutores, arrisco aqui uma explicação sobre como a desconfiança de feitiçaria é compreendida no pensamento Guarani e Kaiowá. Segundo essa compreensão, existem cinco elementos centrais que compõem a pessoa: *juru* (boca), *apysa* (audição), *tesa* (visão), *tĩ* (nariz) e *rete* (corpo). Quando esses elementos não são controlados conforme as regras ancestrais, produzem desequilíbrios que afetam o corpo e o convívio social.

A palavra, quando usada para amaldiçoar ou desejar o mal, configura o *juru tata*. O olhar, quando direcionado com inveja ou maldade (*ñema'ẽ vai*), também produz dano. O olfato se fragiliza quando se entra em contato com o *mba'ẽ tirã*, associado à morte de animais

ou a práticas fora da lei da natureza. A audição é afetada quando se escuta o canto de certos pássaros considerados negativos (*guyra mbora'u*) ou o choro do lobo-guará, sinais de desequilíbrio no cosmo. O corpo, por sua vez, adocece quando alguém comete violência, crimes ou rompe regras fundamentais de convivência.

Nessas situações, apenas o rezador possui o conhecimento necessário para realizar o *omombiro'y*, o sopro de cura capaz de retirar essas cargas negativas do corpo e restabelecer o equilíbrio espiritual e social. Quando esse sistema de cuidados é fragilizado, seja pelo afastamento das regras ancestrais, seja pela desqualificação dos rezadores, abre-se espaço para o fortalecimento da feitiçaria como prática desvinculada do cuidado coletivo.

Esse fortalecimento da feitiçaria, segundo meus interlocutores, também se relaciona ao contato com outros saberes externos, como o uso inadequado de livretos de oração, práticas aprendidas fora da aldeia ou buscas individuais por cura espiritual em contextos que não respeitam a lógica Guarani e Kaiowá. Esses elementos, apropriados de forma fragmentada, passaram a circular na aldeia e a produzir medo, desconfiança e conflitos, afetando diretamente a função social do rezador.

Diante desse cenário, a mobilização silenciosa emerge como uma estratégia fundamental de permanência. Rezadores continuam atuando, mas de forma mais reservada. Famílias mantêm práticas de cuidado longe dos holofotes institucionais. Mulheres, anciãos e lideranças não formalizados sustentam redes de apoio que não aparecem nos registros oficiais, mas garantem a continuidade da vida coletiva. Permanecer, aqui, é resistir sem se expor, é observar antes de agir, é escolher o momento certo para falar ou calar.

Essas estratégias não indicam enfraquecimento político, mas uma forma específica de fazer política em contextos de confinamento, intolerância e disputa por poder. A mobilização silenciosa permite atravessar conflitos sem romper definitivamente as relações internas, mantendo o território habitável e socialmente possível. Trata-se de uma política do cuidado, da espera e da permanência.

Assim, as mobilizações sociopolíticas em Te'yikue não se restringem às formas visíveis analisadas nos subitens anteriores. Elas incluem práticas discretas, muitas vezes invisibilizadas, mas fundamentais para a manutenção do *tekoha*. Ao reconhecer essas estratégias, amplia-se a compreensão da política Guarani e Kaiowá como um processo cotidiano, territorializado e profundamente enraizado nas experiências históricas e espirituais da comunidade.

Com isso, este subitem encerra o Capítulo 3, reafirmando que a política em Te'yikue se constrói tanto nos embates abertos quanto nos silêncios estratégicos. É nessa combinação entre palavra, espera, cuidado e permanência que os Guarani e Kaiowá seguem produzindo vida no território, mesmo diante das pressões, conflitos e transformações que atravessam a aldeia.

CAPÍTULO 4



CAPÍTULO 4

OS ÑANDERU, A ESCOLA, OS PASTORES GUARANI E KAIOWÁ NO REORDENAMENTO DA VIDA: MEDIAÇÕES NA RECONFIGURAÇÃO DO *REKO* EM TE'YIKUE

Figura 37 – Escola Municipal Indígena Ñandejara Polo da Te'yikue



Fonte: Acervo do autor (2022).

Figura 38 – Ñanderu da aldeia Te'yikue durante o ritual



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Neste capítulo, analiso a escola indígena em Te'yikue como uma instituição central no reordenamento da vida coletiva, compreendida não apenas como espaço de escolarização formal, mas como território de produção, fortalecimento e transmissão da cultura, da língua, das crenças e da identidade Guarani e Kaiowá.

A escola emerge, nesse contexto, como lugar de formação das novas gerações para a continuidade da luta, da permanência territorial e da afirmação do *reko*, articulando-se aos princípios da educação escolar indígena bilíngue, comunitária, diferenciada e intercultural. A consolidação desse projeto educativo exigiu, desde seus primeiros momentos, a atuação indispensável dos rezadores, sobretudo no processo de pensar uma escola indígena enraizada nos modos próprios de aprender, ensinar e viver, como demonstra a dissertação de mestrado do pesquisador Kaiowá Eliel Benites (2014), especialmente nos capítulos II e III.

Os *ñanderu* assumem, nesse processo, a função de ensinar e expandir seus saberes no interior da comunidade e, em determinados momentos, também no espaço escolar, contribuindo para a transmissão de conhecimentos cosmológicos, éticos e espirituais que sustentam o *teko marangatu*. Sua presença não se limita a práticas ritualísticas, mas se estende à orientação da vida coletiva, ao cuidado com o equilíbrio do corpo, do território e das relações sociais. Ao mesmo tempo, os pastores indígenas passam a ocupar outro lugar nesse reordenamento da vida, assumindo, sobretudo, o desafio de mediar situações de

conflito, de infração às normas comunitárias ou de trajetórias marcadas pelo *laja vai*, entendido localmente como vida errante ou desordenada.

É importante destacar que essa análise não parte de generalizações morais: não se trata de afirmar que os crentes sejam, por definição, infratores, mas de compreender como as igrejas pentecostais se inserem em determinadas dinâmicas de mediação social na aldeia.

Conforme a pesquisa de campo evidencia, os pastores indígenas atuam, em diálogo com lideranças e com a escola, como mediadores no processo de reordenamento da vida, sendo frequentemente chamados a intervir em situações envolvendo jovens, famílias e o ambiente escolar.

Nessas ocasiões, sua atuação se dá por meio de pregações, aconselhamentos e discursos sobre o bem viver, com o objetivo de afastar a maldade, os conflitos e as desordens do cotidiano da escola e da comunidade. Os rezadores, por sua vez, também assumem essa função de cuidado e proteção, ainda que de forma menos visível ou direta, operando a partir de outras lógicas, tempos e saberes. Assim, este capítulo discute como *ñanderu*, escola e pastores Guarani e Kaiowá se constituem como mediadores centrais na reconfiguração do *reko* em Te'yikue, revelando os desafios, tensões e articulações que atravessam o reordenamento da vida indígena no contexto contemporâneo.

4.1 A ESCOLA INDÍGENA COMO TERRITÓRIO DE MEDIAÇÃO: ENTRE O ESTADO, O TEKÓ E A COMUNIDADE

A implantação da escola indígena, conhecida como Escola Municipal Indígena Nãdejara Polo em Te'yikue, deve ser compreendida como resultado de um longo processo de mobilização coletiva, no qual a educação passou a ser pensada como parte da reorganização territorial e política da comunidade. Conforme demonstra Eliel Benites (2014) em sua pesquisa de mestrado, a escola não surgiu como demanda isolada, mas articulada às discussões mais amplas sobre território, identidade, língua e futuro coletivo, especialmente diante dos impactos do confinamento e da intensificação das relações com o Estado.

Nesse contexto, a escola assume uma função que ultrapassa a dimensão pedagógica formal. Ela se torna um espaço de encontro entre diferentes realidades familiares e da comunidade indígena, no qual se cruzam o projeto estatal de escolarização, as expectativas das famílias e os princípios do *teko* Guarani e Kaiowá. Essa condição faz da escola um

território de mediação permanente, onde se negociam sentidos sobre o que é aprender, ensinar e formar pessoas dentro da aldeia.

Segundo Benites (2014), as discussões realizadas entre 1997 e 1998, nas diferentes regiões da aldeia Te'yikue, região *Savera*, região *Ivu*, região *Mbokaja*, região Missão e Ñandejara, revelam que a construção do currículo escolar foi pensada de forma coletiva e territorializada.

Cada região da aldeia trouxe suas experiências, preocupações e formas próprias de compreender a educação, evidenciando que a escola deveria dialogar com a diversidade interna das regiões da aldeia e não impor um modelo homogêneo. Esse projeto da criação da escola indígena reforça a ideia de que ela seria principal mediadora na comunidade, onde o território não é apenas suporte físico, mas espaço vivido, marcado por relações sociais e simbólicas.

A participação ativa dos *ñanderu*, *ñandesy* e os mais velhos nessas discussões foi central para a definição dos princípios da escola indígena. Conforme relatado por professores indígenas, os rezadores e anciãos foram responsáveis por trazer à tona conhecimentos, narrativas e valores que haviam sido enfraquecidos ao longo do processo de confinamento. Esse movimento contribuiu para recolocar o *teko* como eixo orientador da educação escolar, reafirmando a importância da língua guarani, da espiritualidade e das práticas coletivas no cotidiano escolar.

Segundo Benites (2014), através das parcerias institucionais, especialmente como Programa Kaiowá Guarani da UCDB, foi fundamental na assessoria técnica e política, e não como condução do processo. Como lembra o atual diretor da escola Ñandejara Polo Lidio Cavanha, esses parceiros provocavam o debate, incentivavam a reflexão e criavam condições para que a própria comunidade se posicionasse. Essa postura dialoga diretamente com a crítica de Melià (1998) à educação indígena tutelada, ao defender que os povos indígenas devem ser sujeitos ativos na definição de seus projetos educativos.

Bartomeu Melià compreende a educação indígena como um processo amplo de formação social, que antecede e ultrapassa a escola. Para o autor, a educação indígena não se organiza a partir de currículos formais ou conteúdos fragmentados, mas se constrói no cotidiano, por meio da convivência, da oralidade, da escuta atenta e da participação coletiva na vida do grupo. Trata-se de um processo contínuo de socialização, no qual aprender está

diretamente ligado a viver no território, compartilhar responsabilidades e internalizar valores que orientam o modo de ser indígena (Melià, 1998).

A centralidade do *ñe'ẽ* (palavra), da escuta e da convivência coletiva, destacada por Melià (1998), permite compreender a escola indígena como um território de mediação entre o *reko*, o conhecimento tradicional e as normativas do sistema escolar formal. Entretanto, essa mediação não ocorre sem conflitos, e o otimismo pedagógico é confrontado pela persistência de estruturas coloniais que ameaçam a essência da diferença indígena. Nessa perspectiva, a escola indígena não pode ser pensada como uma instituição neutra ou meramente transmissora de conteúdos escolares. Quando articulada aos princípios da educação indígena tradicional, a escola deixa de operar como espaço de ruptura e passa a atuar como uma extensão da vida comunitária, ainda que atravessada por exigências externas impostas pelo Estado. A centralidade da palavra, da escuta e da convivência coletiva, destacada por Melià (1998), permite compreender a escola indígena como um território de mediação entre o *reko*, o conhecimento tradicional e as normativas do sistema escolar formal. como alerta o autor:

Se a ação pedagógica tem recriado continuamente a alteridade e a diferença desses povos indígenas, o que ocorre no período atual para que essa mesma alteridade e diferença estejam em tanto perigo, quando não já eliminadas? Aí é onde entra uma espécie de triste história de Erêndira, leia-se nesta Erêndira o nome de cada um dos povos indígenas da América e o Estado cruel e sem consideração. Os ataques à alteridade e à diferença deram-se de forma múltipla, mas talvez possamos resumi-los em: imposição de uma língua geral ou nacional, currículo também nacional e professores para os povos indígenas. Esses foram também basicamente os programas e projetos das antigas missões. A resposta contra essa modalidade educativa se fez mediante uma luta que muitas vezes acabou em conquista. As conquistas estiveram duplicando, por contraste, o que tinham sido as grandes derrotas: livros e cartilhas em língua indígena, prévia conquista da escrita de cada uma dessas línguas, currículo adaptado à realidade indígena, principalmente no que tange aos saberes tradicionais, preparação, incorporação e contratação de professores indígenas por parte do Estado e das instituições. São esses passos suficientes para remontar a corrente da perda da alteridade e recuperar as diferenças? Hoje sabemos perfeitamente que não! (Melià, 1998, p. 13-14).

Essa compreensão dialoga diretamente com a experiência de Te'yikue e com a análise de Eliel Benites (2014), ao demonstrar que a construção da escola na aldeia não ocorreu como mera implementação vertical de uma política pública. Pelo contrário, ela foi o resultado de intensos debates comunitários, nos quais os saberes dos mais velhos, dos rezadores (*ñanderu*) e das rezadoras (*ñandesy*) foram fundamentais para definir os rumos da educação. Assim, a escola passa a ser concebida não apenas como um espaço de instrução

formal, mas como um território de fortalecimento da língua, da coletividade e da própria agência política do povo Guarani e Kaiowá frente às estruturas do Estado.

Essa concepção se materializa na articulação entre escola, comunidade e território. As reuniões comunitárias, os mutirões e as visitas às roças, mencionados pelas lideranças, evidenciam que a educação escolar esteve vinculada às práticas concretas de produção da vida. A escola não foi pensada de forma dissociada da agricultura, da organização coletiva do trabalho e da solidariedade entre famílias, elementos centrais do teko Guarani e Kaiowá.

O Projeto Político-Pedagógico da escola indígena de Te'yikue, aprovado pelo conselho escolar em 2018, expressa essa concepção ao afirmar que a educação escolar indígena deve ser bilíngue, comunitária, diferenciada e intercultural. Esses princípios não aparecem como categorias abstratas, mas como resultado direto das discussões coletivas realizadas ao longo dos anos. O PPP (2018) reconhece a escola como espaço estratégico para o fortalecimento da identidade, da política, da gestão territorial, da língua e da autonomia da comunidade.

Ao mesmo tempo, a escola indígena de Te'yikue se insere em uma relação marcada por tensões e negociações com o Estado. As exigências legais, os calendários oficiais, os sistemas de avaliação e os procedimentos burocráticos da política educacional impõem limites à autonomia da comunidade. Ainda assim, por meio de mobilização coletiva e diálogo institucional, a escola conquistou a adoção de um calendário escolar próprio, ajustado conforme as demandas comunitárias, aos ciclos agrícolas, aos rituais e às atividades coletivas da aldeia. Essa conquista não elimina os conflitos com o sistema educacional, mas evidencia a capacidade de mediação dos professores indígenas e das lideranças locais, que atuam constantemente entre as normas externas do Estado e as demandas internas da aldeia.

Nesse cenário, os professores indígenas assumem um papel central como mediadores na comunidade. Eles transitam entre a aldeia e as instituições interna e externa, entre a língua guarani e o português, entre o conhecimento ancestral e o conhecimento escolar. Essa posição estratégica e autônoma, conforme analisa Benites (2014), confere à escola um papel político fundamental, pois ela se torna espaço de formação de novas lideranças, futuro cidadão indígena, fortalecimento de saberes e de fortalecimento da consciência coletiva.

A presença dos rezadores no processo de construção da escola reforça essa dimensão política da educação. Embora não atuem diretamente como docentes formais, os

ñanderu contribuíram para a definição dos conteúdos, das práticas e dos valores que orientam o cotidiano escolar. Sua participação assegura que a escola não se afaste completamente das dimensões espirituais e cosmológicas do *ava reko*, mesmo diante das pressões externas.

Dessa forma, a escola indígena em Te'yikue pode ser compreendida como um território de mediação complexo, no qual se articulam Estado, comunidade e *teko*. Ela não elimina os conflitos produzidos pelo confinamento territorial e pela presença de instituições externas, mas cria condições para que esses conflitos sejam debatidos, ressignificados e enfrentados coletivamente. A escola, assim, torna-se um dos principais espaços de reordenamento da vida social, política e territorial na aldeia.

Por fim, compreender a escola indígena apenas como política pública educacional seria reduzir seu significado. Em Te'yikue, ela se afirma como espaço de resistência, produção de conhecimento e afirmação identitária, contribuindo para a formação de sujeitos capazes de dialogar com o mundo externo sem romper com suas referências coletivas. Essa condição reafirma a escola como elemento central nas estratégias de permanência no território e na continuidade do *teko* Guarani e Kaiowá.

A formação da pessoa Guarani e Kaiowá antecede e extrapola a escolarização formal. Antes mesmo de a criança entrar na escola, ela já está inserida em um processo educativo contínuo que ocorre no interior do *tekoha*, orientado por práticas cotidianas, pela escuta, pela observação e pela convivência coletiva. Nesse processo, os *ñanderu* ocupam um lugar central, pois são responsáveis por conduzir uma educação que articula corpo, palavra e território, dimensões indissociáveis da vida social e espiritual Guarani e Kaiowá. Como aponta Benites (2014), a educação indígena tradicional não se organiza a partir de currículos ou conteúdos sistematizados, mas por meio de processos de socialização prolongados, nos quais aprender é viver conforme o *reko*.

A educação do corpo constitui um dos eixos fundamentais dessa formação. Entre os Guarani e Kaiowá, o corpo não é entendido apenas como dimensão física, mas como espaço sensível atravessado por relações sociais, espirituais e territoriais. O modo de andar, falar, comer, trabalhar e se comportar é constantemente observado e orientado, sobretudo pelos mais velhos e pelos rezadores. Levi Marques Pereira (2004; 2016) demonstra que o corpo indígena é educado para manter equilíbrio e evitar estados de desordem que podem afetar tanto o indivíduo quanto o coletivo. Esses estados, muitas vezes nomeados como *laja*

vai, não são apenas comportamentos desviantes, mas sinais de ruptura nas relações que sustentam o *tekoha*.

Nesse sentido, os *ñanderu* atuam como educadores do corpo ao orientar práticas de autocontrole, respeito e cuidado. As rezas, os conselhos e os rituais não têm apenas função espiritual, mas também pedagógica, pois ensinam como viver de forma adequada no mundo. Trata-se de uma educação que não se impõe por coerção, mas se constrói pela repetição, pela observação e pela escuta atenta. Como destaca Melià (1999), aprender, nesse contexto, não significa acumular conhecimentos, mas incorporar modos de ser que garantem a continuidade da vida coletiva.

A palavra (*ñe'ẽ ayvu*) ocupa lugar igualmente central nesse processo educativo. Falar, para os Guarani e Kaiowá, é um ato carregado de responsabilidade, pois a palavra pode curar, orientar, fortalecer ou, ao contrário, provocar conflitos e desequilíbrios. Os *ñanderu* ensinam que nem toda palavra deve ser dita e que o silêncio também é uma forma de aprendizagem. A educação da palavra envolve saber quando falar, para quem falar e com que intenção. Pereira (2016) observa que a palavra bem conduzida é um dos principais instrumentos de mediação social nas aldeias, especialmente em contextos de conflito.

Elie Benites (2014), ao analisar os processos de educação Guarani e Kaiowá, demonstra que os rezadores sempre exerceram funções pedagógicas fundamentais, muito antes da institucionalização da escola indígena. Segundo o autor, os *ñanderu* são responsáveis por transmitir conhecimentos relacionados à origem do mundo, à relação com os seres espirituais, ao uso das plantas medicinais e às regras que organizam a vida coletiva. Essa educação ocorre em múltiplos espaços, na casa de reza, na roça, nas caminhadas pelo território, nas cerimônias e não pode ser dissociada do cotidiano do *tekoha*.

A educação do território constitui outro eixo estruturante desse processo. O território não é apenas o espaço onde se vive, mas um conjunto de relações que envolve povo e sua geografia, memória, espiritualidade e pertencimento. Aprender o território significa conhecer seus caminhos, suas águas, seus lugares de força e também seus limites. Embora Paulo Baltazar (2019) não trate especificamente dos Guarani e Kaiowá, suas reflexões sobre educação indígena e territorialidade contribuem para compreender como, em diferentes contextos indígenas, o território é elemento central na formação das pessoas, funcionando como espaço pedagógico vivo, onde se aprende por meio da circulação e da experiência.

No caso Guarani e Kaiowá, esse aprendizado territorial é profundamente afetado pelo histórico de confinamento em reservas e pela fragmentação dos *tekoha* tradicionais. Pereira (2016) aponta que a criação das reservas impôs a convivência forçada entre famílias de diferentes origens territoriais, produzindo tensões internas e desafios para a manutenção das normas tradicionais. Diante desse cenário, os *ñanderu* assumem um papel ainda mais complexo, pois precisam lidar com desequilíbrios gerados por deslocamentos, conflitos fundiários e mudanças profundas no modo de vida.

Em Te'yikue, a atuação dos *ñanderu* permanece fundamental, ainda que, em muitos casos, ocorra de forma discreta. Relatórios antropológicos e observações de campo indicam que, diante da expansão das igrejas evangélicas e das acusações recorrentes de feitiçaria, alguns rezadores optam por estratégias de silêncio e recuo. Essa postura não deve ser interpretada como perda de prestígio, mas como forma de permanência e proteção frente a um contexto de disputas religiosas e políticas cada vez mais intensas.

Apesar dessas tensões, os saberes transmitidos pelos *ñanderu* continuam a atravessar a vida comunitária e a própria escola indígena. Como destaca Benites (2014), a presença dos rezadores foi decisiva para a construção de uma escola indígena diferenciada, capaz de dialogar com os valores do *teko* e com as exigências do Estado. Mesmo quando não atuam diretamente no espaço escolar, os *ñanderu* influenciam decisões, calendários, rituais e práticas que moldam o cotidiano da escola.

Assim, a educação do corpo, da palavra e do território promovida pelos *ñanderu* segue sendo um dos pilares da vida Guarani e Kaiowá em Te'yikue. Trata-se de uma pedagogia ancestral que não se opõe frontalmente à escola, mas a atravessa, tensiona e reorienta. É nesse entrelaçamento entre saberes tradicionais, escolarização e disputas contemporâneas que se compreende o papel dos *ñanderu* como mediadores fundamentais no reordenamento da vida comunitária, aspecto que será aprofundado nos subitens seguintes deste capítulo.

4.2 OS ÑANDERU E A EDUCAÇÃO DO CORPO, DA PALAVRA E DO TERRITÓRIO

A formação da pessoa Guarani e Kaiowá antecede e extrapola a escolarização formal. Antes mesmo de a criança entrar na escola, ela já está inserida em um processo educativo contínuo que ocorre no espaço familiar no *tekoha*, orientado por práticas cotidianas, pela escuta, pela observação e pela convivência coletiva. Nesse processo, os *ñanderu* ocupam um lugar central, pois são responsáveis por conduzir uma educação que

articula corpo, palavra e território, dimensões indissociáveis da vida social e espiritual Guarani e Kaiowá. Como aponta Benites (2014), a educação indígena tradicional não se organiza a partir de currículos ou conteúdos sistematizados, mas por meio de processos de socialização prolongados, nos quais aprender é viver conforme o *ava reko*.

A educação do corpo constitui um dos eixos fundamentais dessa formação, pois, entre os Guarani e Kaiowá, o corpo não é compreendido apenas como dimensão biológica ou física, mas como um espaço vivo onde se assentam relações espirituais, sociais e territoriais. Educar o corpo é também *ñemboguapy hañua*, isto é, assentar no corpo as coisas boas, tanto no sentido espiritual quanto no sentido da convivência social. Assim como já tratei do *reko roka*, a casa enquanto espaço do modo de viver o corpo também possui o seu próprio *roka*, um lugar interno que precisa estar preparado para acolher o bem viver e as coisas positivas (*teko porã e mba'e porã*).

Esse assentamento não ocorre de forma automática. Ele exige cuidado, orientação e vigilância cotidiana, sobretudo por parte dos mais velhos e dos rezadores. O corpo precisa estar apto para receber e manter próximo o seu guardião, chamado em guarani de *anga jara* ou *guyra*. Quando esse equilíbrio se rompe, seja por susto, medo, violência ou desordem nas relações, o *guyra* tende a se afastar. É por isso que, tanto crianças quanto adultos adoecem após um susto: não se trata apenas de um evento psicológico, mas de um deslocamento espiritual que afeta diretamente o corpo e o modo de estar no mundo.

Esses conhecimentos não foram aprendidos em livros, mas transmitidos na convivência, nas conversas e nas práticas cotidianas. Aprendi esses ensinamentos com minha avó Lauriana Escobar, bem como com os rezadores Maurio, Lidio Sanche e Florêncio Barbosa, entre outros mais velhos da comunidade. São eles que ensinam que o corpo precisa ser constantemente cuidado para que não se torne vulnerável às forças que produzem desequilíbrio, doença e conflito.

Nesse sentido, o modo de andar, falar, comer, trabalhar e se comportar é continuamente observado e orientado. O corpo indígena é educado para manter o equilíbrio e evitar estados de desordem que não afetam apenas o indivíduo, mas repercutem no coletivo. Conforme explica o rezador Lidio Sanche, esses estados, muitas vezes nomeados como *laja vai*, não se referem apenas a comportamentos considerados desviantes, mas indicam uma ruptura mais profunda nas relações que sustentam o *tekoha*. Trata-se de um sinal de que algo deixou de se assentar corretamente no corpo e, por consequência, no território e na vida comunitária.

Essa educação do corpo não se realiza de forma isolada, pois ela caminha junto com a educação da palavra (*ñe'ẽ* e *ayvu*), que ocupa lugar igualmente central nesse processo formativo. Falar, para os Guarani e Kaiowá, é um ato carregado de responsabilidade, uma vez que a palavra pode curar, orientar e fortalecer, mas também pode produzir conflitos e desequilíbrios quando malconduzida. Os *ñanderu* ensinam que nem toda palavra deve ser dita e que o silêncio também constitui uma forma de aprendizagem e de cuidado.

A educação da palavra envolve, portanto, saber quando falar, para quem falar e com que intenção. Trata-se de um aprendizado que se constrói na convivência cotidiana, nas reuniões comunitárias, nos rituais e também nos momentos de conflito. O professor Evandro Ramires, que leciona o componente Saberes Indígenas na Escola Nandejara, observa que a palavra bem conduzida constitui um dos principais instrumentos de mediação social nas aldeias, especialmente em contextos de tensão, pois contribui para recompor relações rompidas e restabelecer o equilíbrio coletivo.

Eliel Benites (2014), ao analisar os processos de educação Guarani e Kaiowá, demonstra que os rezadores sempre exerceram funções pedagógicas fundamentais, muito antes da institucionalização da escola indígena. Segundo o autor, os *ñanderu* são responsáveis por transmitir conhecimentos relacionados à origem do mundo, à relação com os seres espirituais, ao uso das plantas medicinais e às regras que organizam a vida coletiva. Essa educação ocorre em múltiplos espaços, na casa, na roça, nas caminhadas pelo território, nas cerimônias e não pode ser dissociada do cotidiano do *tekoha*.

A educação do território constitui outro eixo estruturante desse processo. O território não é apenas o espaço onde se vive, mas um conjunto de relações que envolve memória, espiritualidade e pertencimento. Aprender o território significa conhecer seus caminhos, suas águas, seus lugares de força e também seus limites.

Embora Tiago Suruí, indígena de Rondônia, da Terra Indígena Sete de Setembro, não trate especificamente dos Guarani e Kaiowá, suas reflexões apresentadas no Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, realizado em Brasília no ano de 2024, contribuem para compreender como, em diferentes contextos indígenas, o território constitui um elemento central na formação das pessoas. Em sua fala, o território aparece como espaço pedagógico vivo, no qual o aprendizado se produz por meio da circulação, da experiência e da relação cotidiana com os lugares, perspectiva que dialoga diretamente com os processos formativos observados em Te'yikue.

No caso Guarani e Kaiowá, esse aprendizado territorial é profundamente afetado pelo histórico de confinamento em reservas e pela fragmentação dos *tekoha* tradicionais. Pereira (2016) aponta que a criação das reservas impôs a convivência forçada entre famílias de diferentes origens territoriais, produzindo tensões internas e desafios para a manutenção das normas tradicionais. Diante desse cenário, os *ñanderu* assumem um papel ainda mais complexo, pois precisam lidar com desequilíbrios gerados por deslocamentos, conflitos fundiários e mudanças profundas no modo de vida.

Em Te'yikue, a atuação dos *ñanderu* permanece fundamental, ainda que, em muitos casos, ocorra de forma discreta. Relatórios antropológicos e observações de campo indicam que, diante da expansão das igrejas evangélicas e das acusações recorrentes de feitiçaria, alguns rezadores optam por estratégias de silêncio e recuo. Essa postura não deve ser interpretada como perda de prestígio, mas como forma de permanência e proteção frente a um contexto de disputas religiosas e políticas cada vez mais intensas.

Apesar dessas tensões, os saberes transmitidos pelos *ñanderu* continuam a atravessar a vida comunitária e a própria escola indígena. Como destaca Benites (2014), a presença dos rezadores foi decisiva para a construção de uma escola indígena diferenciada, capaz de dialogar com os valores do *teko* e com as exigências do Estado. Mesmo quando não atuam diretamente no espaço escolar, os *ñanderu* influenciam decisões, calendários, rituais e práticas que moldam o cotidiano da escola.

Os conteúdos desenvolvidos são trabalhados de forma interdisciplinar e integradora com diversas áreas de conhecimentos, como por exemplo: quando se trabalha “A Roça” (Kokue) em Ciências Humanas observa-se e estuda-se o espaço, a localização, o Sistema de produção Guarani e Kaiowá e a reciprocidade indígena. Em Ciências da Natureza, analisa-se os tipos de solo, sua preparação e os tipos de plantas. Na área da Educação Matemática estuda o sistema de Grandezas e Medidas Convencional e do Guarani e Kaiowá, espaço e formas, números como forma de registro, calendário, economia no sistema próprio de venda e troca. Todos perpassam pelos Saberes Indígenas, utilizando a linguagem através da oralidade, da escrita e demais formas de expressões (PPP, 2018, p. 18).

Assim, a educação do corpo, da palavra e do território promovida pelos *ñanderu* segue sendo um dos pilares da vida Guarani e Kaiowá em Te'yikue. Trata-se de uma pedagogia ancestral que não se opõe frontalmente à escola, mas a atravessa, tensiona e reorienta. É nesse entrelaçamento entre saberes tradicionais, escolarização e disputas contemporâneas que se compreende o papel dos *ñanderu* como mediadores fundamentais no

reordenamento da vida comunitária, aspecto que será aprofundado nos subitens seguintes deste capítulo.

4.3 PASTORES INDÍGENAS E O REORDENAMENTO DA VIDA: MEDIAÇÕES RELIGIOSAS NO ESPAÇO ESCOLAR E COMUNITÁRIO

Figura 39 – Pastores indígenas na igreja em Te'yikue



Fonte: Acervo pessoal do autor.

A atuação dos pastores indígenas em Te'yikue se insere em um contexto histórico marcado pelo avanço das igrejas pentecostais no interior da reserva e pela reorganização das formas de autoridade religiosa e política. Diferentemente do período anterior ao confinamento, quando os rezadores ocupavam posição central na condução espiritual da comunidade, a presença das igrejas produziu novos arranjos de poder e novas formas de mediação da vida cotidiana.

Os pastores indígenas não atuam apenas como líderes religiosos. Na prática, exercem funções que atravessam o campo da moral, da política e das relações familiares. Em muitas situações, são chamados para intervir em conflitos domésticos, orientar jovens

considerados em situação de risco ou acompanhar famílias em momentos de crise. Essa atuação cotidiana confere à igreja um papel que ultrapassa o culto religioso, funcionando como espaço de reorganização da vida social em contextos de fragilidade institucional.

Durante o trabalho de campo, foi recorrente ouvir que a igreja é buscada quando “a situação já saiu do controle”. Problemas relacionados ao consumo de álcool, violência, conflitos conjugais ou envolvimento com práticas consideradas ilícitas são frequentemente encaminhados para o pastor, visto como alguém capaz de “colocar ordem” ou “trazer a pessoa de volta”. Nesse sentido, a conversão religiosa aparece menos como escolha individual e mais como estratégia coletiva de contenção de crises.

A relação entre pastores indígenas e a escola indígena revela uma das dimensões mais sensíveis desse processo. A escola, enquanto instituição do Estado situada no interior do território, torna-se espaço de disputa simbólica e moral. Em diferentes momentos, pastores são convidados a participar de reuniões, atividades ou conversas com estudantes, especialmente quando surgem situações de indisciplina ou conflitos internos. A justificativa recorrente é a necessidade de reforçar valores como respeito, responsabilidade e convivência.

Essa presença, no entanto, não ocorre sem tensões. A proposta da escola indígena em Te'yikue, fundamentada no bilinguismo, na interculturalidade e na valorização dos saberes Guarani e Kaiowá, entra em conflito com discursos religiosos que, por vezes, deslegitimam práticas culturais tradicionais. Professores indígenas da Te'yikue com os quais conversei, relatam a necessidade constante de mediação para evitar que o espaço escolar se torne palco de disputas religiosas abertas.

Apesar disso, os profissionais da escola bem como a comunidade também reconhecem que, em determinadas circunstâncias, a atuação pastoral é acionada como recurso possível diante da ausência de outras políticas públicas. Quando não há suporte psicológico, social ou institucional suficiente, o pastor passa a ocupar esse vazio. Essa realidade revela menos uma força intrínseca da igreja e mais a fragilidade das estruturas estatais no atendimento às demandas da comunidade.

No plano comunitário, os pastores indígenas também se articulam com as lideranças políticas locais. Muitos mantêm vínculos diretos com o capitão da aldeia ou com instituições como escola, posto de saúde e assistência social. Essa sobreposição de funções amplia sua

capacidade de mobilização e influência, especialmente em períodos eleitorais ou em disputas internas por cargos de representação.

A igreja, nesse contexto, torna-se um espaço estratégico de produção de alianças. Durante cultos, reuniões e encontros informais, circulam orientações políticas, avaliações sobre lideranças e posicionamentos coletivos. Embora nem sempre explicitadas, essas articulações têm efeitos concretos nas decisões da comunidade, incluindo processos eleitorais e disputas por reconhecimento.

Do ponto de vista dos rezadores, essa centralidade pastoral é observada com cautela. As críticas não se dirigem apenas à presença das igrejas, mas aos discursos que classificam práticas tradicionais como feitiçaria, atraso ou idolatria. Essas narrativas produzem impactos diretos sobre a legitimidade dos saberes ancestrais e contribuem para o silenciamento de rezadores no espaço público da aldeia.

Ainda assim, a relação entre pastores e rezadores não se resume ao conflito direto. Em Te'yikue, predomina uma convivência marcada por evitamentos, silêncios estratégicos e acordos tácitos. Cada liderança atua em seu campo, acionando seus saberes conforme a demanda e o contexto. Essa dinâmica revela uma forma específica de equilíbrio instável, construída no cotidiano da aldeia.

Dessa forma, os pastores indígenas devem ser compreendidos como agentes de mediação inseridos em um campo de disputas mais amplo. Sua atuação não pode ser reduzida a um projeto homogêneo de dominação religiosa, nem idealizada como solução para os problemas comunitários. Ela expressa, antes, as contradições de um território atravessado pelo confinamento, pela escassez de políticas públicas e pela necessidade constante de reorganização da vida coletiva.

Ao analisar o papel dos pastores indígenas no espaço escolar e comunitário, evidencia-

-se que o reordenamento da vida em Te'yikue ocorre por meio de negociações permanentes entre diferentes formas de autoridade. Igreja, escola, liderança política e saberes tradicionais coexistem em tensão, produzindo arranjos provisórios que refletem tanto os limites quanto as estratégias de permanência da comunidade no território da reserva.

4.4 TENSÕES, SOBREPOSIÇÕES E DISPUTAS DE AUTORIDADE: QUANDO A ESCOLA SE TORNA CAMPO DE NEGOCIAÇÃO

A escola indígena de Te'yikue não pode ser compreendida apenas como um espaço de ensino formal. Ao longo do tempo, ela passou a ocupar uma posição estratégica no interior da aldeia, concentrando funções que extrapolam o campo pedagógico. É na escola que se cruzam demandas da comunidade, exigências do Estado e interesses de diferentes lideranças locais. Por isso, o espaço escolar se constitui como um território marcado por negociações constantes, onde se expressam tensões, acordos e disputas por autoridade.

Do ponto de vista geográfico, a escola funciona como um ponto fixo que organiza fluxos no território da aldeia. Por ela circulam professores, estudantes, famílias, agentes públicos, lideranças políticas, rezadores e pastores indígenas. Essa circulação não é neutra. Ela produz relações, redefine posições e atribui sentidos específicos ao espaço escolar. A escola, nesse sentido, não apenas ocupa o território, mas participa ativamente da sua produção, ao reorganizar práticas sociais, políticas e institucionais no cotidiano de Te'yikue.

As tensões que atravessam a escola decorrem, em grande medida, da sobreposição de diferentes formas de autoridade. De um lado, estão as normas do sistema educacional do Estado, expressas em calendários oficiais, currículos, avaliações e procedimentos administrativos. De outro, estão as expectativas da comunidade, que entende a escola como parte do *tekoha* e como espaço de fortalecimento da língua guarani, da cultura, da espiritualidade e das relações coletivas. Entre esses dois planos, professores indígenas e direções escolares assumem um papel permanente de mediação.

Essa mediação não se dá sem conflitos. A escola torna-se um espaço sensível às disputas internas da aldeia, justamente por sua centralidade institucional. Pastores indígenas, capitães, rezadores e outras lideranças reconhecem que a escola é um lugar estratégico para afirmar posições, construir legitimidade e ampliar influência. A presença em reuniões escolares, eventos culturais, assembleias e decisões administrativas passa a ter peso político, ainda que nem sempre explicitado como tal.

Essas disputas, no entanto, raramente se apresentam de forma aberta. O que se observa com mais frequência são sobreposições de usos e discursos. Em determinados momentos, a escola é acionada como espaço de valorização dos saberes tradicionais, com a presença de rezadores, anciãos e atividades ligadas à reza, à língua e à memória. Em outros, é mobilizada como espaço de orientação moral e disciplinamento, especialmente quando

pastores indígenas são convidados a intervir em situações de conflito, indisciplina ou comportamentos considerados problemáticos. Essas alternâncias revelam que o espaço escolar é continuamente resignificado.

A organização do tempo escolar é um dos pontos em que essas tensões se tornam mais visíveis. Apesar de estar vinculada ao sistema estadual de ensino, a escola indígena de Te'yikue conquistou um calendário próprio, resultado de mobilizações da comunidade e das lideranças. Esse calendário busca dialogar com os ritmos do território, com as atividades coletivas, os rituais e os eventos comunitários. A conquista do calendário não elimina as pressões externas, mas evidencia a capacidade local de negociar e reapropriar uma instituição estatal.

Também o uso do espaço físico da escola expressa essas disputas. Salas de aula, pátios e auditórios são utilizados para reuniões políticas, fóruns comunitários, encontros religiosos e eventos culturais. Cada um desses usos redefine, ainda que temporariamente, o sentido do espaço escolar e indica que, naquele momento, detém maior capacidade de mobilização. O território da escola, assim, é constantemente reconfigurado pelas práticas que nele se inscrevem.

Essas dinâmicas produzem hierarquias internas e reposicionam atores no interior da aldeia. O acesso à escola, a possibilidade de falar em seu interior e a participação nas decisões pedagógicas e administrativas tornam-se recursos políticos relevantes. Professores indígenas e diretores, por ocuparem posições centrais nesse território institucionalizado, passam a ser pressionados por diferentes grupos, reforçando o caráter da escola como espaço de fronteira entre projetos distintos.

Ao mesmo tempo, essas tensões não levam necessariamente a rupturas. Em muitos casos, o que sustenta o funcionamento da escola são acordos cotidianos, ajustes silenciosos e negociações informais. A política, nesse contexto, não se manifesta apenas em embates diretos, mas em estratégias de convivência que permitem a permanência da escola como espaço coletivo.

Dessa forma, a escola indígena de Te'yikue se consolida como um território fundamental das disputas contemporâneas por autoridade e direção política da comunidade. Ela não substitui outros espaços centrais, como a casa de reza ou as igrejas, mas se articula a eles, compondo um campo mais amplo de produção do espaço social e político da aldeia.

É justamente nesse cenário que ganham formas de mobilização menos visíveis, marcadas pela discrição, pela adaptação e pela permanência. As disputas em torno da escola mostram que grande parte da política em Te'yikue se constrói nos intervalos, nos silêncios e nos acordos cotidianos. Essas práticas, profundamente territoriais, constituem a base do próximo subitem, no qual analiso as mobilizações silenciosas e as estratégias de permanência acionadas no interior da aldeia.

4.5 REORDENAR A VIDA PARA PERMANECER: ESCOLA, ESPIRITUALIDADE E ESTRATÉGIAS DE CONTINUIDADE DO *REKO*

Reordenar a vida, em Te'yikue, não significa romper com o que foi herdado dos mais velhos nem substituir os fundamentos do *reko* por modelos do *reko* dos *karai*. Trata-se, antes, de um processo contínuo de recomposição, produzido em um território marcado pelo confinamento, pela presença de múltiplas instituições e por disputas religiosas e políticas que atravessam o cotidiano da aldeia. Ao longo deste capítulo, tornou-se evidente que a escola indígena, os *ñanderu* e os pastores Guaraní e Kaiowá não atuam como esferas isoladas, mas como instâncias que se sobrepõem, se tensionam e, em determinados momentos, se articulam. O reordenamento da vida emerge, assim, como estratégia de permanência, sustentada por negociações constantes e, muitas vezes, silenciosas.

A escola indígena ocupa posição central nesse processo. Em Te'yikue, ela deixou de ser apenas um espaço de escolarização formal para se constituir como território de mediação entre o Estado, a comunidade e os saberes tradicionais. Durante uma formação do componente Saberes Indígenas, realizada na Escola Ñandejara, o professor Nilton Ferreira Lima destacou que a escola “não pode caminhar separada da comunidade, porque quando se afasta do que o povo vive, ela vira só papel e documento”. Essa fala evidencia uma compreensão da escola como espaço territorializado, cuja legitimidade depende da sua capacidade de dialogar com a vida concreta do *tekoha*.

A professora Elizabete Vilhalva, em atividade formativa vinculada ao PIBID, reforçou essa leitura ao afirmar que a escola indígena “não é só para ensinar conteúdo, mas para ajudar a organizar a vida da comunidade”. Segundo ela, o calendário diferenciado, o uso cotidiano da língua guarani e a escuta dos mais velhos são elementos que permitem à escola não romper com o *reko*, mas atuar como espaço de fortalecimento da coletividade. Essa compreensão aproxima a escola da noção de território vivido, no qual práticas pedagógicas e relações sociais se entrelaçam.

Entretanto, essa posição da escola não se constrói sem tensões. Durante um encontro de professores Guarani e Kaiowá, o professor Vanildo Vera observou que a escola frequentemente se encontra “no meio do caminho”, pressionada por exigências burocráticas externas que pouco dialogam com a realidade da aldeia. Para ele, o cotidiano escolar é marcado por negociações permanentes entre normas institucionais do Estado e as expectativas da comunidade, exigindo dos professores indígenas uma atuação que extrapola o campo pedagógico e assume contornos políticos e territoriais.

A espiritualidade constitui outro eixo fundamental nesse reordenamento da vida. Os *ñanderu*, mesmo diante da expansão das igrejas evangélicas e das acusações recorrentes de feitiçaria, permanecem como referências centrais na educação do corpo, da palavra e do território. Contudo, sua atuação tem ocorrido, em muitos casos, de forma discreta. Durante um Fórum Indígena da Te'yikue, um participante observou que “o rezador hoje fala menos em público, mas continua cuidando da comunidade”. O silêncio, nesse contexto, não indica ausência, mas estratégia de proteção e permanência.

Paralelamente, os pastores indígenas passaram a ocupar espaços relevantes na reorganização da vida comunitária. Além da atuação religiosa, muitos assumem funções em instituições locais, como a escola e outras instâncias de gestão, ampliando sua capacidade de influência. Essa presença os coloca como mediadores em situações de conflito, especialmente aquelas relacionadas a trajetórias de *laja vai*. Contudo, como observado ao longo da pesquisa, essas mediações nem sempre dialogam com os fundamentos cosmológicos Guarani e Kaiowá, produzindo tensões sobre o que se entende por bem viver (*teko porã*).

Essas tensões foram explicitadas na fala de Jorginho, ex-liderança jovem da Te'yikue, durante um seminário com participação de estudantes e professores indígenas. Segundo ele, “a juventude fica no meio dessa disputa, porque tem a escola puxando para um lado, a igreja para outro e a reza tentando segurar”. Essa percepção revela como o reordenamento da vida atravessa as novas gerações, que precisam aprender a circular entre diferentes regimes de autoridade e pertencimento.

A liderança atual da Te'yikue, Anísio, em fala registrada durante o Fórum Indígena da aldeia, destacou que “governar a aldeia hoje é saber conversar com todo mundo”. Para ele, a liderança precisa manter diálogo constante com a escola, com os rezadores, com os pastores e com as instituições do Estado, evitando rupturas que fragilizem ainda mais a

comunidade. Essa fala evidencia que o reordenamento da vida não ocorre por imposição, mas por meio de negociações cotidianas.

Do ponto de vista da geografia cultural Guarani e Kaiowá, esse processo pode ser compreendido como uma forma de reterritorialização cotidiana. Mesmo em um espaço marcado pelo confinamento e pela fragmentação dos *tekoha* tradicionais, os Guarani e Kaiowá de Te'yikue produzem territorialidades próprias, reorganizando usos, sentidos e relações com o espaço. A escola, a casa de reza, as igrejas, as roças e os caminhos internos da aldeia compõem uma rede de lugares interligados, nos quais o *reko* é continuamente atualizado.

Essas estratégias de continuidade raramente são espetacularizadas. Muitas se expressam em acordos implícitos, em decisões tomadas em pequenos grupos ou em práticas que permanecem restritas ao âmbito familiar. Como relataram professores e lideranças durante as formações e encontros, “nem tudo precisa virar reunião ou documento”. Essa postura revela uma leitura atenta das dinâmicas de poder que atravessam o território e uma escolha consciente por formas de mobilização menos expostas.

Reordenar a vida para permanecer, portanto, não é um projeto homogêneo nem consensual. Trata-se de um processo marcado por conflitos, sobreposições e disputas de autoridade, mas também por estratégias de cuidado, adaptação e resistência. Escola e espiritualidade não aparecem como campos opostos, mas como dimensões interdependentes da vida coletiva, atravessadas por tensões e possibilidades de articulação.

Este subitem encerra o capítulo, ao evidenciar que as mediações analisadas entre escola, *ñanderu* e pastores, não resultam em uma síntese harmoniosa, mas em um equilíbrio instável, sustentado por práticas cotidianas de negociação e permanência. É nesse esforço contínuo de reordenar a vida sem tentar romper com os fundamentos do *teko*, *tekoha*, *reko*, *laja* e *tekorã* que se revela uma das principais forças de continuidade Guarani e Kaiowá em Te'yikue.



CAPÍTULO 5



CAPÍTULO 5

AS ENTRADAS DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NAS ÁREAS RETOMADAS DA TE'YIKUE: EXPANSÃO E NEGOCIAÇÕES ENTRE INDÍGENAS, CULTURA E RELIGIOSIDADE EVANGÉLICA

5.1 AS RETOMADAS EM TE'YIKUE: O TEMPO DA DOR, DA MEMÓRIA E DA REOCUPAÇÃO (2013-2016)

Desde meu nascimento, até me tornar menino e depois jovem, sempre ouvi minha avó Lauriana Escobar falar sobre a terra, sobre como ela sempre pertenceu aos indígenas, mesmo quando os karai se achavam donos. Ela me ensinava sobre o *kuatia* e o *ñe'e jehai*, que são os papéis e letras sagradas, o registro da nossa memória e da nossa existência.

Lembro que, ainda criança, isso me fazia refletir sobre como a história é contada por outros e sobre como precisamos de conceitos que expressem a nossa forma de ver o mundo. Mais tarde, ao conhecer Jack Goody e seu livro *Roubo de História*, percebi que ele antecipava reflexões sobre como as narrativas oficiais tentam apagar nossas vozes.

No nosso pensamento indígena Guarani e Kaiowá, eu chamaria isso de *yvy ñemonda kuatia jehaipe* (a terra registrada nas letras, nas memórias e na vida do nosso povo). Cresci carregando essa história e memória na minha mente e no coração, aprendendo desde cedo sobre laços de reciprocidade, cuidado e memória coletiva.

Até que, em 2013, soube pela minha família que um jovem havia sido assassinado na área da fazenda. Uma tristeza profunda tomou meu coração, porque antes dessa tragédia nossas famílias mantinham relações de sociabilidade indígena, sempre atravessadas pela palavra e pelo cuidado. O avô dele é um grande rezador, e sempre que possível sua família aparecia em nossa casa para tomar *tereré*, fazer *ñemongeta*, trocar mantimentos e participar de rituais e cultos.

Meus pais, como já descrevi na parte da minha trajetória, sempre tiveram igrejas perto da nossa casa, e isso aproximava ainda mais as duas famílias. Essa convivência me ensinou desde cedo sobre reciprocidade, respeito e cuidado, e sobre como a memória ancestral atravessa gerações mesmo em tempos de conflito.

A retomada de *Pindo Roky* em 2013 não foi apenas ocupar a terra fisicamente; foi reconectar o povo Guarani e Kaiowá ao coração do *tekoha*, ao modo de viver que atravessa

gerações. Cada família que retornava levava seus pertences, mas carregava também o canto das rezas, o som dos cantos sagrados e a memória do Denilson Barbosa, que ensinava a lutar com o espírito ancestral e saber usar *arandu ka'aguy* e *arandu ko'angagua*. Lembro-me que cada pessoa que estava na área se ajudava para construir as casas improvisadas de lona, que chamávamos de “barracas”.

Quando chegava a hora do almoço, todos se uniam, ajudando tanto na preparação da comida quanto na organização dos mantimentos. Era como se cada gesto cotidiano fosse também uma forma de resistência: enquanto construíamos, cozinávamos e cuidávamos uns dos outros, fortalecíamos laços e mantínhamos viva a memória da nossa presença no *tekoha*. Hipólito Martins reforçava: “*ore yvy oikóva ore rehe...ha'e hina ore sy ha ore rekoha oikovéva jey ore rehe*”, nossa terra nunca deixou de ser nossa, e cada gesto de resistência física era acompanhado de rezas, cantos e histórias, mantendo o *tekoha* vivo.

A organização do povo mostrava sabedoria prática e política. As famílias montaram abrigos improvisados, dividiram tarefas, cuidaram de crianças e idosos e estabeleceram vigilâncias noturnas. Ao mesmo tempo, enfrentaram ataques do agronegócio, que enviava pistoleiros e tratores para destruir moradias. Denilson Barbosa foi morto nesse contexto, tornando-se símbolo do preço da resistência. Chico dizia:

“ñande ymbove, ko yvy ha'e livre va'ekue ha ko'anga ñande rupive ha'e oive va'eta ohovo”.

Tradução: antes de nós, esta terra era livre, e nossa presença é a continuidade desse direito ancestral. Cada gesto era reforçado com rezas, cantos e histórias que mantinham a força do *tekoha*.

A dimensão espiritual não aparecia só nas rezas, era algo que atravessava cada gesto nosso ali na retomada. Kátia Martins sempre repetia: “*Ore roguata jey ñande yvy rehe, ore reko ha ore sy rehe*”. Não era uma frase bonita para enfeitar discurso; era um lembrete para o nosso corpo: voltamos à nossa terra para viver do nosso jeito, do jeito que nunca deixou de existir.

O professor Elson Canteiro, com aquela fala mansa que entra fundo, dizia que espiritualidade não é assunto de reunião, é jeito de pisar na terra. “Quando o Guarani e Kaiowá pisa no seu próprio yvy, ele reacende o caminho dos antigos”, ele falava, olhando devagar para o horizonte, como quem está ouvindo alguém que a gente não vê. E aquilo ficava circulando entre nós, como conselho e como aviso.

Eu ficava muito atento às crianças. Elas não aprendiam por explicação, mas pelo jeito de acompanhar os mais velhos. Ali, elas iam entendendo como respeitar a yvy, os rios, as árvores, os bichos, e também os espíritos que guardam aquele espaço.

Cada canto entoado, uma reza sussurrada cedo, a oferenda deixada no pé de uma árvore, o modo de dividir a comida, ou mesmo o ato de levantar uma barraca, tudo aquilo carregava memória viva. Era como se os antigos caminhassem junto. E mesmo quando o barulho das máquinas tentava cortar nossa força, havia um silêncio sagrado pairando ali, um silêncio que não vinha da ausência, mas da presença, presença do povo, da terra e dos espíritos que sustentavam a coragem de todo mundo.

Figura 40 – Presença ancestral no *Tekoha* Te'yi Juçui: arandu ka'aguy que ensina



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 41 – Rezadores no *Tekoha Te'yi Juçu*



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Nas imagens, observam-se famílias e anciãos em momento de reza, com uma casa de sapé ao fundo, compondo uma cena que evidencia a relação entre presença coletiva, território e memória. O registro visual indica que a força do povo se constrói a partir desse chão simples, marcado por trajetórias de deslocamento, expulsões e retornos.

Os corpos presentes expressam experiências históricas acumuladas, revelando que a permanência no território é também resultado de processos sociais e políticos vividos ao longo do tempo. Essa cena dialoga com a discussão apresentada anteriormente sobre a espiritualidade nas retomadas, compreendida aqui como prática territorial. Não se trata apenas do deslocamento de uma anciã, mas da ativação de uma memória coletiva, conforme ressaltava o professor Elson Canteiro ao afirmar que, quando o Guarani e Kaiowá pisa novamente em sua terra, reativa o caminho deixado pelos antigos.

As expressões silenciosas registradas nas fotografias indicam que essa dimensão não se transmite por meio de explicações formais, mas pela presença cotidiana no espaço. É essa presença que sustenta a retomada, mais do que documentos ou discursos institucionais.

O ato de caminhar no *tekoha* assume um caráter formativo, especialmente para crianças e jovens, ao reforçar vínculos com a terra e com a história coletiva. As imagens mostram que essas práticas estão inseridas no cotidiano e contribuem para a manutenção da territorialidade Guarani e Kaiowá, articulando corpo, espaço e memória.

A presença dos rezadores, de forma discreta, reforça o caráter coletivo dessas práticas. As ações observadas não são individuais, mas compõem uma dinâmica compartilhada de ocupação e cuidado com o território. Cada pessoa, mesmo em movimento lento, integra a paisagem social do *tekoha*.

A casa de reza ao fundo da imagem remete à inseparabilidade entre terra, comunidade e formas próprias de organização social. Nesse sentido, as fotografias confirmam que práticas como rezas, cantos, construção de barracas e gestos cotidianos participam da sustentação do território. O silêncio registrado nas imagens não representa ausência, mas a afirmação contínua da existência coletiva e do direito de permanecer.

Como se observa no caminhar e no diálogo dos anciões na fotografia, a resistência das retomadas se constrói principalmente no cotidiano. Mesmo diante de ameaças, as famílias mantiveram práticas mínimas de ocupação, como a construção de casas de sapé, o acendimento de fogueiras e a realização de rezas, afirmando a continuidade da presença indígena.

Conforme lembrava o professor Elson Canteiro, pisar novamente na própria terra é também reativar a memória dos antigos. Nesse contexto, jovens e mulheres registravam entrevistas, fotografias e relatos, reafirmando que aquele espaço nunca deixou de ser indígena. O *ayvu* do povo funciona, assim, como um registro vivo da história territorial, preservando experiências que frequentemente são negadas por narrativas externas.

Liderança como Hipólito Martins destacava que a terra nunca esteve vazia, pois cada elemento da paisagem guarda marcas da presença dos antepassados. Durante as retomadas, expressões como “se tiver uma pessoa rezando aqui, o *tekoha* não morre” orientavam decisões coletivas e fortaleciam a permanência nos momentos mais difíceis.

As experiências em *Pindo Roky*, *Te'yi Juçu* e *Itagua* evidenciam que o território deve ser compreendido como memória, prática social e compromisso coletivo. Mesmo após episódios de violência, a manutenção de uma presença mínima no espaço reafirmava a continuidade da luta.

Cada retomada se apoia nessa persistência histórica, demonstrando que organização, registro e práticas cotidianas fortalecem o território. Viver no *tekoha*, portanto, não se limita à ocupação física do espaço, mas envolve o engajamento contínuo na proteção e na memória da terra, assegurando a continuidade da existência coletiva Guarani e Kaiowá.

Entre 2013 e 2016, Te'yikue viveu um tempo de retomadas que marcou a história recente dos Guarani e Kaiowá em Caarapó. O primeiro movimento aconteceu no *tekoha Pindo Roky*, em 2013, quando famílias decidiram voltar para uma área que os mais velhos sempre indicaram como território tradicional. Jovens, rezadores e lideranças caminharam juntos, refazendo os caminhos lembrados nas rezas antigas.

Em relato de campo, Kátia Martins contou que cada passo dado naquele período tinha o peso da reza e o sentido de começar de novo. Segundo Kaiowá Leonardo Souza, o retorno ao território foi vivido como uma necessidade coletiva e também como um ato político diante das perdas sofridas. Sua fala, registrada durante o trabalho de campo, expressa o sentido espiritual e comunitário da retomada:

“Ore rovy’a jey upe zia. Ore roguata jey ore ypykue rapere, roñembo’e ha roñemomandu’a umi mba’e ohasa va’ekue rehe. Ko tekoha ore mba’e vointe ha ore py’a pe meme ointe opyata akue.”

Tradução: Nós ficamos alegres naquele dia. Caminhamos de novo pelos caminhos dos nossos antepassados, rezamos e lembramos tudo o que já passamos. Este *tekoha* é nosso, pertence a nós e ao nosso coração (Relato oral, Leonardo Souza, Te'yikue, 2014).

A fala de Leonardo evidencia o modo como os Guarani e Kaiowá conhecem e guardam a sua própria história. Essas narrativas não são invenção, mas caminhos de memória repassados de geração em geração, sustentados pela palavra, pela reza e pela convivência no *tekoha*. Elas vão além do que a teoria ocidental é capaz de compreender, porque envolvem o corpo, o território, a espiritualidade, a parentela e a própria terra como parte viva da existência. O retorno vivido por eles não pode ser entendido como invasão, como muitas vezes a sociedade interpreta, mas sim como um movimento de recomposição da vida coletiva e da memória ancestral, onde o tempo da dor se transforma novamente em tempo de esperança e cura.

A tragédia que vitimou o jovem Denílson Barbosa, em fevereiro de 2013, marcou profundamente a comunidade Guarani e Kaiowá de Te'yikue e a família da vítima, que não esperavam um desfecho tão doloroso. O fato não pode ser compreendido apenas como um crime isolado, mas como parte de um processo histórico de violência e resistência vivenciado pelos povos indígenas de Caarapó.

Segundo o Conselho Indigenista Missionário (2013), o assassinato ocorreu em meio às tensões territoriais e à criminalização das retomadas, revelando como o preconceito e a disputa pela terra seguem ameaçando a vida dos Kaiowá.

Como observa Eliel Benites (2021), cada ato de violência contra um indígena representa também uma agressão ao corpo coletivo do povo, à sua espiritualidade e à sua relação com o *tekoha*. A morte de Denílson, assim, foi sentida como uma ferida aberta no território, mas também como um chamado à rearticulação política e espiritual. Diante da dor, a comunidade uniu-se em rezas, cantos e assembleias, reafirmando que a luta pela terra é, antes de tudo, uma luta pela continuidade da vida.

A retomada de 2013 não se deu, portanto, de maneira pacífica nem dentro do que a sociedade não indígena entende como legalidade formal, mas foi resultado de um processo profundo de recomposição da memória e da existência coletiva.

Para os Guarani e Kaiowá, o retorno não representava invasão, mas a volta ao espaço sagrado onde seus antepassados viviam, rezavam, curavam e criavam seus filhos. Os mais velhos sempre lembravam que aquele território era parte do *tekoha* ancestral, onde corpo e terra se completam.

O pesquisador indígena Tônico Benites (2012) explica que as retomadas são atos espirituais e políticos, momentos em que o povo decide rezar e lutar para restaurar a harmonia entre seres humanos e *ñanderu*. Nesse sentido, mesmo marcada pela perda, a retomada de Te'yikue expressa a força da memória que resiste à violência e à injustiça. O gesto de reocupar o território foi também um modo de curar a dor coletiva e reafirmar o *teko* porã como caminho de continuidade, esperança e pertencimento.

Em 2014, a retomada de *Te'yi Juçu* consolidou ainda mais essa caminhada de reocupação dos seus territórios tradicionais pela redondeza da Te'yikue. As famílias se organizaram em torno da memória dos antigos moradores e do desejo de reatar a relação com o *tekoha*. Chico, liderança que acompanhou esse momento, dizia que “o *tekoha* precisava dos seus verdadeiros donos, pois vimos que a gente precisava cuidar dele para que nenhum homem branco destruía de vez”.

A retomada, nesse sentido, era mais que uma ação política, era um movimento coletivo, de futuro, pela proteção da natureza e, ao mesmo tempo, espiritual, que atravessava o tempo, um reencontro com os *jara* (donos/encantados) e com as histórias ancestrais. As casas improvisadas, feitas de lona e taquara, foram erguidas em mutirão, como lembra

Hipólito: “Ninguém ficava só, quando um fazia fogo, o outro trazia lenha, quando um cozinhava, o outro buscava água, era assim o nosso jeito”. Essa reciprocidade expressava a continuidade do *teko porã* e a resistência frente às violências que o Estado e o agronegócio impunham sobre o território.

A conjuntura das retomadas, naquele tempo, era de muita incerteza. Não havia política firme de demarcação, e as lideranças viviam sob ameaça constante, muitas vezes tratadas como criminosas por apenas defender o *tekoha*.

O governo falava em diálogo, mas, na prática, a Funai e o MPF estavam enfraquecidos diante da força dos ruralistas. Mesmo assim, a comunidade decidiu caminhar, porque o direito à terra não é só papel ou documento: é memória viva, é espírito, é corpo.

A palavra *yvy*, para nós Guaraní e Kaiowá, não é apenas “terra”, é também ventre, caminho e destino. Por isso, como disse o rezador Florêncio Barbosa, cada passo era acompanhado de reza, de canto, de vento tocando o rosto das crianças, o vento que carrega a voz dos antigos e fala no coração de quem escuta.

“Ore roikuaa haꞑua mba’éichapa ojevy ko yvy rehe. Opa mba’e roguereko ore pype, roñembo’e ore rekohápe, ropurahéi umi ñe’ẽ ymaguare rehe rupi ete oi. Peteĩ mitã’i ojepokuaáma ohecha ha ohendu pe yvytu oñe’ẽ hape umi ypykuéra rehe. Ore reko ndaha’éi peteĩ marandu ipyahúva, ha’e peteĩ tapere rehegua, umi mba’e ohasáva ñande rovái ha oñembo’e ñande rekove rehe. Umi ñembo’e, umi purahei, ha’e la ore aranduha, ore ñe’ẽ ojoguáva peteĩ ára pyahu rehegua.”

Tradução: “Nós sabemos o que é voltar à terra. Tudo o que temos está sob nossos pés; rezamos no *tekoha* e cantamos as palavras antigas. Desde pequeno, cada menino e menina aprende a ver o mundo, ouvindo-o, ao mesmo tempo os *jara* e ouvir o vento, onde os antigos falam. Nosso modo de ser não é uma novidade, é um caminho antigo, algo que passa diante de nós e ora pela nossa vida. As rezas e os cantos são os nossos livros, são as palavras que anunciam um novo dia” (Fala do rezador Florencio Barbosa, Te’yikue (2022).

As palavras do rezador Florêncio Barbosa mostram que a retomada não era só política. Ele dizia que também era espiritual, uma forma de ensinar a vida para todos. O *tekoha*, segundo ele, não é só terra; é onde se aprende memória, palavra e cuidado. A gente sentia isso caminhando, rezando e cantando, enquanto as crianças escutavam o vento e ouviam os antigos, ele destaca.

O pesquisador indígena da etnia Kaiowá, Eliel Benites (2021), lembra que a espiritualidade está ligada à territorialidade Kaiowá. E rezar não é só oração; é ocupar, refazer o mundo. Tónico Benites (2012) explica que nas retomadas se aprende de novo a

rezar, a caminhar, a ouvir os cantos dos antigos. Cada canto é lembrança e vida, e o vento, a terra e o corpo caminham juntos. Florêncio dizia: “Ore roikuaa mba’êichapa rojevy ko yvype...” (e a gente entendia: *teko porã* é isso, presença, memória e caminhada coletiva).

Desde 2013 e 2014, a retomada em Te’yikue foi marcada pelo retorno do povo Guarani e Kaiowá ao seu *tekoha*. Descreve a professora que até hoje ficou traumatizada:

Cada passo era acompanhado de rezas, de cantos, e às vezes a gente parava para ouvir o vento, porque nele moram os antigos. As crianças iam aprendendo devagar, observando os mais velhos, escutando as histórias do *tekoha*, das plantas e dos rios. Cada família seguia sua parentela, e cada pessoa sabia o que tinha que fazer, cuidar da comida, das crianças, levantar a barraca, manter o fogo. Os mais velhos falavam muito, lembrando tudo que os antepassados ensinavam, e a gente repetia, para não esquecer. Não era só política, nem só documento, era vida, era corpo e memória. A cada gesto, a gente sentia que a terra era novamente nossa, que o *tekoha* estava vivo com nossa presença. Mesmo com medo e com os desafios, a retomada avançava, devagar, passo a passo. Em junho de 2016, quando começou aquele movimento lá na parte da Fazenda Yvu, ninguém imaginava que o dia ia virar uma ferida aberta na memória das famílias. Era cedo ainda e tinha gente que falava baixinho: aqui era caminho dos antigos... nossos avós andaram por aqui. Parecia uma manhã comum, um pouco tensa, mas comum. Só que, de repente, tudo mudou (entrevista concedida durante a pesquisa de campo, 2025).

A professora que estava lá e que não quis que eu colocasse o nome dela, sempre me diz que foi muito rápido: caminhonetes chegando, poeira subindo, grito que não parecia grito de gente, mais caminhonete, mais barulho, gente armada. E, no meio daquilo, o Clodiode caiu. Muitos indígenas com os quais conversei falavam que naquele exato momento o chão ficou pesado, como se o *tekoha* tivesse parado de respirar por alguns segundos.

Segundo a fala do professor Lazaro Vera da Te’yikue, as crianças se escondiam no colo das mães, algumas choravam baixinho, outras só ficavam olhando, assustadas, como se o corpo delas estivesse tentando entender um medo que nem os adultos conseguiam explicar direito. Na observação dele, esse silêncio das crianças, que não é silêncio de paz, ficou marcado na gente até hoje, segundo o relato de anotei durante a pesquisa de campo.

E não foi só isso. O Nardo Mendes, que estava ali naquela hora, sempre conta do jeito dele, com a mão tremendo um pouco quando lembra. Ele diz que os carros, picapes Hilux, aquelas grandes, vieram alinhando atrás do trator, soltando fogos de artifício como se fosse festa, mas não era festa. Segundo ele, era aviso. Era ameaça. Ele conta que:

E na frente vinham os jagunços, andando devagar, quase arrastando o passo, escondidos atrás da lâmina do trator, segurando armas grandes, pesadas, e outras menores também. Eles caminhavam como quem já sabe

o que veio fazer. E cada foguetão que estourava no céu, logo depois vinha um tiro. E depois outro. E mais outro. Quem estava ali diz que parecia que os tiros tinham o mesmo ritmo do barulho dos fogos.

E é assim mesmo que o professor indígena Lazaro me narrou: “A cada estouro dos fogos de artifício, atiravam com armas letais contra os dois grupos de indígenas que estavam ali presentes, ferindo várias pessoas com diferentes gravidades”. E isso bate com o que os parentes falam, dores no corpo, cortes, perfurações, sangue na roupa, desespero na respiração.

No vídeo, cujo título foi nomeado de “massacre em Caarapó”²⁵, mostra o momento no qual muita gente correu para dentro do mato, para o pedaço de arbusto que ainda restava ali na borda da reserva. O vídeo mostra que quem conseguiu correr, correu sem olhar para trás. Outros caíram no meio do caminho, gente tentando levantar os feridos, gente chamando os nomes dos filhos, gente procurando parente que tinha sumido na fumaça dos fogos e no barulho dos tiros. Segundo o relato de mais uma professora:

As pessoas que se esconderam sempre contam que podiam ouvir os estalos das balas batendo nas árvores, nas folhas, quebrando galhos pequenos, como se a mata também estivesse sendo ferida. O mato tremia junto com quem estava lá. E mesmo que todo mundo diga que tentava ficar quieto, é difícil esconder o medo quando o corpo treme. Depois, quando a poeira baixou e o barulho diminuiu, as famílias foram se encontrando aos poucos, cheias de susto, cheias de perda, mas ainda vivas. E aquela lembrança não foi embora até hoje, porque parece que cada pessoa que estava lá trouxe um pedaço daquela tarde pra dentro de si, e esse pedaço ainda dói quando alguém fala da Fazenda Yvu (Relato de campo, 2024).

Após os episódios de violência evidenciada nas falas do Nardo, Lazaro Vera e as professoras, as famílias passaram a se reorganizar a partir das parentelas, retomando formas tradicionais de cuidado coletivo mobilizadas em contextos de ameaça e sofrimento.

Pelo que pude constatar quando fiquei alguns dias nas áreas retomadas, cada grupo passou a se reunir em torno de pequenas fogueiras, onde se compartilhavam alimentos, cuidados corporais e silêncio. Algumas mulheres acenderam velas protegidas do vento por lonas improvisadas, gesto que, além de prático, indicava a busca por resguardo espiritual naquele momento. O rezador Florêncio Barbosa permaneceu inicialmente em silêncio, observando o espaço e o chão, atitude recorrente entre os rezadores quando se prepara a comunicação espiritual antes da palavra pública.

²⁵ Vídeo disponível na plataforma YouTube: Massacre de Caarapó. Disponível em: <https://youtu.be/slfJXEjQRA4?si=vKrusKZS4dv1i13q>. Acesso em: 2 jun. 2025.

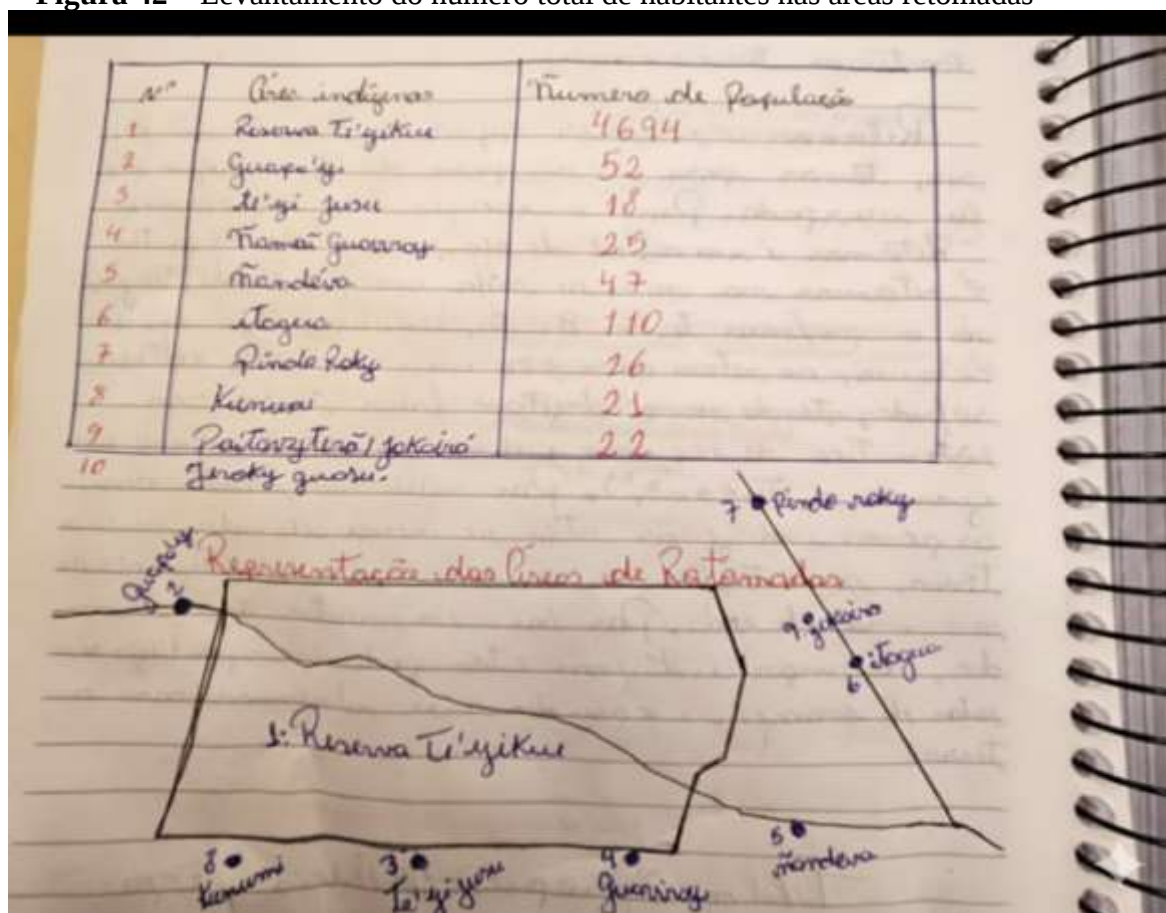
Posteriormente, iniciou-se um conjunto de rezas em tom baixo, direcionadas às pessoas mais próximas, que gradualmente foram se aproximando. Nesse momento, o rezador afirmou que “através das rezas a terra nos escutará”, expressão que reforça a concepção de que o território não é passivo diante da violência, mas registra, reconhece e incorpora os acontecimentos. A reza não foi acionada como resposta imediata ao medo, mas como forma de reinscrever aquele episódio em uma lógica cosmológica própria, em que a terra atua como testemunha e memória viva.

As rezas passaram, então, a circular coletivamente, organizadas em roda, retomando práticas descritas pelos próprios rezadores como pertencentes aos “tempos antigos”. Cada canto acionava entidades e referências espirituais distintas, compondo um conjunto articulado de rezas que se somavam gradualmente. Esse processo produziu efeitos perceptíveis na recomposição do ambiente social, contribuindo para a reorganização emocional e espiritual das pessoas presentes.

Tal dinâmica corresponde ao que o rezador da retomada *Te'yi Juçu* descreve ao afirmar que os cantos-reza, *karaitiha* e *omboro'y*, foram fundamentais para estabilizar os ânimos e criar uma atmosfera de teko joja, caracterizada pela harmonia e pela coesão coletiva. Conforme observado por Benites (2021), esse período foi marcado pela intensificação das rezas, pela realização de festas de chicha e por reuniões entre *jekoha*, lideranças femininas e jovens, nas quais se discutiam a importância da terra, do *ñande reko* e das histórias antigas, ao mesmo tempo em que se organizava a permanência no território.

A expectativa de reconstruir formas de viver coletivamente tornava-se visível no cotidiano da retomada. Crianças brincavam próximas às fogueiras, adultos organizavam reuniões e afinavam estratégias de diálogo, enquanto as mulheres se responsabilizavam pelo preparo coletivo dos alimentos. Essas práticas revelavam que a retomada operava não apenas como espaço de disputa territorial, mas como um processo de reativação de vínculos sociais e cosmológicos enfraquecidos pelo confinamento nas reservas.

Com o passar dos dias e dos meses, o espaço anteriormente marcado pela violência passou a ser reconfigurado como lugar de reencontro. Pessoas que não se viam há anos chegaram trazendo objetos pessoais, alimentos, remédios caseiros e materiais para a construção de novas barracas. Esses gestos cotidianos reforçavam a permanência no território e indicavam a emergência de uma disposição coletiva renovada para enfrentar as incertezas do processo. E assim as retomadas foram povoadas, como demonstram as figuras abaixo.

Figura 42 – Levantamento do número total de habitantes nas áreas retomadas

Fonte: Pesquisa de campo do autor, 2024-2025.

Durante o trabalho de campo, lideranças, rezadores, mulheres e anciões afirmaram que a retomada não deveria ser compreendida apenas como ação política ou jurídica, mas como uma possibilidade concreta de recomposição da vida coletiva. As conversas noturnas articulavam memórias antigas, relatos familiares, receios em relação à violência e expectativas sobre o futuro. Nesse contexto, a retomada evidenciava sua dimensão territorial profunda: um espaço no qual corpo, terra, espiritualidade e organização política se entrelaçam, reafirmando o *tekoha* como lugar de vida, memória e poder Guarani e Kaiowá.

Figura 43 – Meu tio Ulario Soares durante a pesquisa



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Essa compreensão de que o *tekoha* não se perde enquanto o povo permanece junto foi reiterada por meu tio, Ulario Soares Guarani, em conversas informais realizadas durante o período da pesquisa. Segundo seu relato, mesmo diante de situações de violência e sofrimento físico, a permanência coletiva no território impede o rompimento definitivo do *tekoha*. Para ele, o território se mantém vivo enquanto as famílias permanecem próximas, compartilhando o espaço e sustentando relações de cuidado mútuo. Essa leitura enfatiza que o *tekoha* não se desfaz apenas pela força externa, mas depende, sobretudo, da continuidade das relações sociais que o produzem e o mantêm.

Sob a perspectiva da Geografia indígena, essas práticas revelam que o território indígena não se reduz a uma delimitação jurídica ou administrativa, mas se constitui como um espaço relacional, produzido pela *retekorização*, bem como pela presença, pela memória e pela ação coletiva.

O cuidado com os feridos, o compartilhamento de água, a permanência ao redor do fogo e o silêncio compartilhado após os episódios de violência configuraram formas de resistência territorial. Mesmo sem uma organização formalizada, tais práticas reafirmaram o controle simbólico e material do espaço pelos Guarani e Kaiowá, evidenciando que o poder territorial também se expressa no cotidiano e nos gestos ordinários que sustentam a permanência no lugar.

Outro aspecto destacado por Ulario Soares Guarani diz respeito à ampliação do espaço de escuta dos mais velhos durante a retomada. Segundo ele, diferentemente do cotidiano da reserva, marcado pela intensa presença de instituições externas e por múltiplas interferências sonoras e sociais, as áreas retomadas possibilitaram um ambiente mais favorável à circulação da palavra dos *ñanderu*. Nesses momentos, passaram a ser narradas histórias sobre antigos caminhos, lugares e *tekoha* anteriores à ocupação das fazendas, contribuindo para a reconstrução da memória territorial coletiva.

Esse processo dialoga com a análise de Benites (2021), ao observar que, no contexto das reservas, é incomum que os *ñanderu* disponham de espaço para narrar suas experiências e memórias relacionadas a antigos *tekoha*, situação que se transforma nas áreas de retomada. As narrativas evocadas pelos mais velhos atuam, assim, como instrumentos políticos de territorialização, ao reinscrever no espaço nomes, trajetos e referências historicamente silenciadas pelo avanço da propriedade privada. Desse modo, a retomada se configura não apenas como reocupação física, mas como um processo de reconstrução territorial sustentado pela memória, pela palavra e pela permanência coletiva, reafirmando o *tekoha* como espaço de poder, identidade e continuidade histórica Guarani e Kaiowá.

5.2 ENTRADA DA IGREJA NA RETOMADA *Te'yi Juçu* EM 2021

Figura 44 – Entrada da Igreja na Retomada *Te'yi Juçu* em 2021



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 45 – Rezador e integrante da comunidade da Retomada



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Figura 46 – Igreja da retomada e sua estrutura



Fonte: Acervo pessoal do autor.

As imagens registradas desde 2014 a 2019 na área de *Te'yi Juçu* e *Pindo Roky* mostram um momento de movimento intenso dentro da comunidade, em que jovens, lideranças e visitantes se reúnem diante das câmeras e microfones que acompanham o cotidiano da retomada.

O cenário ao fundo, com árvores frutíferas e a luz do sol atravessando as folhas, revela o ambiente vivo do *tekoha*, esse espaço onde a vida sempre pulsa mesmo diante das dificuldades. Ao observarmos a foto, percebemos que nada acontece sozinho: cada gesto, cada conversa e cada aproximação expressam uma história que vem de longe, e que segue sendo recontada por quem vive e sente a retomada no corpo e na alma. Esse ambiente é o mesmo território onde, pouco tempo depois, a entrada da igreja começaria a ganhar força, reorganizando dinâmicas sociais e espirituais que já vinham sendo desafiadas pela escassez de rezadores e pelo enfraquecimento de práticas tradicionais.

O subtópico anterior mostrou o quanto o processo das retomadas foi duro para as famílias que permaneceram nessas áreas. Cada avanço sobre o território, cada noite de vigília, cada barraco queimado, deixou marcas profundas na memória coletiva. Ali se acumulam traumas que não ficam só no corpo: ficam na fala, no silêncio, na reza e no modo como cada família tenta seguir. E, mesmo assim, com tão pouco apoio vindo de fora, a comunidade continua se segurando do jeito que dá, resistindo e criando força onde parece que não tem.

Foi nesse contexto de cansaço, medo e resistência que algumas famílias passaram a olhar para a igreja como um espaço possível de reorganização. Não porque deixaram de acreditar na força de seus rezadores, mas porque buscavam mais um jeito de se amparar diante das pressões que caíam sobre elas todos os dias. Como me disse um pastor que vive na Te'yikue e acompanhou de perto uma das retomadas, “a gente ajudou como podia, porque aqui ninguém aguenta sozinho; cada família tenta se firmar onde acha que tem força”. Essa fala mostra que, para alguns, a igreja acabou surgindo como mais um lugar onde era possível respirar um pouco, juntar os parentes e pensar os próximos passos.

Agora, ao analisarmos a situação específica da área retomada da *Te'yi Juçu* e *Pindo Roky*, é possível perceber como essa trajetória se repete, mas com características próprias: ali, a entrada da igreja em 2019 não aparece como algo repentino, mas como um processo silencioso e gradual que encontrou terreno fértil justamente onde o enfraquecimento da casa de reza e a ausência de jovens nas práticas espirituais deixavam brechas.

Em *Pindo Roky*, foi instalada em 2015 a igreja pentecostal Última Trombeta; contudo, em 2017, devido a atritos internos entre os moradores e divergências sobre o uso do espaço, a congregação foi desativada, permanecendo sem templos ativos até o presente momento. Essa interrupção demonstra que a presença religiosa nas retomadas não é isenta de resistências e que o território continua sendo um espaço de negociação constante.

Em contrapartida, nas áreas de *Te'yi Juçu* e *Itagua*, os cultos não apenas persistem, mas seguem em processo de fortalecimento, consolidando uma nova configuração sociopolítica onde a estrutura eclesial passa a coexistir — e, por vezes, a se sobrepor — às formas tradicionais de organização Guarani e Kaiowá, redesenhando as alianças locais e as estratégias de permanência na terra. Essa transição é nitidamente percebida na memória dos moradores mais jovens.

Um jovem aluno do 9º ano, que hoje já tem cerca de 18 anos, me contou que, com a entrada da igreja, a realidade da *Te'yi Juçu* mudou bastante. Ele descreveu que, antes disso, a comunidade vinha enfrentando situações adversas, com enfermidades que atingiam várias famílias, casos de alcoolismo entre alguns moradores e fragilidades internas que dificultavam a realização regular de rezas e mutirões. Segundo ele, como havia poucos rezadores atuantes na área, mesmo existindo uma casa de reza, era difícil juntar gente suficiente para dar continuidade às práticas espirituais de forma forte e constante. Esse jovem enfatizava que, para quem cresceu ouvindo sobre o *ñe'ẽ*, sobre o espírito que acompanha desde a infância, é doloroso ver quando a casa de reza não consegue reunir sua própria força.

Outro morador local, que preferiu não ter seu nome publicado e se identificou apenas como *Kunumi Vera*, também relatou que, naquele período, a comunidade se sentia muito dividida. Ele comentou que as dificuldades espirituais e sociais eram tão intensas que muitas famílias se afastavam dos rituais, e algumas até evitavam os encontros comunitários por causa de desentendimentos internos. Ele explicou que parte dessas tensões vinha de antigas divergências, outras vinham do cansaço de enfrentar problemas de saúde sem apoio das instituições, e outras ainda eram resultado das mudanças de comportamento entre jovens e adultos, influenciados por desafios como o alcoolismo e a falta de atividades culturais consistentes. Esse relato reforça como o território estava fragilizado espiritualmente, criando um caminho mais fácil para a chegada de agentes religiosos externos.

“Naquele tempo, a gente estava muito dividido aqui dentro. As dificuldades espirituais e sociais pesavam tanto que muitas famílias já não queriam mais participar dos rituais, e até evitavam os encontros comunitários por causa de brigas antigas e desentendimentos que nunca eram resolvidos. Tinha gente cansada de lutar com problema de saúde sem ajuda de ninguém, e isso deixava todo mundo desanimado. Os jovens também estavam mudando muito, influenciados pelo álcool, pelos vícios e pela falta de atividades de verdade para segurar eles no caminho. Tudo isso foi enfraquecendo o nosso espírito, o nosso ânimo, e o território ficou meio sem proteção, sem aquela força que a gente sempre sentiu. Por isso, quando a igreja começou a aparecer mais perto daqui, ficou mais fácil para algumas famílias aceitarem, porque parecia que era uma ajuda que estava chegando num momento em que ninguém mais aguentava sozinho” (Entrevista com *Kunumi Vera*, caderno de campo 2024).

A fala de *Kunumi Vera* revela uma ferida aberta dentro da própria comunidade, mostrando como o enfraquecimento espiritual não nasce do nada, mas de anos de desgaste coletivo. Quando ele menciona que as famílias se afastavam dos rituais por causa de desentendimentos e cansaço, ele aponta para um processo de ruptura silenciosa, onde o *teko* vai sendo corroído pelas pressões externas e internas que se acumulam no corpo e na alma das pessoas.

As tensões entre jovens e adultos, o peso do alcoolismo, a ausência de atividades culturais e a falta de apoio das instituições criam um ambiente onde a espiritualidade tradicional encontra dificuldade para florescer. Isso não significa que a reza deixou de ter força; significa que o território estava tão pressionado que muitos já não conseguiam sustentar a prática cotidiana.

Nesse contexto, a entrada de agentes religiosos externos encontra terreno sensível, pois se apresenta como uma alternativa diante da fragilidade emocional e social. A fala dele

mostra que a divisão não era apenas religiosa, mas existencial: cada família buscava uma forma de continuar vivendo, apesar da dor.

Ao narrar essa realidade, *Kunumi* revela o quanto a retomada é também um espaço de disputa espiritual, onde cada caminho, seja a reza ou a igreja, se torna uma tentativa de recompor o equilíbrio perdido. Essa fragilidade, longe de ser sinônimo de fraqueza, evidencia a luta diária da comunidade para manter o território vivo, mesmo quando o mundo parece desmoronar ao redor.

A esposa do rezador Chopim também me narrou que a comunidade não recebia apoio suficiente da escola local, nem de instituições indígenas que, em outros tempos, ajudavam a fortalecer as atividades culturais e espirituais. Segundo ela, a escola poderia ter contribuído mais oferecendo oficinas culturais, rodas de conversa com rezadores e atividades que envolvessem crianças e adolescentes, mas nada disso aconteceu com regularidade.

Essa ausência de incentivo foi enfraquecendo o interesse de muitos jovens pela casa de reza, que passou a ser frequentada apenas por algumas poucas famílias. Na fala dela, fica evidente que o enfraquecimento espiritual não vem só de dentro, mas de fora também, quando instituições deixam de cumprir seu papel de apoio para manter viva a cultura local. Essa falta de suporte deixou a comunidade mais vulnerável e abriu caminho para a entrada de outras propostas religiosas.

Enquanto ela ajeitava o fogo para preparar o almoço, falou devagar, lembrando dos anos em que tudo era mais vivo, quando as crianças circulavam pelo *óga pysy* e os rezadores eram mais chamados pela escola para conversar com os professores, alunos e quando tem reuniões na comunidade. Antes de aprofundar, ela preferiu falar em guarani, “para sair direto do coração”, como disse. A fala dela deixa claro como esse abandono externo foi abrindo brecha para o enfraquecimento interno.

Ore roiko heta mba’e vai yma guive. Ava kuéra ko’achã oimeva oguereko va’erã apoio hetave, ha upéva ndaha’evei jererure sevegui. Escola oguerekove ramo’ã ore rehe atenção a mais, ikatu hañaicha peteĩ ñe’ẽ mbaretepe roiko ava arando reheve. Ndoröhecha vei oipytyvõseha ore reko. Che jeupe nga’u ha’e chupe kuéra roikotevêha oficina cultural, mitã kuéra pe oñe’ẽ haña ore rezador, oñembo’e haña mba’êichapa jeiko ore ypy kuéra rekópe, péro ahecha haicha ndaje ndojehuiete umia. Peteĩ jasy oĩ, mokõi jasy ndojehuvéi. Upéicha, mitã kuéra ndohovéima oikuaa haña mba’êichapa oiko óga pysy pyahu, ore ava reko rupi ñemomba’e haña. Are rupi che ahecha mitã kuéra ndogueroviavéima heko kuéra. Ndahetai ete ouva akue óga pysype ohecha haña ojehuva óga pysy pe.

Tradução: Nós vivemos muitas coisas difíceis desde muito tempo. As pessoas que estão aqui deveriam ter recebido muito mais apoio, e isso não

era nenhum pedido exagerado. Se a escola tivesse dado um pouco mais de atenção para nós, talvez pudéssemos ter caminhado juntos com uma palavra mais firme, com o nosso modo de ser guarani. Mas não vimos disposição em ajudar o nosso jeito de viver. Eu mesma disse para eles que precisávamos de oficinas culturais, que as crianças pudessem ouvir nossos rezadores, aprender como é a vida no modo dos nossos antigos, mas vejo que isso quase nunca aconteceu. Um mês tinha, dois meses já não tinha mais nada. Assim, as crianças pararam de frequentar e de conhecer como funciona a casa de reza, e isso dificultou o reconhecimento do nosso próprio modo de ser. Há muito tempo percebo que os jovens não acreditam mais na sua própria cultura como antes. Não vieram muitos para assistir ou acompanhar o que acontecia na casa de reza. Quase ninguém aparecia para ver o que estava acontecendo ali (Entrevista com esposa do rezador Chopim, Te'yikue, 2024).

A fala da esposa do rezador Chopim revela, com clareza e dor contida, como o enfraquecimento espiritual da comunidade não surgiu apenas de mudanças internas, mas principalmente da ausência de apoio externo que deveria ter fortalecido a vida cultural. Quando ela conta que a escola “não deu atenção suficiente” e que as instituições “quase nunca apareciam”, percebe-se que a descontinuidade dessas ações abriu um vazio no cotidiano das crianças e jovens. Esse vazio não é apenas pedagógico; é político, espiritual e emocional.

A interrupção das oficinas culturais, a falta de diálogo com os rezadores e a ausência de atividades que valorizassem o *teko porã* causaram um distanciamento visível dos mais jovens em relação à casa de reza.

Ao dizer que “um mês tinha, dois já não tinha mais nada”, ela aponta para a irresponsabilidade institucional que tratou a cultura local como algo secundário. Sua fala também denuncia o desgaste acumulado das lideranças, que tentam manter acesa a espiritualidade enquanto enfrentam abandono e pressões externas. O fato de que “quase ninguém aparecia” na casa de reza mostra que não foi a espiritualidade que enfraqueceu sozinha, mas sim um sistema de apoio que falhou. Tudo isso contribuiu para abrir espaço para outras propostas religiosas, justamente num momento em que a comunidade mais precisava de fortalecimento interno.

Ela explicou ainda que algumas famílias da *Te'yi Juçu* e *Pindo Roky* já tinham vínculos próximos com parentes de outras áreas que são evangélicos, o que facilitou a entrada da igreja naquele local. Esses laços de parentesco criam pontes que, muitas vezes, fazem com que a igreja tenha acesso às famílias com mais facilidade que a própria casa de reza.

Segundo ela, quando uma família se converte, acaba influenciando outras, porque o parentesco é uma rede viva que organiza a comunidade. Como a área tem aproximadamente 35 famílias, de acordo com levantamento de 2014, a conversão de uma liderança ou de um núcleo familiar forte traz impacto imediato sobre toda a organização social. Assim, a igreja começou a crescer ali não apenas pela pregação, mas pela própria força dos vínculos familiares entre as famílias da retomada.

A primeira pessoa que se converteu na área foi justamente uma das lideranças locais, que havia enfrentado problemas de saúde e dificuldades emocionais antes da chegada da igreja. Para essa liderança, a conversão trouxe uma sensação de alívio, de proteção espiritual e de reorganização interna.

A esposa do rezador relatou que isso teve impacto direto na comunidade, porque quando uma liderança espiritual ou política muda seu caminho, outras famílias acabam seguindo esse movimento, seja por confiança, seja por esperança de mudança. Ao mesmo tempo, essa conversão evidenciou como alguns desafios enfrentados pelos moradores, doenças, conflitos, situações de medo e incerteza, funcionam como portas de entrada para novas religiões dentro das retomadas.

Esse processo também revela uma realidade vivida por muitos indígenas Guarani e Kaiowá: ao longo da vida, muitos já foram crentes em algum momento, depois se afastaram devido a desavenças internas, doutrinas rígidas ou conflitos com pastores, e mais tarde acabaram voltando para a igreja.

Segundo relatos das próprias famílias, isso acontece porque a igreja pentecostal tem uma linguagem direta, uma forma de acolhimento emocional que dialoga com o sofrimento cotidiano. Mas essa volta para a fé evangélica nem sempre acontece de forma tranquila: há casos em que as pessoas se sentem pressionadas, outras em que se encantam pela ideia de proteção espiritual e outras ainda em que a conversão é vista como única saída para situações difíceis. Foi exatamente assim na *Te'yi Juçu* e *Pindo Roky*, onde vários moradores “entraram de novo” para o evangelho após um período afastados.

Para compreender o momento vivido pela comunidade da *Te'yi Juçu* e *Pindo Roky* durante a chegada da igreja, é preciso olhar para as tensões e buscas internas que atravessavam o cotidiano da retomada. As famílias se encontravam entre manter a força da casa de reza, ainda fragilizada pela falta de apoio externo e pelas pressões que vinham de fora, e aceitar a presença de um novo caminho religioso que parecia oferecer algum tipo de

amparo. Essa transição espiritual não ocorreu de forma repentina; ela foi construída no dia a dia, nas conversas longas entre parentes, nos relatos de medo e resistência e na tentativa de reorganizar a vida comunitária após tantas perdas.

A decisão sobre qual caminho seguir nunca esteve nas mãos de instituições, mas sempre das famílias que, entre dúvidas e esperanças, buscavam aquilo que lhes desse alguma estabilidade emocional, espiritual e material. Nesse cenário, a igreja não entrou apenas como uma novidade, mas como parte de um processo mais amplo de reconfiguração do território e das relações internas.

Dentro desse movimento, torna-se fundamental compreender que, entre os Guarani e Kaiowá, o vínculo religioso não é rígido nem permanente. É parte de práxis indígenas a troca de ministérios ao longo do tempo, seja por divergências entre membros, desentendimentos com o pastor da própria igreja ou pela busca de maior protagonismo e visibilidade dentro do evangelho.

Muitas vezes, a mudança não ocorre por uma questão de crença, mas por conflitos de convivência, disputas familiares, tensões internas ou até mesmo interesses políticos locais. Essa circulação entre ministérios mostra que a espiritualidade indígena contemporânea não se fixa, e sim se movimenta conforme as relações vão mudando. Por isso, não é possível afirmar que uma igreja permanecerá para sempre no território; sua continuidade depende muito mais da forma como se relaciona com as famílias e com a vida da retomada do que de qualquer estrutura formal.

Essa dinâmica torna claro que manter um ministério funcionando dentro de uma área retomada exige grande habilidade do pastor e das lideranças que o acompanham. Segundo a observação do rezador *Chopim*, o pastor, seja local ou vindo de fora, precisa compreender a complexidade do território, escutar as lideranças tradicionais, lidar com as tensões de convivência e criar vínculos que resistam ao tempo.

Ainda na observação dele, não basta apenas pregar: é necessário acolher conflitos, respeitar os modos de ser da comunidade, apoiar em momentos de dificuldade e estar presente de verdade no cotidiano. Além disso, a sustentação de um ministério depende também de recursos básicos que permitam ajudar as famílias quando necessário. Quando a igreja oferece algum tipo de suporte material, emocional ou espiritual, torna-se mais provável que o grupo permaneça unido. Se esses elementos não existem, o ministério dificilmente se mantém por muitos anos.

Nesse contexto, a Igreja Ligado na Videira, que atualmente reúne entre dezoito e vinte e cinco membros na *Te'yi Juçu*, conseguiu se firmar justamente pela combinação entre presença constante, vínculos familiares e disposição para apoiar a comunidade. O pastor que mora no local participa do dia a dia das famílias, compartilha dificuldades e tenta construir confiança com as lideranças tradicionais.

A participação de membros da própria comunidade na condução de cultos e atividades cria uma sensação de pertencimento que fortalece a permanência do grupo. Ao mesmo tempo, a igreja oferece certo apoio quando as famílias enfrentam necessidades mais urgentes, o que contribui para manter o ministério ativo. Ainda assim, nada garante que essa estrutura permanecerá indefinidamente: sua continuidade depende do equilíbrio delicado entre alianças internas, cuidado mútuo e a capacidade de diálogo com as formas tradicionais de espiritualidade.

Assim, ao analisarmos esse processo, percebemos que a espiritualidade na *Te'yi Juçu* é um campo de disputas, reorganizações e escolhas que se renovam continuamente. A igreja não substitui a casa de reza, mas entra num território que já estava fragilizado pela ausência de apoio institucional e pela pressão sobre as lideranças tradicionais.

A casa de reza, mesmo com menos frequentadores, continua viva nas mãos de rezadores que insistem em manter o *teko porã*. Já a igreja se torna uma alternativa para famílias que buscam reorganização, proteção ou algum tipo de força diante das dificuldades. A vida espiritual da retomada se faz nessa coexistência tensa e dinâmica, onde a permanência de qualquer ministério não está garantida, mas depende da relação que ele consegue construir com o território, com as famílias e com a memória ancestral que permanece presente em cada decisão tomada pela comunidade.

5.3 LITURGIA E MODO DE FUNCIONAMENTO DA IGREJA NA ÁREA RETOMADA

As imagens a seguir registram um momento de culto na área retomada. Elas mostram como a comunidade se organiza coletivamente para rezar, cantar e participar das práticas religiosas que fortalecem laços espirituais, éticos e sociais dentro do território. Cada gesto, cada oração e cada cântico evidencia como a espiritualidade se entrelaça com a vida cotidiana, contribuindo para a reconstrução do *tekoha* e do protagonismo individual e coletivo.

Figura 47 – Culto na área retomada



Fonte: Vídeo do culto registrado e transformado em fotografia pelo autor / caderno de campo, 2022-2023.

Figura 48 – Foto Oração e louvor na retomada



Fonte: Vídeo do culto registrado e transformado em fotografia pelo autor / caderno de campo, 2022-2023.

A professora Bete Vilhalva atua como professora de Guarani na Escola Municipal Indígena Nandejara, Polo de Caarapó, e acompanha de perto os processos culturais e educativos da comunidade. Ela analisa a importância e os cuidados necessários para a entrada da Igreja na área retomada, refletindo sobre os impactos possíveis para a cultura local.

Na entrevista, explicou que a presença da Igreja Pentecostal é percebida como difícil, pois a comunidade teme que isso possa enfraquecer ou até ameaçar tradições culturais. No entanto, na opinião dela, seria importante permitir a presença dos evangélicos, pois acredita que práticas religiosas podem ajudar a transformar comportamentos prejudiciais, combater vícios, equilibrar o consumo de álcool e fortalecer a vida comunitária.

Para a professora, a entrada da Igreja deve sempre respeitar os tempos, decisões e consentimento da comunidade, garantindo que a espiritualidade não interfira negativamente nos modos de vida e nas tradições guarani. Assim, ela evidencia que diálogo, cuidado e acompanhamento coletivo são fundamentais para que a religião funcione como instrumento de equilíbrio social e fortalecimento comunitário.

Ela expressou isso diretamente:

“Na área retomada, é meio difícil a entrada da Igreja Pentecostal, porque a comunidade tem medo que isso possa acabar com a nossa cultura. Mas eu acho que seria importante permitir que os evangélicos entrassem, porque eles podem ajudar as pessoas que têm comportamentos ruins a melhorar, combater os vícios, equilibrar o consumo de álcool e fortalecer a vida da comunidade. Claro que tudo isso depende da própria comunidade, dos tempos e das decisões deles, para que a espiritualidade não interfira negativamente nos nossos costumes e tradições” (Bete Vilhalva, entrevista, caderno de campo, 2023).

Às vezes se cria o rótulo de que, na retomada, “só tem gente bebendo”, como muitos falam de fora sem conhecer o cotidiano real. Mas quem vive ali sabe que não é assim. Tem pessoa que, na reserva indígena Te’yikue, já estava levando uma vida errante, sem vínculo familiar, sem alguém para acompanhar seu caminho e, por isso, era vista como “ruim”, com aquele olhar negativo que pesa.

Quando essa mesma pessoa chega na retomada, ela encontra outra possibilidade: de ser útil, de ajudar, de fortalecer o grupo, de reaprender o bem viver junto com os demais. A retomada vira um lugar onde alguém que estava enfraquecido pode, de novo, ser reconhecido.

Pedrinho, que morou um tempo na *Te’yi Juçu*, me contou isso com muita firmeza: disse que lá ele voltou a se sentir gente, voltou a se sentir forte, capaz de mostrar que não era aquilo que diziam dele. E do mesmo jeito acontece quando alguém se converte ou retorna para a igreja: toda a comunidade fica sabendo, e a pessoa usa esse retorno para mostrar que deixou o “mundo *reko*”, o caminho errado, segundo a visão deles. Assim, a própria ideia de erguer uma igreja na área retomada nasceu também desse movimento de reconstrução moral, espiritual e coletiva, onde a fé vira uma forma de unir famílias, gerar confiança e até abrir caminhos para trabalhar fora da área retomada.

Essa transformação que a fé provoca na vida das pessoas lembra, de certa forma, aquilo que Max Weber observa ao analisar a disciplina moral na ética protestante. Para ele, a ascese intramundana não se restringe ao plano espiritual; ela se manifesta no cotidiano,

estruturando comportamentos, sentimentos e responsabilidades de forma rigorosa (Weber, 2004). Na *Te'yi Juçu*, percebemos algo semelhante: quem chega carregando cansaço, culpa ou vergonha começa, aos poucos, a reorganizar o próprio corpo, seu modo de caminhar e a presença no mundo.

Assim como a ascese de Weber orienta a vida profissional, na *Te'yi Juçu* a fé se traduz em disciplina pessoal (*ore rembiapo*), cuidado com o outro e compromisso com o território (*tekoha*). Cada gesto, cada reza, cada cuidado diário vai desfazendo aquilo que pesava no *teko porã* e gradualmente a pessoa assume novas responsabilidades com a família, com a comunidade, com o território e com sua própria espiritualidade (*vy'a re'ỹ*). Por isso, para muitos da *Te'yi Juçu*, a igreja não é apenas um espaço de culto; é um caminho de recuperação de protagonismo, visibilidade, vínculo político e autoconfiança, tornando possível seguir vivendo no *tekoha* e fora dele, com força e presença no mundo que lhes pertence.

Antes eu tava perdido, sabe, meu parente. Lá na reserva ninguém dava mais valor pra mim. Era só gente falando que eu tava no mundo *reko*, que eu não servia pra nada. Essas palavras vão machucando. Eu mesmo já nem sabia o que pensar de mim. Aí, quando eu vim pra retomada e comecei a entrar na igreja, foi diferente. Parecia que meu corpo ficou mais leve. O pessoal daqui falou que eu tava mudando, que dava pra ver meu esforço. E isso dá força. No culto a gente aprende umas coisas simples, mas que ajudam muito: segurar a raiva, ouvir mais, cuidar da família, não sair brigando. A oração acalma o coração da gente. Eu comecei a trabalhar de novo, a ajudar aqui e ali, ajudar o pastor. A gente se sente útil. Se sente gente. E quando a gente deixa o mundo *reko*, o respeito volta devagar. Por isso eu fico firme. Porque eu sei que se eu largar a igreja, eu posso cair de novo. Então eu sigo. Do meu jeito, mas sigo (Entrevista com fiel da *Te'yi Juçu*, 2023).

A fala do entrevistado revela como a presença da igreja na retomada transforma não apenas a espiritualidade, mas também o cotidiano moral e emocional das pessoas. Ele conta que “parecia que meu corpo ficou mais leve” e que o respeito voltou aos poucos, mostrando que ali se constrói uma recomposição ética.

É um processo em que cada um aprende a controlar impulsos, fortalecer vínculos e reencontrar um sentido de si. Na retomada, cada gesto, cada oração, cada ensinamento contribui para formar disciplina, cuidado mútuo e responsabilidade compartilhada.

A convivência diária e os rituais religiosos funcionam como uma ascese indígena-pentecostal, permitindo que a pessoa organize sua vida em harmonia com os outros membros da comunidade. Aos poucos, quem chega fragilizado ou sobrecarregado deixa para

trás aquilo que pesava no *teko porã* e reencontra forças para assumir novas responsabilidades. A experiência na igreja reconstrói dignidade, reforça laços familiares e comunitários e devolve confiança tanto em si mesmo quanto no grupo.

Para muitos da *Te'yi Juçu*, participar da igreja não é apenas um ato de fé; é um caminho para reorganizar o próprio *teko*, afirmar sua presença no território e mostrar que está deixando o mundo *reko* para trás. É também um espaço de aprendizado ético, onde corpo, mente e espírito se alinham em práticas que sustentam a vida coletiva. A espiritualidade se entrelaça à política cotidiana, aos cuidados com o território e à responsabilidade social.

Cada reza, cada encontro, cada gesto de atenção reforça o pertencimento e dá força para continuar vivendo plenamente no *tekoha*. Nesse sentido, a igreja deixa de ser apenas um espaço ritual; transforma-se em escola de vida, disciplina e ética comunitária. A experiência religiosa, assim, atua como instrumento de resistência, cuidado e reconstrução do tecido social e espiritual da comunidade. O corpo se sente mais leve, a mente se organiza, e o coração encontra espaço para se alegrar, participar e se comprometer. Desse modo, a presença da igreja age como um fio que costura experiências individuais e coletivas, permitindo que cada pessoa ocupe seu lugar no *tekoha*, recuperando autonomia, dignidade e protagonismo.

O funcionamento da igreja na retomada *Te'yi Juçu* segue um ritmo próprio, moldado pelas famílias que participam dos cultos e pelos vínculos que elas criam entre si. Os encontros acontecem geralmente três vezes por semana, sempre no fim da tarde, quando o sol começa a enfraquecer e a aldeia vai ficando mais silenciosa. Por volta das 18h, as famílias já vão chegando devagar, algumas a pé, outras de moto, trazendo crianças, cadernos de louvor e uma certa esperança de que aquela noite possa trazer algum alívio espiritual. O culto costuma encerrar por volta das 20h, mas às vezes se estende um pouco quando alguém sente necessidade de falar, cantar ou pedir oração. Nesses momentos, o tempo deixa de ser relógio e passa a ser escuta.

No início do culto, o que domina é o canto. Eles chamam esse momento de “oportunidade”: cada membro que sente no coração pode pedir para cantar, agradecer ou contar algo que viveu durante a semana. A música funciona como uma espécie de abertura do caminho espiritual, preparando o ambiente para o restante da liturgia. Antigamente, até meados de 2014, ainda se tocava mais guitarra e se puxavam hinos em estilo de rasqueada, muitos deles da Harpa Cristã.

Quem era da Igreja Deus é Amor levava livrinhos de corinhos, que circulavam de mão em mão. Hoje, isso mudou bastante. O teclado se tornou o instrumento principal e os louvores ganharam um ritmo mais acelerado, algo próximo do forró, o que muitos chamam de “hino de marcha”.

Segundo os próprios moradores da retomada, esse ritmo mais animado tem a ver com a necessidade de “levantar a alegria” da comunidade. Eles dizem que, diante do peso do território, das tensões e das incertezas, o culto precisa trazer o que chamam de reavivamento: uma força emocional que ajude a enfrentar os dias. Ao mesmo tempo, quando chega o momento da pregação, a música diminui e o ambiente fica mais sereno. Ali, já não é mais o canto que conduz, mas a palavra. Esse equilíbrio entre animação e calma é entendido como parte da obra de Deus: primeiro se aquece o corpo, depois se aquieta o espírito.

A pregação é um dos momentos mais esperados. Quando há alguém com domínio de revelação, como eles falam, o culto toma outra intensidade. O “irmão” ou “irmã” que possui esse dom costuma orar por quem está passando por alguma dificuldade, tentando decifrar aquilo que, segundo eles, Deus mostra em visão ou sentimento. Quando não há ninguém com esse dom no dia, o culto segue com a chamada “oração poderosa”, que é uma oração coletiva, forte, feita de forma concentrada, como se todos precisassem jogar para fora aquilo que guardaram durante a semana. Há noites em que a oração toma mais tempo que a pregação; em outras, o silêncio tem mais força que as palavras.

Além da rotina dos cultos, a igreja mantém campanhas semanais, que funcionam como um reforço espiritual. Nessas campanhas, alguns crentes da Reserva Te'yikue descem até a retomada para “levantar a campanha”, trazendo outros cantos, outras experiências e, às vezes, até uma energia diferente para o culto local. Esse movimento constante ajuda a manter a igreja viva por alguns períodos, mas também mostra como a fé pentecostal circula entre as aldeias, criando redes de apoio e, ao mesmo tempo, disputas internas. Quando um obreiro indígena se destaca, ele é convidado para pregar, e sua presença costuma atrair mais gente.

Outra prática comum é convidar irmãos de outras aldeias para participar da campanha ou da doutrina. Esses encontros ampliam a circulação da palavra e reforçam relações entre famílias e ministérios. Há um certo orgulho quando a igreja consegue trazer pregadores de fora, porque isso demonstra que a comunidade está ativa, que seu ministério ainda pulsa. Para alguns fiéis, isso é também uma forma de proteção espiritual: quanto mais gente participar, mais forte será o culto. Ao mesmo tempo, existe ali um desejo de afirmação, de mostrar que, mesmo sendo uma igreja dentro de uma área retomada, ela tem força própria.

Como forma de agradecimento a Deus, e também como estratégia para atrair mais pessoas, a igreja costuma oferecer jantares ou lanches ao final de certos cultos. Em dias de aniversário de algum membro, ou até de alguém que nem pertence à igreja, eles organizam refeições simples, com refrigerante, sanduíche ou algum prato que tenha sido preparado pelas mulheres. Esse gesto, segundo eles, não é apenas confraternização; é parte do culto. Dar alimento é dar bênção. Alimentar a comunidade é mostrar a generosidade que Deus ensinou. São momentos em que o culto ultrapassa o espaço da oração e se torna também cuidado coletivo.

O jeito que esses cultos acontecem não é algo parado, fechado. Ele muda conforme o dia, conforme o humor das famílias, conforme o que cada um viveu no campo, na roça ou nos conflitos do território. A liturgia vai se ajeitando no passo das pessoas, no que elas carregam de preocupação ou esperança. Quem olha de fora talvez ache tudo igual, mas quem está acostumado percebe que cada canto, cada palavra dita meio baixo, cada gesto simples tem seu peso naquele momento. Às vezes é o teclado que dá mais força, outras vezes é só a voz de alguém que decide puxar um corinho. Tem noite que a revelação aparece, tem noite que não; e isso também faz parte.

E é dentro desse movimento todo que a espiritualidade vai se formando ali. Não é uma coisa limpa, separada, mas um misto de sentimentos que se encontram no mesmo espaço. Tem gente que chega carregada de tristeza, outros vêm porque querem melhorar de saúde, alguns procuram resposta, outros só querem ouvir algo que acalme o coração. A fé que cresce ali nasce desse encontro, dessa mistura de alegria com dor, de coragem com medo. É uma espiritualidade que tem o jeito do povo Kaiowá e Guaraní, atravessada pelo pentecostalismo que já circula há décadas nas aldeias, mas também marcada pelos passos de cada família que tenta seguir adiante, entre o território retomado e a vida espiritual que estão reconstruindo.

Em *Itagua*, a situação é diferente de *Te'yi Juçu*. Ali não existe casa de reza construída pela comunidade, e as famílias passaram por momentos de luto profundo, enfrentando perdas que deixaram marcas visíveis e silenciosas. Doenças e dificuldades do cotidiano se somavam, tornando a vida ainda mais pesada. Uma liderança local comentou comigo que, depois de tanto sofrimento, as famílias precisavam de algo que desse força para seguir adiante. Foi nesse contexto que algumas famílias, como a família Divina, se converteram e trouxeram a igreja pentecostal para a área. A professora Bete Vilhalva me disse que, mesmo sem a casa de reza, a chegada da igreja representou uma forma de

reorganizar a vida comunitária, oferecendo consolo e um espaço de encontro. Cada culto, cada música e cada oração se tornou um momento de cuidado coletivo, ajudando a manter a esperança viva e a unir famílias.

Os cultos em *Itagua* acontecem de forma flexível, adaptando-se ao que cada pessoa carrega no coração. Às vezes, é o teclado que dá força, outras vezes, é só a voz de alguém puxando um corinho improvisado. Os jovens comentaram que, mesmo cantando músicas diferentes das tradições antigas, sentem que aquele espaço os ajuda a enfrentar os desafios do dia a dia. Uma rezadora me contou que o mais importante não é a forma do culto, mas a intensidade do coração de quem participa. O professor Vanildo Vera observou que essa adaptação dos cultos mostra como as comunidades conseguem inserir elementos novos sem perder a própria cultura, mantendo a vida espiritual conectada à realidade cotidiana. Cada gesto, cada canto, cada oração fortalece vínculos, mantendo viva a memória do povo e o cuidado com o *tekoha*.

Dentro desse movimento, a espiritualidade se forma de maneira concreta e viva. Não é algo separado ou limpo, mas um encontro de sentimentos variados: tristeza, esperança, coragem e medo. Quem chega carregado de dor encontra acolhimento; quem busca saúde ou respostas encontra atenção e cuidado. A fé que cresce ali nasce do encontro, da mistura de alegria com dor, dos passos concretos de cada família. Uma liderança local comentou que sentir o ritmo do povo é mais importante do que seguir regras rígidas, e a professora Bete Vilhalva reforçou que, assim, a fé permanece próxima da vida das pessoas, mantendo a identidade indígena e a continuidade cultural. Cada ritual, música e gesto formam memória coletiva e reforçam o cuidado com o *tekoha*.

Quando olhamos para *Te'yi Juçu*, percebemos o contraste. Ali, a construção da casa de reza é um ato consciente de resistência, reafirmando cultura, vínculos espirituais e autonomia diante de pressões externas. A presença da igreja em *Itagua* mostra como processos de luto, doença e dificuldades sociais podem abrir caminhos para novas práticas religiosas, mas também como a fé se entrelaça com a sobrevivência cultural e o cuidado com o território. Hoje, em duas retomadas, a igreja marca não só a espiritualidade, mas a reorganização da vida social, atravessando encontros, festas, corinhos improvisados e o cotidiano das famílias. O professor Vanildo Vera me disse que é nesse movimento que professores, lideranças e comunidade podem atuar para que a cultura caminhe sem ser invisibilizada.

Segundo a professora Bete Vilhalva, daqui alguns anos mais retomadas estarão dispostas a receber a igreja, mas sempre buscando formas próprias de convivência com novas práticas religiosas. Ela reforçou que o diálogo entre tradição e fé pentecostal é possível, desde que a cultura indígena continue sendo respeitada e valorizada. As famílias conseguem combinar caminhos de fé diferentes sem perder o cuidado com o *tekoha*. Cada decisão, cada passo e cada gesto reforçam a força do povo que resiste e continua a escrever sua própria história.

A experiência em *Itagua* e *Te'yi Juçu* mostra que a espiritualidade indígena se adapta e se reinventa sem perder a essência cultural. Enquanto a igreja trouxe consolo e reorganização social em *Itagua*, a casa de reza construída pelo coletivo em *Te'yi Juçu* tentou reafirmar autonomia, cultura e resistência espiritual. As famílias tentam combinar os dois caminhos de fé e cuidado com o território, está numa construção de uma espiritualidade concreta, viva e conectada à vida cotidiana e à história do povo Kaiowá e Guaraní. A professora Bete Vilhalva comentou que, se houver atenção das lideranças e professores, mais retomadas poderão acolher práticas religiosas sem perder a cultura. O professor Vanildo Vera reforçou que essa atuação coletiva é fundamental para que a tradição continue visível e ativa, atravessando gerações futuras, fortalecendo memória, *tekoha* e força coletiva.

5.4 ALIANÇAS E TENSÕES: O PAPEL DAS IGREJAS NA MEDIAÇÃO DAS RETOMADAS E A QUESTÃO DA AUTONOMIA TERRITORIAL

Figura 49 – Lista de Figuras e Registros de Campo



Rezadores e rezadora Guarani e Kaiowá em frente ao *tataindy'i* (altar sagrado). Retomada Te'yi Juçu, 2019.

Figura 50 - As atividades de campo



José Escobar (tio do pesquisador) durante as atividades de campo. Aldeia Te'yikue.

Figura 51 - Mutirão de indígenas Guarani e Kaiowá

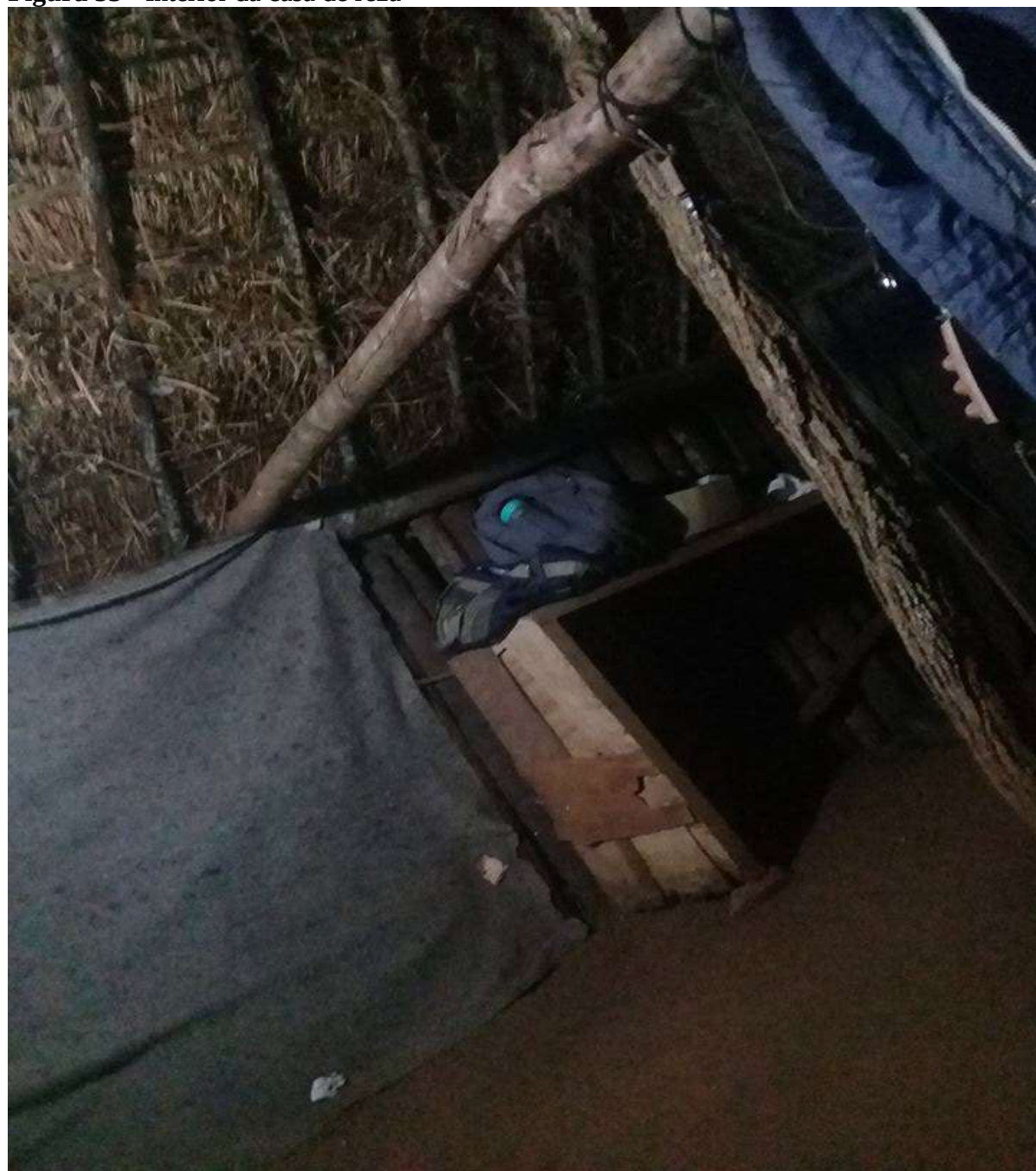


Mutirão de indígenas Guarani e Kaiowá arrancando sapé para a construção da casa de reza. Retomada Guaviray, 2021.

Figura 52 - Estrutura da casa de reza em fase final



Estrutura da casa de reza em fase final de cobertura após meses de trabalho coletivo. Retomada Guaviray, 2021.

Figura 53 - Interior da casa de reza

Interior da casa de reza: espaço dedicado à transmissão de saberes e acolhimento de visitantes.

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir de dados de campo

A entrada e consolidação das igrejas evangélicas nas dinâmicas sociopolíticas da Reserva Indígena Te'yikue não podem ser compreendidas apenas como fenômeno religioso. Trata-se de um processo profundamente territorial, que atravessa disputas por autoridade espiritual, organização comunitária e definição dos rumos das retomadas. Embora diversas denominações estejam presentes, observo que as igrejas pentecostais e, sobretudo, neopentecostais, exercem maior influência institucional e simbólica. São essas denominações que, ao longo dos anos, consolidaram estruturas físicas, redes de apoio,

capacidade de mobilização e um discurso de poder espiritual centrado na cura, libertação e salvação.

Entre as famílias vinculadas a essas igrejas, é recorrente a afirmação de que tais denominações “têm poder”, “curam”, “libertam” e conduzem ao caminho de Jesus Cristo. Essa narrativa reforça um campo religioso que se apresenta como alternativa totalizante, capaz de reorganizar moralmente a vida comunitária e ao mesmo tempo a vida individual do indígena. Contudo, essa mesma força produz tensões quando se desloca para o interior das áreas retomadas.

Desde 2013, com a retomada de *Pindo Roky*, seguida por *Te'yi Juçu* em 2014 e, posteriormente, por outras sete áreas entre 2014 e 2016, abriu-se um novo cenário socioterritorial. As retomadas não representaram apenas reocupação física da terra; constituíram também espaços de reativação cultural e espiritual. Em muitas famílias evangélicas, observei o despertar de saberes guardados por anos, frequentemente silenciados sob processos de doutrinação e domínio religioso. Como dizia minha avó Lauriana Escobar, “*oñeñengatu akue*” — aquilo que foi bem guardado, preservado na memória, mesmo sob pressões externas.

Nas áreas retomadas, certas práticas religiosas pentecostais encontraram limites. Não se podia orar ou conduzir cultos ignorando que aquele território era reconhecido como espaço dos rezadores (*ñanderu*) e das rezadoras (*ñandesy*). A territorialidade espiritual impunha respeito. Recordo que, em 2014, quando cursava o segundo ano da graduação, permaneci alguns dias na área retomada e pude observar que as pessoas anteriormente críticas às práticas tradicionais — que as chamavam de demoníacas — passaram a reativar elementos da cultura indígena, tanto no plano corporal quanto espiritual. O território retomado operava como catalisador de memória.

Em conversas realizadas em 2018 e 2019 com um rezador de *Te'yi Juçu*, ouvi uma análise que sintetiza parte dessa tensão: “As igrejas têm mais força que a gente, porque conseguem juntar muita gente, dinheiro e estrutura”. Essa percepção revela um desequilíbrio de recursos simbólicos e materiais. As igrejas mobilizam redes amplas, arrecadam recursos financeiros e constroem infraestrutura. Já os grupos de rezadores frequentemente enfrentam escassez de apoio, inclusive local, o que acaba por fragilizar sua legitimidade pública.

Nesse contexto, emergem categorias linguísticas que operam tanto como reconhecimento quanto como deslegitimação. Os sufixos “*gua’u*²⁶” e “*kue*²⁷” podem empoderar alguém, reconhecendo sua função e importância, mas também podem enfraquecer sua autoridade. Chamar alguém de “rezador *gua’u*” (rezador de mentira) ou “rezador *kue*” (aquele que já foi rezador) é uma forma de desautorizar sua posição espiritual. Essa disputa simbólica evidencia que a luta não é apenas por território físico, mas por reconhecimento cosmológico.

Percebi, ao longo de quatorze anos de pesquisa, que muitos rezadores relatam experimentar *ñemyrõ*, sentimento que ultrapassa a simples irritação ou emburramento. Trata-se de um estado espiritual e cosmológico, um desalinhamento interno provocado por conflitos coletivos. Diante disso, alguns optam por rezar em silêncio, restringindo suas práticas ao âmbito privado. Esse silenciamento tem consequências subjetivas profundas. Em alguns casos, observei sinais de depressão e isolamento. Alguns relatam que o *vy’a re’ỹ* (ausência de alegria, tristeza profunda) se instala no corpo. Importante frisar que essa interpretação não é uma opinião pessoal, mas resultado das falas e comportamentos observados ao longo da pesquisa.

Meu tio Chopim, morador da retomada *Te’yi Juçu*, afirmou que, mesmo silenciados publicamente, os rezadores continuam rezando. A prática espiritual não desaparece; ela se desloca, torna-se menos visível, mas persiste como forma de resistência.

As igrejas, por sua vez, adentram as retomadas com cautela estratégica. Reconhecem que se trata de territórios marcados pela presença histórica dos rezadores. Seus discursos prometem vida nova, abandono da “vida do mundo”, superação da violência, cura e salvação eterna. Ao mesmo tempo, evitam confrontos diretos mais explícitos, especialmente nos momentos iniciais de inserção.

²⁶ O sufixo *-gua’u*, na morfologia da língua Guarani, é um marcador de aspecto que indica simulação, ficção ou inautenticidade. Segundo a perspectiva cosmológica Guarani e Kaiowá, quando aplicado a uma liderança espiritual (como em *Ñanderu-gua’u*), o sufixo opera uma desqualificação ontológica, sugerindo que o sujeito possui apenas a aparência ou a forma do cargo, mas carece da eficácia e da legitimidade espiritual necessária. No contexto das igrejas neopentecostais, este recurso linguístico é utilizado para rotular as práticas tradicionais como “falsas” ou “encenadas”.

²⁷ O sufixo *-kue* indica um estado passado, algo que perdeu a sua função original ou que se encontra em desuso (semelhante ao prefixo “ex-” em português, mas com uma carga de obsolescência). Ao designar um rezador como *Ñanderu-kue*, o discurso eclesialístico neopentecostal retira o ancião do tempo presente, confinando a sua autoridade a uma era que “já passou” ou que “caducou”. Este sufixo é fundamental para compreender a estratégia de substituição geracional e espiritual nas retomadas e nas comunidades indígenas, onde o antigo é apresentado como uma “ruína cultural”.

Em geral, a coordenação das igrejas nas retomadas é realizada pelos próprios indígenas. A presença de não indígenas ocorre pontualmente, em visitas ou eventos específicos. A base organizativa permanece interna, articulada por redes de parentesco que conectam as áreas retomadas à chamada “aldeia atual”, isto é, à Te’yikue enquanto referência geográfica e política.

Observo que as igrejas utilizam as parentelas como estratégia de fortalecimento territorial. Conflitos familiares anteriores — brigas, distanciamentos, tensões — podem ser reconfigurados sob o argumento da conversão e da mudança de vida. Em certos casos, a adesão religiosa aproxima famílias; em outros, produz novas rupturas, especialmente quando se estabelece distinção entre “crente” e “não crente”, ou quando práticas tradicionais são rotuladas negativamente.

Durante a Semana dos Povos Indígenas, um jovem relatou que, em sua percepção, alguns crentes se tornam mais “ñaña” (raivosos, agressivos) quando tomados pela ira, utilizando xingamentos ou palavras de maldição. Essa fala revela que a moralidade religiosa não elimina conflitos; apenas os reconfigura sob novos códigos.

Ao mesmo tempo, as igrejas reconhecem que enfrentam um “inimigo maior” nas retomadas: fazendeiros, o Estado e o *pira pire jara* (o dono do dinheiro). Nesse cenário de conflito externo, a fé é mobilizada como arma espiritual contra aqueles que consideram ameaças ao futuro do povo. Assim, alianças e tensões coexistem. Igrejas podem fortalecer mobilizações territoriais ao oferecer coesão interna, mas também podem fragilizar práticas tradicionais e silenciar rezadores.

Dessa forma, a questão da autonomia territorial nas retomadas não se resume à disputa com agentes externos. Ela envolve, internamente, negociações complexas entre diferentes projetos de futuro: um projeto ancorado na continuidade cosmológica Guarani e Kaiowá e outro estruturado pela lógica pentecostal de salvação e transformação moral. É nesse campo de forças que se desenham as alianças e tensões que atravessam as retomadas contemporâneas.

No próximo subitem, discuto a questão do arrendamento, tema que, desde 2014, tem gerado conflitos intensos na Te’yikue. Trata-se de debate que permanece, em muitos momentos, silenciado publicamente, embora envolva múltiplos setores institucionais e revele novas camadas de disputa sobre território, economia e autonomia.

5.5 – ENTRE A FÉ E O CAPITAL: A INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA DINÂMICA DOS ARRENDAMENTOS E A GESTÃO DOS RECURSOS DA TERRA

A apresentação das evidências visuais que seguem não constitui apenas um registro fotográfico, mas a materialização documental das tensões descritas ao longo desta pesquisa. Estas imagens capturam o exato ponto de fricção entre dois modelos civilizatórios que disputam o território da Te'yikue: de um lado, a racionalidade do agronegócio, frequentemente legitimada por discursos de prosperidade religiosa; de outro, a persistência da cosmologia Guarani e Kaiowá, que resiste através da preservação de seus espaços sagrados e práticas ancestrais.

As fotografias revelam as cicatrizes impostas ao solo e aos corpos hídricos pelo sistema de arrendamento, evidenciando como a lógica do capital ignora os limites biológicos e espirituais da terra. A monocultura de soja, ao avançar sobre as nascentes e matas ciliares, atua como um agente de dessacralização do *yvy vivo*, transformando o território, que outrora era espaço de purificação e vida, em uma mercadoria exaurível voltada ao lucro imediato e à rede de poder local.

Entretanto, para além da denúncia da degradação ambiental e da erosão severa, este registro visual também documenta as estratégias de contraofensiva indígena. Através do olhar pedagógico e das práticas de cultivo tradicional, percebe-se que o território permanece sendo um espaço de ensino e reexistência. As imagens demonstram que, enquanto o veneno e a máquina tentam silenciar a autonomia da comunidade, a aula de Geografia no campo e o manejo tradicional da terra reafirmam a conexão inquebrantável entre o povo e a sua ancestralidade.

Dessa forma, a sequência de figuras a seguir serve como um testemunho técnico e ontológico do “conflito da soja”. Elas permitem ao leitor visualizar o que as lideranças e rezadores descrevem em seus relatos: uma terra ferida que, apesar do cerco neopentecostal e do avanço das máquinas, ainda pulsa através do *kokue jopara* e das águas que tentam resistir. É, em última análise, a prova visual de que a gestão da terra orientada pela cosmologia indígena é o único caminho capaz de gerar autonomia e sustentar o futuro das novas gerações.

Figura 54 – Lista de figuras sobre impactos socioambientais e resistência territorial



Esta imagem materializa o conflito ontológico discutido nesta tese. De um lado, a monocultura de soja avança como símbolo da “prosperidade” neopentecostal; do outro, a mata ciliar resiste como o último refúgio do yvy vivo. A nascente, outrora local de banho e purificação para os Guarani e Kaiowá de Te’yikue, encontra-se hoje sitiada. O avanço do plantio sobre as margens hídricas demonstra que a racionalidade do lucro não reconhece a sacralidade da água, tratando-a apenas como um obstáculo à expansão da área produtiva.

Figura 55 - A visão de grandes extensões de soja em territórios de retomada



Revela o “transbordamento da lógica da Reserva” (Johnson, 2025) para dentro das áreas reconquistadas. A visão de grandes extensões de soja em territórios de retomada é a prova visual de que o arrendamento opera uma nova modalidade de confinamento. O horizonte, antes diverso, é agora dominado por uma única cultura, sinalizando a hegemonia de um sistema econômico que

silencia a autonomia indígena em troca de pagamentos antecipados que alimentam a rede de poder local.

Figura 56 - A nascente de Te'yikue surge como um símbolo de persistência da natureza, do território e espiritual



Figura 57 - A nascente de Te'yikue surge como um símbolo de persistência da natureza, do território e espiritual



Figura 58 - O registro do professor Nilton Ferreira com os alunos representa a contraofensiva pedagógica. A aula de Geografia no campo



O registro do professor Nilton Ferreira com os alunos representa a contraofensiva pedagógica. A aula de Geografia no campo é o momento em que a “ascese” intelectual indígena desafia a “ascese” econômica do arrendamento. Ao ensinar sobre a importância da natureza, o professor incentiva a reocupação mental do território. É o despertar da consciência crítica das novas gerações contra a intimidação das lideranças envolvidas no agronegócio, preparando o caminho para que os jovens voltem a ver a terra como espaço de vida.

Figura 59 - A alternativa ancestral: o *kokue jopara*.



Esta última apresenta a alternativa ancestral: o *kokue jopara*. Diferente da monocultura que exige veneno, o *kokue jopara* indígena utiliza a diversidade de plantas para equilibrar o ecossistema e combater pragas naturalmente. Esta imagem é a prova de que a gestão da terra orientada pelos princípios cosmológicos é superior em termos de sustentabilidade e soberania alimentar. O *kokue jopara* não gera erosão; ele gera autonomia, alimentando a natureza, o território, o corpo e o espírito sem sacrificar o futuro das próximas gerações.

Fonte: Registro do autor durante trabalho de campo (2023-2025).

Dessa forma, a igreja atua como uma ponte que traduz a lógica exploratória do capital para uma gramática de bênção divina, criando o que Weber (2004) chamaria de um “estilo de vida racionalizado”, onde a gestão dos recursos do *yvy* passa a seguir o ritmo do mercado de *commodities* e não mais o ritmo do tempo ritual.

A essência dessa transformação reside no que Weber (2004) define como o controle metódico da conduta para a garantia do “estado de graça”. Para o fiel em Te’yikue, a participação no arrendamento deixa de ser uma quebra de tradição para se tornar uma prova de conduta moral e “vitória” no mundo. Como explica o autor:

decisivo para nossa consideração sempre foi a concepção do “estado de graça” religioso [...] [não por um meio mágico-sacramental de qualquer espécie, nem pela descarga na confissão nem por obras pias isoladas, mas somente] pela comprovação em uma conduta de tipo específico, inequivocamente distinta do estilo de vida do homem “natural”. É daí que provém para o indivíduo o estímulo ao controle metódico de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. Esse estilo de vida ascético significava, porém, como vimos, precisamente uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus (Weber, 2004, p. 138-139).

Ao aplicarmos esta análise ao contexto das retomadas, percebemos que a “vontade de Deus”, mediada pelo discurso neopentecostal, exige uma ruptura com a vida “natural” — ou seja, com o modo de ser tradicional que a igreja frequentemente demoniza. O arrendamento surge, portanto, como essa “conduta racional” dentro do mercado da vida, da terra e da natureza. O pastor-arrendatário não foge do mundo do agronegócio; ele o domina, ampliando as portas do templo e impregnando a lida com a terra com uma metódica voltada para a acumulação, agora lida como sinal de bem-aventurança.

Entretanto, esse avanço da lógica do capital sobre as áreas reconquistadas não é apenas um fenômeno econômico, mas um novo regime de controle que tenta neutralizar a força política das retomadas. Como bem observa Felipe Mattos Johnson (2025), o arrendamento opera um deslocamento dos mecanismos de domínio típicos das reservas para o interior dos novos territórios:

O novo regime de desterritorialização consagrado pelos arrendamentos de terra aposta em um transbordamento da lógica das Reservas para as retomadas. Isso significa que os paradigmas orientadores da formação das Reservas e seus complexos sistemas de poder e domínio — ainda que constantemente desafiados pelos modos de recusa Guarani e Kaiowá que orientam sua resistência — se deslocam para o interior das retomadas no intento de restituir o controle sobre as parentelas que rompem com o próprio confinamento estabelecido pelas Reservas (Johnson, 2025, p. 9).

Este “transbordamento” identificado por Johnson (2025) revela a face mais perversa da aliança entre fé e capital em Te’yikue. A retomada, que nasce como um grito de liberdade contra o confinamento da reserva, acaba sendo sitiada por dentro. Se o Estado confinou os corpos, as culturas, a natureza, a mobilidade nas reservas, o arrendamento — legitimado pelo discurso religioso da prosperidade — busca confinar as mentes, os espaços, a família, sustentabilidade, economia da reciprocidade e as práticas produtivas. A soja e o milho mecanizados, ao substituir o *kokue jopara*, não ocupam apenas o solo; ela reinstala o sistema de poder da reserva, onde a autonomia indígena é trocada pela dependência das redes de circulação de capital controladas por lideranças que “saíram dos esconderijos” para abocanhar as áreas das famílias mais fragilizadas.

Esta dinâmica de exploração não é apenas uma percepção subjetiva, mas um fenômeno de ilegalidade denunciado publicamente. Como aponta reportagem do portal *Campo Grande News*²⁸ (2018), as Terras Indígenas em Mato Grosso do Sul, incluindo áreas

²⁸ CAMPO GRANDE NEWS. **Terras indígenas são arrendadas ilegalmente em aldeia.** Campo Grande, 2018. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/terras-indigenas-sao-arrendadas-ilegalmente-em-aldeia>. Acesso em: 19 fev. 2026.

de reserva e arredores, têm sido alvo de arrendamentos ilegais que movimentam milhões de reais. A denúncia destaca que lideranças locais, muitas vezes em conluio com produtores rurais, negociam o uso da terra à revelia da legislação vigente, transformando o território coletivo em uma fonte de renda privada para poucos.

A vinculação entre a denúncia jornalística e o contexto aqui analisado revela que o “transbordamento” da reserva para a retomada ocorre através de mecanismos de corrupção e cooptação. O arrendatário não indígena entra no território através da “porta aberta” por lideranças que, imbuídas da ética da prosperidade discutida anteriormente, passam a ver a terra não como direito originário, mas como mercadoria disponível para o mercado do agronegócio. Assim, o cerceamento das mentes e dos espaços é consolidado: a reportagem evidencia o crime ambiental e jurídico, enquanto a nossa análise revela o crime simbólico contra o modo de ser Guarani e Kaiowá.

Em Te'yikue, a gênese do arrendamento não se consolidou através de uma invasão direta e violenta, mas operou por meio de uma sofisticada estratégia de convencimento institucional. A prática ganhou corpo a partir de 2012, sob o verniz de “associações” ou “roças comunitárias”, cujo discurso oficial prometia o fortalecimento do *kokue* (roça tradicional) e a garantia da soberania alimentar. Contudo, a pesquisa de campo revela que essa organização inicial já estava intrinsecamente vinculada a um grupo religioso que, a partir de 2014, expandiu sua influência da reserva para as áreas de retomada, como *Pindo Roky*.

Nessas transações, os pagamentos são frequentemente efetuados de forma antecipada, funcionando como um mecanismo de sedução financeira imediata. Os arrendatários, cientes da profunda vulnerabilidade socioeconômica da comunidade, utilizam o adiantamento de recursos como um atrativo para “animar” as famílias, garantindo a entrada do capital antes mesmo da primeira semente ser lançada ao solo.

Esta transição de uma ajuda mútua para um modelo de exploração comercial é analisada por Eliel Benites, que demonstra como a lógica da reserva foi exportada para os territórios retomados:

Muitos líderes atuais da retomada buscam se aliar com outros interesses escusos, na tentativa de reconstruir o tekoha, e introduziram, nos últimos tempos, o arrendamento de terra para o plantio de soja. No geral, esses novos líderes são aqueles que vivenciaram assiduamente a política indigenista oficial da reserva, familiarizando-se com as perspectivas não índias de desenvolvimento e, com esta base, buscam ocupar o espaço da retomada, criando outros objetivos, como a utilização da terra para

produção monocultural de soja e milho para o mercado. [...] os líderes que apoiam o arrendamento saíram dos esconderijos para abocanhar as áreas onde estão as famílias mais fragilizadas (Benites, 2014, p. 250-251).

Conforme os dados obtidos nesta pesquisa, embora Benites destaque a chegada do arrendamento em *Pindo Roky*, as entrevistas com ex-lideranças e capitães revelam uma camada mais profunda: o uso de documentos oficiais para legitimar o processo. Através do falecimento de um ex-integrante de uma dessas associações, não pude ter acesso a documentos que comprovam como a burocracia estatal e associativa serviu de “cavalo de troia” para a entrada do agronegócio.

No princípio, a justificativa era pragmática: o plantio de soja e milho em pequenos lotes apresentava-se como a única alternativa para superar a pobreza extrema e a dependência das usinas canavieiras. Tratava-se, portanto, de uma resposta a uma vulnerabilidade socioeconômica concreta. Entretanto, o que era uma “experiência de sobrevivência” rapidamente se transformou em uma rede articulada de circulação de capital.

A consolidação desse grupo envolveu a reorganização econômica da comunidade, incluindo o uso de maquinário pesado e tratores da própria reserva, muitas vezes viabilizados por lideranças locais que transitavam entre o papel de representante político e o de articulador econômico. É neste ponto que a figura dos primeiros arrendatários — inicialmente não indígenas — dá lugar a uma nova categoria de atores: os indígenas arrendatários, muitos dos quais são frequentadores assíduos e, em casos emblemáticos, pastores de igrejas evangélicas e alguns casos específicos gestores da escola indígena.

Essa transição revela uma mudança que ultrapassa o campo econômico e atinge o cerne da cosmologia Guarani e Kaiowá. A terra, tradicionalmente concebida como o *yvy* — espaço de vida, memória, espiritualidade e morada dos *ñanderu* — passa a ser gradualmente reconfigurada como um ativo financeiro. A racionalidade da rentabilidade substitui o tempo da natureza, e o púlpito da igreja oferece a moldura moral necessária para que essa transformação seja aceita não como uma perda de território, mas como uma “conquista de prosperidade”.

A entrada do maquinário e a consolidação do arrendamento trazem consigo uma transformação profunda na relação dos Guarani e Kaiowá com o capital. Historicamente, circulava entre o povo um entendimento fundamental de que o dinheiro (*pira pira*) era algo pertencente estritamente ao mundo dos *karai* (não indígenas). O dinheiro não operava como fundamento da vida comunitária, que era regida pela lógica da reciprocidade e do *pope’a*

(mãos abertas/troca). Quando os indígenas acessavam recursos monetários, era comum ouvir que “dinheiro é dos *karai* mesmo”, sendo utilizado apenas para a aquisição de bens externos necessários na cidade.

Essa percepção revelava uma distinção cosmológica clara: a economia de mercado era um elemento externo, incapaz de estruturar a vida interna do *tekoha*. Entretanto, nas últimas décadas, essa fronteira tornou-se porosa devido a dois fatores principais: o avanço da escolarização indígena e, de forma mais incisiva, a expansão das igrejas evangélicas que difundem a Teologia da Prosperidade.

Nesse novo horizonte, o *pira pire* é ressignificado. Nos cultos, o discurso recorrente de que o crente deve prosperar materialmente — possuir casas de alvenaria, carros e garantir formação acadêmica para os filhos — altera o ideal de futuro da comunidade. A fala do pastor que sonha em ver seus netos tornando-se “empresários” é emblemática: ela traduz a transição do ideal de “ser rezador” ou “ser liderança tradicional” para o ideal do “sucesso empresarial”.

Nesse ponto, o diálogo com a análise clássica de Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* torna-se incontornável. Weber (2004) demonstra como o protestantismo ascético transformou a acumulação de riqueza de um pecado em um “sinal de graça divina”. Em Te’yikue, não assistimos a uma reprodução mecânica do modelo europeu, mas a uma adaptação local onde a ideia de prosperidade como evidência de bênção legitima o arrendamento como uma estratégia moralmente desejável.

A “conduta de tipo específico” mencionada por Weber (2004) — inequivocamente distinta do estilo de vida do homem “natural” — manifesta-se na aldeia como a ruptura com a economia da reciprocidade. O “crente próspero” é aquele que, ao arrendar a terra e acumular *pira pire*, demonstra estar liberto da “pobreza espiritual” que a igreja frequentemente associa ao modo de vida tradicional. Assim, o capital deixa de ser um elemento externo dos *karai* para se tornar o novo mediador das relações de poder internas. O trator e a saca de soja passam a valer mais do que o parentesco, e a autonomia territorial é sacrificada no altar de uma racionalidade econômica que vê no lucro a prova máxima da aprovação de Deus.

Essa racionalidade econômica, santificada pelo púlpito, produz um impacto direto e devastador sobre a integridade física do território. Ao contrário do modo de ser tradicional, que compreende o *yvy* como um corpo vivo que exige descanso, rituais e diversidade (*kokue*

jopara), o modelo de arrendamento impulsionado por lideranças religiosas e parcerias externas opera sob um vácuo absoluto de responsabilidade socioambiental. Nas áreas de retomada de Te'yikue, Itagua, Pindo *Roky* e Te'yi *Juçu*, observa-se que o avanço da soja e do milho mecanizados não é acompanhado por nenhum plano de gestão ambiental ou salvaguarda da biodiversidade.

A ausência de um plano de natureza revela a face predatória da aliança entre a fé e o capital. Para o líder-pastor ou o líder-empREENDEDOR, a urgência do lucro — visto como prova de “bênção” — atropela o tempo da regeneração da terra. O resultado é a introdução indiscriminada de agrotóxicos e sementes transgênicas que envenenam o entorno das moradias, contaminando as fontes de água e eliminando as plantas medicinais essenciais para o trabalho dos *ñanderu* e das *ñandesy*. Como não há uma gestão orientada pelos princípios cosmológicos, o território é tratado como uma “tábula rasa” para a monocultura, ignorando que o uso intensivo de veneno é, na verdade, um ataque ao corpo e à memória dos antepassados que ali residem.

Este cenário de degradação é legitimado por uma “ascese da dominação”. Se, para Weber (2004), o puritanismo exigia a dominação racional do mundo, na aldeia isso se traduz no desprezo pelos “cuidados da terra” que os mais velhos preconizam. O discurso religioso neopentecostal frequentemente rotula a preocupação com os espíritos da floresta ou com a preservação de áreas de mata como “idolatria” ou “atraso”. Assim, desmata-se e envenena-se com a consciência tranquila de quem está “limpando” o terreno para a prosperidade divina. O arrendamento, portanto, promove um ecocídio silencioso: retira-se a vida da terra para alimentar contas bancárias e dízimos, deixando para as famílias mais fragilizadas apenas o solo exaurido e a água contaminada.

A influência religiosa na dinâmica dos arrendamentos também produz silenciamentos políticos e espirituais estratégicos. Em Te'yikue, as redes que articulam o arrendamento são as mesmas que controlam as instâncias de decisão nas igrejas e em algumas instituições internas. Quando um arrendatário ocupa uma posição de destaque no altar, qualquer crítica à gestão predatória da terra é interpretada não como uma divergência política, mas como um ataque à fé. Isso cria um ambiente de intimidação onde os rezadores e as lideranças que defendem a autonomia do *yvy* evitam o confronto direto para não romperem os laços de parentela já fragilizados.

Nesse cenário, o capital opera como um princípio moral. A desigualdade gerada pelo dinheiro da soja é lida como desigualdade de fé: o próspero é o “abençoado”, enquanto

o resistente, que mantém sua roça diversificada e se recusa a arrendar, é visto como alguém que “não aceitou a libertação ou como atrasado mesmo”. Essa moralização da economia altera a maneira como a comunidade interpreta suas próprias perdas. O silenciamento dos órgãos de fiscalização estatal, como a FUNAI e o Ministério Público, agrava a situação, permitindo que as lideranças “saíam dos esconderijos” (Benites, 2014) para consolidar o arrendamento sem qualquer barreira legal ou ambiental.

Ao final, o que está em disputa não é apenas a produção de grãos, mas o significado da vida. Entre a Bíblia e o Trator, o *yvy* torna-se um campo de batalha onde a autonomia territorial é sacrificada. A questão que permanece, e que esta tese busca iluminar, é como reconstruir um plano de gestão que devolva à terra seu estatuto de ser vivo, rompendo com a dependência econômica externa que transforma a retomada — um espaço de libertação — em uma nova forma de confinamento territorial, ideológico, químico e espiritual.

A resistência ao arrendamento em Te'yikue e nas áreas de retomada não se limita apenas ao campo do discurso, mas manifesta-se no desejo urgente de reocupação física dos espaços que foram cedidos à monocultura. Como discutimos, a rede de organização que gere a aldeia — muitas vezes composta por lideranças que transitam entre o púlpito e o agronegócio — criou uma estrutura de intimidação que impede que famílias tradicionais ocupem seus espaços de pertencimento ancestral. Para estas famílias, a terra não é um ativo a ser negociado, mas o lugar onde o parentesco, a natureza e a espiritualidade devem se materializar.

Um relato emblemático colhido durante a pesquisa, vindo de uma senhora de 55 anos residente em Te'yikue, ilustra a dor desse “despejo interno”. Ela afirma que sua família não deseja grandes extensões para o lucro, mas apenas um “pedaço de terra” para se organizar, plantar seu milho, mandioca, batata e viver conforme o *ava reko*. Este depoimento revela que a barreira para a autonomia não é a falta de terra, mas a presença de cercas invisíveis erguidas pelas próprias lideranças indígenas que, ao arrendarem as áreas, expulsam seus parentes para as margens do território em nome de uma “prosperidade” que não chega a todos.

Nesse sentido, o incentivo à reocupação deve ser entendido como um ato de descolonização interna. Conforme ponderou um professor da comunidade durante as entrevistas, esse movimento não pode mais esperar por instâncias externas ou pelo consentimento de lideranças cooptadas; ele precisa partir da própria comunidade que esperou por décadas. A espera passiva, segundo ele, apenas fortalece a rede de arrendamento,

permitindo que a soja avance sobre os quintais e sobre as memórias das famílias que foram silenciadas pelo poder econômico e religioso.

A reocupação das áreas arrendadas pelos próprios indígenas é a resposta direta ao que o professor Nilton Ferreira da Te'yikue define como a “lógica da Reserva”. Se a reserva confina, a reocupação interna rompe os cercamentos ideológicos. O gesto de entrar em uma área de soja para plantar um *kokue jopara* (roça misturada conforme a sabedoria indígena) é um ato de afronta à racionalidade capitalista-protestante de Weber (2004). É a afirmação de que o “estado de graça” não se mede pelo trator ou pela soja, mas pela capacidade de manter o território vivo e compartilhado entre os parentes, e não concentrado nas mãos de alguns.

Entretanto, o desafio é hercúleo, pois a intimidação é multifacetada. Aqueles que ousam questionar o uso da terra são frequentemente isolados socialmente ou ameaçados com a perda de auxílios e benefícios geridos pela liderança. A fé é usada como ferramenta de coerção: reocupar uma terra arrendada por um “irmão de igreja” é lido como um ato de rebelião espiritual. É necessário, portanto, que o incentivo à reocupação venha acompanhado de um fortalecimento da identidade Guarani e Kaiowá, lembrando que o compromisso primeiro é com o *yvy rete* (terra-corpo) e não com o capital que a envenena.

A ausência de um plano ambiental e de gestão da natureza, mencionada anteriormente, torna a reocupação ainda mais urgente. Sem a presença das famílias nas áreas arrendadas, o solo continuará sendo exaurido quimicamente sem nenhum controle. A ocupação indígena tradicional funciona como uma “barreira ecológica”: onde há família morando e plantando *kokue jopara*, o veneno tem mais dificuldade de entrar. Reocupar é, portanto, um ato de cuidado com a saúde coletiva e com a regeneração do que restou do bioma local.

A fala da senhora de 55 anos sobre “querer apenas um pedaço para se organizar” ecoa a necessidade de um retorno à escala humana e espiritual da terra. Enquanto o arrendamento foca na macroeconomia da *commodity*, a família Guarani Kaiowá foca na microeconomia da vida. Essa discrepância de objetivos mostra que a gestão atual da aldeia está desconectada das necessidades básicas de sua base, priorizando alianças externas com produtores rurais em detrimento do direito de morar e plantar dos seus próprios parentes.

Para o professor entrevistado, a reocupação é pedagógica. Ela ensina às novas gerações que a terra é inalienável. Ao verem seus pais e avós retomando espaços que estavam cobertos por soja, os jovens indígenas começam a questionar o discurso da “Teologia da

Prosperidade” que lhes foi imposto. Eles passam a perceber que a verdadeira riqueza não está no *pira pire* (dinheiro) que compra bens materiais do líder, mas na autonomia de colher o próprio alimento em uma terra que não pertence a um dono, mas a todo o povo.

Por fim, a transição entre o silêncio do *ñemyrõ* e o grito da reocupação é o que definirá o futuro de Te'yikue e das retomadas. A organização das famílias para ocuparem o que é seu por direito ancestral é o único caminho para barrar o avanço do “deserto verde”. Como conclui a análise weberiana adaptada, a “comprovação da fé” para o Kaiowá resistente não deve ser o lucro da saca de soja, mas a coragem de reocupar o *yvy*, garantindo que as futuras gerações não recebam apenas uma terra envenenada, mas um território pleno de vida e espiritualidade restaurada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mobilizações sociopolíticas Guarani e Kaiowá na Reserva Indígena Te'yikue, analisadas ao longo desta tese, revelam um campo de estudo complexo e multidimensional, onde o *reko reta* (nossos vários modos de ser), o *ore* (nós), a *laja* (natureza/jeito), o *teko pyahu* (vida nova), o *tekorã* (o futuro do modo de ser) e o *ára pyahu* (tempo novo) fundem-se à espiritualidade, ao território e à política. O objetivo central desta investigação foi compreender como a expansão das igrejas evangélicas — com foco nas vertentes pentecostais e neopentecostais — interage com a vida comunitária da Te'yikue e das retomadas Pindo Roky, Te'yi Juçu e Itagua. Observamos que tal fenômeno não anula a espiritualidade ancestral, mas, por outro lado, altera a concretude do espaço. Essa transformação é visível na transição dos materiais e na forma de ocupar o espaço territorial: se antes os indígenas buscavam na natureza a madeira e o sapé para erguerem seus espaços de reza — em uma relação direta com o meio natural —, hoje a paisagem é marcada por templos construídos com tijolos e eternite, materializando a chegada de novos meios técnicos que transformam a natureza e a vida na aldeia.

Essa transformação da natureza na Te'yikue é profunda e material. Antes da chegada dos templos construídos com tijolos e eternite, os indígenas buscavam na própria natureza a madeira e o sapé para erguerem seus espaços de fé, mantendo um equilíbrio com o meio natural. Contudo, a introdução de materiais industrializados e a fixação dessas estruturas acabam por afastar os *jara* (donos da natureza) do *roka* (espaço familiar) dos evangélicos indígenas. Como recorde da sabedoria de minha avó Lauriana Escobar, o impacto dessa instalação assemelha-se ao grito alto que assusta uma criança, deixando-a traumatizada; da mesma forma, as divindades e guardiões da natureza recuam diante da nova configuração do espaço, alterando a relação sensível que as famílias mantinham com os elementos sagrados da terra e da natureza.

Ao analisar esse processo sob a ótica de Milton Santos (2006), percebo uma transição gradual do meio natural para o meio técnico. No início da instalação das igrejas na aldeia, a prática dependia quase exclusivamente do corpo e da voz: cantava-se, orava-se e usavam-se as palmas como principal instrumento. Sem eletricidade na reserva, os cultos eram realizados à luz do dia, geralmente aos domingos ou no final da tarde, caracterizando um sistema técnico ainda muito dependente das condições locais. Esse período marca o começo da inserção de uma lógica externa que, aos poucos, foi sendo incorporada pelo povo, transformando o modo de agir e de se expressar no território.

Pelo contrário, a pesquisa evidenciou formas sofisticadas de resistência, adaptação, territorialização da fé, dos espaços sociais, política e a dinâmica de *retekorização*. Para fundamentar esta análise, dialogamos com a produção de intelectuais indígenas e não indígenas que investigam a resistência e a mediação religiosa, tais como Lídio Cavanha Ramires (2016), Eliel Benites (2014, 2021), Levi Marques Pereira (2004), Milton Santos (1996, 2006), Antônio Brand (2004) e Ezequiel Valiente (2023). É a partir deste arcabouço teórico, especialmente das categorias de “meio geográfico” e “técnica”, ao mesmo tempo dos conceitos teóricos da língua guarani, que compreendo como a espiritualidade na aldeia ganha uma nova materialidade.

No entanto, para dar conta da complexidade deste cenário e alcançar a centralidade da pesquisa, incorporei conceitos fundamentais da Geografia e das demais áreas que dialogam com a concretude do espaço vivido. A multiterritorialidade proposta por Rogério Haesbaert (2004 b) permitiu-me analisar como o crente indígena transita entre os novos objetos técnicos das igrejas e a *óga pysy*, os *ñanderu* e as *ñandesy*, sem necessariamente abandonar o seu território simbólico original.

Complementarmente, a noção de corpo-território e a fenomenologia de Thomas Csordas (2008) ajudaram a iluminar como a experiência religiosa é vivenciada na materialidade do *tekoha* e na prática do dia a dia. Por outro lado, as reflexões de Michel Foucault (1988) sobre as relações de poder e subjetivação foram cruciais para compreender como as instituições religiosas tentam dominar por completo o *teko*, *rete*, *mboraihu*, *kepegua* (sonhos), *ore* e *teko joja*, mas enfrentam a re-existência descrita por Benites *et al.* (2023) na obra *Teko Joja*. Assim, esta tese não apenas descreve um conflito religioso, mas analisa, sob a ótica de Milton Santos (1996), como o território usado e vivido se torna o palco de uma resistência que é, ao mesmo tempo, política, técnica e sagrada.

Minha trajetória de vida e minha atuação como pesquisador Guarani e Kaiowá, sendo falante da língua materna desde a alfabetização em escola indígena, constituíram o alicerce determinante para o desenvolvimento desta pesquisa. O contato contínuo com diversos *teko*, a vivência direta nas igrejas e o enfrentamento de conflitos territoriais, somados à metodologia da observação participante, permitiram compreender o fenômeno religioso não como um objeto abstrato, mas como uma dimensão indissociável da experiência vivida. Ser parte do território possibilitou captar a concretude do espaço em suas sutilezas: percebi como cada novo objeto técnico — do som das caixas acústicas ao material dos templos — altera a dinâmica do *tekoha*. Essa imersão permitiu que o rigor acadêmico

fosse atravessado pela sensibilidade de quem não apenas observa o território, mas o habita e sente o recuo ou a permanência dos elementos da natureza frente às novas configurações da fé.

Ao assumir essa postura metodológica, reafirmo que o conhecimento aqui produzido é fruto de uma sensibilidade que transita entre o rigor acadêmico e a memória ancestral. Isso permitiu que a análise geográfica fosse atravessada pela subjetividade de quem pertence ao território e compreende os seus códigos internos. Conforme observa Ramires (2016), a produção de conhecimento a partir de uma posição indígena implica, necessariamente, a compreensão do mundo “a partir de dentro”, articulando de forma indissociável a memória, a oralidade e a espiritualidade. É essa perspectiva interna que me permitiu realizar uma análise crítica da realidade concreta, identificando como os novos meios técnicos e a espacialização das igrejas não são apenas dados estatísticos, mas forças que tencionam a própria essência do ser Guarani e Kaiowá.

Neste sentido, minha pesquisa distancia-se das abordagens externas que frequentemente reduzem a vida indígena a estatísticas frias, buscando, em vez disso, iluminar os sentidos profundos que as mobilizações sociopolíticas assumem para as famílias de Te'yikue. Essa imersão permitiu captar as sutilezas da tradução cultural, onde a linguagem da fé cristã encontra-se com as categorias de pensamento Guarani e Kaiowá. O resultado é uma prática de resistência que não é apenas abstrata, mas moldada pela experiência corporal e espiritual de quem vive a concretude do espaço no cotidiano da Te'yikue e das retomadas. Ao observar o território sob essa ótica, percebi que a fé se torna um meio técnico de afirmação política, onde o corpo do crente indígena e o *tekoha*, *tekoharã* ocupados tornam-se um só campo de batalha pela manutenção do *teko*.

A pesquisa de campo se iniciou por meio de interlocuções familiares, envolvendo as parentelas Martins, Vera, Escobar e Soares, que funcionaram como redes de confiança e permitiram o acesso inicial aos crentes mais receptivos ao diálogo. Essas famílias não são apenas laços de sangue, mas constituem a própria *retekorização* social e política da Te'yikue. A partir dessas redes, aproximei-me gradualmente de lideranças que ocupam posições distintas no espectro da fé. Entre esses interlocutores, destaco o irmão Severo Martins, que desde 1994 dedica-se exclusivamente às atividades da igreja. Sua opção por não participar das instâncias de decisão política da aldeia revela um dos achados da tese: a existência de uma face de retração territorial em nome da fé, onde o espaço transformado pelo templo se torna o refúgio prioritário em detrimento das lutas coletivas pelo espaço externo.

Em contrapartida, pude dialogar com Kátia Martins, cuja narrativa destacou a viabilidade e a importância de conciliar a fé cristã com o engajamento político e comunitário. Sua trajetória demonstra que a conversão não implica, necessariamente, no abandono das lutas coletivas. Do mesmo modo, a interlocução com o pastor Silvio Paulo, fundador da Igreja Pentecostal Último Tempo, foi fundamental para compreender a autonomia das lideranças locais na condução de seus próprios espaços de culto. Esses exemplos, longe de serem isolados, ilustram a profunda diversidade interna que caracteriza o campo religioso em Te'yikue e reforçam a importância de uma abordagem gradual e situada.

Essa metodologia de aproximação, fundamentada no respeito ao tempo e aos modos de vida locais, permitiu identificar que o território da reserva é um mosaico de posicionamentos. Nela, a religião assume funções ambivalentes: ora atua como um refúgio de subjetivação espiritual, ora como uma plataforma de rearticulação política e social. Essa dinâmica revela que a apropriação do cristianismo pelos Guarani e Kaiowá não é passiva, mas uma estratégia de sobrevivência que utiliza as estruturas institucionais para fortalecer a coesão do grupo e a defesa do seu modo de ser.

O primeiro capítulo desta tese dedicou-se a analisar as trajetórias e motivações de adesão às igrejas pentecostais e neopentecostais, conferindo especial destaque à construção de uma cartografia sociogeográfica da fé na Reserva Te'yikue. Ao longo da investigação, ficou evidente que a conversão ao cristianismo evangélico não é um fenômeno uniforme, mas ocorre de maneira heterogênea, sendo atravessada por teias de fatores familiares e dinâmicas sociais específicas de cada parentela. Esse processo revela os desafios impostos pela readaptação familiar após a expulsão de diversos *tekoha*, somados às realidades críticas que se apresentam na reserva, como a violência, o alcoolismo, o suicídio, o homicídio e a escassez de recursos. Assim, a cartografia revelou que a adesão religiosa é, antes de tudo, um rearranjo das alianças locais e uma tentativa de fortalecer o *teko porã* (o bem viver) diante de contextos de vulnerabilidade.

Nesse cenário de múltiplas territorialidades, a presença das igrejas não apaga a relevância das estruturas tradicionais. Como aponta Benites (2014), os rezadores (*ñanderu* e *ñandesy*) permanecem como figuras centrais para a manutenção da memória ancestral do povo Guarani e Kaiowá. Eles atuam como mediadores vitais que garantem a continuidade do *teko*, exercendo uma liderança que resiste e se ressignifica mesmo sob pressão. Portanto, o território da fé em Te'yikue configura-se como uma sobreposição de saberes, onde a

autoridade dos pastores indígenas precisa dialogar constantemente com o fundamento espiritual dos detentores da cultura.

Esta cartografia revelou, portanto, que o espaço da fé em Te'yikue constitui um campo de forças onde a novidade das doutrinas evangélicas negocia constantemente com o peso da tradição. O resultado é uma configuração espacial onde o templo e a casa de reza coexistem em uma tensão criativa. Compreender essa geografia da crença foi essencial para demonstrar que a identidade indígena não é estática; ela se reterritorializa ao apropriar-se de elementos externos para garantir a continuidade do seu *teko* no tempo presente.

Aprofundando essa percepção, a análise do espaço sagrado tradicional (*óga pysy*) evidenciou a centralidade do *jeroviapy* e a persistência das práticas ancestrais. A pesquisa demonstrou que a fé cristã e evangélicos, ao serem apropriados “do jeito indígena” (*ava reko rupi*), passam a coexistir com rituais tradicionais em um arranjo singular. Assim, a religião deixa de ser vista meramente como um campo de imposição externa e se torna uma arena de negociação, territorialização, tradução cultural e mediação de poder. Este capítulo permitiu, enfim, articular como a fé atua como um campo de disputa onde se cruzam a experiência do corpo, as questões sociais, os problemas do cotidiano, o território e a autoridade.

O segundo capítulo analisou detalhadamente a instalação de igrejas em Te'yikue e seus impactos territoriais, sociais e simbólicos, revelando como a espacialização da fé altera a paisagem da aldeia. Conforme observa Valiente (2023), a criação desses templos ocorre em estreita articulação com a estrutura das parentelas, o que acaba por reforçar identidades específicas e consolidar novas relações de poder local. A investigação demonstrou que, apesar das tensões geracionais e disputas de prestígio, emergem estratégias de mediação que permitem a coexistência religiosa no cotidiano. Essa expansão abre espaço para o que chamo de *retekorização* dos espaços entre rezadores e pastores, onde a fé cristã, ao ser apropriada, passa a dialogar profundamente com o *teko*, o *tekoha* e o *teko porã*. A religião torna-se, assim, uma ferramenta de re-existência que vincula a experiência do corpo à proteção do território vivido.

No terceiro capítulo, as mobilizações sociopolíticas foram o foco, evidenciando as respostas estratégicas frente às pressões do Estado e do latifúndio. Os espaços religiosos funcionam como verdadeiras arenas de mediação, onde pastores e rezadores articulam a fé com decisões políticas urgentes e com as retomadas territoriais. A pesquisa revelou perfis distintos de participação: desde a retração litúrgica de Severo Martins até o engajamento

comunitário ativo de Kátia Martins e tantos que este capítulo discutiu, demonstrando que o campo religioso indígena é politicamente vibrante mesmo sendo conflituoso.

O quarto capítulo evidenciou a escola indígena como um território de mediação por excelência. Sob a ótica de Benites (2014), os professores e mediadores culturais articulam, no currículo vivido, as práticas tradicionais e as orientações evangélicas, pentecostais e neopentecostais. As tensões entre lideranças não eliminam o diálogo, mas transformam o *reko* em um espaço dinâmico de aprendizado intergeracional, facilitando a continuidade da educação e da espiritualidade de base comunitária.

Por fim, o quinto capítulo analisou a presença e a tentativa de expansão evangélica, especificamente nas áreas de retomada. O acesso a esses grupos exigiu estratégias de aproximação gradual baseadas na confiança familiar. As contribuições de Benites (2014, 2021), Valiente (2023) e Ramires (2016) sustentam que essa apropriação constitui uma agência indígena sofisticada. Ao traduzirem o discurso cristão para a lógica do *teko porã*, *tekoha* e *tekoharã*, os sujeitos reafirmam sua autonomia. As assembleias e fóruns comprovam que a fé mantém uma relação intrínseca com o território físico, com a memória ancestral e com a autodeterminação coletiva.

Ficou evidente, durante todo o processo, que a produção de conhecimento indígena situado depende do estabelecimento de relações éticas e respeitadas, especialmente com grupos evangélicos que ainda nutrem desconfiança em relação à pesquisa etnográfica clássica. A paciência e a gradualidade foram as chaves para desvelar essas subjetividades. Como sugestões para o futuro, entendo que as pesquisas podem aprofundar o estudo sobre os jovens evangélicos e o uso estratégico das redes digitais como novas arenas de mobilização, bem como a relação entre a expansão das igrejas em áreas de conflito e a organização da posse da terra.

Esta tese reafirma que a presença evangélica não pode ser interpretada meramente como um processo de dominação ou de conversão total, mas sim como uma arena complexa de negociação, territorialização, natureza e às questões culturais. A apropriação da fé revela a agência cultural do povo Guarani e Kaiowá, articulando corpo, território e política em uma rede de reexistência. Reafirmo a importância de produzir teoria crítica a partir da experiência vivida, onde o geógrafo indígena não apenas observa o território, mas o habita e o defende. Continuamos a fortalecer, tradicionalizar, reinventar nossas práticas, garantindo que as igrejas, ao serem *retekorizadas*, tornem-se parte do tecido social sem destruir a centralidade da nossa espiritualidade ancestral e da nossa autonomia política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Relatório sobre violações de direitos indígenas no Brasil**. Brasília: APIB, 2022.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- BALTAZAR, Paulo. **Geografiana óyoe têrenoe ya poké'exake toné ipéakaxoti / Geografia das afetividades no território indígena Taunay/Ipegue**. 2022. 238 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2022.
- BENITES, Eliel. **A busca do teko araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.
- BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'yikue**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.
- BENITES, Eliel *et al.* Teko Joja: o caminho dos povos Kaiowá e Guarani como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos. **Tellus**, Campo Grande, n. 44, 2023.
- BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Tellus**, Campo Grande, ano 21, n. 44, jan./abr. 2021.
- BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. **Revista NERA**, [s. l.], n. 52, p. 19-38, 2020.
- BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2009.
- BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekohaguasu. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 165-174, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRAND, Antônio Jacó. Biodiversidade, sócio-diversidade e desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: COSTA, Reginaldo Brito da (Org.). **Fragmentação florestal e alternativas de desenvolvimento rural na região Centro-Oeste**. Campo Grande: UCDB, 2003.
- BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997. (Nota: Se citar a dissertação de 1993, manter a entrada correspondente).
- BRAND, Antônio Jacó. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Tellus**, Campo Grande, v. 6, n. 1, p. 137-150, 2004.
- BRAND, Antonio Jacó. “O bom mesmo é ficar sem capitão”. O problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul. **Tellus** (UCDB), Campo Grande/MS, v. I, p. 67-88, 2001.
- CAMPO GRANDE NEWS. *Terras indígenas são arrendadas ilegalmente em aldeia*. Campo Grande, 16 set. 2018. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/terras-indigenas-sao-arrendadas-ilegalmente-em-aldeia> . Acesso em: 19 fev. 2026.

CARIAGA, Diógenes Egidio. “E quando a ‘cultura’ vira um problema?”: relações entre a educação das crianças Kaiowá e Guarani e a rede de garantia de direitos em Te’yikue, Caarapó – MS. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 226-256, 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013**. Coordenação de Lúcia Helena Rangel. Organização de Eduardo Holanda, Leda Bosi e Marluce Ângelo da Silva. Brasília: CIMI, 2014. 128 p. ISSN 1984-7645.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas (2006-2007)**. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2006-2007-Cimi.pdf. Acesso em: 13 set. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **CFP alerta autoridades públicas quanto a graves violações ao povo Guarani-Kaiowá no MS**. Brasília, 26 set. 2024. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/cfp-alerta-autoridades-publicas-quanto-a-graves-violacoes-ao-povo-guarani-kaiowa-no-ms/>. Acesso em: 22 jan. 2025.

CORREA, Marina Aparecida Oliveira dos Santos. **A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos Ministérios das Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil**. 2012. 351 f. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2012.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, escrita, experiência**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

DUARTE, Edilaine Castelhão. **Puru’a, membyha ary, kunha nhenhongatu, mboery ha jari rembiapo Sassoró pega**: rituais e práticas das parteiras kaiowá de Sassoró. 2025. 84 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2025.

Escobar, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pósdesenvolvimento?**. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.133-168.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para uma compreensão interdisciplinar**. São Paulo: Annablume, 2010.

GREINER, Christine. **O corpo em crise: novas pistas e o curto-circuito das representações**. São Paulo: Annablume, 2010.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, n. 29, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Porto Alegre: UFRGS, 2004. (Artigo disponível em PDF).

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-45, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Território(s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 141-151, 2020.

- IORIS, A. A. R. Political agency of indigenous peoples: the Guarani-Kaiowa's fight for survival and recognition. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, [s. l.], v. 16, e16207, 2019.
- JOHNSON, Felipe Mattos. “A terra não é pra vender. Ela foi feita por nhanderu”: kokue jopara versus arrendamento para atividades do agronegócio. **Contemporânea**, [s. l.], v. 15, p. 1-31, e151422, 2025. Disponível em: <https://contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1422/677>. Acesso em: 19 fev. 2026.
- LESCANO, Claudemiro Pereira. **Ára Ypy – O Tempo e o Espaço: Noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã**. 2024. 213 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2024.
- MARTINS, Elemir Soare. O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá. **Tellus**, Campo Grande, n. 29, p. 153-172, 2015.
- MARTINS, Elemir Soare. **Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.
- MARTINS, Elemir Soare; MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura. Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anticoloniais Kaiowá e Guarani contra a necropolítica e o agronegócio. In: **Dossiê Necropolítica na América Latina**. [S. l.]: Editora Terra sem Amos, 2021.
- MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p. Tradução de: For space.
- MELIÀ, Bartomeu. Educação indígena na escola. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INDÍGENA, 1., 1998, Dourados. **Anais [...]**. Dourados: [s. n.], 1998. Conferência ministrada.
- MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MONDARDO, Marcos. O governo bio/necropolítico do agronegócio e os impactos dos agrotóxicos sobre os territórios de vida Guarani e Kaiowá. **AMBIENTES: Geografia e Ecologia Política**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 155-187, 2019.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.
- PEDRO, Gileandro Barbosa. **Ore Rekohaty (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde)**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.
- PEDRO, Gileandro Barbosa. **Teko aty: processos de resistência histórica e construção de aliança entre Kaiowá de Ka'aguyrusu**. 2025. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2025.
- PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados: Editora UFGD, 2016.
- PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. 403 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para o estudo de conflitos e movimentos sociais na América Latina. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros Seção Três Lagoas**, [S. l.], v. 1, n. 3, p. 5-26, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA ÑANDEJARA. **Projeto Político-Pedagógico (PPP)**. Caarapó, MS: Secretaria Municipal de Educação e Esportes, 2018. 60 p.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da USP (EDUSP), 2006.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: EDUSP, 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

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, 1997.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2008. 368 p. (Geografia em Movimento).

SILVA, Joseli Maria (org.). **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Ponta Grossa: TODAPALAVRA, 2009.

VALIENTE, Ezequiel. **Pentecostais indígenas Guarani e Kaiowá na Reserva de Amambai-Guapo’y-MS**. 2023. 82 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2023.

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados-MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa entre Brasil e Paraguai**. 2007. 512 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p. Tradução de: *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*.

WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004. v. 2.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES/CONSULTADAS

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Canto de morte Kaiowá: história oral de vida**. São Paulo: Loyola, 1991.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: sobre a dignidade do ser e a emancipação humana. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 42, n. 1, p. 195-226, 2017.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória**. São Paulo: Contexto, 1994.

MOTA, Lúcio Tadeu. Etno-história: uma nova história indígena. **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 10, n. 2, p. 5-16, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. 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.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VERON, Valdelice. **Tekombo’ekunhakoty**: modo de viver da mulher Kaiowá. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

DOCUMENTOS PÚBLICOS CONSULTADOS

Relatório Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de reza Kaiowá e Guarani queimadas, Kuñangue Aty Guasu et al. (2022). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/intolerancia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-kaiowa-e-guarani>.

Relatório de Intolerância Religiosa (DPU/DPE-MS), Defensoria Pública: Disponível em: https://direitoshumanos.dpu.def.br/wp-content/uploads/2023/03/relatorio_de_intolerancia_religiosa.pdf.
direitoshumanos.dpu.def.br

Lopes. Considerações sobre a intolerância religiosa sofrida pelos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/geografia/article/view/15426>.
periodicos.ufnt.edu.br.

Paula. Intolerância religiosa, violação de direitos humanos e colonialidade da fé. 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/258457>.

Denúncia à ONU – CIMI. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/03/nossos-lideres-religiosos-estao-sendo-perseguidos-por-fundamentalistas-denuncia-jovem-guarani-kaiowa-a-onu/cimi.org.br>.

Nota de solidariedade – CESE. 2023. Disponível em: <https://cese.org.br/nota-em-solidariedade-aos-guarani-e-kaiowa/>.

CESE

Nota em solidariedade – FLD. 2023. Disponível em: <https://fld.com.br/2023/nota-em-solidariedade-ao-povo-guarani-e-kaiowa/>.

Fundação Luterana de Diaconia.

Reportagem IHU. 2025. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/648922-apos-casas-de-reza-incendiadas-guarani-kaiowa-resistem-a-avanco-evangelico-e-pedem-ajuda>.

Ihu Unisinos.

Vídeo reportagem – Agência Pública. 2022. Disponível em: <https://apublica.org/video/2022/10/pyaegua-o-povo-kaiowa-e-guarani-reage-a-intolerancia-religiosa/>.

ANEXOS

ANEXO A – Tradução e apropriação linguística da fé cristã

Detalhe de exemplar bíblico traduzido para a língua Guarani. Este registro é fundamental para discutir o processo de “tradução cultural” e como a língua mãe é utilizada pelas instituições evangélicas para penetrar na subjetividade indígena, ao mesmo tempo em que preserva o idioma no espaço litúrgico.

roikove aja P
 15 Umi ára
 nde ore mbohasa vai haguére,
 umi año ore jopy vai haguére,
 emyengovia oréve ára porāme.
 16 Ne rembiguái kuéra apytépe
 tojehecha ne rembiapo,
 ha ita'ýra kuéra apytépe
 nde reko mimbipa.

17 Tupã Nandejára imba'e porāva
 ta ñande rovasa ha ta ñane
 pytyvõ
 ñasẽ porã haguã opa mba'épe.

Nandejára ñane mo'ã

91 Upe oikóva upe Yvatetegua
 āme,

ha oñemoíva
 upe Ipu'akapáva guýpe,

² he'i Nandejárape:

"Tupã, nde hína upe che mo'áva,
 nde rehe che ajerovia."

³ Ndohejái chéne re'a ñuhāme,
 térã mba'asy oporojukávape.

⁴ Nde aho'íne ipepópe
 ha iguýpe reñemo'āne.^p

Heko jeroviaháva
 oñangarekóne nde rehe.

⁵ Pyharekue nderekyhyje mo'ái
 mba'eve oporomondýivagui
 ha arakue hu'y ojepoívagui.

⁶ Nderekyhyje mo'ái
 mba'asy pyhare oguahēvagui,
 térã araitépe oporojukávagui.

⁷ Nde asu gotyo omano ramo mil,
 ha nde akatúa gotyo 10 mil,
 ndéve mba'eve ndojehúi chéne.

⁸ Nde resahóvo hese kuéra
 rehecháta mba'éichapa
 oñemyengovia

heko vaívape hembiapo vaikue.

ANEXO B – O papel dos anciões e a mediação da memória

Registro de interlocução com liderança tradicional. O ambiente de sombra e a postura de escuta simbolizam a importância da oralidade na pesquisa de campo, onde o saber dos mais velhos (rezadores e anciões) ancora a tese na realidade vivida da reserva.



Fonte: Acervo do autor (2022).

ANEXO C – Espaços de mediação e eventos comunitários sobre campanha da vacina



Fonte: Acervo do autor (2022).

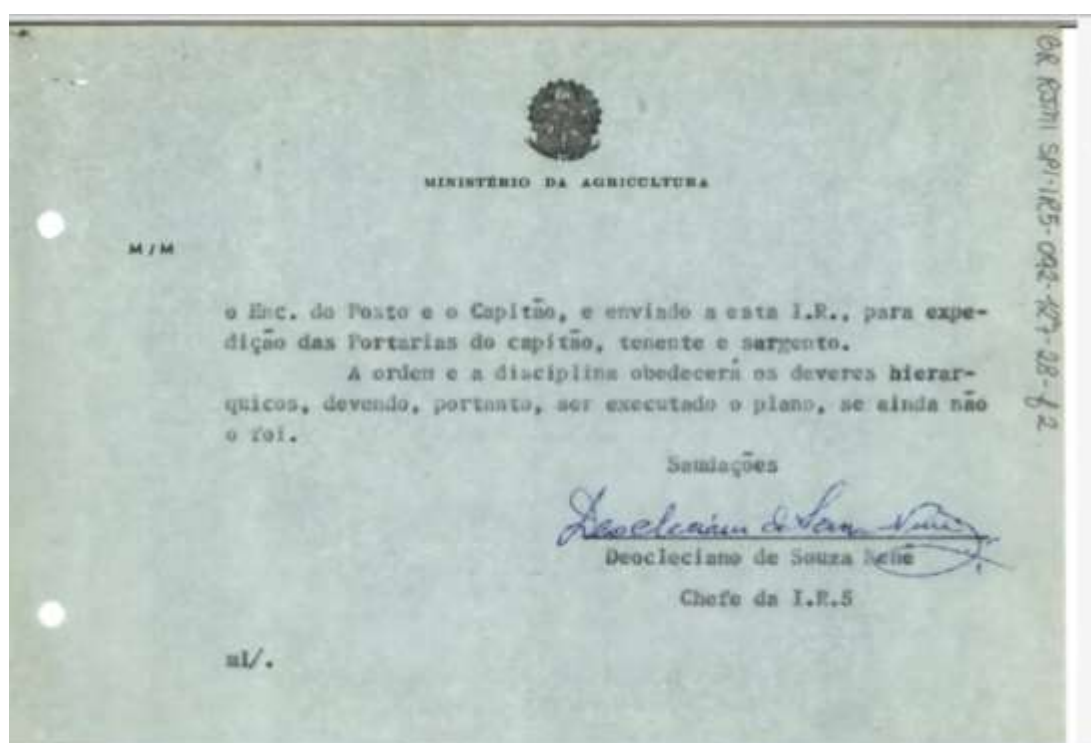
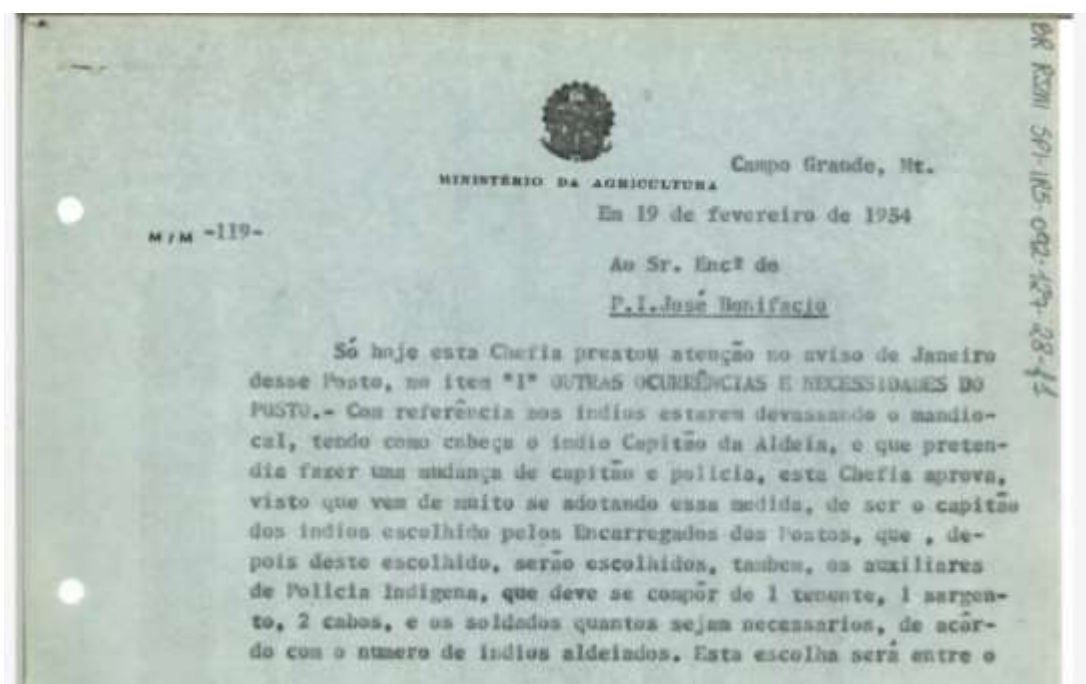
ANEXO D – Oração e mediação espiritual no ambiente escolar

O registro apresenta o momento em que um pastor indígena realiza uma oração no Polo Escolar Indígena Ñandejara, na Reserva Te'yikue, em ato de apoio e fortalecimento aos funcionários indígenas da instituição. Esta imagem é um documento fundamental para a tese, pois ilustra como a escola se configura como um território de mediação, onde a espiritualidade cristã, apropriada e conduzida por lideranças locais, é acionada para gerenciar o bem-estar e a proteção do coletivo de trabalhadores. Evidencia-se, assim, que as práticas religiosas evangélicas em Te'yikue não estão isoladas, mas integradas às dinâmicas de apoio mútuo e à organização do trabalho dentro dos espaços institucionais da aldeia.



Fonte: Acervo do autor (2026).

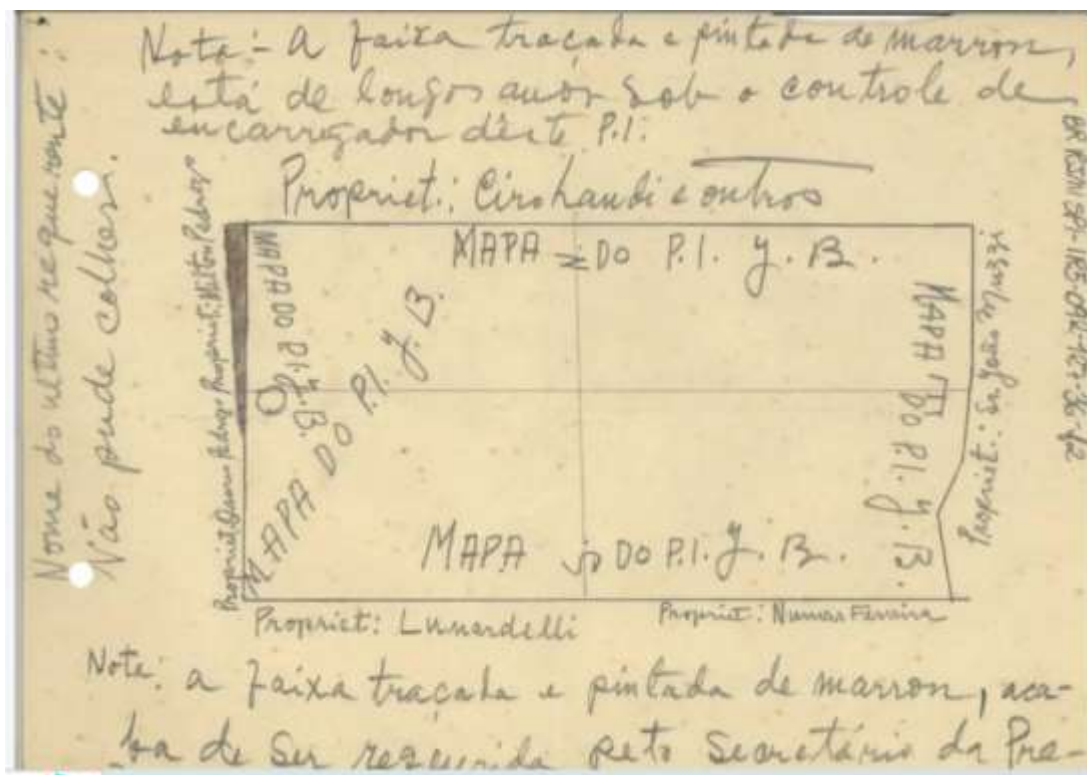
ANEXO E – Documento Oficial do SPI: Relatório sobre conflitos e organização social na Reserva Indígena Te'yikue²⁹



²⁹ BRASIL. Serviço de Proteção aos Índios (SPI). [Relatório e Mapa da Reserva de Caarapó – Posto Indígena José Bonifácio]. Inspeção Regional 5 (IR5). Acervo do Museu do Índio / FUNAI. Disponível em: https://app.docvirt.com/MI_Arquivistico/pageid/104426/search/reserva%20de%20caarap%C3%B3. Acesso em: 14 fev. 2026.

ANEXO F – Mapa da Reserva Indígena elaborado pelo Posto Indígena José Bonifácio³⁰

Identificação do Documento: Mapa manuscrito/técnico da delimitação territorial. **Autor:** Responsável pelo Posto Indígena (Capitão/Encarregado) José Bonifácio. **Órgão:** Serviço de Proteção aos Índios (SPI) / Fundação Nacional do Índio (FUNAI).



³⁰ BRASIL. Serviço de Proteção aos Índios (SPI). [Relatório e Mapa da Reserva de Caarapó — Posto Indígena José Bonifácio]. Inspetoria Regional 5 (IR5). Acervo do Museu do Índio / FUNAI. Disponível em: https://app.docvirt.com/MI_Arquivistico/pageid/104426/search/reserva%20de%20caarap%C3%B3. Acesso em: 14 fev. 2026.

ANEXO G – Termos de Compromisso e Votos Rituais em Igrejas Pentecostais na Aldeia Te'yikue

Os votos abaixo representam as práticas de “conversão” e manutenção da disciplina religiosa observadas durante o trabalho de campo. Eles são frequentemente utilizados para marcar a transição do modo de vida tradicional ou “do mundo” para a vida na congregação.

1. VOTO



2. VOTO



ANEXO H – Denúncia de uma jovem Guarani Kaiowá à ONU



Fonte: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/03/nossos-lideres-religiosos-estao-sendo-perseguidos-por-fundamentalistas-denuncia-jovem-guarani-kaiowa-a-onu/>. Acesso em: 10 fev. 2026.