



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANTONIO CARLOS BENITES

A Kaiowalogia:
construção dos *Jara Kuery* e dos conhecimentos de coletivos
tradicionais Kaiowa

Goiânia
2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Antonio Carlos Benites

3. Título do trabalho

A Kaiowalogia: construção dos *Jara Kuery* e dos conhecimentos de coletivos tradicionais kaiowa

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 29/07/2026, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Carlos Benites, Discente**, em 29/07/2026, às 17:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6372363** e o código CRC **151F719B**.

Referência: Processo nº 23070.026478/2026-89

SEI nº 6372363

ANTONIO CARLOS BENITES

A Kaiowalogia:
construção dos *Jara Kuery* e dos conhecimentos de coletivos
tradicionais Kaiowa

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, da Faculdade de Ciências
Sociais da Universidade Federal de Goiás, como
requisito para obtenção do título de doutor em
Antropologia Social

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Etnopolíticas, Resistências e
Transformações Epistemológicas.

Orientadora: Profa. Dra. Camila Mainardi.

Goiânia
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Benites, Antonio Carlos

A Kaiowalogia [manuscrito]: construção dos Jara Kuery e dos conhecimentos de coletivos tradicionais Kaiowa / Antonio Carlos Benites. - 2026. 267 f.:

Orientadora: Prof(a). Dra. Camila Mainardi

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2026.

1. Coletivos Tradicionais. 2. Ñanderu e Ñandesy. 3. Prática de Conhecimento. 4. Teoria Kaiowa. 5. Kaiowalogia.
I. Mainardi, Camila, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 003/26-D da sessão de Defesa de Tese de **ANTONIO CARLOS BENITES**, que lhe confere o título de **Doutor em Antropologia Social**, na área de concentração **Antropologia Social**.

Aos **vinte e oito dias do mês de maio de dois mil e vinte e seis**, às **14:00 horas**, em sessão realizada no **Auditório Marielle Franco da Faculdade de Ciências Sociais**, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **ANTONIO CARLOS BENITES**, intitulada **“A Kaiowalogia: construção dos Jara Kuery e dos conhecimentos de coletivos tradicionais Kaiowa”**. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: **Camila Mainardi** (PPGAS/UFG – presidenta e orientadora); **Joana Aparecida Fernandes Silva** (PPGAS/UFG – membro interna); **Levi Marques Pereira** (PPGANT/UFGD – membro externo); **Eliel Benites** (FAIND/UFGD – membro externo); e **Luciana de Oliveira** (PPGCOM/UFGM – membro externa). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: **aprovado pelos seus membros**. Reabertos os trabalhos, a presidenta proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 29/07/2026, às 14:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Aparecida Fernandes Silva, Usuário Externo**, em 01/08/2026, às 14:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camilo Albuquerque De Braz, Coordenador de Pós-Graduação**, em 10/08/2026, às 14:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6224791** e o código CRC **64E193F1**.

Referência: Processo nº 23070.026478/2026-89

SEI nº 6224791

Dedico esta tese à memória de *Ñanderu* Atanasio Teixeira (*Ava Ñomoandyja*), Luiz Velario Borvão e *Ñandesy* Tereza Amarília (*Kuña Rendy Juru'a*).

AGRADECIMENTOS

Quero expressar minha profunda gratidão ao *Ñanderu Jusu* e à *Jari Jusu*, assim como à minha família e aos parentes que moram no *Tekoha* Jaguapiré. Ao longo do percurso tive apoio de minha mãe. Em vários momentos do período do doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás, durante a minha estadia em Goiânia, tive apoio, ajuda, cuidados e aconselhamentos. Durante as aulas, no período da escrita, no processo de pesquisa obtive apoio de minha família.

Agradeço, em especial, à minha mãe que sempre esteve ao meu lado, à minha bisavó Cristina Ximenes e à minha avó Crescência Martins, rezadoras e conhecedoras dos saberes Kaiowa, com quem tive a oportunidade de aprender desde os sete anos de idade até os dias atuais.

Ao meu grupo de parentesco *kuera*, que sempre esteve sempre ao meu lado, acompanhando minha jornada de estudos e oferecendo apoio e conselhos.

Não é fácil estar longe da família e das retomadas, a superação desse desafio foi possível graças ao suporte da amiga Marta Quintiliano e do amigo Rogério Santos dos Prazeres, que me receberam calorosamente em minha estadia em Goiânia. A presença e a recepção deles foram fundamentais para que eu conseguisse continuar nesta luta acadêmica em busca do doutorado.

Agradeço também à minha companheira, Rosicleia Almeida, que me acompanhou na pesquisa e registrou pacientemente as fotos que compõe esta tese, um trabalho importante e marcante para o registro das atividades realizadas nas retomadas.

Sou grato à CAPES pela concessão da bolsa de estudo, que foi essencial para que eu pudesse me dedicar integralmente à pesquisa de doutorado.

Meu agradecimento às rezadoras e rezadores que compartilharam seus conhecimentos, tornando esta pesquisa possível. A importância de suas contribuições não pode ser subestimada, e sou grato por sua disposição em partilhar saberes para a realização desta tese de doutorado.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Camila Mainardi, pela paciência e compreensão ao orientar um indígena Kaiowa neste processo de doutorado. Sua orientação foi fundamental para o meu envolvimento acadêmico e pessoal nesta jornada de estudante.

Por fim, quero agradecer à comunidade indígena Kaiowa das retomadas *Kurusu Amba*, ao rezador Leoneo Lopes (*Ava Vera Rendy*) e a rezadora Margarida Pereira (*Kuña Rova ju*), *Kuyra Roka Tupa Roy Tavyterã* (Tito Vilhalva), Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i*), à retomada Guayviry, Tereza Amarilia (*Kuña Rendy Juru'a*), e às comunidades de

cada uma destas retomadas que sempre foram atenciosas e acolhedoras durante a minha caminhada da pesquisa elaborada para esta tese.

Por fim deixo o meu agradecimento ao meu povo Kaiowa e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul, pela nossa resistência para existir diante de todo processo de colonização. Esta tese é fruto deste povo que resiste contra a colonização, que luta hoje, ontem e sempre.

Aipopeve aguyjevete. Assim, finalizo o meu agradecimento, muito obrigado.

RESUMO

Esta pesquisa foi desenvolvida por um indígena Kaiowa, aprendiz xamânico e pesquisador, articulando sua trajetória de escolarização com práticas de conhecimento xamânico. O estudo explora as relações e articulações com as *Ñandesy* e os *Ñanderu* das retomadas *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*. As três retomadas têm a formação dos coletivos tradicionais que são constituídos pelo rezador Leonel Lopes (*Ava Vera Rendy*), rezadora Margarida Pereira (*Kuña Rova ju*), rezador Tito Vilhalva (*Tupa Roy Tavyterã*), rezadora Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i*) e a rezadora Tereza Amarilia (*Kuña Rendy Juru'a*), pessoas que fazem parte do movimento indígena Kaiowa e Guarani, e que são detentores e detentoras do conhecimento Kaiowa. Esta tese caminha com o autor, foi elaborada a partir do modo do *oguata* (caminhar), *marandu* (lembranças) e no saber ouvir *mba'e kua'a rendu* (a forma de saber ouvir as narrativas). A pesquisa se apoiou na metodologia própria de pesquisa Kaiowa, através de visitas do aprendiz xamânico e pesquisador, dos laços que foram sendo construídos ao longo da produção da tese, com a experiência e o preparo do corpo do pesquisador, para o registro desses conhecimentos na tese. A partir destas metodologias de pesquisa Kaiowa, constituiu-se a teoria do conhecimento para a Kaiowalogia, que se fundamenta nas relações entre seres humanos e não humanos, que perpassa as cosmologias dos saberes, entre os cantos, rezas e rituais, nas retomadas Kaiowa. A pesquisa descreve a experiência vivenciada e experimentada pelo autor. Portanto, esta tese inicia antes do ingresso no doutorado, desde a nomeação de batismo indígena Kaiowa e Guarani, passando pelos desafios enfrentados na educação formal, especialmente no contexto de formação escolar. Este percurso formou o caminho do pesquisador Kaiowa. A partir dos conhecimentos xamânicos foram sistematizados os conhecimentos teóricos, e registrados na escrita. A pesquisa foi realizada especificamente com os coletivos tradicionais de rezadoras e rezadores das retomadas Kaiowa. O estudo enfatiza a importância das retomadas e dos coletivos tradicionais, explorando a transmissão da prática de saberes entre os *Ñanderu*, as *Ñandesy* e os coletivos de aprendizes (*jekoka kuery ou yvyraiija kuery*), bem como a dinâmica das práticas de conhecimentos da cura xamânica relacionadas às plantas medicinais. A tese descreve conjuntos de relações e elementos dos *jara* (*reko*, *teko* e *jara kuery*) dos coletivos tradicionais e dos *jara kuery* não humanos. São esses conhecimentos Kaiowa que fundamentam a Kaiowalogia: uma prática viva que se desenvolve nas casas de reza e nas retomadas, ressaltando a relevância da musicalidade e dos rituais na transmissão dos conhecimentos. Por fim, este o estudo fortalece os coletivos tradicionais, reconhecendo a interconexão entre saberes e práticas. A pesquisa defende a necessidade de mais pesquisadores Kaiowa e o protagonismo dos conhecimentos Kaiowa, e assim, tem a finalidade também de garantir a continuidade dos saberes dos rezadores e rezadoras, sua forma de resguardar o autoconhecimento em memórias vivas. Assim foi formulada a teoria de conhecimento e a Kaiowalogia, a partir da prática de conhecimento, conectando as narrativas contadas. A formulação desta tese deu-se no modo de ser aprendiz xamânico e pesquisador indígena Kaiowa em conjunto com as rezadoras e os rezadores e o modo de ser e viver dos/as Kaiowa.

Palavras-Chave: coletivos tradicionais; *Ñanderu* e *Ñandesy*; prática de conhecimento; teoria Kaiowa; Kaiowalogia.

ÑE'Ē MBYKY

Ko mba'e ñeporandu ojapova ha'e ava Kaiowa oguereko ava arandu ambu'e ha mba'e kua'a kuery ndive. Ko tembiapo arandupy ha'e ojejapo Ñandesy ha Ñanderu kuery tekoha pegua ndive oikova Kurusu Amba, Guyra Roka ha Guãygũry, ha'e Ñanderu Leoneo Lopes ha'e hera mbairi ñe'ëpy ha'e tuparery Ava Vera Rendy, Ñandesy Margarida Pereira henoi ha mbairi ñe'ëpy ha'e tuparery Kuña Rova ju, Ñanderu Tito Vilhalva ha tuparery Tupa Roy Tavyterã, Ñandesy Miguela Almeida Ramires ha tuparery Apyka Ray Jegua'i, ha avei Tereza Amarilia hera mbairi ñe'ë pe ha ituparery katu Kuña Rendy Juru'a, ko'ãva ha'e kuera aty rupi guavama oi oiko haty, oikua'ava ava tavyterã reko iteva. Ko'ã mbohapy rehegua ojeha'i tesepe ha'e ojejapo ñemo mandu'a haguã ha ñembo'e guata marandu rehegua, ha mba'e kua'a rendu rehegua. Ko tembiapo jejapopy, ha'e ojehe mba'e ñeporandu katupyry rupive, pe Kaiowalugia (Tavyterãlogia) rehegua rupive mba'eicha ojehe ñemongueta yvypora ndive rupive, ha mba'e Teko Jary ojehecha'ỹva ndive avei ko tembiapo oñemboguata, mba'eichapa hina ojeporu ñemongueta purahei ha ñembo'e rupive, mba'eicha umia ojeporu tekohapy. Ko jeporeka jehaipy porandu rupi ojehe pe jehaipy mba'e rechakare arandu rupive (experiências) ojapo ojehe haguã ko'ã jehaipy. Ko ñeporandupy ñe'ë rembimoe'e omombe'u ha'e ñemongarai hague, guive guare mba'eicha araka'e Ava Tavyterã (Kaiowa). Ñemongarai oguero guapy tuparery reko Jary. Ko'apy ombohesaka ha omombe'u mba'eichapa ñemboguata tembiapo jejapopy jehekapy arandu rupive. Ko'ã ha'e mbo'epy ñe'ëpyrupi ohopyty ha ñe'ë mboypy. Oikua'ave haguã ñeporandu rupive, ha jeporeka arandu ojehe ko tembiapopy, ojapo mba'eichapa ojehe a ha jegueroguata tekoha rupi umi ñande reko kuera tavyterã. Ajeve joty, avei mba'eichapa hina pe ñembo'e rekoku'ava kuery, mba'ekua'arã pe pohã rehegua mba'eichapa ojejapo tesãirã rekorã ojeporumi ñande rey kuery ndive. Ha umi tembiapo jehaipy arã ha'e ombyaty reropapa arandu Ñanderu ha Ñandesy kuery, mbohapy rupive tekohapy gua. Ajeve teĩ yvyraija ha kuatia reko katupyry rekohacha ko jehaipy ojegueroaguata hina, ha umia jekoha kuery mba'eicha ojehe ñande reko ete rupive. Ko tembiapo ojejapo ñemongueta Ñanderu ha Ñandesy rekohaicha rupive Ñandesy reko kua'ahaicha, Ñanderu ha'e tenondeta mba'e kua'ava reko kua'a ha reroguata ha'e kuera he'ichaicha oñondive. Uperupive ko'ã jehaipy ojehe. Ko'ã ñeporandu rupive ha'e imbarete ava reko jechukapy ojekua'a haguã mba'eichapa tekohapy ojehe hina Ñanderu ha Ñandesy kuery jehuhaichatama. Ko'ape avei ojehe ochuka haguã onhekõteve umi ikatupyry kua'ava jehaipy Ñanderu ha Ñandesy kuery rupi ikatuve haguãicha ojeheko kua'a, ha mbo'e katupy oikua'a haguã ñande reko rire, ikatu ombarete ha ombo'eteve haguã, ikatuve avei omboguatave haguã. Ajeve teĩ ani katu jaike haguã tesaraipa ha tapykurepe. Ko *tesepe* ha'e ojejapo oñondivepa Ñanderu, Ñandesy kuery ha teko ava tavyterã reko arandu mba'e kua'apy rehegua.

Ñe'ë Mbarete: Tey'i ypy kuery; Ñanderu e Ñandesy; Tempiapo Mba'e Arandu Jejapopy; Arandu jejapopy Kaiowa; Mba'e kua'a Arandu Kaiowa.

ABSTRACT

This research was conducted by a Kaiowa indigenous person, a shamanic apprentice and researcher, articulating his educational trajectory with shamanic knowledge practices. The study explores the relationships and connections with the *Ñandesy* and *Ñanderu* of the *Kurusu Amba*, *Guyra Roka*, and *Guayvirý* reclaimed territories. These three reclamations are formed by traditional collectives composed of the following healers: Leonel Lopes (*Ava Vera Rendy*), Margarida Pereira (*Kuña Rova ju*), Tito Vilhalva (*Tupa Roy Tavyterã*), Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i*), and Tereza Amarilia (*Kuña Rendy Juru'a*). These individuals are part of the Kaiowa and Guarani indigenous movement and are holders of Kaiowa knowledge. This thesis follows the author's path and was developed through the modes of *oguata* (walking), *Marandu* (memories), and the practice of listening—*mba'e kua'a rendu* (the way of knowing through attentive listening to narratives). The research was grounded in a Kaiowa-specific methodology, based on visits by the shamanic apprentice and researcher, on the bonds built throughout the production of the thesis, and on the bodily preparation and experience of the researcher to record this knowledge in the thesis. From these Kaiowa research methodologies, a theory of knowledge for Kaiowalogy was constructed, grounded in the relationships between human and non-human beings, that permeates the cosmologies of knowledge, expressed in chants, prayers and rituals, in Kaiowa reclaimed territories. The research describes the lived and experienced life of the author. Therefore, this thesis begins prior to doctoral studies, starting from the Kaiowa and Guarani indigenous baptismal naming, and passing through the challenges faced in formal education, especially in the context of schooling. This journey shaped the path of the Kaiowa researcher. Based on shamanic knowledge, theoretical knowledge was systematized and recorded in writing. The research was carried out specifically with the traditional collectives of prayer leaders (*rezadores* and *rezadoras*) in Kaiowa retomadas. The study emphasizes the importance of the reclaimed territories and the traditional groups, exploring the transmission of knowledge practices among the *Ñanderu*, the *Ñandesy*, and the groups of apprentices (*jekoka kuery* or *yvyraija kuery*), as well as the dynamics of shamanic healing knowledge practices related to medicinal plants. The thesis describes sets of relationships and elements of the *jara* (*reko*, *teko*, and *jara kuery*) of the traditional groups and the non-human *jara kuery*. It is this Kaiowa knowledge that underpins Kaiowalogy: a living practice developed in prayer houses and in reclaimed territories, highlighting the relevance of musicality and rituals in the transmission of knowledge. Finally, this study strengthens traditional collectives, recognizing the interconnection between knowledge and practices. The research advocates for the need for more Kaiowa researchers and the protagonism of Kaiowa knowledge, and thus, it also aims to ensure the continuity of the knowledge of the prayer leaders, their way of safeguarding self-knowledge in living memories. Thus, the theory of knowledge and Kaiowalogy were formulated, based on the practice of knowledge, connecting the narratives that are told. The formulation of this thesis took place through the way of being a shamanic apprentice and Kaiowa indigenous researcher, in collaboration with the prayer leaders and the way of being and living of the Kaiowa people.

Keywords: traditional collectives; *Ñanderu* and *Ñandesy*; knowledge practice; Kaiowa theory; Kaiowalogia.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Retomada <i>Kurusu Amba II</i>	25
Imagem 2 - Retomada <i>Kurusu Amba II</i>	26
Imagem 3 - Retomada <i>Guyra Roka</i>	27
Imagem 4 - A ocupação da retomada <i>Guyra Roka</i>	28
Imagem 5 - <i>Tekoha Guayviry</i>	29
Imagem 6 - Retomada atual do <i>Tekoha Guayviry</i>	30
Imagem 7 - <i>Tapy'i</i> (casa) da <i>Ñandesy</i> e <i>Ñanderu</i> em <i>Kurusu Amba II</i>	109
Imagem 8 - Praticando o ouvir e saber ouvir.....	110
Imagem 9 - Recepção de canto e prática do aprendiz	111
Imagem 10 - Prática de aprendiz e ouvir.....	112
Imagem 11 - Recepção, visita e <i>oguata</i> Kaiowa e Guaraní.....	116
Imagem 12 - Revisando as anotações da primeira parte do campo.....	117
Imagem 13 - Plantas medicinais	125
Imagem 14 - Momento da escuta e conversa	126
Imagem 15 - O primeiro encontro em <i>Guyra Roka</i>	128
Imagem 16 - O encontro entre a <i>Ñandesy</i> e o aprendiz e pesquisador.....	132
Imagem 17 - Praticando a escuta e o ouvir.....	138
Imagem 18 - Casa de Reza da <i>Ñandesy</i>	139
Imagem 19 - Instrumentos da reza e canto	140
Imagem 20 - Movimento de composição de Coletivos Tradicionais: <i>Ñandesy</i> e <i>Ñanderu</i> do <i>ore</i> (nós), <i>ha'e kuera</i> (outros), <i>Ñande Kuera</i> (nós).....	165
Imagem 21 - Composição do coletivo tradicional de <i>Kurusu Amba II</i> - <i>Ñandesy</i> , <i>Ñanderu</i> e aprendizes	169
Imagem 22 - Composição do coletivo tradicional de <i>Tekoha Guyra Roka</i> - <i>Ñandesy</i> , <i>Ñanderu</i> e aprendizes	171
Imagem 23 - Composição do coletivo tradicional de <i>Tekoha Guayviry</i> - <i>Ñandesy</i> e as aprendizes	173
Imagem 24 - Conjunto de Elementos dos Cantos.....	207
Imagem 25 - Conjuntos de elementos dos cantos Kaiowa	210
Imagem 26 - <i>Jara</i> Humanos e Não Humanos	217
Imagem 27 - Conjunto e Elementos dos <i>Jara</i> - Cantos e Rezas.....	224
Imagem 28 - Elementos de relações dos <i>Jara</i> do <i>ñembo'e</i> e <i>Mba'e Jara</i>	233
Imagem 29 - Mapa teórico-prático do conhecimento da Kaiowalogia – Teoria Kaiowa.....	253

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
O <i>oguata</i> (caminho) da tese	18
As retomadas.....	22
Apresentação da tese.....	30
CAPÍTULO I – O CAMINHO DA MEMÓRIA VIVA KAIOWA.....	32
Narrando a iniciação do aprendiz e pesquisador <i>Ava Jeguaka Ka’aguy Vera Rendy, Ava Vera Rendy Ju, Ava Kwatia Vera Rendy Ju</i>	32
A Escola Internato – Novas formas de vida Kaiowa	35
A primeira licenciatura – curso de Pedagogia	43
O Estágio Supervisionado no curso de Pedagogia.....	46
A defesa do Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia	54
Segunda Licenciatura – Faculdade Intercultural Indígena <i>Teko Arandu</i>	56
Estágio Supervisionado da Licenciatura Intercultural <i>Teko Arandu</i> (FAIND-UFGD)	60
A trajetória na Pós-Graduação	64
Ser Kaiowa docente na retomada.....	68
Docente voluntário no Núcleo <i>Takinahakỹ</i> de Formação Superior Indígena (UFG)	71
Caminho do pesquisador aprendiz xamânico – futuro incerto.....	73
CAPÍTULO II – ARTICULANDO O <i>OGUATA</i> (CAMINHAR) PARA A PESQUISA..	83
Contextualização da pesquisa Kaiowa.....	83
Pesquisa do <i>oguata</i> na escrita e a prática (re)ouvir Kaiowa	90
As narrativas históricas das retomadas na ótica das <i>Ñandesy</i> e dos <i>Ñanderu</i>	98
Contexto histórico da Retomada <i>Kurusu Amba, Kurusu Amba II</i>	98
<i>Ñanderu</i> Leoneo Lopes (<i>Ava Vera Rendy</i>)	102
<i>Ñandesy</i> Margarida Pereira (<i>Kuña Rova ju</i>)	106
Pesquisa do <i>oguata</i> em <i>Tekoha Kurusu Amba, Kusus Amba II</i>	108
O <i>oguata</i> em <i>Kurusu Amba</i>	114
Contexto histórico da Retomada <i>Guyra Roka</i>	117
O <i>oguata</i> em <i>Guyra Roka</i>	120
A Retomada <i>Guyra Roka</i>	121
Pesquisa do <i>oguata</i> em <i>Tekoha Guyra Roka</i>	127
Contexto histórico da Retomada <i>Guayviry</i>	130

O <i>oguata</i> em <i>Guayviry</i>	135
Pesquisa do <i>oguata</i> em <i>Guayviry</i>	137
CAPÍTULO III – A KAIOWALOGIA DO <i>ORE</i> (NÓS), <i>HA'E KUERA</i> (OUTROS), <i>ÑANDE</i> (NÓS)	145
As contribuições de autoras e autores indígenas e não indígenas para a Kaiowalogia.....	145
Pesquisa Acadêmica Kaiowa	156
As relações Kaiowa e a produção da Kaiowalogia.....	159
Kaiowalogia das relações e as constituições do <i>ore</i>	162
A Kaiowalogia dos coletivos tradicionais da <i>Ñandesy</i> e do <i>Ñanderu, jara</i> e aprendizes...	166
A Kaiowalogia dos coletivos tradicionais Kaiowa nas retomadas	176
A prática de ser <i>Ñandesy</i> e <i>Ñanderu: Mba'e Kua'a Jara</i> (o dono do saber).....	179
Produzindo a Kaiowalogia.....	186
Atravessamento da Kaiowalogia: a feitiçaria	187
O ensaio da Kaiowalogia e suas conexões de conhecimento	190
A Kaiowalogia da <i>Ñandesy</i> e <i>Jakaira</i> (dono do milho): a cuidadora do saber.....	192
CAPÍTULO IV – A KAIOWALOGIA: UMA TEORIA PRÁTICA DO CONHECIMENTO KAIOWA	198
Kaiowalogia e uma teoria prática do conhecimento	198
As implicações do saber ouvir para a Kaiowalogia	201
Kaiowalogia: a prática do canto.....	205
Eventos festivos e a musicalidade da Kaiowalogia	208
Kaiowalogia: as conexões com os <i>Jara</i>	211
Kaiowalogia: os elementos do saber.....	217
Kaiowalogia: a dona do saber (<i>Jara Ñandesy</i>)	219
Kaiowalogia: <i>ñembo'e</i> (reza)	227
A Kaiowalogia: interconexões dos <i>Jara Kuery</i>	230
A Confluência do saber da Kaiowalogia	234
Kaiowalogia: impactos e mudanças dos coletivos tradicionais de retomadas	237
A pesquisa da Kaiowalogia para os rezadores e as rezadoras	244
Teoria do conhecimento da Kaiowalogia	251
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	256
REFERÊNCIAS	265

INTRODUÇÃO

Meu nome indígena e que utilizo atualmente é *Ava Vera Rendy*. Meu nome não indígena é Antonio Carlos Benites. Tenho outros nomes indígenas, como descrevo no Capítulo I desta tese. Nasci e cresci no *Tekoha* Jaguapiré, uma retomada Kaiowa e Guarani no estado de Mato Grosso do Sul. Minha iniciação como aprendiz xamânico começou nesta comunidade, desde a infância, a partir dos sete anos de idade, convivendo com uma geração que praticava nosso conhecimento.

Atualmente existem vários pesquisadores e pesquisadoras Guarani e Kaiowa com o sobrenome Benites, como Tonico Benites, Eliel Benites e Sandra Benites; no entanto, essas pessoas não fazem parte do meu grupo de parentesco. Tonico e eu somos descendentes do mesmo *Tekoha*.

A partir do ano de 2019, mudei para a retomada *Guayviry*, no município de Aral Moreira/MS. Foi nesse lugar que construí um segundo grupo de parentesco e ao qual pertenço atualmente. Na retomada, concluí meu mestrado em 2022, durante o período da pandemia, que foi oficialmente declarado encerrado apenas em 2023. Em 2022 também iniciei o curso de doutorado, com um projeto de pesquisa que deu continuidade à dissertação. No mestrado, escrevi sobre minha autobiografia como aprendiz xamânico, relacionando-a com a iniciação nos cosmos do universo Kaiowa e Guarani.

Esta tese, intitulada “A Kaiowalogia: Construção dos *Jara Kuery* e dos conhecimentos de coletivos tradicionais Kaiowa”, continuidade da pesquisa desenvolvida no mestrado, trata dos *jara* humanos e não humanos, e contou com as contribuições de *Ñanderu* e *Ñandesy* (rezadores e rezadoras) dos coletivos tradicionais de três retomadas: *Kurusu Amba*, localizada no município de Coronel Sapucaí-MS, *Guyra Roka*, no município de Caarapó-MS, e *Guayviry*, no município de Aral Moreira-MS

Em *Kurusu Amba* pude conviver com o *Ñanderu* Leoneo Lopes (*Ava Vera Rendy*) e a *Ñandesy* Margarida Pereira (*Kuña Rova ju*). Em *Guyra Roka* estive com o *Ñanderu* Tupa Roy Tavyterã (Tito Vilhalva) e a *Ñandesy* Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i;*). Na retomada de *Guayviry*, em que também resido, pude aprender com a *Ñandesy* Tereza Amarília (*Kuña Rendy Juru'a*), que infelizmente faleceu em 2025. Essas pessoas foram primordiais para esta pesquisa. Cada um desses rezadores e rezadoras tem sua própria forma de expressar seus conhecimentos Kaiowa. Nas retomadas *Kurusu Amba* e *Guyra Roka*, convivi com um casal de

Ñanderu e *Ñandesy*, já em *Guayviry*, tínhamos apenas uma *Ñandesy*, viúva que deu continuidade ao seu coletivo até seu último dia de vida.

As rezadoras e os rezadores têm seu coletivo de aprendizes e sua forma de ensinar os conhecimentos. As palavras narradas são entoadas no momento de transmitir e repassar o saber por meio da oralidade, e cada *Ñandesy* e *Ñanderu* possui sua especialidade na transmissão do conhecimento Kaiowa. As *Ñandesy*, em particular, destacaram-se por sua sensibilidade e dinamismo. Um exemplo disso é iniciar uma conversa perguntando sobre as plantas medicinais e dando as receitas para qual finalidade de cada planta, para o tratamento e cura das doenças do corpo, além de narrar os saberes de seus coletivos tradicionais.

Esta tese foi elaborada com essas pessoas sábias para conduzir o entendimento da Kaiowalogia. Tive como objetivo produzir uma pesquisa colaborativa, voltada para os coletivos tradicionais dos rezadores e das rezadoras, que contribuíram para este estudo da Kaiowalogia: uma investigação sobre a teoria do conhecimento prático Kaiowa, elaborada com as *Ñandesy* e os *Ñanderu* que vivem em situação de retomada em seu *Tekoha*¹.

O *oguata* (caminho) da tese

A metodologia desta pesquisa foi articulada com as lideranças locais de cada retomada, que são grupos de parentesco dos rezadores e rezadoras, e que têm contato e diálogo direto com eles. Inicialmente, foi com essas pessoas que fui conversando e articulando parcerias para ter acesso às retomadas e visitar os rezadores e rezadoras.

A pesquisa foi realizada por um indígena Kaiowa e foi elaborada a partir do interesse na construção de uma investigação feita na condição de intermediador, como pessoa Kaiowa. A trajetória da pesquisa ocorreu na condição de aprendiz xamânico e pesquisador. Trata-se de um estudo sobre as relações, diálogos e articulações do movimento do *oguata* (caminhar), *marandu* (lembranças), *mba'e kua'a rendu* (saber ouvir) e *mbohupa* (visitante), além das relações entre grupos de coletivos tradicionais. Entre os coletivos tradicionais existem diferenciações e singularidades específicas dos próprios Kaiowa, especialmente no que diz respeito à transmissão de saberes.

Oguata é o caminhar da pesquisa feita em retomadas pelo aprendiz xamânico e pesquisador Kaiowa. O *oguata* foi realizado a partir do modo Kaiowa em que fazemos visitas

¹ Na presente tese, utilizo o termo *Tekoha* para me referir às retomadas. No entanto, existe a palavra aldeia, que também é utilizada pelos indígenas e lideranças Kaiowa para se referirem ao *Tekoha*. Atualmente, as Reservas Indígenas no Mato Grosso do Sul também estão sendo chamadas de *Tekoha* pelas lideranças. Há uma discussão ampla sobre *Tekoha*; para isso ver Meliá (1990) e Aline Crespe (2015).

em outros *Tekoha* levando a família. Foi assim que fiz este caminhar da pesquisa, junto com meus familiares – minha companheira e filhos, o que se aproxima do modo antigo de caminhar Kaiowa, que sempre se dava em forma de visitas em períodos longos. Durante o período do doutorado, realizei duas etapas de visitas, mas em um período curto, em que o *oguata* foi realizado, o caminhar até os rezadores e as rezadoras que estão em suas retomadas.

Marandu é levar lembranças dos fatos ocorridos de uma pessoa para outra e de uma retomada para outra, a fim de nos atualizarmos sobre esses fatos. *Marandu* foi o modo de iniciar a conversa com os rezadores e as rezadoras. As conversas iniciais atualizaram as informações sobre as retomadas, conversamos sobre como estão as retomadas, sobre as pessoas que moram nelas, sobre como está a situação da retomada. Essas informações iniciam o *ñemongueta* (conversar), são as trocas, no diálogo, dos fatos que acontecem no cotidiano das retomadas.

O *mba'e kua'a rendu*, que significa saber ouvir, refere-se a uma conversa em que é fundamental prestar atenção às rezadoras e aos rezadores da retomada. Durante esse processo, eu procurei manter a escuta que vai além do *hendu* (escutar) as pessoas, mas pratiquei o saber ouvir de forma atenta e silenciosa todas as informações que eram compartilhadas pelos rezadores e rezadoras. Neste momento, saber ouvir se tornou uma parte da metodologia de pesquisa desta tese, uma vez que as conversas eram narradas de forma aleatória. Na condição de pesquisador e aprendiz Kaiowa, eu ouvia todas as falas narradas pelos *Ñanderu* e pelas *Ñandesy*.

Mborupa refere-se a ser visitante. Como visitante, sempre estive sob os cuidados do rezador e da rezadora. Eu era visitante, pesquisador e aprendiz durante a pesquisa para esta tese. Ao visitar as retomadas, também participei das conversas cotidianas sobre a retomada, que eram compartilhadas durante o chimarrão pela manhã. Assim, o *mbohupa* significou estar presente por um período em que compartilhamos momentos de chimarrão, tereré e informações sobre a retomada.

Todos esses modos de aprender foram necessários para o caminhar da pesquisa, pois são elementos fundamentais para a pesquisa com os *Ñanderu* e as *Ñandesy* das retomadas. Esse processo consistiu em etapas do caminhar para que a pesquisa ocorresse conforme o esperado, iniciando a partir da prática das relações e da convivência na retomada, além do modo de ser dos coletivos tradicionais.

Neste sentido, a tese foi desenvolvida em dois períodos de pesquisa nas retomadas, e a escrita foi sendo elaborada ao longo do tempo do doutorado. O primeiro período de campo ocorreu no segundo semestre de 2023 nas retomadas *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*.

Após esse primeiro campo, retornei para a universidade, no início do segundo semestre de 2024, para concluir a escrita para o exame de qualificação da tese.

O segundo período do doutorado consistiu em uma segunda etapa de campo, realizado no primeiro semestre de 2025, no qual foi possível retornar apenas para as retomadas *Guyra Roka* e *Kurusu Amba*. Como a *Ñandesy* de *Guayviry* faleceu, não foi possível realizar outro campo nessa retomada. Após essa fase de campo, retornei à escrita da tese, concluindo-a no início do primeiro semestre de 2026.

O processo de pesquisa foi exitoso a partir do caminhar, do saber ouvir as narrativas. Pratiquei o saber ouvir durante os períodos em que estive nas retomadas, mas também nos momentos da escrita em que ouvi as gravações realizadas. Esse foi o modo para a produção deste estudo Kaiowa, que ocorreu nas pesquisas de campo e fortaleceu os laços de memória entre as retomadas, entre pessoas que, neste momento, vivem em seus *Tekoha*. Na vida cotidiana, as pessoas trocam informações entre as retomadas, o que evoca lembranças compartilhadas.

Na condição de aprendiz xamânico de rezadores e rezadoras, fui tecendo, praticando e aperfeiçoando o ser Kaiowa pesquisador, fui praticando o caminhar da pesquisa, atuando como pesquisador e aprendiz xamânico. Ao mesmo tempo, deixei que os coletivos de rezadores e rezadoras relatassem e narrassem sua história e cosmologia, enquanto eu, praticava o ato de fazer a pesquisa e o saber ouvir que fundamenta esta tese.

Nesse contexto, o estudo da Kaiowalogia foi inicialmente construído a partir de três termos usados pelos coletivos tradicionais: *ore*, que define um grupo coletivo; *ñande*, que se refere à composição de um ou mais grupos do mesmo coletivo; e *ha'e kuera*, que distingue um grupo de outro de acordo com seu estilo e modo de vida, como mostrarei no capítulo III. Além disso, os coletivos têm seu *Jara*, que são os donos e guardiões dos saberes e de outros elementos, como os cantos e as rezas, que existem entre humanos e não humanos. Essa conexão entre as práticas xamânicas e os conceitos da Kaiowalogia enriqueceram a compreensão das relações e das narrativas no contexto das retomadas.

A definição da Kaiowalogia nesta tese foi fundamentada no conjunto de relações entre *jara*: seres indissociáveis do modo de vida dos rezadores e das rezadoras. É uma aprendizagem que ocorre entre cantos, rezas e danças. As danças fazem o movimento do corpo; as rezas são a cura da vida e das pessoas que vivem em retomadas, além dos rituais de batismo praticados para nomear as crianças Kaiowa, estabelecendo seu nome indígena. A partir das retomadas, isso culmina em uma teoria prática, traduzida na pesquisa por meio do registro e da escrita, que se fundamentam na teoria Kaiowa.

A contribuição desta pesquisa para os estudos Kaiowa é orientar outras possibilidades de pesquisa, abordando uma teoria de conhecimento a partir dos rezadores e das rezadoras, que possuem muito conhecimento para contribuir com as futuras gerações.

As *Ñandesy* e os *Ñanderu* são pessoas (*ava*) sábias, conhecedoras e conhecedores do sistema de conhecimento Kaiowa, que praticam os conhecimentos acumulados ao longo do tempo. Portanto, esta pesquisa pode aproximar estudantes indígenas e não indígenas a um modo de investigação, de como fazer Kaiowalogia, abrindo caminho para outros estudos e pesquisas. A conversa e o ato de escutar as narradoras e os narradores dos conhecimentos Kaiowa tornaram possível esta tese, como também novas teorias e regimes de conhecimento que refletem a experiência de vida e os saberes das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Com esta pesquisa, espero dar voz e reconhecimento às rezadoras e aos rezadores no mundo acadêmico, para que suas palavras narradas alcancem a academia como forma de conhecimento e com seu devido valor. Muitas narrativas que compartilharam foram transcritas, abrindo caminho para que pesquisadores indígenas e não indígenas se aproximem cada vez mais dos rezadores e das rezadoras que estão em retomadas.

Além de serem detentores e detentoras do conhecimento Kaiowa, essas pessoas são livros vivos, acessíveis por meio das narrativas que entoam em sua oralidade, de acordo com seu modo (*reko*) de conhecimento. É fundamental que essas pessoas sejam valorizadas no contexto acadêmico para que não sejam esquecidas. O povo Kaiowa precisa manter seu modo de vida registrado por escrito, garantindo que seu modo de ser permaneça vivo e continue a ser transmitido, formando coletivos de aprendizes. Assim, teremos gerações de jovens que darão continuidade aos conhecimentos Kaiowa. A tese servirá como um exercício para uma nova prática de fazer ciência e de praticar conhecimentos. Nesse sentido, espero que a pesquisa chegue a outros pesquisadores e pesquisadoras, tanto indígenas quanto não indígenas.

Esta tese foi desenvolvida nas retomadas, onde os coletivos de *Ñandesy* e *Ñanderu* estão localizados. Esses lugares de retomadas se autodenominam *Tekoha*, e o foco da pesquisa foram os coletivos de rezadores e rezadoras. Cada coletivo possui diferenças e semelhanças, formas particulares de praticar os conhecimentos, contribuindo para sua maneira de viver e de ser nas retomadas.

A proposta elaborada nesta tese foi estudar com os coletivos de rezadoras e rezadores, que possuem seu *reko* (modo) e articulam a vida de acordo com suas práticas de conhecimento. Esses coletivos estão inseridos em um sistema prático de viver de acordo com seus conhecimentos, que buscam sempre fortalecer seu círculo de coletividade.

Em síntese, o estudo abordou as relações entre os donos dos seres invisíveis e os seres humanos, explorando os encontros entre os *jara*, humanos e não humanos, que constituem a vida cotidiana dos coletivos tradicionais localizados nas retomadas de Mato Grosso do Sul. As retomadas *Guyra Roka*, *Kurusu Amba*, e *Guayviry* estão geograficamente próximas umas das outras, mas situadas em municípios diferentes, como mencionei.

Este estudo estabeleceu uma conexão profunda com minha experiência como aprendiz e pesquisador. Os *Ñanderu* e as *Ñandesy* são os *jara*, pessoas que são donas e donos do conhecimento Kaiowa. Cada retomada possui sua própria organização, formada por seus coletivos tradicionais, que colaboraram com esta pesquisa. A realização desta tese foi, portanto, fruto de uma colaboração coletiva com os sábios e as sábias de cada grupo de *Ñanderu* e *Ñandesy*, que compõem o coletivo de rezadores e rezadoras. A partir desse coletivo, a pesquisa se configurou como Kaiowalogia, uma prática de conhecimento que enriquece a compreensão das relações e narrativas no contexto das retomadas.

As retomadas

Para contextualizar as retomadas é importante ter em vista o período da criação das reservas: uma política do Estado para remover os povos Kaiowa e Guarani de seus territórios. Essa política utilizou a própria mão de obra indígena para realizar as remoções, resultando na redução das populações Kaiowa e Guarani. Sobre isso, a tese de Brand (1997) apresenta mais informações.

Em seguida, a luta pela retomada dos *Tekoha* tornou-se evidente, refletindo a condição atual desses territórios. É importante destacar que a retomada começou a partir do movimento indígena, com encontros e a criação da *Aty Guasu* (Assembleia Geral do Povo Kaiowa e Guarani²). A história da colonização precede a criação das reservas, mas aqui contextualizo as retomadas a partir da criação das reservas, que foram ações de acomodação, confinamento, esparramo e tentativas de integração dos indígenas Kaiowa e Guarani.

As áreas atualmente ocupadas já eram *Tekoha* (territórios tradicionais) dos indígenas. Durante o período de colonização e com a política do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), de 1910 a 1967, ocorreu um processo de “reservamento” e confinamento dos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul.

² Ao longo do texto utilizarei Kaiowa e Guarani quando me referir ao movimento e quando a pessoa se autodenomina como Kaiowa ou Guarani.

Como Brand (1997) relata em sua tese, esse processo marcou o início do esparramo, seguido pelo confinamento, com a criação de reservas e a utilização da mão de obra indígena. Esse ocorrido foi um ato da política do estado para a abertura de fazendas que foram vendidas pelo próprio estado para a criação de propriedades privadas, resultando na plantação de cana-de-açúcar e na abertura de pastagens para o gado.

Os indígenas Kaiowa e Guarani, por sua vez, foram empurrados para o fundo das fazendas e, ao longo do tempo, foram removidos para as Reservas Indígenas criadas pelo SPI. Essas reservas foram estabelecidas com o objetivo de remover gradativamente os indígenas de seus territórios originais, resultando em sua transferência das áreas de trabalho para as reservas. Segundo Eliel Benites (2021)

Concomitante à utilização de mão de obra Guarani e Kaiowa nos trabalhos de roçal (como era chamado pelos Kaiowa a derrubada das florestas), havia expulsão lenta e gradativa das famílias indígenas, pelos fazendeiros, das que ainda estavam nos fundos das propriedades (Benites, E., 2021, p. 55).

De acordo com o autor, o uso da mão de obra indígena foi um mecanismo da colonização dos territórios Kaiowa e Guarani, permitindo a abertura de propriedades privadas. O esparramo teve um impacto crescente nos *Tekoha* dos Kaiowa e Guarani à medida que a frente colonizadora e a criação de reservas se intensificavam. Como resultado, foram criadas sete reservas para a acomodação dos Kaiowa e Guarani. Uma das primeiras reservas, localizada no município de Amambai-MS, foi a Reserva Indígena *Guapoy*, criada em 1915, com uma área de 3.600 hectares.

Na sequência, outras reservas foram estabelecidas, como a Reserva Indígena Limão Verde, em 1926, no mesmo município. Outras reservas foram criadas no município de Dourados, como a Reserva Jaguapiru, em 1917, e a Reserva Bororo, que abriga os povos indígenas Kaiowa, Guarani e Terena. Posteriormente, foram criadas outras reservas, como a *Te'y Kue*, em 1924, no município de Caarapó-MS, a Sassoró, em 1928, no município de Tacuru, e a Reserva Indígena Porto Lindo, em 1927.

Durante o mesmo período, também foi criada a Reserva Indígena Pirajui, no município de Paranhos, onde reside uma grande maioria de povos Guarani Ñandeva, além da Reserva Indígena *Takuapiry*, no município de Coronel Sapucaia. Essas reservas foram criadas para concentrar os povos indígenas próximos às cidades com o intuito de “civilizar” as populações indígenas, sendo uma política pensada pelo próprio Estado em conjunto com o Serviço de Proteção aos Índios.

Após um longo período de “reservamento” e acomodação dos povos indígenas Kaiowa e Guarani, na década de 1980, começaram as retomadas dos territórios que haviam sido tomados dos indígenas durante a remoção para as reservas.

Nesse contexto, os indígenas Kaiowa e Guarani iniciaram a formação de um movimento indígena para realizar as ocupações territoriais. Com a criação da *Aty Guasu* (Assembleia Geral Kaiowa e Guarani), começaram a se articular para a recuperação de seus territórios com a finalidade de retornar aos seus *Tekoha*. A Assembleia Geral consiste na luta para voltar e retomar os territórios de onde fomos removidos, e essa retomada se intensificou a partir desse período, como relata o antropólogo Tônico Benites (2014):

Importa destacar que os *Aty Guasu* realizado em meados dos anos 1980 e durante os anos 1990 são entendidos pelas lideranças dos *tekoha* reocupados como um movimento fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena) associado à recuperação dos territórios tradicionais (Benites, T., 2014, p.191)

Após essa breve descrição sobre a colonização dos territórios indígenas Kaiowa e Guarani, é importante destacar que, na recuperação do território, o movimento indígena foi de suma importância. As retomadas se iniciaram como uma luta pelo direito ao território, o que gerou conflitos fundiários. Ao ocuparem seus territórios, muitos indígenas perderam a vida. A retomada se configura como uma frente de luta, onde estão nossas vidas e as vidas daqueles que já se foram. Mesmo assim, essas retomadas não são reconhecidas e são consideradas terras invadidas pelos não indígenas. No entanto, trata-se de um retorno e de uma luta pelo direito ao território.

De acordo com a Constituição de 1988, a terra tradicional ocupada é assegurada pelo artigo 231, que garante a organização social, as crenças, a cultura e o modo de vida dos povos indígenas. As retomadas Kaiowa estão amparadas nesta Constituição, e cada uma delas possui suas especificidades na organização social e em seu modo de ser assegurados pela Constituição. Os coletivos tradicionais ainda praticam as rezas e os cantos em seu cotidiano, os saberes práticos que fundamentam a Kaiowalogia, vivendo em seu *Tekoha*.

Esta pesquisa foi desenvolvida em retomadas que também resultaram na morte de lideranças, como a do *Ñanderu* Nísio Gomes em 2011, de *Guayviry*, e da *Ñandesy* Xurite Lopes (1934-2007), de *Kurusu Amba*. Nesse sentido, as retomadas têm uma história marcada pela luta e pela morte de indígenas Kaiowa. Assim, o presente estudo foi realizado nas retomadas *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*, nas quais sempre tive afinidade para trabalhar, considerando o

contexto histórico de cada uma. Essas ocupações constituíram um processo de reocupação após a remoção dos povos indígenas Kaiowa e Guaraní.

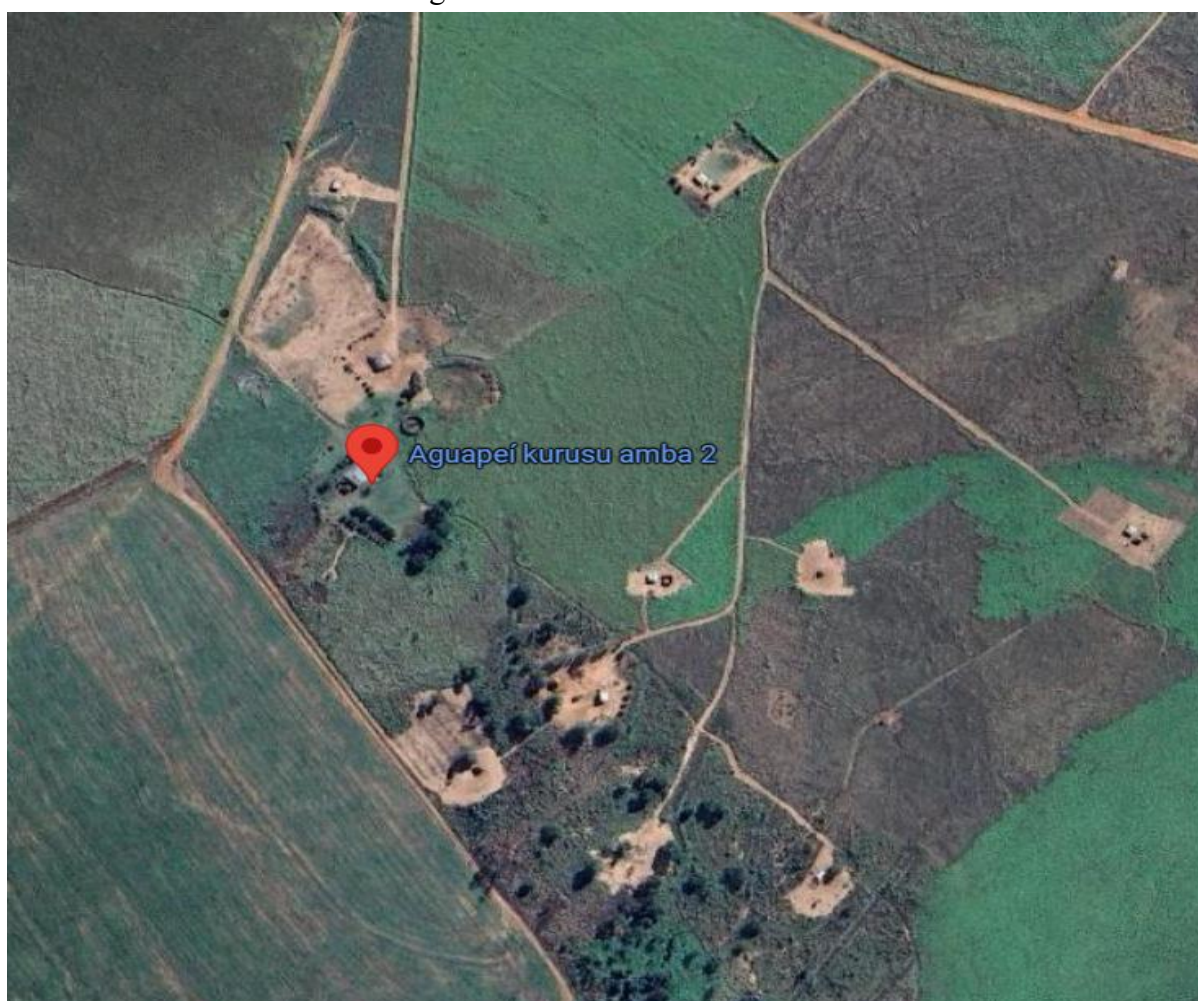
Apresento a seguir os mapas das três retomadas *Guyra Roka*, *Kurusu Amba II*, e *Guayviry*. As retomadas estão localizadas no estado de Mato Grosso do Sul, mais especificamente na região sul do estado, conhecida como Cone Sul.

Imagem 1 - Retomada *Kurusu Amba II*



O círculo destacado em amarelo identifica a retomada *Kurusu Amba*. Neste mesmo espaço está localizada *Kurusu Amba II*, onde a pesquisa foi realizada. A imagem também mostra o entorno da retomada, a plantação de soja. A comunidade fica sufocada pela monocultura da soja. Atualmente, a liderança de *Kurusu Amba* é Nilo Martins, um aprendiz e líder da retomada, que acompanha o rezador Leoneo Lopes e a rezadora Margarida Pereira.

Imagem 2 - Retomada *Kurusu Amba II*



Fonte: Google Maps. Acesso em 01 de setembro de 2025.

No mapa acima, o ponto de localização destacado na cor vermelha indica o local da retomada *Kurusu Amba II*

Imagem 3 - Retomada *Guyra Roka*

Fonte: Mapa Guaraní Continental (2016). Acesso em 11 de fevereiro de 2025.

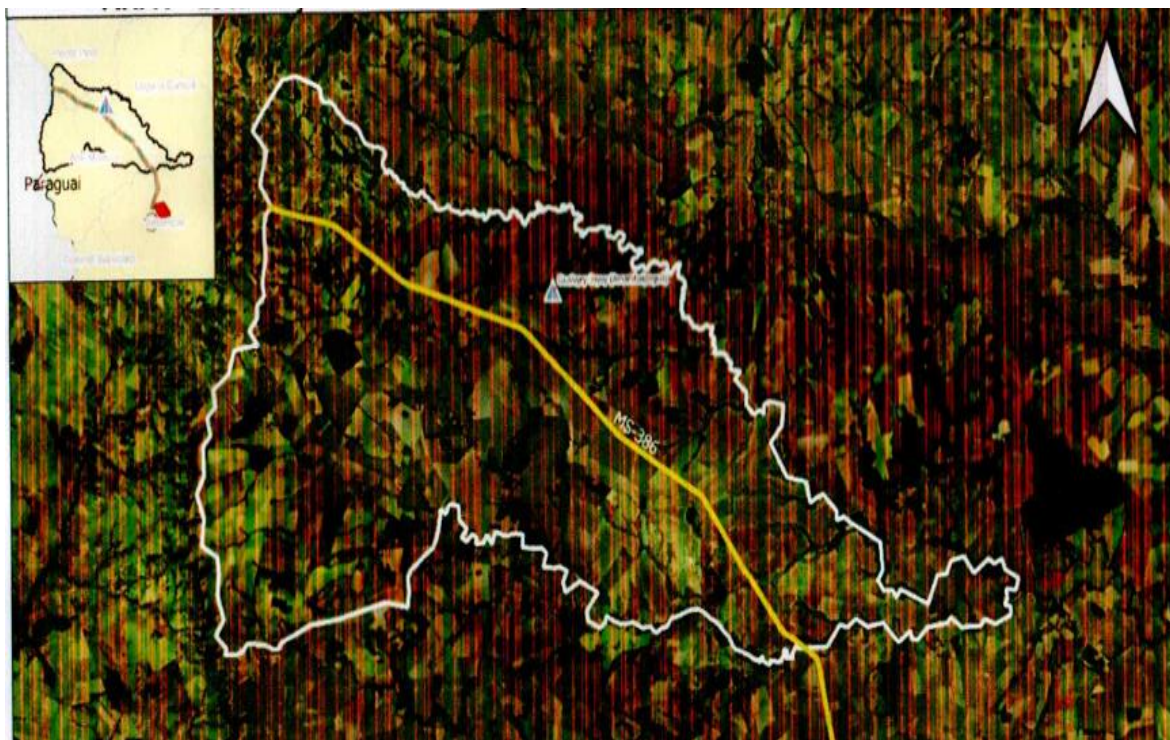
Na imagem acima, a linha branca destaca o espaço atualmente ocupado pela retomada *Guyra Roka*. Ressalto que a retomada está ocupada parcialmente e que o conflito diário com o agronegócio é constante neste território. Este *Tekoha* sofre bastante com o excesso de uso de agrotóxicos.

Imagem 4 - A ocupação da retomada *Guyra Roka*



Fonte: Mapa Guaraní Continental (2016). Acesso em 01 de setembro de 2025.

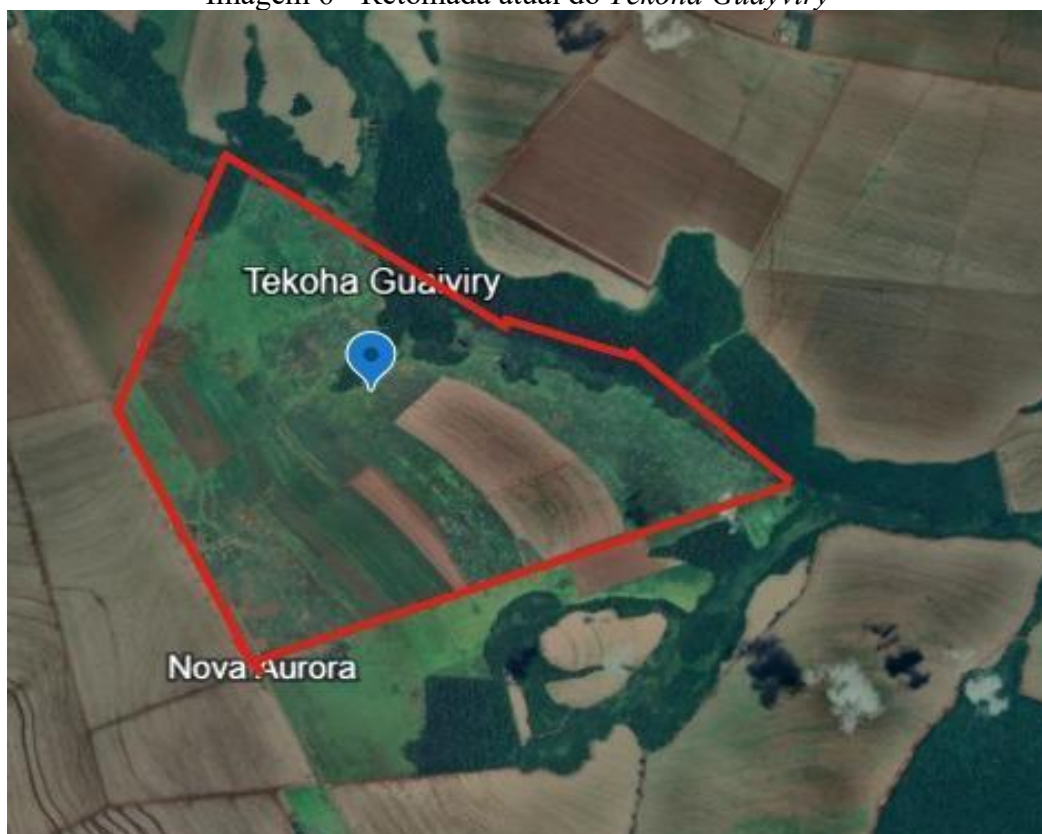
Nesta imagem, é possível observar de forma nítida a paisagem que circunda a ocupação atual do *Tekoha Guyra Roka*. A imagem mostra a preparação da terra para a monocultura da soja. Em oposição a essa monocultura, vivemos a luta diária pelo direito ao território. A liderança desta retomada é exercida por uma jovem mulher, Erileide Domingues, que é neta do rezador Tito Vilhalva e da rezadora Miguela Almeida Ramires

Imagem 5 - *Tekoha Guayviry*

Fonte: Adaptado de Thomaz de Almeida (2011).

O mapa acima, do *Tekoha Guayviry*, foi elaborado e adaptado a partir do estudo de identificação do território realizado pelo antropólogo Thomas de Almeida (2011) e foi ocupado parcialmente em 2011.

Imagem 6 - Retomada atual do *Tekoha Guayviry*



Fonte: Google Maps. Acesso em 01 de setembro de 2025.

Este mapa destaca, em vermelho, a retomada de *Guayviry*, onde eu resido atualmente, que está rodeada por uma plantação de soja recém-colhida. O mapa anterior mostra o território completo, mas apenas uma parte dele está ocupado desde 2011, conforme indicado pela linha vermelha. Ao lado da retomada, encontra-se a rodovia que conecta as cidades de Amambai-MS e Ponta Porã-MS, que é a BR-386.

Apresentação da tese

Esta tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo descrevo minha trajetória de vida como aprendiz dos coletivos tradicionais e como pesquisador na academia. Trato do meu nome indígena, que é composto por três nomes. Descrevo também a minha escolarização e os principais mestres xamânicos que me ensinaram a ser aprendiz Kaiowa.

No segundo capítulo, trato especificamente da pesquisa de campo elaborada nas retomadas, apresentando as articulações feitas para chegar até elas e aos rezadores e rezadoras. Assim, descrevo a comunicação com as lideranças locais, os diálogos iniciais. Também teço

uma contextualização sobre as retomadas. Estas são apresentadas a partir das categorias do caminhar, do visitar, da memória, de lembranças e do processo como estão organizadas em sua forma de viver e de ser um coletivo.

O diálogo com autores indígenas e não indígenas abre o terceiro capítulo e fundamenta esta pesquisa, que tem relações próximas com *jara*, rezas e cantos, aproximando-se do tema desta tese. Neste capítulo, descrevo os coletivos tradicionais e os elementos que compõem esses grupos, bem como as formulações feitas por rezadores e rezadoras. A partir desses coletivos nas retomadas, define-se a Kaiowalogia, que é contextualizada em torno do *jara* humano e não humano e os coletivos tradicionais das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Os autores indígenas e não indígenas fundamentam e complementam a discussão teórica da prática desta pesquisa, que é a escrita.

No quarto capítulo, sistematizo a Kaiowalogia como uma teoria prática de conhecimentos a partir das falas das rezadoras e dos rezadores, que culminam em uma teoria Kaiowa que se conceitualiza a partir de um conjunto de relações entre os *jara kuery* na condição de rezador e da rezadora, além dos *jara* não humanos. Esse dualismo constante de relação envolve o *jara* humano (rezador e rezadora) e o *jara* não humano (*jara kuery*). É nesse intercâmbio entre mundos não humanos e humanos que ocorre a produção de conhecimentos práticos pelos rezadores e rezadoras, assim como a elaboração desta tese, realizada pelas mãos do pesquisador e aprendiz xamânico Kaiowa.

CAPÍTULO I – O CAMINHO DA MEMÓRIA VIVA KAIOWA

*Ko arupi ko ra'e aru; Ko arupi ra'e aru che ñe'ẽ; reroguata rire rehe*³ (canto do próprio autor)

Neste capítulo, tratarei da trajetória que construí entre o estudo acadêmico e o aprendizado como Kaiowa. Reflito sobre o meu caminhar no curso de formação como intelectual indígena na educação formal, conciliando e não abrindo mão da minha experiência como aprendiz Kaiowa. Mesmo enfrentando diversos desafios ao longo da jornada de estudos, dediquei-me também aos ensinamentos como aprendiz xamânico. Em alguns momentos, priorizei mais os estudos acadêmicos, enquanto em outros, sempre retornava ao meu assento como aprendiz de rezadores e rezadoras Kaiowa.

Narrando a iniciação do aprendiz e pesquisador *Ava Jeguaka Ka'aguy Vera Rendy, Ava Vera Rendy Ju, Ava Kuatia Vera Rendy Ju*

Eu sou indígena Kaiowa e Guarani. Minha mãe é indígena Kaiowa e Guarani e meu pai é descendente de indígenas argentinos e paraguaios de etnias que não sei identificar. Desde muito cedo, meus coletivos tradicionais incluem minha bisavó Cristina Ximenes Guarani-Kaiowa, minha avó materna Crescência Martins Kaiowa e Guarani, e meu avô paterno, que é uma mistura de etnias indígenas no Paraguai. Minha bisavó e minha avó sempre viveram em torno do território originário conhecido como Jaguapiré⁴. Como escrevi em minha dissertação, desde meus primeiros anos de vida:

Frequentava vários espaços da aldeia quando era recém-demarcada, quando não tinha muita gente e as práticas culturais eram muito frequentes na comunidade onde eu estava, que era a aldeia indígena Jaguapiré, retomada e reocupada definitivamente em 1992 (Benites, A., 2022, p.25).

O meu primeiro nome indígena é *Ava Jekuaka Ka'aguy Vera Rendy* (pessoa com cocar da mata que brilha e acende). Foi o nome que recebi durante o batismo realizado por Atanásio

³ Tradução do Canto *kotyhu* : “Eu trouxe por aqui, eu trouxe por aqui, a fala dos meus caminhos”.

⁴ A aldeia Jaguapiré ou Terra Indígena (TI) Jaguapiré está localizada no município de Tacuru-MS. Foi retomada pelos grupos familiares na década de 1980 e regularizada/homologada em 1992. Tem 2.315,41 hectares. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3701> Acesso em: 08 de março de 2026.

Teixeira, que faleceu com aproximadamente 99 anos, em 18 de abril de 2023⁵. Ele também foi meu mestre durante a minha iniciação de aprendiz.

O meu segundo nome é *Ava Vera Rendy Ju* (pessoa que acende o brilho amarelo). Este nome foi recebido através do *hero* (*batismo* feito com reza *ñembo'e*), realizado pela minha bisavó, quando eu tinha aproximadamente 12 anos de idade. Na época, eu estava com problemas de saúde mental, e somente com a reza do batismo do *hero* consegui encontrar o meu reequilíbrio. Minha bisavó foi a mentora na minha iniciação.

A minha bisavó é especialista na reza do *hero*. Geralmente, quem faz o *hero* não realiza o batismo de crianças. O ritual do *hero* é feito pelas *Ñandesy* e o *Ñanderu*, por aqueles que conhecem a reza. No entanto, muitas *Ñandesy* não sabem realizar a reza e o ritual como o *Ñanderu*, que é a reza do *hero*. Muitas *Ñandesy* e *Ñanderu* conseguem fazer o *batismo* diretamente. O *hero* é um ritual que consiste em buscar e encontrar o nome da pessoa. Eu também fui ensinado dessa forma e meu último filho caçula passou pelo mesmo ritual da reza *hero* em 2023.

O meu terceiro nome, *Ava Vera Kuatia Rendy Ju* (pessoa do papel que brilha e acende amarelado), recebi do rezador Guarani André Portilho, meu padrinho de *batismo*. Fui batizado entre os 15 e 16 anos. Ele morou de 1991 a 2002 na aldeia indígena Jaguapiré; depois, retornou para a reserva indígena de Porto Lindo, que tem uma presença maior da população Guarani-Ñandeva, como se autodenominam. Esta região é conhecida como Cone Sul, que fica no sul do Mato Grosso do Sul, e está localizada no município de Japorã.

O meu nome indígena tem duas palavras centrais que são "*vera*" e "*rendy*". "*Vera*" vem do brilho do relâmpago, que tem conexão com os trovões da chuva, "*Rendy*" vem do fogo que acende e brilha, relacionado com o sol e os raios. Assim, meu assento de pertencimento inicial vem deste cosmo-universo, representado pelos trovões e relâmpagos. Dessa forma, minha personalidade é como os lugares de meu assento. Quando faço visitas a pessoas conhecidas, estou mais presente. Mas me afasto de lugares a que não estou habituado, ficando distante desse tipo de espaço ou situação. Isso se relaciona com esse lugar de pertencimento espiritual, onde estou sempre em conexão com esses seres visíveis e invisíveis.

⁵ A notícia de seu falecimento foi amplamente divulgada, o que mostra sua profunda importância. Ver, por exemplo, a página do Brasil de Fato disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/20/povo-Guarani-Kaiowa-se-despede-de-atanasio-teixeira-um-de-seus-maiores-lideres-espirituais/>; do Conselho Indigenista Missionário, disponível em: (<https://cimi.org.br/2023/04/homenagem-atanasio-teixeira-rezas-ancestrais-espirito-Kaiowa/>); e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, disponível em: <http://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/nota-de-pesar-atanasio-teixeira>.

É com a escola xamânica dos trovões e Raios (*osunuva ha overava kuery*) que sempre dialogo por meio da *reza* e dos *cantos*. Cada Kaiowa aprendiz ou xamã vem de um assento de pertencimento. No meu caso, venho do sol, que tem seu brilho e acende (*Pai Kuara* ou *Kuara Rendy*). Assim, hoje, com várias experiências de *rezas* e *cantos* neste mundo e em outros mundos invisíveis, consigo compreender o meu nome. O aprendiz xamânico tem muitas dúvidas relacionadas aos ensinamentos sobre as narrativas da iniciação do universo que estão imbricadas nos cantos, danças e rezas no seu processo de aprendizagem. Eu tive muitas dessas dúvidas no meu passado, mas hoje, as respostas vão se apresentando por meio dos diálogos que mantive com *rezadores* e *rezadoras* ao longo da vida e nos processos de pesquisa, na condição de pesquisador acadêmico.

Já aos sete (7) anos de idade, em meados de 1998, comecei a estudar em uma escola não indígena, mas com um professor indígena. Era uma sala multisseriada que foi instalada em uma garagem de tratores da sede da fazenda-modelo, onde ocorreu a retomada da atual Terra Indígena Jaguapiré. Este espaço, que funcionava como uma extensão de uma escola não indígena, se chamava Escola Municipal Gregório Vilhalva, no município de Tacuru-MS e funcionou até meados de 2005. Com as reivindicações da comunidade por uma escola indígena, tornou-se o polo e foi nomeada Tomásia de Vargas. Esta escola está em pleno funcionamento, na mesma retomada que foi regularizada e fica localizada no município de Tacuru-MS.

A nossa família, até hoje, mora na Aldeia de Jaguapiré, que está dividida em duas microáreas: Jaguapiré e Jaguapiré *Memby*. Desde os anos de 1995 a 1997, iniciaram a primeira escola da aldeia Jaguapiré. Nesta época, podíamos estudar após os sete anos, idade em que iniciei a vida escolar. Vivíamos na retomada Jaguapiré, com menos de 100 pessoas, e havia muitas festas tradicionais, *cantos*, *rezas* e *batismos*. Com o tempo, isso foi se perdendo, principalmente a partir de 2002, com a entrada de igrejas neopentecostais na aldeia.

Em 2002, a entrada de igrejas neopentecostais na aldeia Jaguapiré foi um processo tenso para a comunidade que vinha de um contexto de retomada, devido aos ritmos musicais que os evangélicos tocavam, com caixas de som alto em suas orações e cultos. Já em 2005, foram fundadas as primeiras igrejas na divisa entre a aldeia Jaguapiré e Jaguapiré *Memby*. Era um grupo que se deslocou da reserva Limão Verde do município de Amambai-MS para morar na aldeia Jaguapiré.

Nessa retomada já havia divisões políticas entre as lideranças e os evangélicos pentecostais. A presença da igreja produziu mais uma divisão, e assim começou a nossa vida com três grupos: duas divisões políticas de lideranças e os evangélicos. Dessa forma, nesta comunidade, até hoje, só crescem grupos de parentesco. Atualmente, já é uma *Tekoha* (território

indígena onde ocorreu processo de retomada) com caráter e perfil de reserva indígena Kaiowa e Guarani (as reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio).

Retornando à minha escolarização na aldeia, recordo minha infância ao lado de minha mãe e meu padrasto, que também foi o meu primeiro professor. Em 1997, a escola funcionava em salas multisseriadas, localizada em um grande galpão que havia sido a sede da fazenda, onde os tratores eram guardados. Era um espaço simples, mas cheio de experiências e aprendizagens que me marcaram profundamente. O ambiente escolar, apesar das limitações, era um lugar de convivência e de construção de saberes, em que cada um trazia suas histórias e suas vivências, contribuindo para um aprendizado coletivo e enriquecedor.

A escola onde iniciei os estudos foi nesse galpão, que abrigava em torno de quarenta crianças em salas multisseriadas. Essas crianças eram de famílias que tinham ocupado recentemente o *Tekoha* Jaguapiré, que na época ainda tinha um caráter de aldeia na condição de *Tekoha*. Eu estudava pela manhã e passava o resto do dia livre com minha avó e minha bisavó. Ajudava nos afazeres domésticos, brincava no rio, fazia bolinhas de argila e usava no estilingue para matar passarinho, ou no estilingue *kuãsa*, que é usado nos dedos. Usava flechas pequenas, pescava em lagos pequenos e sempre levava lenha para minha mãe e avó. Havia também o meu tio, que tinha quase a mesma idade que eu.

A Escola Internato – Novas formas de vida Kaiowa

A escola em que eu estudava oferecia apenas até a antiga quarta série, que hoje corresponde ao quinto ano do Ensino Fundamental I. Estudei lá por quatro anos e depois tive que sair para continuar meus estudos. Aos doze anos, fui para uma escola agrícola que fica localizada no município de Amambai-Ms. No início, fiquei assustado, pois nunca tinha ficado longe do meu grupo de parentesco. No entanto, como meu tio também foi, me senti mais seguro. Ele tinha quase a mesma idade que eu, sempre andávamos juntos e cuidávamos um do outro.

Nessa escola rural, que era um curso técnico com a proposta de educar as crianças e prepará-las para o trabalho agrícola, a perspectiva era formar crianças com uma visão voltada para o agronegócio. O termo "mercado de trabalho" era muito utilizado em sala de aula.

No ano de 2002 a 2003, fui estudar em uma escola internato que ficava em uma distância aproximadamente de 100 km do *Tekoha* Jaguapiré, que era a única forma possível de continuarmos nossos estudos. Como ainda era criança, não percebia que essa escola tinha a intenção de promover a integração dos povos indígenas. No meu entendimento, eu achava que

estava indo apenas estudar, pois acreditava que, um dia, a comunidade precisaria de pessoas que dominassem a leitura e os códigos escolares dos não indígenas.

Para conseguir a entrada nessa escola internato, tivemos que passar por um processo seletivo, onde éramos aproximadamente vinte alunos indígenas Kaiowa da mesma aldeia. Apenas onze de nós passaram. Começamos a estudar, e a escola tinha uma visão eurocêntrica e militarista, com foco na ordem e na obediência. Hoje, consigo analisar o porquê do regimento extremamente autoritário e vigilante, que refletia um modo de militarismo.

Éramos crianças indígenas segundo nossa perspectiva Kaiowa, porém para o mundo dos não indígenas estávamos na fase da adolescência. Por sermos indígenas, vindos de uma aldeia, sem dominar corretamente o português, éramos vistos como indisciplinados de acordo com as regras da escola e o estilo de vida do aluno no internato. Os olhares para nós indicavam que éramos considerados "selvagens", e assim, as exigências sobre nós eram sempre dobradas. A escola exigia muito em relação às tarefas escolares e aos serviços diários, e havia várias punições para aqueles que não obedeciam aos servidores que cuidavam dos alunos ou que não seguiam as orientações dos professores.

A escola internato tinha 70% de vagas destinadas a alunos não indígenas, preferencialmente provenientes da zona rural, como fazendas e sítios, enquanto 30% eram reservadas para indígenas das aldeias e reservas. O funcionamento da escola incluía aulas teóricas e práticas nas áreas de zootecnia, produção agrícola, agronomia e engenharia agrícola. Na condição de indígenas, tivemos um desempenho satisfatório nas disciplinas práticas, mas em avaliações escritas, a maioria de nós ficava apenas na média (seis), que era o mínimo necessário para ser aprovado. Essa situação devia-se, em grande parte, à nossa falta de domínio da língua portuguesa. Essas áreas de estudo eram obrigatórias dentro do modelo de ensino da escola agrícola da educação básica.

Quando iniciamos os estudos em sala de aula, fomos proibidos de falar nossa língua materna, o Guarani. Além disso, havia regras que determinavam que deveríamos tomar banho todos os dias, dormir cedo, limpar os quartos, seguir a escala de serviço doméstico e manter uma conduta disciplinar rigorosa.

Por sermos indígenas e não termos frequentado anteriormente esse modelo de escola, enfrentamos muitas dificuldades. Todos os indígenas que estavam ali não vinham de uma escola internato. Assim, na condição de indígenas, não conhecíamos esse modelo de ensino e foi necessário que nos adaptássemos a vários aspectos do sistema de vida escolar do internato não indígena.

Essa escola fica localizada no município de Amambai, no estado de Mato Grosso do Sul e, atualmente, também funciona como uma escola regular, sem alunos no internato. A escola fica a uma distância de aproximadamente 20 a 30 km da cidade e havia alunos da cidade, além de alunos de outras regiões. Os alunos de outras regiões também ficavam em regime de internato na escola.

Na nossa rotina nessa escola tínhamos que dormir às 22:00h todos os dias e não podíamos nem ficar conversando no quarto com outros colegas. Quem desobedecia sofria as punições aplicadas pelo inspetor da escola, que escalava os serviços que os alunos “bagunceiros” deveriam cumprir. Aqueles que não obedeciam ao regulamento eram punidos, e, se continuassem, ficavam vários dias sob essas punições.

As punições eram escalar os alunos para os serviços domésticos na cozinha, durante o almoço, jantar e até no café da manhã. As escalas de serviço eram uma forma de punição; qualquer erro, discussão ou conversa fora do horário estabelecido resultava em uma penalidade que obrigava o aluno a cumprir as escalas de serviço.

O aluno que fosse designado como “panela” tinha a obrigação de lavar o refeitório da escola, o piso da cozinha, as panelas grandes e as bandejas, que eram utilizadas para almoçar e jantar. Esses eram os serviços de escala da janta e do almoço, e quem obtivesse má conduta de comportamento sempre ia para este serviço.

Durante o período de aula prática, havia punições mais severas. Aqueles que apresentavam má conduta eram enviados para a “pocilga” (onde ficava a criação de porcos e aves) e tinham a responsabilidade de lavar as baias dos porcos e dar banho nos suínos. Além disso, havia o serviço no aviário, que consistia em limpar os dejetos das galinhas e organizar o espaço onde elas estavam alojadas. Também era realizado o abate das galinhas: os alunos aprendiam a matar e a limpar as aves, que eram posteriormente levadas para o almoxarifado, onde havia um local de refrigeração para armazená-las. Essas aves eram servidas nas refeições da escola.

Outro serviço era o “pomar”, onde ficavam as plantações de frutas. Os serviços, conhecidos como “escala do pomar”, incluíam a coleta de frutas, a capina do pomar, a poda e o recolhimento das frutas, que eram servidas nas refeições dos estudantes. As frutas disponíveis eram laranja, tangerina e poncã. Esses serviços, que eram chamados de aulas práticas ou serviços de escala, eram realizados nos finais de semana, sendo mantidos pelos estudantes responsáveis pela manutenção do pomar.

Outros serviços das aulas práticas incluíam o cultivo de hortaliças. Os alunos eram escalados para retirar ervas daninhas das plantações de alface, couve, rabanete, cenoura,

salsinha, repolho, cebola, cebolinha, cheiro-verde e hortelã. O espaço era dedicado exclusivamente às hortaliças. Os alunos que trabalhavam na horta também precisavam podar plantas (como as bananeiras) e plantar abacaxi, além de capinar as plantações de banana e abacaxi. Todos eram obrigados a usar o Equipamento de Proteção Individual (EPI), durante os serviços em que estavam escalados.

Os horários da escola eram rígidos, não era permitido chegar atrasado. O acompanhamento era sempre feito por um inspetor escolar ou pela professora. Quem não estivesse na sala no horário estabelecido tinha seu responsável acionado, e este deveria ir até o alojamento buscar o aluno. Esses estudantes entravam no que chamavam de “lista negra” dos serviços que a escola demandava, eram responsabilizados pela manutenção dessas atividades, enfrentando punições para cumprir os serviços de escala.

Os horários em que a escola funcionava eram rigorosos. Todos deviam acordar pela manhã às 6:00h, tendo cerca de trinta minutos para tomar café, mais trinta minutos para arrumar o quarto e se preparar para ir à sala de aula, que começava às 7:00h em ponto. Nesse horário, as professoras levavam todos os alunos até o local onde estava a bandeira do Brasil, formando uma fila reta e alinhada. Nesses momentos, frequentemente éramos corrigidos, pois não fazíamos corretamente a posição de continência e nem cantávamos o hino nacional.

Neste momento de cantar o hino nacional, todos os alunos deveriam participar, mas muitos de nós não sabíamos a letra e apenas mexíamos os lábios para simular como se estivéssemos cantando. Às vezes, éramos chamados para aprender a cantar o hino corretamente e obrigados a aumentar o tom de voz durante a execução.

Após o hino, íamos para as salas de aula. Durante a semana, havia um período de aulas práticas obrigatórias, sempre acompanhado pelo professor que ensinava zootecnia ou agricultura. Essas disciplinas consistiam em atividades em que o professor acompanhava os alunos para mostrar diferentes tipos de plantas, nomes de animais e a análise do solo de maneira manual. Aprendíamos sobre os diversos tipos de solo, o uso de agrotóxicos, as variedades de sementes de milho e soja, além do manejo do solo com adubo NPK (Nitrogênio, Potássio e Cálcio).

No final dessas aulas práticas, éramos obrigados a entregar um relatório com base nas explicações do professor. Como não dominávamos bem o português, nossos relatórios eram frequentemente devolvidos para que refizéssemos nas aulas de reforço, que aconteciam à noite. Apenas nós, indígenas, participávamos das aulas de reforço para aprender a escrever e falar corretamente em português. Assim, nossas notas melhoravam um pouco com as revisões e correções realizadas durante essas aulas noturnas.

Nessas disciplinas, também estudávamos as apostilas que eram copiadas do quadro. Nós precisávamos transcrevê-las para estudar. No final do bimestre, com essas mesmas apostilas, eram realizados exercícios, e então alguns eram selecionados para a avaliação. Era necessário decorar todos os exercícios que o professor nos passava para a prova. Nesses momentos de avaliação, conseguíamos, em sua maioria, atingir a média; no entanto, cometíamos muitos erros de ortografia, o que fazia com que nossas notas caíssem quase pela metade.

Nesta escola havia a presença de alunos não indígenas e indígenas de várias aldeias que iam estudar ali. Todos os indígenas eram do povo Kaiowa e Guarani. Nós éramos da retomada e os outros eram das reservas. Três reservas enviavam os indígenas para estudar nesse internato, e havia alunos de Amambai, Limão Verde e Pirajuí, que ficavam na região mais próxima da retomada de Jaguapiré, onde chamávamos os "índios" de Aldeia Nova.

Havia cerca de 30 alunos indígenas e 70 não indígenas. O alojamento consistia em quartos para quatro pessoas, e os indígenas ficavam sempre com outros indígenas, enquanto os não indígenas se agrupavam entre eles. A grande maioria dos não indígenas era composta por filhos de fazendeiros, que geralmente não permaneciam nos alojamentos durante os finais de semana. Assim, apenas os indígenas ficavam na escola, pois nós só voltávamos para o nosso *Tekoha* (aldeia) nas férias de julho e dezembro. O nosso deslocamento era feito pela Funai de Amambai, que realizava o transporte entre a aldeia e a escola e vice-versa.

Alguns indígenas da reserva não ficavam no alojamento durante o final de semana, conseguiam voltar com o ônibus dos alunos que vinham da cidade na sexta-feira. Com o tempo, quando não sobravam mais vagas, os indígenas da reserva eram obrigados a ficar com a gente no final de semana. Isso levou os alunos das reservas a desistir da escola e estudar em cidades próximas das reservas. Nós, que éramos de outro município, não tínhamos a possibilidade de ir nos finais de semana, a única opção era ficar no alojamento e esperar o recesso escolar.

Então, nos finais de semana, eram os indígenas que faziam a manutenção das escalas de serviço da escola: a cozinha, o refeitório, a pocilga, o aviário e as hortaliças. Como já mencionado, nós éramos divididos em grupos e escalados para fazer os serviços nos finais de semana.

Nessa escola, quem fazia os serviços eram os indígenas. Os não indígenas não eram escalados, só em algumas vezes. Com o tempo, começamos a perguntar por que só nós éramos escalados e os outros não, mas ninguém respondia. Eu tinha a habilidade de lavar panelas e sempre era escalado para essa tarefa. Às vezes, começávamos a conversar na nossa língua, o que era proibido, mas mesmo assim falávamos longe das pessoas não indígenas e do responsável pelos alunos da escola.

No início das aulas, eu chegava a falar para o meu tio que queria ir embora, porque estava com saudade de pescar, caçar e dançar. Ele dizia: "Onde vamos estudar se formos embora?" Várias vezes pensei em fugir do internato, por ainda ser uma criança no modo de ser Kaiowa. A verdade é que eu não sabia direito para onde ir, mas mesmo assim queria fugir da escola. Então ele me dizia: "Nas férias, vamos fazer tudo isso, quando chegarmos na retomada", ou como dizia o não indígena, na Aldeia Nova.

No meu primeiro ano de escola, quase reprovei. Fui para o exame final e consegui a média na disciplina de língua portuguesa. Na verdade, eu queria reprovar para não voltar mais. No ano seguinte, fui chamado à diretoria e me avisaram que, se fosse novamente para o exame final, seria provável que perdesse o direito ao internato. Naquela fase da adolescência, eu realmente queria reprovar para sair, mas então apareceram os jogos escolares, e eu queria participar. Porém, só podiam participar aqueles que tivessem habilidade no futebol e boas notas. Então, comecei a me dedicar, pois queria jogar nos jogos escolares, que eram chamados de intercolegiais.

Os jogos escolares consistiam em um campeonato entre as escolas municipais e estaduais. Era organizado pelo município de Amambai, que era o órgão público responsável pela manutenção da escola e pela contratação de professores. Eu decidi que queria participar desses jogos escolares porque gostava de jogar futebol. O campeonato era organizado em categorias de base: sub-15, em que podiam jogar alunos de 13 a 15 anos, e sub-17, para alunos de 16 a 17 anos.

No segundo ano, estava com catorze (14) anos, no que antes era a sétima série, que hoje corresponde ao oitavo ano do Ensino Fundamental II. No primeiro ano, não fui escolhido porque chutei a bola de futebol na barriga do professor, e ele me cortou do campeonato. No ano seguinte, só pensava nos jogos escolares e me dedicava mais aos estudos, pois queria fazer parte do time. Assim, me esforcei nos estudos e fui selecionado pela nota. Depois, o professor fez a seleção dos alunos bons para participar, e eu fui escolhido para jogar no time da Escola Municipal Agrícola do Município de Amambai-MS.

Fiquei muito feliz por ter sido selecionado para jogar futebol nos Jogos Escolares na modalidade de futsal, pois nunca havia pisado em um ginásio de futsal antes. Neste ano de 2004, ao participar, fui pela primeira vez em um local com arquibancadas para torcedores e uma quadra de futsal coberta. Fiquei muito contente e realizado por participar do campeonato escolar.

E, embora não tenhamos ganhado o campeonato, fiquei feliz por ter sido escolhido e por ter jogado no torneio. Os professores começaram a me liberar das aulas de reforço, e eu não

percebia, pois comecei a fazer as tarefas de português muito rapidamente. Minhas notas também melhoraram, pois, meu objetivo era participar do campeonato. Esforcei-me para não ficar com notas baixas, para isso, passava o tempo lendo enciclopédias e dicionários para melhorar minha escrita e meu português. As disciplinas e conteúdos eram baseados em “decoreba”, a famosa educação bancária. Freire (1967), na obra “Educação como Prática da Liberdade”, critica o modelo tradicional de ensino, que considera autoritário e bancário, em que o conhecimento é simplesmente depositado na mente dos alunos, sem espaço para diálogo e reflexão crítica.

Por ser uma abordagem baseada em "decoreba", ou como podemos chamar em termos educacionais, era uma escola bancária que depositava conhecimento, o foco era apenas decorar as atividades que eram passadas para as avaliações e obter notas boas. Eu precisava apenas escrever corretamente para que minhas notas não caíssem, então me esforcei para decorar todas as atividades e estudei enciclopédias e dicionários para escrever bem. Assim, consegui alcançar uma média alta.

No ano seguinte, em 2005, ao iniciar o ano letivo, perguntei ao professor de educação física se haveria novamente os jogos escolares. Ele respondeu que sim, mas me alertou que eu precisava ter boas notas e passar na seleção dos jogadores. Então, busquei me dedicar aos estudos, aproveitando as horas vagas no intervalo e à noite, quando ia à biblioteca ler a enciclopédia e o dicionário.

Fazia as leituras dos conteúdos que eram passados na lousa e decorava as palavras e as informações. Talvez por ter decorado, hoje não tenho uma recordação exata do que estudei, o que é diferente das rezas, em que trabalhamos a memorização para aprender. Acredito que ter uma boa memória me ajudava a decorar os conteúdos. Quando não conseguia entender palavras difíceis, buscava suas definições no dicionário ou na enciclopédia.

Novamente consegui alcançar a média necessária e fui selecionado para ser jogador da equipe escolar da escola agrícola. Tive a oportunidade de participar durante dois anos. Assim, fui contemplado como jogador em campeonatos escolares e “intercolegiais”. Porém, não ganhamos o campeonato. A minha dedicação aos estudos chamou a atenção dos estudantes não indígenas. Eu quase reprovei no meu primeiro ano de estudo, mas meu progresso repentino também chamou a atenção dos professores. Meu esforço era voltado para aumentar as notas, pois queria muito participar dos jogos escolares.

Já no meu último ano, não participei mais dos jogos escolares porque passei da idade e tentei na categoria sub-17, mas não consegui, pois minhas notas caíram e eu parei de estudar como antes. Nesse período, em 2006, comecei a dar continuidade ao meu aprendizado xamânico. O futebol tirou meu foco e minha vontade de cantar. Passei por um período que

minha bisavó chamava de *ojejogua*⁶ (quando a pessoa se deixa levar de forma emotiva e se encanta momentaneamente pelas coisas novas, esquecendo-se de seu modo de ser Kaiowa).

A partir de então, continuei por um bom período com minha bisavó no processo de aprendizagem da formação xamânica. Todas as férias, eu ficava com ela para ouvir *cantos* e *rezas*. Conseguia acompanhá-la apenas nas férias. Comecei a me dedicar mais aos ensinamentos dela e fiquei preguiçoso em relação ao estudo na escola.

Já no último ano do ensino fundamental II, na oitava série, fiquei de novo com notas insuficientes em história e tive de fazer o exame final. Neste exame, comecei a estudar porque tinha medo do professor, que poderia me reprovar, enquanto todos os meus colegas, inclusive o meu tio, passaram direto e foram embora mais cedo. Fiquei triste e com raiva, então decorei quase o livro inteiro de história e tirei nota máxima na prova final.

Antes de ir embora, a diretora me chamou para a sala dela, que já estava quase vazia. A escola tinha apenas alguns alunos e os funcionários da limpeza. A diretora me perguntou por que eu tinha ficado “de exame” (nota abaixo da média) e depois, tirado a nota máxima no exame final. Eu respondi que não fui para os jogos escolares e que fiquei triste por isso, o que me levou a parar de fazer as leituras para as provas. Então, ela me disse que “não precisava esperar o exame para tirar a nota máxima”. Fui o único que ficou com a média máxima da turma no exame final.

No ano seguinte, voltamos para cursar o primeiro ano do ensino médio técnico, já com 16 anos de idade. No segundo semestre, pedi para desistir e voltei para o *Tekoha*, onde comecei a estudar na cidade, já que a prefeitura do município de Tacuru cedeu um ônibus para os alunos do ensino médio. Neste nível de ensino médio, estudei meio período. Pegávamos o ônibus às dez horas, chegávamos às doze horas e iniciávamos as aulas às treze horas. Essa escola chamava-se Escola Estadual Professor Cleto Moraes, na cidade de Tacuru-MS. Era a única unidade escolar de ensino médio da região.

Já na adolescência, fiquei muito mais rebelde e não frequentei tanto a casa da minha bisavó por um período de seis meses. Nas férias escolares, comecei a visitá-la novamente, e ela me dizia que eu estava em uma fase de escolher o que queria: ou eu me dedicava aos estudos ou me dedicava à formação de rezador, que era um caminho perigoso. Claro, quando ela me questionou se eu poderia conciliar os estudos com os ensinamentos xamânicos, fiquei quieto, sem responder. Essa pergunta ficou na minha memória por um bom tempo, me fazendo refletir

⁶ *Ojejogua* – Quando eu estava me comportando sendo igual a outro, como jogador de futebol. *oje*- reflexivo refere ao outro- *jogua*- Igual ao outro, mas também pode ter o sentido de comprar algo.

sobre continuar estudando ou parar. Então, continuei estudando e mantive minhas visitas nas férias escolares à minha bisavó materna.

Ao continuar minhas visitas a ela, já sabia que a minha escolha seria conciliar o estudo e os ensinamentos xamânicos. Foi ela quem me disse que eu precisaria ir testar outros ensinamentos de rezadores. Como já relatei anteriormente, os rezadores que foram me ensinar a escola xamânica. Nesse período de três anos, eu transitava entre outros rezadores, participando do canto das rezas e das conversas mais tensas sobre a cura. Nesses momentos, eu sempre estava presente com rezadores e rezadoras.

Já em meados de 2010, concluí o ensino médio e, no ano seguinte, comecei a cursar Pedagogia (licenciatura), o que descreverei no texto seguinte, em uma faculdade particular localizada na cidade de Amambai - MS.

A primeira licenciatura – curso de Pedagogia

Concluí meu ensino médio em 2010. No ano seguinte, comecei o curso de Pedagogia em uma faculdade particular localizada na cidade de Amambai-MS. Durante o curso, também passei a lecionar como professor na aldeia indígena Jaguapiré. A população da comunidade começou a aumentar com a chegada de novas pessoas de outros grupos de parentesco.

A partir desse período, a aldeia Jaguapiré começou a se configurar para adotar o sistema de terra indígena de reserva. Esse sistema busca concentrar escolas e postos de saúde em áreas centrais da aldeia, onde há um maior número de pessoas e grupos de parentesco. Já em meados de 2015, a aldeia apresentava o perfil de uma reserva. Nesse período de quase cinco anos, já havia um posto de saúde, uma escola e diversas religiões neopentecostais, cada uma com seu próprio sistema de vida e disputas políticas relacionadas à educação e à saúde, além de novos pastores fundando mais igrejas na comunidade.

Neste sistema de terra indígena de reserva, iniciei minha trajetória como professor e estudante. Comecei a estudar e a trabalhar como professor e, nessa época, entrei por meio de cotas para estudantes indígenas no curso de Pedagogia, o que me garantiu um desconto na mensalidade da faculdade. Havia vários indígenas Kaiowa e Guarani cursando Pedagogia, mas, no início, muitos deles desistiram antes do primeiro semestre, pois a faculdade era elitista e não aceitava bem nossa presença. Sempre ouvia comentários como "o que esse índio está fazendo aqui?" por parte dos alunos não indígenas. No entanto, mantive-me firme e continuei estudando, enquanto trabalhava como professor indígena.

No artigo produzido por mim, intitulado "Autobiografia: Uma Trajetória Acadêmica Kaiowa e Guarani" (2022), publicado no dossiê "Trajetórias nas universidades: Experiências da lei de cotas, transformações políticas e epistemológicas" (Mainardi, Quintiliano e Costa, 2022), escrevi sobre minha formação e os desafios que enfrentei durante o curso de licenciatura em Pedagogia. Este curso tinha o propósito de vender conhecimento e não preparava as pessoas para viver em sociedade ou na comunidade. O perfil do curso visava atender ao mercado de trabalho, focando em ensinar crianças a partir de um ensino conteudista.

No artigo, trago à luz a crítica sobre o curso e a instituição, já que toda a formação foi sempre direcionada para escolas não indígenas e exclusivamente para alunos falantes de português. Nesse período, eu atuava como professor de educação básica em uma escola indígena, e, assim, descrevi:

Escrevo a partir de uma perspectiva Kaiowa que olha a faculdade privada criticamente. Seu modo de formar futuros professores/as para a educação básica, a educação infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental (até o quinto ano), é totalmente voltada para a educação não indígena e que objetiva o ingresso no mercado de trabalho, promove a venda de conhecimento e, assim, incentiva a disputa individual dos sujeitos/as para se inserirem no mercado de trabalho. (Benites, A, 2022, p. 80)

Nesta instituição, os/as alunos/as eram preparados/as para se tornarem professores/as de educação básica, especificamente para a educação infantil e séries iniciais do ensino fundamental I. A faculdade oferecia acesso para indígenas por meio de cotas, mas não preparava para a formação de professores indígenas. As aulas que frequentávamos apresentavam enormes dificuldades de compreensão para mim e para outros parentes indígenas, pois o objetivo e a proposta eram voltados para o mercado de trabalho.

Para nós, indígenas Kaiowa, a noção de "mercado de trabalho" era e continua sendo um conceito nebuloso durante os momentos de estudo. Entendo que a faculdade deveria ser um espaço de conhecimento e aprendizagem, mas a proposta do curso estava centrada no "mercado de trabalho".

Na época, eu era um jovem de 20 anos com interesse em estudar, já que a comunidade indígena do *Tekoha* Jaguapiré não contava com muitos professores e professoras com formação superior. Devido à falta de docentes para atuar na escola indígena, havia sempre uma carência para compor o corpo docente. A cada ano, o número de alunos da comunidade aumentava, e as salas de aula estavam sempre superlotadas. Assim, ingressei na faculdade, que ficava em outro

município, e precisei sempre me deslocar da aldeia para a cidade, até a faculdade, que estava situada em Amambai-MS.

Quando iniciei as aulas presenciais, comecei a ir de moto da aldeia para a cidade e, em seguida, pegava o ônibus até a faculdade onde estava estudando. Fazia esse trajeto todos os dias, de segunda a sexta. Chegava em casa sempre por volta de uma hora da madrugada e, quando chovia, chegava mais tarde, pois a estrada ficava muito escorregadia.

Dos primeiros anos até o último, eu ia e voltava todos os dias de moto até a cidade de Tacuru. Saía às quatro horas da aldeia, chegava cinco horas na cidade. De lá, pegava o ônibus para ir para outra cidade que ficava à 70 km de Tacuru e retornava para casa à uma hora da madrugada. Todo dia fazia este mesmo percurso. Quando chovia chegava mais tarde devido a estrada ser de chão, não asfaltada, e escorregadia (Benites, A, 2022, p. 84-85)

Nesta época, o transporte público para universitários na aldeia não existia, pois eu era o único estudante da comunidade naquela instituição privada. Com o passar dos anos, mais alguns alunos indígenas se juntaram a mim, aumentando a presença de estudantes da mesma comunidade. A cada ano, a faculdade começou a contar com um número crescente de acadêmicos indígenas. Em meados de 2013, o curso de Pedagogia teve um aumento significativo na quantidade de alunos indígenas, o que representou uma mudança radical. No entanto, o curso não demonstrava preocupação em modificar seu perfil de formação docente. Nesse período, já conversava mais com os colegas durante os intervalos.

Nesta faculdade privada, havia alunos indígenas de outras aldeias que também frequentavam o curso. Sempre tentávamos conversar e dialogar entre nós, e, aos poucos, fomos estabelecendo relações e compartilhando nossas inquietações sobre um curso que não atendia à nossa realidade.

Cada um dos alunos e alunas indígenas falava sobre suas dificuldades. Uma das questões que sempre levantávamos era que as propostas de produção didática pedagógica exigiam a compra de materiais, que deveriam ser depositados na brinquedoteca da faculdade. Nós queríamos trazer jogos pedagógicos em nossa língua, mas as professoras não permitiam a elaboração de materiais pedagógicos voltados para o ensino escolar dos povos indígenas.

Com nossas conversas e as dificuldades que enfrentávamos, relatávamos que poderíamos desenvolver algo que estivesse mais alinhado à realidade dos alunos. Estudávamos, neste período, o autor Paulo Freire (1968) e sua obra “A Pedagogia do Oprimido: um Caminho para a Libertação Educacional”. O estudo desse livro abordava a educação crítica e libertadora, mas a instituição em que estávamos e o próprio curso eram contrários ao pensamento do autor.

Isso nos colocava em uma situação extremamente difícil no processo de formação. Até hoje, não consigo entender por que estudávamos um autor tão relevante em um curso que pregava o foco no mercado de trabalho.

Esses questionamentos surgiam em nossas conversas, entre alunos indígenas. Tínhamos grupos pequenos na sala de aula, com quatro pessoas, não tínhamos voz para expressar nossas opiniões nem oportunidades para apresentar trabalhos e materiais pedagógicos que estivessem de acordo com a nossa realidade. Assim, seguíamos as mesmas ideias de elaborar trabalhos voltados para a realidade dos não indígenas.

Os materiais que produzíamos eram focados em leituras, raciocínio lógico e escrita, com letras e sílabas montadas, frases com os nomes de animais, ruas de cidades e casas. Essas eram realidades que não nos representavam, pois tentávamos também reproduzir o que os outros alunos não indígenas faziam na produção de materiais didáticos.

O Estágio Supervisionado no curso de Pedagogia

O estágio supervisionado, componente curricular obrigatório do curso, era algo novo para mim. Eu não compreendia o que era o estágio supervisionado. Como as aulas dessa disciplina tinham um foco muito grande nos materiais didáticos e não tanto na parte teórica, eu ficava sem saber exatamente para que servia essa disciplina. O enfoque estava na elaboração de planos de ensino e no planejamento de aulas. No entanto, se nos tivessem explicado que estaríamos, nos demais estágios, ministrando aulas, teria sido muito mais fácil de compreender. Só fui saber o que era estágio quando entreguei o relatório final.

Já no terceiro ano do curso, no primeiro semestre, tivemos a disciplina de estágio supervisionado, que foi um momento complicado para nós. Os materiais que produzíamos precisaram ser refeitos, pois não estavam de acordo com a realidade das escolas indígenas. Começamos a questionar por que esses materiais não refletiam a nossa realidade.

A professora responsável pelo estágio dizia que “eles [as crianças indígenas] podem gostar de outra realidade” e que, na verdade, deveríamos usar os materiais de qualquer forma. Assim, acabamos produzindo os mesmos materiais, todos em língua portuguesa, e fomos orientados, preferencialmente, para realizar o estágio na cidade, pois era mais fácil aplicar os materiais didáticos com alunos não indígenas, usando, assim, os materiais produzidos durante as aulas de estágio supervisionado.

Após a produção de material didático no Estágio Supervisionado I voltado para a Educação Infantil, começamos a conversar sobre como fazer, já que nossas crianças ainda não

tinham acesso à língua portuguesa. Essas crianças, de quatro a cinco anos, estavam na fase do brincar e falavam seu dialeto indígena, que vem do seu grupo de parentesco. Além disso, a maioria das mães dessas crianças também não tinha acesso ao português. Ficamos pensando nisso e, após longas conversas entre nós, decidimos fazer uso da língua indígena e, em seguida, realizar a tradução dos conteúdos não indígenas.

A professora insistiu que trabalhássemos na língua portuguesa. A proposta dela era que fizéssemos o estágio na cidade. Para mim, isso foi exigido, mas o município ficava longe, dificultando minha locomoção para realizar o estágio na cidade. Outros alunos que eram indígenas também mencionaram que não conseguiam ir até a cidade para realizar o estágio. Assim, nos unimos e pedimos à professora para que pudéssemos realizar o estágio nas aldeias, devido às nossas condições de deslocamento diário. Ela concordou, permitindo-nos fazer o estágio na aldeia onde morávamos, mas, infelizmente, o nosso estágio foi um fracasso.

A professora responsável pelo estágio nos exigiu que tudo fosse em português, e nós concordamos. Porém, fora da presença dela, em nossas conversas prévias, decidimos que usaríamos a língua materna como instrução e, depois, faríamos a tradução para o português. As atividades deveriam ser todas em português, e, no final da disciplina, tivemos que entregar o planejamento. Nesse planejamento, era necessário incluir: a) diagnóstico da sala, b) objetivo geral, c) objetivos específicos, d) desenvolvimento da aula, e) recursos materiais, f) referência bibliográfica.

No que diz respeito ao diagnóstico da sala, este foi feito durante o estágio, no período da observação, em que observamos a sala e a turma. A partir do diagnóstico, tínhamos que elaborar estratégias e metodologias para desenvolver atividades em sala de aula. No diagnóstico observamos cada aluno e seu cognitivo de aprendizagem. Segundo a professora, o diagnóstico serve como um parâmetro para que possamos elaborar nosso planejamento de ensino para a educação básica.

O objetivo geral era a ideia central das atividades que seriam desenvolvidas no ensino, que visava promover as competências centrais da proposta do plano de ensino que iríamos aplicar na sala de aula.

Os objetivos específicos foram elaborados de acordo com o objetivo geral, sempre relacionados ao desenvolvimento cognitivo da criança. Deveríamos definir pelo menos três objetivos específicos que estivessem alinhados com a ideia geral e com a proposta de ensino que iríamos aplicar na sala de aula de Educação Infantil.

Na etapa de desenvolvimento da aula foi necessário elaborar um plano de como seriam nossas aulas ao longo de um mês. Deveríamos considerar cada momento da aula e, se possível,

organizar as atividades de forma semanal. O objetivo era que, ao realizarmos a regência na sala de aula, pudéssemos aplicar a metodologia planejada de forma estruturada. Assim, seria importante detalhar as atividades de cada aula ou de cada semana durante o período de regência.

Na parte de recursos materiais deveríamos apresentar os jogos e as atividades que produzimos durante as aulas. Esses jogos, que podiam incluir atividades sobre sílabas, montagem de imagens e outros recursos lúdicos, deveriam ser registrados para a utilização durante a nossa aula de regência.

Por fim, na referência bibliográfica deveríamos incluir os textos e materiais estudados durante a aula de estágio, com foco na educação básica. Na época, utilizamos os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) como referência principal.

Todos os itens foram explicados nas aulas de estágio supervisionado na Educação Infantil, e realizamos um teste que simulava uma aula piloto, a fim de avaliar se realmente aprendemos a elaborar um plano de ensino. Essa avaliação serviu para a nota final. Particularmente, não fui bem nessa apresentação, cometi muitos erros de português e, por isso, fiquei com a média sete.

Na simulação da aula, me advertiram de que eu precisava melhorar muito para ser professor um dia. Minha dificuldade estava em não compreender claramente a simulação, que consistia em apresentar a aula como se estivéssemos em uma sala de aula real. Acabei me atrapalhando tanto com meu próprio planejamento quanto com a dinâmica da sala. A simulação foi realizada com meus colegas de classe.

Após essa avaliação de aula piloto, já no segundo semestre do terceiro ano do curso de Pedagogia, durante a disciplina de Estágio Supervisionado I dos anos iniciais da Educação Infantil, tive a oportunidade de realizar a prática de docência na escola indígena do *Tekoha Jaguapiré*. Antes de iniciar, era necessário apresentar a carta de autorização para obter a anuência, mesmo sendo professor dessa escola eu tinha que seguir a parte burocrática do estágio para realizá-lo na Escola Indígena Municipal Tomásia de Vargas. Após isso, dirigi-me até à escola e entreguei uma cópia da carta de anuência ao diretor Adair Nunes (que é meu padrastrô), que aceitou a solicitação.

Com a autorização institucional em mãos, iniciei meu estágio na escola, onde também atuava como professor. O estágio tinha a duração de um mês, e durante esse período, eu ocupei o lugar da professora regente (titular).

Eu como professor atuava nas disciplinas de Arte, Educação Física e Língua Materna da Educação Infantil, mas não poderia estagiar com a mesma turma que estava lecionando, na mesma escola. Portanto, tive que realizar o estágio em uma outra turma dos primeiros anos

iniciais. Durante o período de um mês, realizei a observação, o diagnóstico e a regência. No final da disciplina, era necessário entregar o planejamento de ensino e o relatório final. Nesse estágio, já não havia a apresentação de uma simulação de aula como na Educação Infantil.

Durante o meu estágio, como conversei com os colegas indígenas da turma, usei a língua materna e depois fui traduzindo, fazendo brincadeiras e trabalhando com as primeiras sílabas. Utilizei imagens, pois era mais fácil para os alunos repetirem na língua portuguesa o nome da imagem. Em seguida, traduzi todo planejamento para o português. Com o material que elaboramos durante as aulas de estágio supervisionado, propus traduzir para a língua Guarani e depois para o português. Mesmo assim, os alunos não sabiam o nome de alguns animais aquáticos dos mares, os chamavam de "*vixo y regua*" (bicho que vive na água).

Outra imagem que eles não sabiam reconhecer era o nome das casas que havia na cidade, que eu apresentava para eles. Então, eu mostrava essas figuras, mas sempre respondia de forma aproximada, a turma chamava as casas da cidade de "*oga itaguigua*" (casa de pedra). Eles não conheciam como eram as casas das cidades, mas davam o nome de acordo com o que sabiam. As únicas imagens que a turma não soube reconhecer foram das ruas e das placas que existem na cidade, pois não reconheciam, já que as ruas e as estradas na aldeia não têm placas de sinalização de trânsito, e não são de pedra. Assim, não conseguiam associar a imagem à sua própria imaginação no processo de aprendizagem.

Como algumas imagens eles não souberam reconhecer, eu explicava que a rua e a estrada do não indígena eram diferentes e que tinham placas porque havia carros e regras para o trânsito de veículos nas cidades, mas eu explicava na língua materna. Então, fui sempre traduzindo as imagens e escrevendo no quadro, traduzindo as palavras: *mba'e ryru* (carro), *tape ita* (as ruas de pedra), *oga itaguiguá* (casa de pedra).

Esses foram alguns caminhos que procurei desenvolver no estágio com a turma do primeiro ano da educação dos anos iniciais. Com explicações de cada palavra na língua materna, eles e elas foram compreendendo a imagem, o nome e fazendo a leitura coletiva. É claro que todo esse conteúdo é difícil para crianças de 5 a 6 anos, porque a realidade da aldeia era diferente, principalmente em relação às casas, ruas e os carros que não existiam na aldeia.

Observando isso, é nítido que, na atualidade, muitas crianças reconhecem essas imagens e podem fazer a leitura direta para o português, isso porque o contato com esse ambiente e o acesso à cidade não são tão difíceis nos dias atuais. Outros acessos, como à tecnologia, também influenciaram muito na fala em português e na diminuição da prática da língua materna.

Durante o estágio do curso, me deparei com muitas dificuldades em relação ao plano de ensino e à metodologia da aula, pois era uma aula totalmente voltada para o ensino do não

indígena. Assim, o uso da língua para instrução facilitou razoavelmente o andamento da aula. Como a turma estava no processo de aprender a escrita e a leitura, a dificuldade para os alunos era ainda maior, uma vez que essas crianças estavam ouvindo o português pela primeira vez e tendo contato com essa língua estrangeira.

A dificuldade, para mim como estagiário, foi enorme e representou um desafio, mas para as crianças foi ainda mais desafiador, pois estavam acostumadas a aprender na língua materna e, de repente, foram expostas ao português. Considero isso um erro, mas, por outro lado, na condição de estagiário, eu estava cumprindo o que foi solicitado e não atuando como professor indígena Kaiowa. Desde então, percebi que nossos alunos devem primeiro aprender a língua materna em sua escrita e leitura, para depois ser inserida outra língua, neste caso, o português.

Durante a observação do estágio supervisionado I, já compreendia que não seria fácil ministrar as aulas de acordo com o plano de ensino elaborado. Assim, a tradução se tornou o caminho que busquei para facilitar a compreensão dos alunos, pois as dificuldades das crianças eram nítidas. Além disso, procurava alternativas que, no entanto, não podia registrar no relatório do estágio. O motivo de não registrar as adaptações e traduções foi o medo de ser reprovado na disciplina.

Eu sabia também que este modelo de ensino era totalmente pensado para o ensino não indígena. No entanto, traduzir o plano foi a minha forma prática na condição de estagiário. Após esta primeira etapa do estágio, percebi que, durante as aulas, os alunos compreendiam parcialmente o conteúdo aplicado.

Assim, ao concluir meu primeiro estágio, enfrentei muitas dificuldades. No final, entreguei o relatório final do estágio e o plano de ensino, que incluía as atividades elaboradas, fotos e cópias das atividades. O relatório foi elaborado com base no Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola, desenvolvido pela Secretaria de Educação do município. E esse PPP também não era voltado para a realidade da comunidade escolar indígena.

Depois que o primeiro estágio foi concluído, passamos para o Estágio Supervisionado II. Nesse período, podíamos escolher a unidade escolar e o ano em que iríamos atuar, podendo optar por qualquer série do primeiro ao quinto ano. Eu escolhi o segundo ano, que é composto por alunos de sete anos de idade, que estão começando a ter contato com o contexto escolar. A língua portuguesa é introduzida gradualmente nesse nível de ensino, e o foco do estágio era a alfabetização e o letramento.

Nesse estágio, houve aulas teóricas sobre a obra de Lev Vygotsky, “A Construção do Pensamento e da Linguagem” (1986). Uma das partes principais deste livro discute que a

linguagem é uma ferramenta no processo de desenvolvimento cognitivo, voltada para a construção do conhecimento. Neste momento, compreendi que temos o conhecimento de acordo com a linguagem que a criança utiliza. O primeiro estágio foi um dos caminhos para que eu pudesse compreender o papel da linguagem e do conhecimento na formação social, especificamente das crianças indígenas.

Como estava no último ano da faculdade, questionei a professora sobre a relação entre linguagem e aprendizagem, perguntando “se a forma como nos expressamos em nossa língua poderia ser considerada uma ferramenta para o nosso processo de aprendizagem”. Sua resposta foi: “o relatório deve ser em português”. Embora irônica, trouxe uma importante reflexão: a necessidade de entregar o relatório final em português, enquanto o plano de aula poderia ser elaborado em Guaraní. Assim, percebi que, apesar de trabalhar com a realidade da comunidade, a forma exigida no relatório final era uma tradução que respeitasse as normas da língua portuguesa.

Assim, o Estágio II foi tranquilo porque eu elaborei o plano de ensino e o planejamento de aula com base na realidade vivida dos alunos. O estágio foi muito leve durante as aulas, com a interação dos alunos envolvendo os conteúdos dos lugares da aldeia, dos rios, das casas dos parentes, dos animais que tinham em casa, além da caça e pesca realizadas pelas famílias. Fui explicando todo esse contexto a partir do nome de cada animal, como *pira* (peixe), *tape* (estrada), *tape po’i* (estrada estreita que dá ligação às casas de familiares) etc.

O estágio, neste modelo, foi possível porque questionamos a professora a partir de um texto, e isso foi fundamental para nos ajudar a melhorar o nosso estágio, tornando-o mais adequado. No entanto, tive que cumprir todas as exigências que foram solicitadas para a avaliação do relatório final do estágio.

É claro que outros colegas não indígenas não gostaram; uma aluna disse: “Por que só eles vão fazer assim?”. Eu respondi e me tornei um pouco mais “falador”: “No primeiro estágio, quando fomos obrigados, vocês não disseram nada. Agora que estamos fazendo o estágio voltado para nossas crianças, vocês acham que não pode?”. A professora concluiu que as normas seriam iguais para todos, independentemente de onde e qual escola, e assim ficou o nosso estágio.

Lev Vygotsky (2001) era mais uma leitura que permitiu observar e aprender sobre a “leitura e a linguagem infantil”. Ele mostrava como a criança constrói sua leitura e sua compreensão da linguagem na infância, utilizando os signos que apresenta na assimilação do conhecimento. A partir desta leitura e da análise da obra do autor, poderíamos realizar o estágio de acordo com a realidade das crianças indígenas. O estágio que nos foi imposto seguia o ensino

do não indígena, e nós, alunos indígenas de Pedagogia, estávamos fazendo uma análise crítica do estágio do curso, que seguia os padrões de uma escola não indígena, por meio de leitura e debate em sala de aula. Assim, nos possibilitou realizar um estágio que se aproximava da linguagem e do conhecimento dos alunos da Educação Básica.

A observação foi essencial para os meus questionamentos em sala de aula, permitindo-me adequar a elaboração do plano de ensino e a proposta das atividades que os alunos iriam desenvolver. Optei, então, por alinhar com a metodologia da professora titular da sala que estava com o segundo ano. Assim, consegui desenvolver o conteúdo na língua materna, utilizando palavras e leituras indígenas que refletiam a realidade dos povos Kaiowa e Guarani.

A proposta que fiz foi aceita: elaborar um plano de ensino e atividades de acordo com a visão de mundo da comunidade em que as crianças viviam. Assim, elaboramos o plano de ensino utilizando nosso alfabeto indígena/*acheguety*, que conta com trinta e três letras, que são: *a – ã – ch – e – ê – g – ê – h – i – Ñ – j – k – l – m – mb – n – nd – ng – nt – ñ – o – õ – p – r – rr – s – t – u – ù – v – y – ÿ – `* (*puso* = apóstrofe).

Esse mesmo alfabeto foi apresentado à professora titular que trabalhava com os alunos do segundo ano da Escola Municipal Indígena Tomásia de Vargas. Foi desafiador trabalhar com sílabas e palavras em língua indígena Guarani e em português. Foi necessário entregar duas versões do plano de ensino: uma versão em língua materna (L¹) e outra versão em língua portuguesa (L²). O relatório final ficou na segunda língua (L²), que era o português.

Com base no alfabeto Kaiowa e Guarani, a oralidade e a escrita da língua Guarani, construí um plano de ensino alinhado à realidade das comunidades Kaiowa e Guarani. As atividades foram desenvolvidas utilizando desenhos, uma forma de expressão que as crianças conheciam bem em seu cotidiano. Pedi que elas mencionassem os nomes dos animais e, em seguida, desenhassem cada um deles, associando as palavras aos respectivos desenhos.

Na sequência, traduzimos todas as palavras que as próprias crianças desenharam em Guarani e fizemos a leitura na língua materna e, depois, em português. Seguindo as mesmas atividades realizadas pelos alunos, formamos pequenas frases em língua materna (L¹) e, em seguida, na língua portuguesa (L²). É claro que esse ensino intercultural é muito mais trabalhoso, mas as crianças compreendem muito melhor o conteúdo e a proposta das atividades.

Entretanto, ao meu ver, o correto é que a criança ainda não seja introduzida na língua portuguesa no primeiro ano das séries iniciais. No entanto, eu já estava no limite de questionar constantemente o curso e o próprio processo de estágio, enfrentando dificuldades nas aulas do Estágio Supervisionado II. Apesar de vários momentos difíceis, o estágio ocorreu de acordo com o que eu pude realizar.

Em 2014, no último ano do curso, no oitavo período, tive mais um estágio relacionado à coordenação pedagógica. Nesse estágio, o objetivo era observar a gestão escolar da educação indígena. A partir dessa observação, elaborei um relatório sobre a rotina dos gestores, além de analisar o papel e a função do diretor da escola e da coordenação. Vale ressaltar que, nesse período, os gestores eram diferentes dos que estavam em sua função quando realizei o Estágio I, uma vez que a gestão escolar indígena é indicada pela prefeitura, sendo considerada um cargo de confiança.

Essa forma de indicação de gestores escolares, durante esse período, estava prevista no Projeto Político Pedagógico, que foi elaborado pela Secretaria de Educação do município e incluída no Regimento Escolar da escola. Durante o período do estágio na coordenação, ocorreram muitas mudanças de profissionais e professores na escola. Com o novo momento da escola indígena, que buscava fortalecer seu protagonismo por meio de uma abordagem diferenciada e bilíngue, ocorreram muitas mudanças, mas não me atentarei a falar sobre elas. Atualmente, não estou acompanhando a escola do *Tekoha* Jaguapiré, que é a minha terra natal.

Durante o estágio, eu questionava constantemente os gestores da escola indígena sobre a razão de não se promover uma eleição para a escolha dos gestores, em vez da atual prática de indicações. No entanto, ninguém me ouvia, pois eu era apenas um estagiário. Assim, apenas registrei a observação de que a gestão da escola era realizada por meio de indicações do gestor municipal, que, nesse caso, era o gestor do município de Tacuru-MS.

O cotidiano do gestor indígena da Escola Indígena Municipal Tomásia de Vargas envolvia diversas responsabilidades essenciais para o funcionamento da instituição. Entre as principais tarefas, destacavam-se a elaboração da lista de professores e a assinatura da folha de frequência dos servidores, incluindo os da limpeza. O diretor também precisava verificar se a escola necessitava de manutenção e realizar a solicitação de materiais pedagógicos junto à Secretaria de Educação. Além disso, era responsável por buscar recursos para a cópia de atividades e cuidar da manutenção de equipamentos, como impressoras. Essas funções diárias eram fundamentais para garantir que a escola operasse de forma eficiente e atendesse às necessidades dos alunos e da comunidade escolar.

Já as funções do coordenador incluíam verificar o planejamento dos professores, autorizar as cópias de atividades para as salas de aula, contar o número de alunos, entregar material escolar, supervisionar o comportamento dos alunos em sala e organizar reuniões da APM (Associação de Pais e Mestres), que aconteciam bimestralmente. Além disso, ele era responsável por realizar reuniões com os professores para discutir o desempenho dos alunos.

Essas observações me ajudaram a entender melhor a dinâmica da gestão escolar indígena e os desafios enfrentados pelos gestores e educadores.

Optei por não incluir os nomes dos gestores neste trabalho, pois não tenho autorização para isso. No entanto, durante o período do estágio, compilei essas informações para o relatório. As funções descritas foram fundamentais para a elaboração do relatório sobre a gestão da Escola Indígena Municipal Tomásia de Vargas. Esse documento refletiu sobre as responsabilidades diárias do diretor e do coordenador, bem como os desafios enfrentados no ambiente escolar. Essas observações foram essenciais para compreender melhor a dinâmica da gestão escolar e identificar possíveis áreas de melhoria no processo educativo.

A defesa do Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia

No último ano do curso, durante o mesmo período do estágio de coordenação pedagógica, eu tive que defender o Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura em Pedagogia. Elaborei o projeto a partir das dificuldades enfrentadas no estágio relacionadas à língua materna L1. A proposta do projeto foi “Língua de Ensino Kaiowa e Guarani na Escola Indígena Tomásia de Vargas”. Este trabalho foi formulado a partir das minhas inquietações durante o estágio, nas quais fui percebendo que a língua Guarani era muito importante para nós.

O espaço da instituição escolar seria o local ideal para fortalecer as línguas indígenas Kaiowa e Guarani. Propus-me a escrever o projeto de pesquisa que exigia uma etnografia e um trabalho de campo. A metodologia de pesquisa consistiu em uma observação participante. No entanto, como era um trabalho de conclusão, com um período muito curto para realizar todo o levantamento no nível escolar, optei por acompanhar algumas aulas de língua materna Guarani em turmas específicas.

Assim, o estágio no primeiro e segundo anos das séries iniciais foram fundamentais para que eu elaborasse o projeto de pesquisa, que na época ainda chamava de “objeto de pesquisa”. Com isso, fui formulando o trabalho de pesquisa para a conclusão do curso. Como se tratava de um trabalho de curta duração, elaborei algumas perguntas fechadas, conforme orientação recebida na disciplina Trabalho de Conclusão, que nos ensinava a desenvolver projetos e pesquisas na área da educação.

Então, produzi um roteiro de pesquisa sobre a língua de ensino da escola. Os questionários continham perguntas, como: “Como são as aulas de língua materna?”, que eram direcionadas à professora regente e aos alunos. Outra pergunta era: “Por que a língua materna é importante na escola?”. A partir dessas perguntas iniciais, fui construindo o texto com base

nas respostas dos alunos do primeiro e do segundo ano, que conheciam melhor o assunto e já tinham estado em sala de aula comigo durante os estágios anteriores.

A resposta da professora foi mais direta sobre a língua materna. Ela disse: “Eles estão mais livres para brincar, falar e contar fatos que ocorreram na comunidade”. Já as respostas dos alunos eram muito diversificadas, então selecionei algumas delas para trabalhar no texto. A forma como os alunos responderam incluiu frases como: “A aula de Guarani não tem português”, “A língua Guarani é mais fácil para conversar” e “A língua é nossa.” Essas são algumas das falas narradas durante as entrevistas, que ainda estão na minha memória e nos registros que tenho do projeto de pesquisa.

A pesquisa de campo foi realizada em sala de aula. Após os alunos responderem ao questionário, eu observei a aula e a comunicação das crianças. É importante ressaltar que esta pesquisa teve muitos erros e equívocos devido ao curto período de elaboração do texto final. Como havia um prazo para entrega, elaborei o texto e os resultados da pesquisa a partir das pequenas inquietações e problemas que enfrentei durante o curso.

Quando terminei o texto, tive problemas para encontrar orientação para a pesquisa, para sua revisão. Em um primeiro momento, fiquei assustado por não encontrar quem pudesse me orientar. Fui buscando informações sobre quem poderia me ajudar. A data para a defesa do trabalho já estava muito próxima, quando finalmente encontrei uma professora temporária do curso da área de linguística. Embora sua linha de pesquisa não fosse especificamente sobre o ensino da língua Guarani, ela aceitou o desafio de me orientar.

Neste sentido, relato no artigo “Autobiografia: uma trajetória acadêmica Kaiowa e Guarani” (2022):

Tive que conversar com a coordenação do curso sobre a possibilidade de continuar com o mesmo tema. Disseram que se conseguisse alguém para me orientar poderia desenvolver a pesquisa. Perguntei para vários professores e professoras se poderiam me orientar, muitos não davam atenção à pesquisa que eu estava fazendo. Sempre me diziam para procurar outros professores, que talvez eles poderiam me ajudar. Já quase no último semestre, a faculdade contratou uma professora na área de linguística que foi a salvação para a minha pesquisa. Fui atrás dela e pedi implorando para que ela me orientasse. Ela acabou aceitando, então, escrevi para ela a pesquisa, ela foi gostando de ler e corrigindo (Benites, A., p. 85).

A banca foi organizada com a participação de duas pessoas externas e de outros professores da própria faculdade. Assim, a banca contou com a presença de docentes externos e da unidade da faculdade, além da minha orientadora.

Para a minha banca buscaram dois professores de outras faculdades, mas as demais bancas eram formadas pelos professores da faculdade. Eu estranhei porque só a minha banca tinha professores de fora. Não sei o motivo, mas foi a única banca com professores externos, o que me deu mais medo ainda. É claro que a correção do texto, eu segui o jeito que a minha orientadora me pedia (Benites, A., 2002, P.85).

Pois assim, meu Trabalho de Conclusão de Curso foi finalizado sobre a língua de ensino, com a dificuldade de encontrar uma banca que avaliasse o tema, já que não era uma área muito conhecida, sendo relacionada à linguagem de uma escola indígena fora do município da unidade da faculdade.

Contei sobre a conclusão do curso no artigo mencionado, “Autobiografia: uma trajetória acadêmica Kaiowa e Guarani” (Benites, 2022, p. 85). Concluí a primeira graduação em 2014, com a defesa do Trabalho de Conclusão, “Língua de Ensino Kaiowa e Guarani na Escola Indígena Tomásia de Vargas”. Esta foi a primeira graduação que concluí com muita resistência e luta diária em sala de aula, nos estágios e na conclusão do curso.

Segunda Licenciatura – Faculdade Intercultural Indígena *Teko Arandu*

Após concluir o curso de Pedagogia, fiz a seleção para o curso intercultural de Licenciatura Indígena na Faculdade Indígena *Teko Arandu*⁷ da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND-UFGD), que está localizada na cidade de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul. O curso é específico para a formação de professores indígenas dos povos Kaiowa e Guarani. Prestei a seleção no ano de 2015 e ingressei no ano seguinte devido à greve que ocorreu no final de 2015, durante o governo de Michel Temer (2016-2019), que assumiu após o golpe do *impeachment* de Dilma Rousseff.

No ano de 2016, fiz a matrícula para o curso. Neste primeiro momento, os alunos iniciavam todos juntos, vindos de várias aldeias indígenas Kaiowa e Guarani. O que não havia em grande quantidade eram as pessoas de retomadas, pois sempre havia um número maior de alunos das reservas de Amambai, município de Amambai-MS, de Porto Lindo, município de Japorã-MS, e de Pirajuí, município de Paranhos-MS. Enquanto que, das retomadas, havia sempre apenas dois ou três alunos por turma.

Na minha turma tinha um número maior de alunos provenientes das reservas, contava com apenas dois alunos de retomadas, um da região de Dourados e outro da região de Paranhos.

⁷ *Teko Arandu* é o modo de ouvir o conhecimento no tempo espaço. *Teko*-modo, *Ara*- tempo e espaço, e *ndu*-ouvir.

As retomadas de *Ypo'i* estão no município de Paranhos, e as da região de Dourados ficam nas proximidades da reserva de Dourados, *Nhu Verá*, que faz divisa com as reservas indígenas de Jaguapiru e Bororó, ambas situadas no município de Dourados - MS.

Como havia estudantes de muitos municípios, destaco aqui que eram mais alunos das reservas e menos das retomadas. Na nossa turma, havia diversos alunos das aldeias mais antigas, como Jaguapiré e a Reserva Indígena de Sassoró, localizada no município de Tacuru. No município de Paranhos, estavam as aldeias Paraguasu e Arroio Cora. Também havia alunos da Reserva Indígena de *Taquapiry*, no município de Coronel Sapucaia, entre outras. No total, éramos cerca de setenta alunos indígenas Kaiowa e Guaraní.

A sala era composta por alunos de reservas, que sempre tinham uma presença maior no curso, e alunos de aldeias que são as retomadas mais recentes, além daqueles que estão em ocupação⁸. Assim, havia uma diversidade de *Tekoha* na sala de aula, com diferentes olhares. No ano de 2016, em meados do mês de fevereiro, começou a etapa do curso. Os indígenas se deslocaram de suas aldeias para participar das aulas, que são denominadas de “tempo universidade”. Esse período durou duas semanas, em que ficamos estudando. Era o momento das aulas integrais. No curso, o ano letivo tinha quatro módulos de etapas no período anual.

Na semana, ocorreram dois eventos: Noite Política e Noite Cultural. A Noite Política consistiu em reuniões onde os alunos se encontravam para debater assuntos de interesse, além das necessidades e dificuldades que enfrentamos durante os primeiros dias da etapa do curso universitário. Uma das principais dificuldades que sempre se apresentava era a questão do transporte, uma vez que a localização dos alunos era bastante diversa e as rotas dos ônibus eram limitadas.

Durante a etapa, a UFGD e a FAIND sempre buscavam alternativas para resolver os problemas e melhorar as condições dos alunos. Nas reuniões, discutíamos a situação de cada local e as condições apresentadas. A prioridade era garantir que as mães tivessem um lugar e um espaço onde seus filhos pudessem ser cuidados. A Faculdade Intercultural Indígena possuía um espaço específico destinado às crianças, onde elas podiam ficar durante o período de estudo das mães.

A pauta das reuniões dos acadêmicos era organizada na primeira semana da etapa do curso. Já na primeira semana da Noite Política, essas questões foram debatidas, sendo levantadas pelos próprios alunos. Durante os debates, sempre buscávamos estabelecer uma

⁸ A ocupação refere-se às recentes retomadas que ocorreram. Um exemplo é a retomada *Guayviry*, que aconteceu em 2011. Durante esse período, a ocupação se torna uma retomada quando as casas começam a ser construídas, uma distante da outra.

relação com o movimento indígena Kaiowa e Guarani, que inclui o movimento da Assembleia Geral e os dos professores indígenas Kaiowa e Guarani. Muitas vezes, contamos com a presença de egressos do curso que estão na pós-graduação ou envolvidos nesses movimentos.

A Noite Cultural acontecia sempre às sextas-feiras. Durante esse período, as apresentações eram organizadas pelos alunos veteranos, incluindo danças e cantos, além de outras modalidades da musicalidade não indígena. Também havia leitura de poemas e brincadeiras, como o *maravichu* (o que é o que é?), cartas de declarações anônimas e contos de piadas. Em nossa turma havia um especialista em piadas. A decoração cultural consistia em um ambiente enfeitado com cartazes, mesas com lenços de grafismo, *jeguaka* (cocar) e arte Kaiowa e Guarani. O espaço também apresentava frases de boas-vindas, e consumíamos bebidas tradicionais, como o *kaguĩ* (milho fermentado).

Nas primeiras etapas, nossa participação nesses dois eventos foi importante para que, nas edições seguintes, também pudéssemos fazer o mesmo. Assim, nas primeiras semanas, como éramos calouros, os veteranos nos explicaram sobre a Noite Política e a Noite Cultural. Compreendemos que a participação nesses eventos era parte do currículo oculto do curso. Nossa própria participação fortalecia esses encontros. No ano de 2016, nossa turma teve uma compreensão clara do movimento estudantil indígena Kaiowa e Guarani.

A turma nova também assumiu a política e organização da classe, que é denominada CATA (Centro de Acadêmicos *Teko Arandu*). Esta organização, composta por discentes, era uma representação estudantil que atuava em qualquer instância para resolver os problemas que surgiam durante a etapa. Além disso, a organização também participava do plano ginásial, que ocorria antes da etapa universitária. Essas informações eram repassadas ao longo do tempo na universidade e no grupo de WhatsApp dos alunos.

A demanda de organização do Centro Acadêmico sempre foi desafiadora nas duas semanas do período de aulas. Ciente desse desafio, estávamos sempre prontos para ajudar na organização dos discentes, que era composta pela nossa turma. A união e o coletivo eram o nosso forte, sempre estávamos juntos, como em uma roda de *kotyhu* (dança e canto com as mãos juntas em roda). Essa organização de discentes durava entre um ano e um ano e meio. Assim que uma nova turma entrava, a organização passava a ser composta por esses novos alunos, e o processo se repetia sucessivamente.

Durante o curso, também tínhamos o “tempo comunidade”, que é o período em que os alunos levavam os trabalhos para elaborarem junto com suas comunidades, sempre voltados para a formação de professores para a educação escolar indígena. Esse trabalho era

desenvolvido em parceria com a comunidade e a comunidade escolar, e os resultados eram entregues, a cada semestre, na etapa do tempo universidade.

A proposta da atividade era realizar um trabalho de campo tanto no espaço escolar quanto na comunidade, abordando os temas trabalhados em sala de aula. Os trabalhos eram desenvolvidos pelos discentes de cada reserva, aldeia e retomada. Eles foram fundamentais para a elaboração de propostas de pesquisa no formato de projetos. Além disso, esses trabalhos serviam como uma forma de avaliação. Durante o período da nossa turma no curso, de 2016 a 2022, nunca tivemos uma prova igual às que eram aplicadas nas unidades particulares que eu já havia concluído.

No início do curso tivemos um período de um ano e meio, denominado de bloco comum, onde as aulas eram pedagógicas. Neste período, foram abordadas todas as áreas que o curso abrangia, como Ciências Humanas, Ciências da Natureza, Linguagens e Matemática. Durante o bloco comum, essas áreas foram introduzidas para que os discentes pudessem escolher posteriormente em qual área desejavam se habilitar. Assim relatei sobre o assunto:

A formação no curso de Licenciatura Indígena Intercultural funciona, nos primeiros anos, com o “bloco comum” onde são cursadas disciplinas pedagógicas para o ensino, também onde a turma de setenta alunos fica por um período de um ano e meio juntos. Há trocas de experiência de ensino e estudo entre comunidades, aldeias e professoras/es, é uma dinâmica que aperfeiçoa também o primeiro contato em apresentar seminário, simular o ensino nas escolas indígenas, problematizar as escolas indígenas e diálogos, debates sobre as realidades de cada comunidade e aldeia Kaiowa e Guaraní no estado do Mato Grosso do Sul (Benites, A., 2022, p. 87).

Os trabalhos desenvolvidos nas comunidades e nas escolas eram apresentados no formato de seminário ou de forma explicativa, compartilhando os resultados das pesquisas que envolviam os *Tekoha* (aldeia). Alguns trabalhos eram entregues em formato manuscrito. Muitos professores e professoras trabalhavam em grupos com leituras e textos relacionados aos povos indígenas Kaiowa e Guaraní. Todas essas metodologias de experiência em pesquisa e leitura contribuíam para a formação do discente, preparando-nos para exercer a função de professores e professoras nas escolas indígenas de cada *Tekoha*.

Esses momentos, especificamente, nos ensinaram muito uns com os outros, pois representavam as múltiplas realidades de cada aldeia, reserva e retomada. As apresentações possuíam algumas semelhanças, mas também destacavam as singularidades e a diferenciação do contexto social de cada comunidade, mesmo sendo do mesmo povo. Isso acontecia porque cada contexto apresenta uma realidade diferente da outra.

Ao concluir o período de um ano e meio do bloco comum, os alunos escolhiam uma área de habilitação. Na época da nossa turma, os veteranos apresentaram cada área, compartilhando o que haviam aprendido durante o curso. Os cursistas que fizeram as apresentações foram aqueles que estavam em fase de conclusão, com o objetivo de despertar a atenção e o interesse de cada discente na escolha de sua área. Eu já tinha certeza de que iria para Ciências Humanas. Nossa turma teve um número maior de alunos que optou pela área de Humanas. Foram quase dezoito alunos para a área de Humanas.

No ano de 2018, no segundo semestre, escolhemos as áreas que iríamos cursar. Em seguida, foi feita uma lista de cada área, que foi levada para a secretaria da Faculdade para a realização das matrículas. Naquela época, a inscrição foi feita por meio dessa lista, não sei como isso funciona atualmente, pois não acompanho mais o curso. Visito Dourados ocasionalmente e, quando vou, levo os alunos da retomada para a etapa do curso utilizando transporte próprio.

No curso, as áreas eram divididas em quatro categorias: na área de Ciências Humanas (História, Geografia, Filosofia e Sociologia), na área de Ciências da Natureza (Ciências, Biologia, Física e Química), em Linguagens (Língua Materna L¹, Língua Portuguesa L², Arte e Educação Física), e em Matemática, que não possui outras subáreas de habilitação.

As disciplinas de cada área eram compostas por dois docentes. Em algumas ocasiões, as aulas contavam com até três professores. Sempre havia convidados para lecionar junto com os docentes titulares da Faculdade Intercultural Indígena. Essa abordagem de ter mais de um docente em uma sala de aula de graduação era algo novo, pois as aulas eram dinâmicas e leves. Todos tinham a oportunidade de participar e podiam falar tanto na língua materna quanto em português. Por isso, os professores indígenas visitantes dos *Tekoha* permaneciam durante o período de cada disciplina.

Estágio Supervisionado da Licenciatura Intercultural *Teko Arandu* (FAIND-UFGD)

Durante o percurso do curso, também realizamos o estágio supervisionado, que era voltado para o ensino fundamental II, abrangendo do sexto ao nono ano nas áreas de História e Geografia. Este estágio era denominado Estágio I. Para prepará-lo, tivemos uma disciplina específica que nos ajudou a elaborar as aulas. As aulas foram direcionadas principalmente para alunos indígenas de escolas indígenas, com conteúdos relacionados ao contexto social e às realidades dos povos Kaiowa e Guarani.

Os estágios do curso foram realizados nas escolas da própria aldeia ou nas reservas. Isso facilitou para os alunos das aldeias e reservas, pois a escola estava ali próxima, e eles não

precisaram se deslocar longas distâncias. Durante as aulas da disciplina de estágio, fizemos leituras de artigos relacionados ao estágio. Alguns alunos já eram professores e trocamos experiências sobre o ambiente escolar e as práticas de ensino em escolas indígenas. Além disso, treinamos os planejamentos de ensino, que podiam ser elaborados na nossa língua materna.

Os estágios dos discentes, especialmente das áreas de retomada, sempre foram complicados, pois as salas são extensões das escolas de outras aldeias. Por exemplo, onde eu moro, as turmas são uma extensão das escolas de outra aldeia, já que existem retomadas que não possuem escola com estrutura física adequada, e quando há, são apenas para os anos iniciais do ensino fundamental I. Assim, como havia acadêmicos/as das retomadas na nossa turma, eles realizaram os estágios nas reservas. Durante esse período, muitas retomadas ainda não tinham escola ou extensão, e a maioria só abria escolas com a solicitação do Ministério Público Federal.

A primeira parte do estágio foi boa, pois quase todos tinham acesso às escolas da aldeia ou reserva. No entanto, os alunos das retomadas precisaram se deslocar para outra aldeia para cumprirem o estágio supervisionado I. As aulas de estágio aconteciam na sala de aula da Faculdade de Intercultural, em seguida, continuavam na sala de aula das escolas indígenas.

Já no estágio supervisionado II, referente ao Ensino Médio, foi mais complicado, pois nem toda aldeia possui escolas indígenas com Ensino Médio regular. Apenas algumas reservas e aldeias do estado de Mato Grosso do Sul, como as do povo Kaiowa e Guarani, têm escolas indígenas de Ensino Médio. Segundo os dados de 2024 da COMESP SED (Coordenadoria de Modalidades Específicas) e do NEEI (Núcleo de Educação Escolar Indígena), a relação das escolas estaduais indígenas que atualmente oferecem Ensino Médio regular inclui: Amambai (EEI-Escola Estadual Indígena *Mbo'Eroy* Guarani Kaiowa, Extensão Sala Coroa Sagrada, Extensão Brilho do Sol, Aldeia Limão Verde), em Caarapó (EEI - Escola Estadual Indígena *Yvy Poty*), em Dourados (EEI- Escola Estadual Indígena Intercultural Guateka Marçal de Souza, Extensão – Aldeia Bororó), em Japorã (Escola Estadual Indígena *Kuña Yruku* - Marina Lopes) e em Tacuru (EEI - Escola Estadual Indígena *Jacy Rendy*).

Os alunos que moram nessas aldeias e que são estudantes da Licenciatura Intercultural conseguem realizar seu estágio sem a necessidade de deslocamento para outra aldeia ou até mesmo para as cidades próximas. No entanto, os alunos de retomadas enfrentam dificuldades, pois não há um número expressivo de estudantes nessas comunidades. Assim, o deslocamento se torna um grande desafio, exigindo um esforço considerável para a realização do estágio.

A dificuldade em realizar o estágio na Licenciatura Intercultural da disciplina de Sociologia e Filosofia foi mais evidente no Ensino Médio, pois os discentes precisaram procurar escolas indígenas ou cidades próximas para realizarem essa atividade. A preparação para esse

estágio foi desafiadora, uma vez que enfrentamos questões logísticas e a necessidade de estar presente in loco, devido à escassez de escolas indígenas na nossa região. Essa situação tornou o processo mais complexo e exigiu um planejamento cuidadoso por parte dos alunos.

A prática do estágio para os acadêmicos indígenas Kaiowa e Guarani, quando existe a possibilidade de realizá-lo em escolas indígenas com o Ensino Médio, contribui significativamente para a formação específica desses estudantes. A preparação para o estágio ocorre durante as aulas de estágio nas universidades. No entanto, quando os acadêmicos indígenas se deslocam para a cidade para realizarem o estágio em suas áreas de formação, enfrentam situações de preconceito que desvalorizam a formação intercultural. No caso específico da nossa turma de 2015 e 2019, alguns relatos dos discentes apontaram a desvalorização e o preconceito em relação ao curso de formação intercultural que frequentamos.

Durante o período e o processo de estágio da licenciatura intercultural no ensino médio, foram encontradas dificuldades, como discriminação e preconceito contra o curso e os acadêmicos. A maior parte das escolas não indígenas não valoriza e não possui conhecimento nas áreas de saberes interculturais e específicos.

A licenciatura intercultural, sob a perspectiva das instituições escolares não indígenas, é frequentemente considerada “inferior” em sua formação epistêmica. Outra dificuldade enfrentada pelos acadêmicos das retomadas ao buscar realizar o estágio é a discriminação direta que sofrem, devido ao seu lugar de pertencimento. As retomadas são vistas como “terras invadidas” e, como mencionado anteriormente, não dispõem de escolas, fazendo com que os alunos realizem o seu estágio nas cidades.

Assim, o curso de Licenciatura Intercultural Indígena é percebido pelos municípios como um curso “inferior”. No entanto, isso acontece porque muitos municípios não conhecem o curso de licenciatura indígena no modelo de alternância. A falta de conhecimento sobre o curso, aliada a informações informais, leva à crítica de inferioridade e à dificuldade de acesso ao Projeto Político do Curso (PPC). Além disso, os cursos “regulares” são frequentemente vistos pelos gestores da educação do município como mais qualificados para o exercício da profissão docente.

A área de Ciências Humanas do curso de Licenciatura Intercultural *Teko Arandu* oferecia outras alternativas para a realização do estágio. Durante o meu estágio, optei por realizá-lo com alunos indígenas do ensino médio que estavam estudando na cidade, em vez de fazê-lo em escolas não indígenas.

O formato de estágio foi realizado por meio de um projeto de extensão de ensino-aprendizagem dentro das áreas afins de sociologia e filosofia, que compõem as ciências

humanas. Nesse caso, foi necessário realizar o estágio no ensino médio com alunos das retomadas ou aldeias, utilizando o formato de projeto de ensino e pesquisa. Eu, particularmente, optei por esse modelo de estágio, estruturado como um projeto de extensão.

O meu estágio foi realizado na retomada onde resido, em um município que é bastante contrário a essa retomada e que possui uma forte predominância do agronegócio. Por isso, optei por fazer o estágio por meio de um projeto de extensão com alunos que estudam no ensino médio na cidade de Aral Moreira.

O estágio, neste modelo, consistiu em um projeto de ensino voltado para temas indígenas relacionados às áreas de filosofia intercultural e sociologia intercultural. O trabalho abordou temas do território (*Tekoha*) e dos modos de vida dos Kaiowa e Guarani da retomada *Guayviry*, além de refletir sobre o pensamento indígena entre as juventudes das retomadas.

O projeto que desenvolvi durante o estágio acabou se tornando uma iniciativa permanente na escola. Após o término do primeiro semestre, a escola iniciou as aulas do segundo semestre, e nesse período, começaram as aulas de cultura com voluntários que foram os sábios e os aprendizes da retomada, juntamente com os alunos da escola. As aulas foram organizadas por níveis de idade e série, e ocorreram toda quinta-feira ou sexta-feira, dependendo da disponibilidade dos voluntários.

Essas aulas de cultura foram divididas em séries e níveis de escolaridade. Na parte da manhã, atendiam os alunos já adolescentes, de 12 a 17 anos; já no período da tarde, as crianças de 4 a 11 anos. O ensino sobre o modo de ser Kaiowa e Guarani foi organizado de acordo com as sábias e as(os) aprendizes da retomada. A participação valia como aula e havia verificação de presença. A liderança reforçava que a participação de todos os alunos e alunas da escola *Che Ru Apyka Rendy* era importante.

O modelo de alternância do curso foi importante devido à possibilidade de realizarmos os estágios a partir deste modelo de projeto de extensão e pesquisa. Os discentes do curso de licenciatura que optaram por essa modalidade tiveram acesso aos alunos indígenas do Ensino Médio para seu estágio. No entanto, caso preferissem, também podiam se deslocar para outras aldeias ou reservas, ou, se desejassem, ir à cidade. No caso específico do projeto de ensino e extensão que elaborei durante o estágio supervisionado, a escola da retomada adotou esse formato de ensino, que envolvia tanto a escola quanto a comunidade. Assim, o curso de alternância se volta para a realidade dos povos indígenas e visa fortalecer o conhecimento dos povos Kaiowa e Guarani.

Descrever o estágio teve como objetivo trazer à tona as diferenças de existência que ainda coexistem hoje, além dos preconceitos sobre o curso, que se diferencia por ser

intercultural e ainda é visto como “inferior”. Contudo, com o tempo, isso tem mudado devido à demanda que o movimento indígena Kaiowa e Guaraní vem articulando nos debates e diálogos.

Uma das formas de avanço é por meio de concursos específicos que atendem às formações das áreas específicas, como o Normal Médio Indígena (*Ara Vera*) e o curso de Magistério Indígena, como o *Teko Arandu* (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena). As escolas indígenas têm protagonizado suas especificidades, sendo diferenciadas e bilíngues. Esses avanços nos concursos específicos começaram em meados de 2022 e continuam a partir de então. No entanto, nem todos os municípios aderiram a esses concursos específicos. Não pretendo me aprofundar muito sobre o assunto, mas apenas demonstrar que obtivemos alguns avanços na educação escolar indígena.

A trajetória na Pós-Graduação

A possibilidade de ingressar na pós-graduação começou em torno de 2016, quando ainda estava no curso de Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*. Inicialmente, o professor Dr. Levi Marques Pereira me perguntou se eu não estava interessado em ser aluno especial no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados.

No momento da conversa, fiquei em dúvida, pois não sabia exatamente o que era o mestrado. Durante as aulas na Licenciatura, estudamos inicialmente a introdução à Antropologia, o que despertou minha curiosidade em entender como funcionava o mestrado. Desde o início, queria saber e conhecer mais sobre o que era o mestrado em Antropologia.

No segundo semestre de 2016 me inscrevi como aluno especial em Antropologia na UFGD. relatei no artigo "Autobiografia: uma Trajetória Acadêmica Kaiowa e Guaraní" (2022, p. 89) que: “No período de três meses, concluí uma disciplina como aluno especial com os professores Levi Marques Pereira e Leif Erickson Nunes Grunewald, chamada Tópicos Especiais: Diversidade Étnica e Direitos Socioculturais.” A partir desse período, meu interesse pela área de Antropologia cresceu, a experiência como aluno especial no curso de pós-graduação foi enriquecedora.

Já no segundo semestre de 2018, continuei participando do grupo de estudo em etnologia indígena, juntamente com os mesmos professores, além de outros pesquisadores que estavam discutindo possibilidades e propostas de projetos para a seleção de mestrado. No final de 2018, prestei a seleção de mestrado, mas não fui aprovado. No ano seguinte, em 2019, tentei novamente e fui aprovado como aluno regular do mestrado em Antropologia.

Durante o mestrado, passei um tempo em Dourados para cumprir as disciplinas obrigatórias. No ano de 2019, já estava morando em *Tekoha Guaviry* e continuava tanto com o mestrado quanto com a graduação. Como já havia cursado várias disciplinas como aluno especial, consegui aproveitamento das disciplinas para compor a matriz curricular do curso de mestrado no meu processo de formação.

Após concluir as disciplinas, entrei na fase de pesquisa em 2021, um período desafiador devido à pandemia. Isso afetou meu tempo e a capacidade de realizar as pesquisas de campo. No entanto, consegui me guiar pelas orientações de minhas ancestrais, minha bisavó Cristina Ximenes (*Kuña Jegua*) e minha avó Crescência Martins (*Ipo'y Vera Ndy Ju*). Durante o mestrado, realizei três sessões de visitas (*oguata*) a minha bisavó e avó materna no *Tekoha Jaguapiré* para desenvolver a pesquisa e preparar o texto da dissertação, que foi intitulada “*Mba'e Kua'a Vusu/Ñane Ramõi Jusu Papa ha Ñanderu Vusu Rembiapo: A topologia do cosmo Kaiowa e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos*”.

A pesquisa foi conduzida com muito cuidado, especialmente considerando que as narradoras e o narrador eram pessoas sábias, conhecidas como *Ñandesy* e *Ñanderu*. Portanto, o cuidado espiritual foi essencial para o desenvolvimento do estudo. A experiência de pesquisa com meu *Ore* do grupo de circulação foi excelente na minha formação como aprendiz e na formação acadêmica, além de ter fortalecido minha conexão com os saberes e conhecimentos do modo de ser Kaiowa.

O processo de pesquisa que desenvolvi foi realizado por meio de orientação à distância, algo que não era comum para mim. Foi extremamente difícil acompanhar uma pesquisa que normalmente requereria contato e conversas presenciais. A orientação foi remota, enquanto a pesquisa de campo foi realizada presencialmente.

Durante o estudo, fui articulando e costurando conhecimentos juntamente com as narradoras e o narrador, que são as *Ñandesy* e o *Ñanderu*. Tudo foi coordenado com o tempo e o momento que eles impuseram, para que a pesquisa fluísse de forma tranquila. Assim, obtive sucesso em terminar o curso dentro do prazo, mas precisei solicitar mais tempo ao Programa de Pós-graduação em Antropologia para a defesa. Concluí o curso de mestrado em Antropologia em 2022.

Minha entrada no doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG) ocorreu em 2021, ano em que fui aprovado no processo seletivo para ingressar na turma de 2022, no mês de março.

No processo seletivo me inscrevi para a linha de pesquisa Etnopolíticas, Resistências e Transformações Epistemológicas, uma das quatro linhas do PPGAS-UFG⁹, sob a orientação de Camila Mainardi. Ao ingressar, ainda estávamos no período final da pandemia de COVID-19. No primeiro semestre, cursei disciplinas de forma remota. Nas primeiras aulas foi difícil, pois moro na retomada e não tínhamos uma conexão de internet muito boa. No entanto, consegui estar presente e completei as disciplinas optativas e obrigatórias.

Já no segundo semestre, após o fim da pandemia de COVID-19, me desloquei para Goiânia para cursar as disciplinas necessárias, de modo presencial, e assim, finalizar os créditos que faltavam. Além disso, como aluno com bolsa CAPES Demanda Social tive que realizar o estágio docência em algumas disciplinas que foram ofertadas para a graduação na Faculdade de Ciências Sociais (FCS).

Quando cheguei, em meados de agosto de 2022, os primeiros meses na cidade de Goiânia foram muito difíceis. Eu não estava acostumado a sair e ficar longe de casa, além da cidade ser muito grande. No entanto, com a ajuda de meus colegas, como Marta Quintiliano e Rogério Santos dos Prazeres, fui muito bem acolhido, o que me manteve mais tranquilo.

O primeiro mês do doutorado, com as aulas presenciais, foi desafiador, pois não conseguia dormir muito bem. Neste período, minha estadia foi na casa da Marta Quintiliano, que me acolheu e me permitiu morar próximo à UFG, do campus Samambaia. Fiquei por um bom tempo na casa dela, e minha rotina nessa época consistia em realizar as leituras das disciplinas que estava cursando.

Nesta mesma época, também realizei o estágio docência com a minha orientadora, Camila Mainardi. Perguntei a ela se poderia realizar o estágio sob sua orientação, e prontamente ela aceitou, o que me deixou muito feliz. Como eu não conhecia muitas pessoas, essa oportunidade poderia me ajudar a ficar mais próximo da orientadora e a não me sentir tão sozinho. No entanto, mesmo assim, minhas noites de insônia continuaram, eu dormia muito tarde e acordava cedo para ir à universidade.

Neste período, também participei do Simpósio Internacional da Faculdade de Ciências Sociais (UFG). No grupo de trabalho *Amjkãm mê pajapacxa* (Modo de Pensar e Expressar), apresentei o ensaio “Conhecimento Flutuante do Assobio do *Mimby Ypy* (Apito Sagrado)”. O tema apresentado abordou o conhecimento flutuante do assobio e o som produzido pelo

⁹ O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG possui quatro linhas de pesquisa: Corpo e marcadores sociais da diferença; Etnografia dos conhecimentos e experimentações etnográficas; Etnografia dos patrimônios, memórias, paisagens e cultura material; e Etnopolíticas, resistências e transformações epistemológicas (informações disponíveis em: <https://ppgas.fcs.ufg.br/>).

instrumento tecnológico, musical, artesanal e cultural, sua prática e o saber indígena. Este tema foi um dos primeiros ensaios de alguns apontamentos do projeto que eu estava pensando em desenvolver para a tese.

Após esse primeiro ano de aulas, leituras e estágios, retornei minha rotina na retomada, já pensando no campo de pesquisa. Comecei a articular e planejar como eu realizaria essa parte da pesquisa, que será apresentada no capítulo dois desta tese.

Registro aqui minhas saudações, lembranças e memórias vivas da vida durante o doutorado, onde passei momentos bons e ruins, de saudades e lágrimas que foram necessárias para superar minha fraqueza e a ausência de ver, sentir, tocar, olhar e falar. Assim sou, indígena Kaiowa.

Como a minha bisavó dizia: "Nem tudo vamos recuperar." Assim, com o tempo, fui orientado no doutorado pela Camila Mainardi, que me conheceu com um olhar atencioso. Meu primeiro encontro on-line com ela foi marcado pelo toque do *mimby*. Após essa busca, mesmo inicialmente distantes e ainda sem nos conhecermos pessoalmente, nossa caminhada começou a se transformar em uma grande parceria. Camila esteve ao meu lado durante todo o doutorado, oferecendo uma paciência sensível, rigidez flexível e momentos de risos tímidos, além de nervosismo. Cada um desses momentos foi de suma importância e necessário para orientar um Kaiowa de retomada.

Essa transição de orientação representou uma caminhada do *oguata* e a construção do *ore* (exclusivo)¹⁰ na universidade, que é temporária, onde fui costurando meu tempo de estudo e orientação. Assim, segui adiante na condição de estudante Kaiowa, aprendendo e crescendo juntos ao longo desse percurso.

No doutorado, a Camila Mainardi me ensinou a caminhar e a orientar no papel (*che mbo'eva tembi'apo kuation pe*). Com o tempo, passei a chamá-la de *Kuña Kuation Ju*, (mulher que faz o papel brilhar). Demorei para encontrar o altar que levava ao nome da minha orientadora. Após um período de busca e muitas *rezas*, consegui trazer o nome para a terra. Não foi fácil fazer isso, por isso, meus questionamentos e os momentos de orientação foram fundamentais para a produção da tese.

Camila Mainardi foi mais do que uma orientadora, ela se tornou uma parceira. Minhas dúvidas acadêmicas nas disciplinas foram sanadas, e em um momento de fragilidade, quase pensei em desistir. Eu me sentia silenciado em uma sala virtual, mas procurei conversar com ela, e sua animação e apoio foram fundamentais durante as aulas das disciplinas obrigatórias e

¹⁰ *Ore* exclusivo será um assunto tratado de forma mais detalhada no capítulo III.

nas aulas de etnologia, nas quais estivemos em parceria durante um semestre inteiro. Foi nesse período que busquei o nome dela em outros patamares.

Já no campo de pesquisa, ela me ajudou muito, mesmo não dizendo exatamente o que eu deveria fazer. O simples ato de me ouvir me dava mais ânimo e coragem enquanto eu realizava a pesquisa de campo. Estar longe e sentir a confiança de que tudo daria certo foi fundamental, assim como a necessidade de buscar o nome não indígena da minha orientadora, Camila Mainardi/*Kuña Kuatia Ju*.

Por fim, deixo aqui minhas saudações e agradecimentos à mulher que faz o papel brilhar, que tornou a dor do doutorado mais leve e as cobranças mais adequadas, fundamentando-se em uma prática acadêmica (normas técnicas de escrita) e não acadêmica (momentos de apresentar canto e *mimby* nas aulas e encontros). Concluo essa seção considerando que estar sob sua orientação transformou o conhecimento Kaiowa em uma Kaiowalogia, uma nova maneira de produzir saberes indígenas na academia. Isso só foi possível com uma orientação flexível e sensível, que envolveu não apenas a leitura de narrativas poéticas, mas também a capacidade de sentir a pesquisa para guiá-la, além de ler as pesquisas para aperfeiçoá-las. Sem sua orientação, talvez esta pesquisa não tivesse acontecido, no entanto, estamos valorizando os rezadores e as rezadoras, que são detentores do saber, a partir de diversos atravessamentos dos coletivos, das rezadoras, dos rezadores e dos *jara*.

Ser Kaiowa docente na retomada

Durante o doutorado, em alguns momentos, atuei como professor. Na retomada, fui professor de uma turma multisseriada composta por discentes do sexto ao nono ano na Escola Indígena *Che Ru Apayka Rendy*, que é uma extensão da escola polo *Arandu Renda*, localizada na aldeia *Guasuty*, no município de Aral Moreira-MS. A escola foi criada em 2015, a partir de uma reivindicação da comunidade, por meio do Ministério Público Federal, na busca pelo direito à educação para as crianças dessa localidade que está em processo de retomada.

Sou professor na retomada *Guayviry* desde 2019. Meu primeiro ano foi um desafio, pois lecionava em uma sala multisseriada do sexto ao nono ano do Ensino Fundamental II. Ao iniciar como professor, percebi que a escola não possuía materiais ou condições adequadas de espaço físico e estrutura, em comparação com escolas que têm prédios próprios. Esse momento me fez lembrar da minha infância, quando comecei a estudar em uma sala multisseriada sob um galpão que pertenceu a uma fazenda, no *Tekoha Jaguapiré*.

A unidade escolar improvisada é uma escola indígena que funciona na modalidade de turmas multisseriadas na comunidade. No período matutino, o sexto e o sétimo anos são agrupados, enquanto o oitavo e o nono anos se reúnem no vespertino. Esse tipo de agrupamento considera a modalidade de ensino em níveis, ministrados em salas multisseriadas

A escola, por assim dizer, encontra-se em uma situação de precariedade se comparada à forma de ensino comum das demais escolas brasileiras. As condições para estudar e lecionar no espaço físico destinado à educação são bastante distintas das experiências de ensino em áreas rurais. De forma geral, as escolas de retomada em áreas rurais do Estado de Mato Grosso do Sul enfrentam desafios específicos para a construção da estrutura física da unidade escolar.

Todas as vezes em que fui para Goiânia, fiquei afastado da escola e outra pessoa assumiu meu lugar. Essa pessoa também se preparava para ajudar na retomada futuramente. É claro que, sempre que precisei me afastar, avisei à comunidade da retomada, aos jovens e seus familiares sobre meu afastamento para dar continuidade aos meus estudos de doutorado.

Minha contribuição para a educação é, de fato, fortalecer a retomada na condição de professor, e é um desafio manter um ensino de qualidade nesta unidade escolar. Os professores e as professoras não têm muito acesso a materiais didáticos voltados para a educação escolar indígena, então nós mesmos produzimos os materiais didáticos para que os alunos possam desenvolver seu processo de aprendizagem.

Como sou professor de jovens, meu foco principal é trabalhar com a língua portuguesa e os conhecimentos indígenas. O ensino do português é essencial para prepará-los para o ensino médio, onde precisarão entender a língua que é falada nas escolas não indígenas, já que não temos o Ensino Médio disponível na comunidade.

É um desafio ser professor em uma sala multisseriada, onde preciso lecionar todas as disciplinas. Isso torna impossível ensinar cada uma delas de forma separada, exigindo uma abordagem integrada para garantir que os alunos possam aprender de maneira eficaz.

A forma como ensino os alunos, é por meio da interdisciplinaridade e da multidisciplinaridade, preparando aulas que combinam diferentes áreas do conhecimento, como História, Geografia e Arte. Embora em algumas disciplinas, como Matemática, seja mais desafiador integrar conteúdos, consigo relacionar a Matemática à realidade dos alunos, utilizando exemplos de construção de casas e roças para trabalhar com números, medidas e geometria.

O ensino de Português é um pouco mais complicado, pois muitos alunos não têm o hábito de falar a língua portuguesa. Para facilitar a compreensão, faço as explicações em Guarani e, em seguida, realizamos a leitura em Português. Dessa forma, eles conseguem

entender melhor o que os textos literários comunicam. Além disso, sempre disponibilizo dicionários para que possam pesquisar as palavras sobre as quais têm dúvidas.

As disciplinas de Educação Física, Arte e Língua Materna são trabalhadas de forma integrada, o que torna o aprendizado mais dinâmico e significativo para os alunos. Muitas vezes, utilizo as habilidades artísticas dos alunos, incentivando-os a criar desenhos que representem suas brincadeiras e suas vivências. Esses desenhos, além de valorizar a expressão da sua arte e o modo de ser individual e coletivo de cada um, servem como um ponto de partida para discussões em sala de aula.

Após essa atividade de arte, seguimos para a prática das brincadeiras, incorporando movimentos e habilidades físicas que eles já conhecem. O futebol, que é uma paixão entre eles, é sempre uma parte importante das atividades de educação física. Reservo um tempo livre para que possam jogar.

Essa abordagem integrada permite que os alunos desenvolvam suas habilidades em várias áreas ao mesmo tempo, fortalecendo tanto o aprendizado quanto a convivência em grupo. Além disso, ao trabalhar com a língua materna, consigo conectar as atividades artísticas e físicas com a arte e a identidade deles, valorizando suas expressões linguísticas Kaiowa.

Como professor, venho trabalhando com os alunos desta escola que está na retomada. A unidade escolar, mesmo que improvisada, garante o direito ao território e à educação, além de auxiliar nas reivindicações feitas pela comunidade. A escola também serve como um meio para os alunos se alimentarem com a merenda escolar.

Um ponto positivo para os alunos desta comunidade é a merenda escolar, mantida pelo município para atender às necessidades de alimentação. Após consumirem a merenda, os alunos frequentemente trazem sacolinhas para pedir o que sobrou da refeição a fim de levarem aos seus familiares o que não comeram. Assim, os alunos, involuntariamente, demonstram o problema da fome nas casas em que vivem.

Em geral, os professores e as professoras da escola orientam a cozinheira a preparar mais do que a nutricionista do município recomenda. Nesse aspecto, a responsabilidade pela alimentação dos alunos, na escola em área de retomada, vai além da nutricionista do município. Quanto à sobra da merenda escolar, ressalto que não deixa de ser uma fonte de nutrientes para os próprios alunos, especialmente se considerarmos que isso reduz o dispêndio de alimentos nas casas de seus familiares.

Além da minha função como professor, desde 2019, ajudo como secretário e assistente da Associação da Comunidade, “Associação AÑETETE da Comunidade Indígena *Guayvirí*”,

que foi fundada em 2017. A cada três anos, a associação passa por uma reestruturação em sua atuação, envolvendo os membros associados.

Eu sou responsável pela elaboração da ata da assembleia geral, que inclui a posse do presidente, a leitura do estatuto da associação e a eleição da nova diretoria e do conselho fiscal. A presidência e a vice-presidência são compostas por duas pessoas, enquanto a diretoria é composta por uma primeira secretária, uma segunda secretária e um suplente. O conselho fiscal é formado por um membro titular e dois suplentes, totalizando doze associados, dos quais a grande parte são indígenas mulheres do *Tekoha Guayviry*.

Após toda assembleia, vou até a cidade de Ponta Porã para realizar o reconhecimento de firma em cartório e averbar a posse do presidente da associação da retomada, Genito Gomes, que também é líder da retomada. Além disso, o acompanhamento para providenciar a assinatura digital, que é necessária em alguns documentos da associação.

Por meio da Associação, tive participação direta em projetos de captação de recursos e fomos contemplados pelo Fundo Brasil no Edital Geral 2020, com o tema "Resistência". A proposta do projeto abordou a situação de retomada nas áreas de saúde indígena, educação escolar indígena e direitos territoriais, sendo aprovada no processo de seleção entre diversos estados do país. O Fundo Brasil é uma fundação que atua em defesa dos direitos humanos e civis.

Tive participação direta na elaboração de outro projeto pela Associação, em parceria com Luisa Lanna, graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais e mestra no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), onde atua como montadora, educadora e diretora audiovisual. Outra colaboradora da associação é Luciana de Oliveira, professora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Esse projeto foi contemplado pelo Edital Nº 16/2024 “Ancestralidade Viva: Apoio e Incentivo à Cultura dos Povos Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas (MPI)”. O título do projeto foi “*Ñe Mandu’a Py Ñemogarai* - A Lembrança e o Batismo - Festival em Memória de Nísio Gomes”. Este projeto teve como objetivo celebrar a memória e honrar a liderança indígena que, em 18 de novembro de 2011, foi assassinada em um ataque por fazendeiros, que também ocultaram seu corpo, não encontrado até hoje.

Docente voluntário no Núcleo *Takinahakỹ* de Formação Superior Indígena (UFG)

Em 2023, recebi um convite do coordenador do curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG, Alexandre Herbertta, para atuar como professor voluntário no Núcleo *Takinahakỹ* de Formação Superior Indígena. Durante esse período, por três dias, conduzi o tema contextual "Cosmo: Saberes Locais e Universais", da área de Ciências da Natureza¹¹.

Essa experiência foi desafiadora, pois estive em uma sala de aula composta por alunos de cinco povos diferentes, incluindo Boe Bororo, Krikati, Xerente, Xavante e Tapirapé. Os Xavante representavam a maioria da turma, enquanto os outros grupos eram menores. A diversidade cultural presente na sala trouxe um desafio adicional, mas também uma rica oportunidade de aprendizado e intercâmbio de saberes. A experiência de lecionar para meus parentes de diferentes povos foi valiosa e enriquecedora, permitindo um diálogo entre os conhecimentos.

Como o tema contextual estava na área das Ciências da Natureza, mas com o tema "Cosmo", que indica que o curso tensiona o binarismo natureza-cultura, busquei trabalhar o universo de cada povo no formato de seminário. Estudantes de cada povo apresentaram aspectos de suas cosmologias, que eram diferentes umas das outras. Nesta atividade, estudantes Boe Bororo afirmaram que sua iniciação vem da argila, enquanto, Krikati relacionaram seu cosmo a uma árvore. Os alunos do povo Xerente apresentaram que surgiram das cabaças, os Xavante explicaram que sua iniciação no cosmo está relacionada aos furos das orelhas, os Tapirapé afirmaram que vêm da mandioca, ressaltando que cada povo pode ter mais de uma origem. Essas apresentações ocorreram durante as aulas no Núcleo *Takinahakỹ*.

Cada conjunto de alunos apresentou suas origens, como mencionado. Em seguida, apresentei a teoria do *Big Bang*, que fala sobre a origem do universo e é bem aceita no mundo científico não indígena. A questão era o que eles achavam dessa teoria, uma vez que cada um havia apresentado a origem de seu povo. Muitos ficaram em silêncio, mas logo alguns começaram a conversar em voz baixa. Então, deixei que eles refletissem e apresentei a origem

¹¹ O curso de Educação Intercultural da UFG parte de uma reflexão crítica sobre a classificação e as hierarquias entre saberes. O Projeto Pedagógico do Curso explica sua organização por temas contextuais, e não por disciplinas: "A concepção de tema contextual transcende a lógica clássica das dicotomias científicas. É entendido como a não disciplinarização dos saberes. O tema contextual busca, sempre, a articulação dos conhecimentos, sejam de bases intraculturais, interculturais, transculturais, ou de outras formas, como as científicas, dissolvendo, assim, as hierarquias epistêmicas. Nessa concepção, não há nem conhecimentos superiores, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos. O tema contextual reconhece, em sua composição, diferentes lógicas de organização e produção de saberes, realidade que prestigia a troca de conhecimento em um processo crescente de solidariedade intelectual e de justiça social." (Projeto Pedagógico do Curso de Educação Intercultural, 2020, p. 65)

do universo segundo os Kaiowa, que está registrada na minha dissertação (Benites, A. p.52, 2022)¹²

No segundo dia, trouxe um artigo para leitura intitulado “Origens, místicas e Científicas”, de Eduardo Rodrigues da Cruz (2008). O intuito do texto não foi fazê-los acreditar que essa ciência era a única verdadeira, mas sim provocá-los após suas apresentações e também para que entendessem coletivamente que não temos uma única ciência universal.

No último dia de aula, pedi para todos desenharem de acordo com sua cosmologia. Cada conjunto de alunos produziu suas representações, conforme o que foi apresentado anteriormente. Em seguida, solicitei que compartilhassem seus desenhos “cosmológicos”, lembrando que já haviam lido o texto mencionado. Pedi, então, que comentassem sobre qual seria a representação mais verdadeira da realidade do seu povo e questionei se algo estava errado ou certo. A grande maioria respondeu que ambos estavam corretos, mas enfatizou que, para os povos indígenas, o que realmente está certo é aquilo que é narrado e mantido vivo em sua memória coletiva.

Caminho do pesquisador aprendiz xamânico – futuro incerto

A minha jornada como aprendiz xamânico começou desde muito cedo. Aos doze anos, eu já participava das rodas de conversa com chimarrão pela manhã e aproveitava os momentos de descanso da minha bisavó para compartilhar Tereré (bebida composta de erva de Tereré e água gelada de nascente). Muitas vezes, me sentava embaixo da casa de sapé ou sob uma árvore. Desde essa idade, descobri habilidades com a voz e com o *mbaraka*¹³, e sempre fui curioso para aprender a cantar e dançar. Assim descrevi na minha dissertação:

Neste mesmo processo inicia-se também a formação do *yvyraiija* (aprendiz, ajudante). Eu fui *yvyraiija* dos doze anos de idade até os 20 anos, período em que pratiquei os cantos e as rezas com intensidade, mas continuo sendo aprendiz dos cantos e das rezas das sábias anciãs e sábios anciãos. Neste tempo que passei aprendendo, por meio da escuta atenta e praticando tudo o que me era ensinado e solicitado a fazer, eu ficava muito inquieto, porque eram ações que orientavam o meu aprendizado. As dúvidas eram mais frequentes nas narrativas contadas por eles e elas, durante este processo em que usava os sentidos da audição e da fala (Benites, A., 2022, P.47-48).

¹² Mais especificamente o tema da origem o universo segundo os Kaiowa, está no capítulo II, na parte intitulada “*Ypyrã Ñepyrumby Yvyrã -A construção/criação do cosmo*” (Benites, A, 2022. p. 52)

¹³ *Mbaraka* é um instrumento tecnológico Kaiowa que emite som em rituais de cantos, rezas e batismos de crianças.

Minha trajetória de cantar e rezar começa com minha bisavó e minha avó. Com o passar dos anos, entre os quinze e dezoito anos, comecei a ter outros mestres, como Ricardo Ximenes, Lauro Benites, Luis Velário Borvão, Atanásio Ximenes e Floriza Flores. Ricardo Ximenes é um rezador específico das rezas para cura e encantamento, e ele é muito bom também em feitiçaria, utilizando objetos de pessoas para lançar feitiços naqueles que deseja encantar. Esse processo fui aprendendo com ele; por ser jovem, muitas vezes não compreendia completamente porque ele me ensinava as rezas de encantamento e a fazer feitiços.

Enquanto fui aprendendo sobre a feitiçaria, consultava minha bisavó, pois também queria aprender sobre feitiços. Ele me ensinava a fazer e desfazer feitiços, que basicamente envolviam o uso de objetos das pessoas, como roupas, calçados, bonés, camisas, etc. Aprendi esse processo rapidamente com ele, mas eu mesmo queria saber a reza do encanto, que é a reza do *Pa'i Tambeju*, além das rezas de encantar as pessoas, que são feitas em dias de quinta-feira e sexta-feira.

Quando estava aprendendo isso, minha bisavó ficou sabendo, prontamente me chamou e me disse: “*Ani tei, reipuru nde tuja mbo'yve*” (“nunca usa isso, só pode usar depois que estiver velho”). Então, segui seu conselho de apenas aprender e não utilizar. Até hoje, não foi necessário usar nem o feitiço nem a reza do *Pa'i Tambeju* (o pai do encanto).

Na narrativa que aprendi, o *Pa'i Tambeju* era um velho sujo, cheio de bichos nos pés, que vivia com um pedaço de madeira nas costas e uma sacola toda suja e amarrada. Um dia, enquanto passava pelo caminho da roça do *Jaikaira* (dono da planta), a filha do *Jaikaira* começou a insultar o *Pa'i Tambeju*. Então, ele fez a sua reza do encanto para essa moça, que era filha do *Jaikaira*. Quando a moça passou pelo local onde o *Pa'i Tambeju* rezou, ela começou a sentir falta dele. Ao entardecer, antes do sol se pôr, uma parte avermelhada misturada com rosa apareceu nas nuvens, esse é o sinal da reza do *Pa'i Tambeju*.

Lescano mora na reserva indígena *Takuapiry* e é representante do movimento dos professores Kaiowa e Guarani. Cursou seu doutorado no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, especificamente na linha de História Indígena e do Indigenismo. Segundo ele:

Pa'i Tambeju, Guardião de encanto e magia, seu nome de batismo é *Verandyju*, ele criou os cantos *kotyhu* e *kotyhu'i*, esses cantos são para encantar, seduzir o ser humano inconscientemente, não é proibido aprender, mas é orientado a se benzer porque é encanto que, por si mesmo, dura pouco tempo (Lescano, 2024, p. 72).

Uns conhecem como crepúsculo, outros pelo horizonte rosado, para nós, chamamos de *aragwaju*¹⁴. Foi assim que ele engravidou a filha do *Jaikaira* apenas com sua reza, que são do encanto. Essas rezas são muito perigosas de praticar quando se é ainda jovem, pois podem levar ao suicídio se não souber desfazer a reza do encanto.

Após aprender essa narrativa, que permanece viva em minha memória, fui orientado a não praticar essa reza antes de me tornar “velho” ou um rezador. A reza do *Pa'i Tambeju* é muito poderosa e não pode ser entoada em qualquer lugar. Até hoje, mantenho essas rezas comigo, mas nunca foi necessário utilizá-las. Estou ciente de que, ao utilizá-las, posso colocar a vida da pessoa em risco. Meu processo com o rezador Ricardo Ximenes foi aprender sobre feitiços e as rezas de encantos, que são perigosas.

Lauro Benites é meu padrinho e tem sessenta anos. Ele participou do meu terceiro nome de batismo e hoje reside na aldeia onde nasci. Foi casado com a minha avó, mas recentemente se separou dela e, neste ano de 2026, formaram um casal de novo. Durante muito tempo, após eu concluir a fase de aprendiz com o rezador anterior, passei a aprender o canto *jeroky* (dança e canto) com ele. Aprendi sobre o canto e as danças dos pássaros, que são as almas das crianças. Esse canto serve para fazer o batismo de qualquer pessoa, onde são cantadas todas as aves, como papagaio, beija-flor, tangará, gavião, caburé, entre outras. Essas são as principais aves, e fui aprendendo o canto de cada uma delas.

Com ele, também aprendi a reza dos caminhos e da defesa pessoal, para não correr riscos quando estiver em uma estrada longa ou sozinho em um lugar isolado. Esta reza serve para nos camuflar, de modo que as pessoas não consigam nos ver ou reconhecer, mesmo aquelas que nos conhecem. Com isso, nos tornamos invisíveis aos olhos delas.

Com ele, também aprendi a reza para esfriar feitiços perigosos, incluindo aqueles que podem matar uma pessoa. Assim, fui aprendendo a desfazer esses feitiços das pessoas que estão sob seu efeito. Além disso, aprendi o canto do sol, que acontece durante o eclipse, esse canto possui sua própria reza, segundo o *Ñanderu*.

Luis Velário Borvão faleceu em 2020. Ele também foi meu mestre de reza e canto durante meu aprendizado. Com ele, aprendi a reza para curar diversas doenças, incluindo dores de barriga, dor de cabeça, dores no corpo, além de cansaço mental e físico. Aprendi também cantos práticos de assopro, tanto com *Mbaraka* quanto sem, dependendo da doença que a pessoa apresenta. Em algumas ocasiões, o uso do instrumento tecnológico é necessário, enquanto em outras não.

¹⁴ *Aragwaju* é o tempo-espço amarelo avermelhado no sol poente. *Ara*- tempo e espaço- *gwa*- de – *ju* amarelo- avermelhado.

Ele também me ensinou, durante meu processo de aprendizado, a fazer misturas de remédios feitos a partir das aves, como o Caburé e o Tangará. Aprendi a usar a parte labial das aves para entoar e aperfeiçoar os cantos. Ele me orientava a fazer isso toda quinta-feira em jejum, e eu percebia que minha voz se tornava cada vez mais perfeita em relação à entoação de cada canto e reza. As rezas começavam cedo e parávamos por volta da meia-noite. Depois, éramos livres para cantar, e havia muitas pessoas, incluindo familiares, que sempre nos acompanhavam. No entanto, ele não ensinava a todos a produção desses remédios para a construção do corpo e da voz.

Atanásio Ximenes faleceu em 2023. Foi um dos maiores mestres que me ensinou muitas rezas para a cura de doenças e proteção contra feitiços. Ele me ensinou a tratar feridas, dor de dente, dores nas articulações e problemas de saúde mental. Essa foi a fase do meu aprendizado durante o meu processo de formação de aprendiz.

Na fase de ensinamento da reza e assopramento, ele me ensinou a rezar e usar palavras terapêuticas¹⁵ nas pessoas, mas deixou uma restrição: eu não poderia realizar palavras terapêuticas em qualquer pessoa, apenas em casos de urgência. Assim, continuei evitando fazer palavras rezadas em pessoas, apenas em momentos extremos, a menos que fosse realmente necessário. Cuidar do corpo de uma pessoa com as palavras terapêuticas pode remover muitas cargas espirituais, o que requer um período de resguardo para que a pessoa se auto cure. Algumas vezes, foi necessário realizar rezas de assopramentos com palavras entoadas em outras pessoas. Em algumas ocasiões já fiz palavras terapêuticas entoadas nos meus filhos e tento sempre evitar essa prática, pois é intensa e pode ser perigosa para o próprio corpo.

Uma outra parte da fase de reza que aprendi foi para acalmar as manifestações naturais, como chuva, vento, tempestade e granizo, que são as *rezas fortes*, além de lidar com as doenças que começam após o mês de agosto, que chamamos de *ma'e tirô*¹⁶. Essas rezas foram uma das fases mais tensas que passei durante o meu processo de aprendiz. Chegava a ficar meio sonolento de tantas rezas que não sabia se estava realmente aprendendo. No entanto, essa fase representa o processo de passagem de etapa. Essas rezas são diálogos e conexões que estão diretamente vinculados aos seres *jara*, visíveis e invisíveis.

Por fim, Atanásio Ximenes me ensinou a controlar as rezas que estavam sendo incorporadas em mim, equilibrando-as por meio do *mimby* (apito sagrado), que é uma forma de

¹⁵ Palavras terapêuticas são uma extensão das rezas feitas com assopramentos e gestos das mãos sobre a cabeça e o corpo das pessoas para tratamento e cura.

¹⁶ *Ma'e tirô* quando a presença das doenças olha sobre as pessoas que não estão protegidas que vem pelo próprio tempo e espaço. *Ma'e* olhar- *tirô*- doenças coisas ruim.

comunicação para expressar minhas necessidades e evitar doenças. Essas rezas devem ser gerenciadas e negociadas com seus donos para que não ocorra um desequilíbrio emocional. Esse desequilíbrio pode levar à morte constante sem que a pessoa perceba, pois acontece quando se para de se comunicar com os donos das rezas. O *mimby* é o meio que eu particularmente sempre uso, embora em outras ocasiões utilize o *mbaraka* para dialogar com os seres invisíveis da reza.

Por fim, a minha última fase de aprendizado mais rápida foi com Floriza Flores, uma rezadora de cerca de 70 anos. Ela mora em Dourados, na Reserva Indígena Bororo. O tempo que passei com ela foi relativamente curto, mas aprendi bastante sobre rezas e palavras terapêuticas entoadas para cura. Não me aprofundei muito, pois também estava na faculdade e iniciando o mestrado, sendo atravessado pela vida acadêmica. Em meio a muitas rezas e cantos, já em meados de 2021, fiquei um bom tempo sem visitar nenhuma rezadora. Eu precisava de um tempo para gerir toda aquela carga de rezas, pois não é fácil viver com seres que estão sempre ao seu lado, se eles te abandonam, o aprendiz pode adoecer e até morrer.

Essas pessoas xamânicas foram os principais rezadores e rezadoras que me iniciaram durante meu percurso de aprendiz e que, algumas vezes, consigo revisita-los. Aqueles que já não estão mais aqui na Terra, apenas consigo ouvi-los quando é necessário comunicar-me com eles ou quando eles precisam me avisar algo sobre riscos e perigos que posso sofrer em determinado evento ou lugar. Muitas vezes, eles se apresentam pelos sonhos; outras vezes, pelos cantos, manifestando-se em forma de zumbido no ouvido. Assim é a comunicação deles com seu aprendiz. Nesse sentido, eles nunca deixam seu aprendiz sozinho, mesmo após a outra caminhada para o seu descanso.

Após essa caminhada, ainda não sei se sou apenas aprendiz ou se já estou a caminho da passagem para rezador. Ainda não recebi esse aviso dos *jara*, mas sei que futuramente isso será comunicado por meio desses seres, e que estou me preparando para isso. Muitas rezas ainda não tive a oportunidade de utilizar, pois estou aprendendo a praticar nos momentos adequados para sempre mantê-las comigo. Não me considero um rezador, mas espero ser avisado quando estiver preparado. Essa confirmação não partirá de mim, mas sim dos donos das rezas (*ñembo'e*), dos cantos (*Mborahei*, *Jeroky* e *Purahei*), do Grande Pai (*Ñanderu Jusu*), da Grande Mãe (*Ñande Jari Jusu*) e de um conjunto de relações que envolvem ser um rezador. Portanto, até agora, não fui comunicado sobre esse papel de rezador, mas o futuro é incerto.

Nesse sentido, para esta pesquisa, não cheguei com um corpo vazio, mas sim com outras aprendizagens que preciso fortalecer. Para isso, me desafiei a fazer uma caminhada de aprendiz e pesquisador, dando uma direção para a produção acadêmica que foi realizada por um ser

aprendiz Kaiowa e pesquisador de sua própria comunidade e de outras comunidades do mesmo povo. Neste sentido, realizei a pesquisa com coletivos tradicionais nas retomadas, preparado dentro das condições básicas do aprendiz, que foram de suma importância para esta pesquisa em antropologia social.

Com todos os ensinamentos práticos, pude produzir uma pesquisa que está implicada em outras preparações adequadas para realizar a pesquisa nas retomadas com rezadores. Esse preparo do pesquisador foi essencial, pois não entrei nas retomadas sem o saber xamânico. Foi isso que me possibilitou realizar a pesquisa com os rezadores e rezadoras das retomadas.

Neste sentido, o estudo para a Kaiowalogia propõe o exercício de reflexão e compartilhamento do saber com os coletivos tradicionais de retomadas, de acordo com o que esses grupos pensam e praticam. A abordagem da Kaiowalogia visa compreender como esses coletivos convivem com o contexto de realidades adversas em seu modo de ser e no cotidiano dos grupos que vivem nas retomadas.

A pesquisa Kaiowa, na condição de pesquisador, implica em nos colocarmos como estudantes de antropologia e pesquisadores nativos, cumprindo o papel de investigar. É fundamental que essa pesquisa atenda às necessidades de produzir sobre a teoria Kaiowa, e isso foi alcançado por meio das rezadoras e dos rezadores que estão nas retomadas visitadas.

Portanto, a teoria Kaiowa, feita por meio da escuta, foi a prática do saber ouvir saberes e narrativas que não precisaram ser registrados no momento. Precisamos ouvir e saber ouvir, aprender a ouvir para exercitar o ensaio de se afetar e emocionar com o que aprendemos a partir das narrativas e, assim, deslocar para outras formas de produzir conhecimentos práticos da retomada e na elaboração do estudo Kaiowa. Neste sentido, a autora Klein fez um estudo relacionado ao ouvir e ao saber escutar, que está diretamente ligado ao saber ouvir. A autora descreve que o ouvir, o ato de escutar (*Ohendu*), faz a conexão com o saber ouvir.

Ohendu é o termo que costuma metaforizar o próprio processo de aprendizagem dos cantos-rezas-danças e envolve o ato de escutar, mas também aquilo que poderíamos glosar da expressão “dar ouvido”: o engajamento pessoal de aprendizes em acompanhar aqueles que cantam (Klein, 2024, p. 52).

O modo de praticar a audição é um exercício de ouvir conscientemente e exercitar a técnica da audição. Isso só é possível quando se tem um bom preparo para ouvir. Faz parte também do saber ouvir, pois quando escutamos as *Ñandesy* e os *Ñanderu* falarem, é um modo

de exercício para ouvir e aprender, já que somos Kaiowa e aprendemos a partir das narrativas entoadas pelas *Ñandesy* e pelos *Ñanderu*.

Essa habilidade de saber ouvir é fundamental para gravar os sons das palavras, pois por meio delas somos ensinados. As *Ñandesy* e os *Ñanderu* transmitem conhecimentos, histórias e tradições para as pessoas mais novas. Através das narrativas as crianças e jovens aprendem sobre o canto, a espiritualidade e a vida em coletivos tradicionais, aprendem a prática.

Além disso, a boa audição também é importante para conseguir gravar as narrativas, pois os sons se tornam indicadores de diálogos que compõem os cosmos Kaiowa. Portanto, ser um *mba'e rendu kua'a* (o saber ouvir) é uma virtude do modo de ser valorizado pelos Kaiowa, pois evidencia a disposição para aprender, ouvir e transmitir os conhecimentos adquiridos.

Para desenvolver o bom ouvido, passamos por rituais, como os assopramentos realizados pelos rezadores e rezadoras por meio das rezas. Os assopramentos, que são tratados com rezas e palavras terapêuticas da cura, nos purificam para que possamos ter uma boa audição. Por meio das rezas, nossos rezadores e rezadoras nos ensinam sobre o *ñembo'e* (reza) dos assopramentos, que remove os ruídos sujos presentes no corpo para que possamos ter uma boa audição capaz de ouvir nitidamente.

Para melhorar e aperfeiçoar o ouvido temos também que passar pelo ritual de fazer os assopramentos através de animais que vivem em lagos. Então é preciso matar ou pescar *ju'i guasu* (rã grande) que normalmente emite o som de “*mbui, mbu'í*”. Esse animal vive em beira de lago ou em lagos que tem bastante folha (brejo), é muito difícil localizar este lago.

Para fazer o assopramento com *ju'i guasu*, primeiro é necessário pescá-la com anzol, pois ela gosta de comer minhocas, ou capturá-la com flecha. Para localizá-la exatamente, a mesma pessoa deve ir jogando pedaços de árvore nas proximidades onde ela estiver cantando. Com o barulho, a rã para de cantar e, depois, é preciso aguardar que ela cante novamente para encontrar a localização correta. Muitas vezes, não é possível capturá-la na primeira tentativa, sendo que, geralmente, apenas na segunda ou terceira tentativa se consegue capturar a grande rã.

Ao capturar a grande rã, ela é cozida até sair toda a carne. Depois que a escama e a carne começam a soltar, tira-se os ossos da rã. São as mais sábias que tem essa habilidade de achar o osso certo para fazer o assopramento com osso da grande rã. Após achar o osso certo, ele é colocado no sol para ressecar e depois para fazer o assopramento. O osso que será utilizado para fazer o assopramento é a parte da perna da grande rã. Essa parte do osso que será utilizada para assoprar o ouvido, será selecionado o osso que estiver no lado direito da perna da grande rã.

Após secar o osso, este deve ser esquentado na brasa das cinzas do fogo, para queimar. O osso fica quente e vai sendo limpo com espinha de coqueiro e vai criando um buraco nesse osso. Ele vai ganhando o formato de cotonete. A perfuração do osso vai criando um mini túnel para o assopro sair do outro lado, o que servirá para fazer um bom ouvido.

Quando o osso da grande rã está em formato de um palito perfurado, passa pelo *ñembo'e* (reza) das rezadoras para, depois, ser utilizado no ritual do assopro nos ouvidos, com reza. O assopro pode ser feito na fase em que a pessoa é criança, antes dos sete anos. O assopro de grande rã deve ser feito nesta idade, pode ser feito até sete vezes em uma criança, que é o limite máximo.

O período de assopro deve ser nos dias de quinta ou sexta-feira, os dias em que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* pedem para fazer junto com a reza. Com isso, no futuro, a pessoa terá bons ouvidos para ter uma boa desenvoltura de saber e aprender a ouvir as rezadoras e os rezadores. O osso pode ser guardado por muito tempo. Para ter durabilidade e para a proteção do instrumento, o osso deve ser pintado com urucum.

Esse é o processo do assopro do osso da grande rã que mobiliza a habilidade de saber ouvir e aprender ouvir as *Ñandesy* e os *Nhaderu*. Eles e elas falam que aprender a ouvir tem todo este preparo, desde a infância, e que este processo ajuda a pessoa (*ava*) a ter uma audição super avançada, a compreender muito rápido as falas dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*.

O *mba'e rendu kua'a*, que se refere à habilidade de saber ouvir, é desenvolvido por meio da audição, isso começa desde a infância. Isso fortalece a aprendizagem da pessoa para que tenha condições ideais de aprender a ouvir com perfeição. Esse desenvolvimento é realizado por meio do sopro do osso da grande rã, que é capaz de dar qualidade ao corpo da pessoa para que sempre possa escutar as narrativas, cantos e rezas com facilidade e clareza.

Um outro animal, o pássaro, pode ser utilizado para fazer o mesmo processo de audição. O osso da asa do morcego também serve para esse processo de aprimorar a capacidade auditiva. Para a captura do *mbopi guasu* (morcego grande), deve-se fazer uma espécie de vareta com uma madeira verde (*yvyra ovi*), como a canela-de-veado, que tem bastante envergadura. Em seguida, deve-se colocar uma bolsa de saco em forma de *sapikua* ou *voko* (bolsa com alça aberta) na ponta da vareta e fazer barulho para atrair o morcego. Quando ele ouve o barulho da bolsa, acaba atacando o som do *sapikua* e, assim, é capturado.

Com uma madeira de boa envergadura, a captura do *mbopi guasu* torna-se mais simples. Após conseguir capturá-lo, deve-se realizar o mesmo processo com a grande rã. O osso do morcego, que é utilizado, é a parte da asa; essa parte é utilizada no ritual do assopro. No entanto, qualquer parte da asa que esteja em boas condições serve para o assopro. É importante ressaltar

que nem todos os rezadores indicam o osso da asa do morcego; a maioria prefere a rã, pelo fato de ela ser aquática também.

Esse osso pode ser utilizado por muito tempo, e pode-se passar urucum para aumentar sua durabilidade. O osso do morcego não precisa ser aquecido no fogo; basta deixá-lo ao sol e fazer um furo para moldá-lo no formato de um cotonete. Após isso, a rezadora realiza as entonações das palavras terapêuticas no osso, que será utilizado no assopro do ouvido em crianças, e pode ser feito apenas três vezes com o osso do morcego.

Tanto a rã quanto o morcego são animais que servem para o ritual do assopro do ouvido. Este ritual é o que faz a criança ter uma boa audição, permitindo-a ouvir bons aconselhamentos, as palavras entoadas na reza e nos assopramentos das palavras, os cantos, as danças e as narrativas que são contadas para as crianças. Essas crianças que passaram por esse ritual sabem muito bem a hora de falar quando for necessário e a hora de apenas ouvir, sem questionar, em uma roda de conversa.

A rã é um animal de água de lagos pequenos, e o morcego é uma ave que voa à noite. No caso do morcego, apenas um adulto pode capturá-lo; já a rã pode ser pescada ou capturada pela criança com uma flecha. Ambos são utilizados para o tratamento que visa fazer as pessoas terem bons ouvidos para escutar e memorizar.

Ao realizar o ritual do assopramento, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* contribuem para a construção do corpo das pessoas, preparando-as para ter uma audição mais aguçada e capaz de gravar com precisão os ensinamentos transmitidos. Ao ter efeito, a pessoa se torna um *mba'e rendu kua'a* e inicia uma prática que envolve o desenvolvimento da habilidade de saber ouvir, na qual os ouvidos precisam ser capazes de captar a sonoridade das narrativas transmitidas pelas *Ñandesy* e pelos *Ñanderu*. Essa prática vai além de simplesmente escutar, uma vez que é necessário estar presente e se deixar afetar pelas palavras dos mais sábios(as). Isso requer grande agilidade para compreender suas narrativas e captar todo o sentido presente em suas falas.

O saber ouvir é um processo que envolve uma escuta ativa, plena e comprometida com o entendimento do que está sendo dito, permitindo que as narrativas sejam compreendidas em sua totalidade e contribuam para o desenvolvimento pessoal e coletivo. Essa habilidade é fundamental para a transmissão dos conhecimentos, uma vez que a compreensão profunda das narrativas é o que permite que os modos de ser tradicionais permaneçam vivos e sejam passados adiante, de geração em geração.

O exercício de fazer e aprender a fazer uma Kaiowalogia, é por meio da audição, é realizado quando estamos diante das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* que, por meio da oralidade,

transmitem uma linguagem complexa com particularidades únicas. Eles e elas exercitam essas falas para que aqueles que estão diante deles(as) possam compreendê-las, como se houvesse um livro da oralidade que é ecoado ao narrar histórias (*mombe 'u ypy*), entoar cantorias (*kotyhu e guahu*) e recitar rezas (*ñembo'e*).

Concluo este capítulo refletindo sobre a trajetória que percorri ao longo do meu processo de formação, tanto como o modo de ser indígena Kaiowa, quanto como aprender a viver do modo não indígena. Coloco-me na condição de pesquisador e aprendiz xamânico, reconhecendo que essa jornada foi fundamental para minha construção de pessoa Kaiowa e formação acadêmica. Embora o estudo possa ter um fim, a pesquisa é um processo contínuo, assim como a formação do aprendiz, que se estende por toda a vida.

No próximo capítulo, abordarei o percurso da pesquisa realizada nas retomadas indígenas Kaiowa e Guaraní. Descreverei a metodologia de pesquisa adotada, que se baseou em articulações, contatos, diálogos e na preparação do aprendiz xamânico para se aproximar dos rezadores e das rezadoras durante o estudo e pesquisa da Kaiowalogia.

CAPÍTULO II – ARTICULANDO O *OGUATA* (CAMINHAR) PARA A PESQUISA

*Che have joty; Che have joty; Che have joty hyy; Agueroguata va'e; Agueroguata va'e he; Ñe'ẽ porã marandu; Ñe'ẽ porã marandu hehaa*¹⁷ (canto do próprio autor).

Neste capítulo, apresentarei a pesquisa de campo realizada nas retomadas de *Kurusu Amba*, no município de Coronel Sapucaia, *Guyra Roka*, no município de Caarapó, e *Guayviry*, no município de Aral Moreira. Essas três retomadas foram o campo de estudo, utilizando a metodologia do caminhar segundo o modo de ser Kaiowa, levando a família para realizar visitas, e conhecer os coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são as narradoras(es) de seus conhecimentos. Ressalto que em *Kurusu Amba* e *Guyra Roka* foram realizadas duas etapas de campo: uma antes e outra após o exame de qualificação.

Nesta pesquisa, descrevo os relatos dos rezadores e das rezadoras de *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*. O caminhar e as visitas foram partes fundamentais da pesquisa de campo, na condição de aprendiz e pesquisador. Contextualizo as narrativas e a dinâmica de como a pesquisa ocorreu, fundamentando-me no *aguatá* (caminhar), *marandu* (lembranças), *imbohupa* (visitantes), saber ouvir (*mba'e kua rendu*) e nas trocas de conhecimentos entre aprendiz xamânico, pesquisador, *Ñanderu* e *Ñandesy*.

Contextualização da pesquisa Kaiowa

Para esta tese, a pesquisa foi articulada no *oguata* (caminhar) nas retomadas, organizando visitas e caminhadas com as lideranças envolvidas nas retomadas. Assim, foi possível obter sucesso para chegar até os rezadores e rezadoras. Nesse sentido, fui formando redes e conexões com as pessoas das retomadas até chegar aos *Tekoha* e aos coletivos tradicionais. A produção da pesquisa Kaiowa está diretamente relacionada à condição de aprendiz e pesquisador. Nesse contexto, a pesquisa teve um caráter de visitas e lembranças (*marandu*).

O modo de organizar a visita e o *oguata* foi de suma importância para chegar até essas retomadas. Sempre busquei, de forma antecipada, articular diálogos entre os membros das lideranças das retomadas. A pesquisa foi realizada com coletivos de *Ñanderu* (rezador) e

¹⁷ Tradução aproximada: Canto *kotyhu* aprendiz xamânico e pesquisador Kaiowa e Guarani para caminhar, visitar e levar lembranças.

Ñandesy (rezadora), e se concentrou nos conceitos práticos dos conhecimentos Kaiowa, como *marandu* (levar lembranças de um *Tekoha* a outro), *oguata* (o caminhar nas inter-relações sobre os conhecimentos das rezadoras e rezadores no processo de compartilhar saberes) e *mba'e rendu kua'a* (aquele que sabe ouvir a partir do preparo do corpo e de aprendizado da audição), com o intuito de realizar uma pesquisa Kaiowa alinhada aos modos de fazer pesquisa com coletivos tradicionais.

Nesta pesquisa, a rezadora Miguela Almeida e o rezador Tito Vilhalva, de *Guyra Roka*, município de Caarapó, foram figuras fundamentais. Além deles, a *Ñandesy* Margarida Pereira e o *Ñanderu* Leoneo Lopes, de *Kurusu Amba II*, no município de Coronel Sapucaia, assim como a *Ñandesy* do *Tekoha Guayviry*, no município de Aral Moreira, Tereza Amarília, também foram narradoras e narradores essenciais na elaboração desta pesquisa.

Ao chegar às retomadas, nos tornamos *imbohupa* (visitantes dos rezadores e rezadoras). Esse aspecto de ser visitante é uma forma de ir até a residência dos rezadores e rezadoras. Os visitantes costumam ter uma estadia curta, então a atenção dada a eles é fundamental. Esse modo de recepcionar os visitantes se configura no sentido de proporcionar uma experiência acolhedora e plena. Essa cortesia é essencial para que se estabeleçam laços de amizade entre o visitante e o *Ñanderu* (rezador) e a *Ñandesy* (rezadora). Além disso, como eles não recebem muitas visitas, estão sempre buscando conversar e dialogar a todo momento.

Neste sentido de *imbohupa*, também nos deparamos com o *oga rerekua* (o cuidador da casa e do pátio). Este indivíduo é normalmente uma criança ou adolescente que mora com seus avós, que são as *Ñandesy* e os *Ñanderu*. Isso se manifesta em duas retomadas, especificamente em *Guyra Kora* e *Kurusu Amba*.

Esse cuidador fica atento aos movimentos que acontecem ao redor da casa e, caso haja uma visita rápida, já avisa que os rezadores e rezadoras estão com visitantes. Quando as *Ñandesy* e os *Ñanderu* perguntam se alguém veio, ele já relata. O mesmo ocorre quando alguém passa pela casa do *Ñanderu* e da *Ñandesy* para beber água ou perguntar alguma informação sobre a casa de alguma pessoa da comunidade. Se for alguém da aldeia, ele responde; caso seja não indígena, ele geralmente não fala nada, ou, se entender o português, consegue responder.

A minha ida para as retomadas foi com um grupo menor, incluindo minha filha e meu filho, que interagiram com outras crianças. A ausência de crianças nas casas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* é notável, mas, como meus filhos estavam comigo, elas também sorriram mais diante da presença das crianças.

O modelo Kaiowa de visitar com a família era mais frequente, hoje tem se transformado rapidamente, pois as rezadoras são procuradas apenas quando há necessidade. O que se busca

mais são as lideranças, e eu, como pesquisador, não fui diretamente buscar a liderança. É claro que, para uma articulação, foi necessário conversar com eles, mas o foco da pesquisa era as rezadoras e rezadores.

Este estilo de pesquisa é, propriamente, uma pesquisa Kaiowa que envolve ir com a família para compartilhar saberes. Ao longo do texto, relato momentos em que procurei sair do sistema acadêmico de pesquisa e adotar o modo Kaiowa, como ocorria antigamente.

Neste sentido, a minha pesquisa foi realizada com um grupo de rezadores que não são parentes sanguíneos. São rezadores e rezadoras que não fazem parte do meu grupo de parentesco, o que, às vezes, pode ter implicações na pesquisa, caso não seja conduzida da forma como eles consideram adequada. Por isso, levar a família foi um dos norteadores para a pesquisa de campo. A pesquisa foi realizada nas retomadas e, como eu também faço parte de uma retomada, pode ser entendida como uma pesquisa entre as retomadas.

Como cito abaixo, a pesquisa de mestrado foi realizada com meus parentes sanguíneos e padrinhos de batismo. Na dissertação, teci uma reflexão sobre a importância de fazer pesquisas com meus *ore* de coletivos, enquanto que, no doutorado, com coletivos de rezadores dos quais não faço parte.

Durante esta etapa, as visitas frequentes foram recursos metodológicos necessários, pois requerem e exigem conhecimento indígena, além da construção de confiança baseada no afeto e no respeito. Isso demanda um certo tempo para haver a aproximação entre os meus anseios e uma abertura suficiente para que estas pessoas tivessem a confiança necessária para poderem explicar sobre os assuntos que eu desejava conhecer, aprofundar e relacionar ao meu cotidiano (Benites, A., 2022, p.20).

Contudo, as minhas articulações não foram tão diferentes da pesquisa de mestrado, que buscou estabelecer relações e o preparo das narradoras e narradores. Esse preparo também se aplicou ao pesquisador, pois, no caso dos rezadores, não se pode chegar com a abordagem de “coletar dados”, mas sim como uma visita que, no futuro, resultará em uma pesquisa Kaiowa.

Foi fundamental saber, antes das visitas, o básico sobre como elas e eles iriam reagir à minha chegada. No primeiro dia, ao amanhecer, foi importante participar das notícias e das informações para estabelecer o diálogo. Os problemas enfrentados nas retomadas sempre giram em torno da questão dos pistoleiros e das caminhonetes dos fazendeiros que estão próximos às retomadas.

Como mencionei, minha pesquisa no mestrado foi com um grupo ao qual pertenço, mas, mesmo assim, o acesso não foi fácil. Houve uma preparação do pesquisador e das narradoras e

narradores. Portanto, eu me preparei com os meios que tinha, que foram os cantos. Antes de chegar na retomada, eu precisei me conectar com os rezadores por meio de rezas ou cantos e, então, esperar, por meio do sonho, a recepção desses rezadores. Foi o que eu fiz: realizei esses cantos e rezas para me aproximar deles. Assim, mesmo havendo articulação, foi importante chegar até eles por meio da reza, que é essencial para já ter um primeiro conhecimento sobre esses sábios e sábias. Por isso, as aberturas rezando, para mim, eram como reaprender as rezas, que eu deveria acompanhar nesse momento.

Fazer pesquisa com outros coletivos, dos quais nunca fui aprendiz, representou um desafio. Eu não fazia parte de nenhum grupo das retomadas; era apenas uma pessoa Kaiowa que fazia parte do *Tekoha Guayviry* e não era integrante daqueles coletivos tradicionais. Em minhas caminhadas de pesquisas anteriores, eu pertencia ao coletivo xamânico das rezadoras e rezadores. Portanto, nesta pesquisa, não tive vínculo de coletividade, mas estabeleci outros vínculos espirituais por meio do canto e das rezas.

A pesquisa com o coletivo ao qual eu pertencia apresentou algumas semelhanças com as rezadoras e rezadores de outros coletivos que compartilharam a pesquisa comigo. Uma das categorias essenciais para realizar a pesquisa fora do meu grupo de circulação foi o saber ouvir. Quando eles e elas perceberam a aptidão para ouvir, começaram a compartilhar, durante as conversas, suas perguntas e anseios, que sempre se referiam ao seu modo de ser Kaiowa. Isso está diretamente ligado aos processos de conhecimento a partir dos saberes localizados que emergem nas retomadas.

Uma outra forma de estar apto a ouvir foi saber sentar e não ficar levantando a todo momento. Por isso, durante minhas visitas na condição de *imbohupa*, sempre acordava cedo para acompanhar o chimarrão e servi-los. As conversas fluíram enquanto o fogo nos aquecia; logo cedo, era o melhor momento para nossas conversas, que duravam em torno de quatro horas. Nos dias de quinta-feira, eles e elas sempre prolongavam mais a nossa conversa.

Eu observava que os rezadores e rezadoras também me observavam, e eu sempre avisava que nossas conversas estavam sendo gravadas. Eu pedia que, se não quisessem que algo fosse gravado, me avisassem. Eles não precisaram pedir para parar a gravação em nenhum momento. No entanto, a necessidade e a falta que sentem de ter um bom ouvinte me fizeram refletir que não estão tendo muitas pessoas para repassar as histórias sobre as retomadas.

Neste sentido, há uma diferença significativa no fazer pesquisa com meu *ore* (este termo está mais detalhado no capítulo III). No meu caso, o meu *ore* de coletivos tradicionais está cada vez menor, como pode ser percebido no capítulo I; já perdi alguns dos meus mestres. Vejo essa semelhança com os *ore* dos rezadores das retomadas que visitei, que também estão se tornando

cada vez menores. Isso está implicado diretamente nas transformações tecnológicas e religiosas não indígenas, que impactam cada vez mais as pessoas que fazem parte de coletivos tradicionais.

Os coletivos, dos quais não sou parte como aprendiz, têm uma maneira de recepcionar, dizem: “*Impôrã katu peju, ore recha ko 'a arupi*” (que bom que vocês vieram nos ver por aqui). Este é um dos termos que eles utilizavam na nossa chegada às suas casas, e, mesmo sendo pessoas de diferentes idades, a recepção e a educação são algo que transmitem segurança em relação ao lugar, neste caso, à retomada.

A hora de ir embora costumou ser um momento tenso. Mesmo com o período curto de visitas, eles conseguiram criar um laço muito rápido, talvez por eu ser aprendiz e por ter levado também a minha família. Nas falas deles e delas, sempre ouvi: “*peju jevy ke anga ore recha jevy roiko ve reheve*” (venham nos ver enquanto ainda estivermos vivos). É algo que enfatiza a importância de retornar para vê-los, para outras visitas, sempre que ainda estiverem vivendo e pisando em suas retomadas.

Para mim, foi um desafio fazer esta pesquisa, mesmo tendo um conhecimento básico de como falar com os rezadores e as rezadoras. Não foi fácil, pois, como aprendiz, acabo sendo afetado pela vida que se leva na retomada, quando lembro das dores que eles passaram durante a ocupação. Houve momentos em que não tinha nada a dizer, apenas ouvir e permanecer em silêncio juntos, vendo as lágrimas desses rezadores e rezadoras escorrerem. Foi muito triste, e isso nos leva a chorar também, pois a dor é uma parte da vida que se vive para ter uma retomada.

Neste momento, busquei me fortalecer após essas conversas, sobre a importância de perguntar acerca das rezas, para que elas possam ter força e nos ajudar a continuar nossos diálogos. Quando possível, também direcionava a conversa para outras questões, como plantas, roças, rios e se ainda existiam lugares para pescar. É evidente que eles perceberam que eu estava tentando amenizar a situação. A coragem deles de continuar a conversa no dia seguinte foi uma estratégia de resistência da *Ñandesy* e do *Ñanderu*, que demonstrou que eles não estão tão sozinhos nessa luta e que precisam de aprendizes e ouvintes.

No entanto, eles sentiam que já estão excluídos de muitos eventos, pois a política não indígena está muito forte e o foco sempre recai sobre as lideranças. A cicatriz deixada pela SPI (Serviço de Proteção aos Índios), entre 1910 e 1967, nos povos indígenas resultou em uma divisão que afetou os coletivos tradicionais. Isso aconteceu porque, ao concentrar o foco na liderança da comunidade, não se dá a devida atenção aos rezadores e rezadoras. Em tempos anteriores, o protagonismo era dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*.

A pesquisa com os parentes também tem uma forma de recepção que traz uma cobrança, principalmente quando passa um tempo sem que eu os veja. Nesses momentos, eles costumam dizer: “*che rexa jevy katu ra’e*” (voltou a me ver). Essa frase é uma cobrança, mas também expressa que tiveram contato comigo por meio do sonho e que estão felizes por me ver novamente. É semelhante à situação em que alguém diz: “lembrou de mim”. Essas cobranças ocorrem porque o aprendiz se distanciou por muito tempo do seu coletivo de aprendizes.

No meu caso, como pesquisador e aprendiz, ao visitar minha mãe, minha avó e minha bisavó, percebi que essas cobranças se intensificaram durante a pesquisa do mestrado. Elas me perguntavam sobre o papel que estou desempenhando, o qual me leva diariamente até elas. Assim, sempre que posso, faço questão de visitá-las para que essa conexão se mantenha. Costumam dizer que, quando morrerem, não estarei mais ouvindo as cobranças espirituais. Isso me deixa em silêncio e gera uma profunda reflexão comigo mesmo, como aprendiz.

Isso se refere ao fato de que, enquanto fazemos uma pesquisa, também somos cobrados por estarmos distantes e por não visitar essas pessoas por muito tempo. Além disso, minha infância e juventude foram marcadas pela presença de meus ensinadores e mentores. É claro que, quando essas pessoas não estiverem mais vivas, como minha bisavó entre outros mentores, não escutarei mais suas vozes, mas continuarei sempre ouvindo suas almas espirituais (*ijayvu*). As cobranças nesse sentido se referem a ver o corpo humano, nesse sentido que as rezadoras sempre pedem para que eu retorne e as visite.

No entanto, neste capítulo, também aparece a falta que sinto hoje por não poder mais vê-los, como Luiz Velário Borvão e Atanásio Ximenes. Esses mestres já faleceram, e a pesquisa de doutorado me faz refletir sobre as frases que eles proferiram durante nossas conversas. Isso impacta minha condição como aprendiz e pesquisador, pois a pesquisa é temporária, mas os laços que formamos são contínuos e vão além da própria pesquisa.

A minha pesquisa de campo no doutorado me colocou em uma posição em que não visito frequentemente minhas ensinadoras, o que me leva a refletir sobre um conflito inerente à minha condição de aprendiz. Essa situação implica na própria pesquisa que estou realizando e cria uma divisão tensa entre pesquisar por meio da visita e fazer a visita como aprendiz. Isso se torna muito complexo quando reflito sobre os caminhos que trilhamos na vida e sobre o percurso que seguimos como estudantes.

Fazer pesquisa com parentes ou coletivos é uma forma em que o pesquisador é mais cobrado. Já com rezadores e rezadoras de outro coletivo, há uma recepção harmoniosa. Essas diferenças mostram que grande parte dos Kaiowa sempre tem uma boa recepção com as pessoas. Por outro lado, as cobranças são mais direcionadas para que os indivíduos não deixem

de pertencer aos coletivos do seu *ore*. Assim, essa é uma diferença entre fazer pesquisa entre os seus coletivos e com aqueles que não fazem parte dos seus coletivos.

Embora minha pesquisa tenha envolvido três retomadas, que não fazem parte do meu *ore* de coletivos, isso me possibilitou refletir ainda mais sobre a condição de aprendiz e pesquisador. Por isso, evitei ficar muito tempo nessas retomadas, pois, se eu optasse por permanecer em uma delas — apesar de pertencer a uma retomada, não frequentava a casa da rezadora do *Tekoha Guayviry* —, eu poderia acabar criando um vínculo afetivo pelos coletivos dessa retomada e não conseguiria elaborar a pesquisa. Embora eu estivesse disponível, não hesitaria em me unir ou participar dos coletivos do *ore* das rezadoras e rezadores. Percebi que eles e elas estavam investindo fortemente para que eu fizesse parte dos coletivos de *Guyra Roka*, *Kurusu Amba II* e *Guayviry*.

O que compreendi durante a pesquisa é que ser pesquisador e aprendiz ao mesmo tempo envolve desempenhar esses dois papéis simultaneamente. Entrar nesses espaços de conhecimento e escutá-los não é apenas uma produção de campo, mas também um processo contínuo de aprendizagem do conhecimento Kaiowa. Enquanto aprendiz, percebo que tenho muito a aprender, e, por meio da preparação do corpo e da mente, através de canto, palavras entoadas da reza, consigo articular e circular entre esses dois espaços de aprendiz (conhecimento Kaiowa) e pesquisador (conhecimento acadêmico).

Eu me deixei fluir nessas duas dimensões: ser aprendiz nos momentos em que precisava acompanhar a reza e ser pesquisador, ao mesmo tempo. Isso me ajudou muito a elaborar a metodologia da pesquisa, pois envolvia essas duas funções simultaneamente. O registro dessa pesquisa acabou incorporando as rezas no corpo do aprendiz, neste caso, eu deixei-me afetar voluntariamente, para evitar conflitos internos com a divisão entre “vou fazer pesquisa ou vou ser aprendiz”. O caminho foi ser ambos ao mesmo tempo.

Neste sentido, minha preparação para a pesquisa não está na academia, nas disciplinas voltadas para a pesquisa, mas sim no modo de fazer do próprio Kaiowa, que envolve visitas, levar lembranças, caminhar e ter o preparo básico de aprendiz xamânico. A comunicação foi feita de modo que as rezadoras e os rezadores compreendessem que tratamos de uma fala de oralidade complexa, e que estava apto para acompanhar as rezas. Todo esse preparo foi necessário para que a pesquisa fosse realizada.

As sábias e os sábios que compartilham a pesquisa podem realizá-la de diferentes maneiras, tanto com pesquisadores indígenas quanto não indígenas, e o formato da pesquisa Kaiowa não se configura como uma receita pronta a ser seguida. Cada pesquisa encontra sua

própria forma de execução e, neste caso, utilizei o modo como os próprios rezadores e rezadoras formularam suas práticas.

Na minha condição de aprendiz, foi possível fazer a pesquisa dentro das conformidades desses sábios e sábias. Além disso, quando outro aprendiz estiver no campo de pesquisa, este estudo pode abrir horizontes para iniciar um novo campo e, assim, contribuir para a produção de pesquisa acadêmica. No entanto, a abordagem desta pesquisa não se restringe a uma metodologia única nas retomadas, pois podem existir outras formas de realizar a pesquisa. Minhas formulações foram adaptadas conforme os laços que fui construindo com rezadores e rezadoras.

A pesquisa que propus envolveu minha condição de aprendiz e pesquisador, sendo realizada em duas etapas. As primeiras visitas ocorreram entre 6 de dezembro de 2023 a 9 de abril de 2024, abrangendo as três retomadas: *Kurusu Amba*, *Guyara Roka* e *Guayviry*. A segunda etapa foi realizada de 25 de abril de 2025 a 26 de maio de 2025, em apenas duas retomadas: *Kurusu Amba* e *Guyra Roka*.

A partir desse processo, reflito sobre os coletivos aos quais pertenço e dialoguei com outros coletivos dos quais não faço parte. Assim, o caminho para realizar a Kaiowalogia foi construído por meio das diversas relações entre rezadores, rezadoras, aprendizes e aprendiz-pesquisador. Esses elementos compuseram a metodologia de pesquisa em antropologia social.

O campo de pesquisa Kaiowa e indígena se encontra nos territórios, neste caso específico, nas retomadas das rezadoras e rezadores. A pesquisa foi construída nesse espaço com os coletivos tradicionais. Por isso, faço a reflexão de que o campo de estudo está neste lugar, nas retomadas que são a nossa universidade, e invertendo, em que a universidade é o nosso campo de pesquisa. Isso porque a universidade, para nós, não é um lugar habitual.

Já a retomada, no meu caso, é o chão que piso, onde vivo, converso, falo, dialogo e compartilho saberes. Juntos, seguimos as normas da oralidade. Somente depois chegamos ao registro da pesquisa, que é a escrita etnográfica, um modelo da academia que, até hoje, persiste. Espero que, no futuro, haja outras formas de fazer pesquisa: uma pesquisa oral, uma apresentação oral. No entanto, o registro desse caminho é necessário para que outras pessoas, indígenas e não indígenas, tenham acesso às nossas formulações de estudo e pesquisa.

Pesquisa do *oguata* na escrita e a prática (re)ouvir Kaiowa

Esta pesquisa foi desenvolvida por um indígena Kaiowa da retomada *Tekoha Guayviry*, localizada no município de Aral Moreira-MS. O campo de pesquisa também se deu nas comunidades de *Kurusu Amba*, mais especificamente em *Kurusu Amba II*, município de Coronel Sapucaí-MS, e *Guyra Roka*, município de Caarapó-MS. O estado de Mato Grosso do Sul é extremamente hostil aos povos indígenas, e os Kaiowa e Guaraní sofrem fortes retrocessos e violações de direitos básicos à terra e à vida.

Nesse espaço de retomada de território (*Tekoha*) é onde ocorrem violações de direitos e retrocessos contra o bem-estar dos Kaiowa. Eu também faço parte desse contexto de retomada. Como pesquisador Kaiowa, desenvolvi uma pesquisa que envolve visitar outras retomadas para escutar narrativas, em uma visita de campo no sentido de *oguata* (caminhar). Dessa forma, pude estabelecer relações de proximidade e costurar uma rede entre os coletivos tradicionais, a fim de desenvolver a pesquisa, levando *marandu* (lembranças de outras retomadas) de uma para outra retomada.

Pesquisa de campo é uma ótica acadêmica Kaiowa, mas também uma prática de aprendiz (*yvyraija*) xamânico. Mergulhei na pesquisa para aperfeiçoar a prática do caminhar e dar sentido a ela como uma forma de pesquisa no modo de ser Kaiowa, utilizando a habilidade e agilidade da escuta. Assim, o caminhar foi o dispositivo da pesquisa, precisei praticar o sentido do *oguata*, um termo Kaiowa.

O caminhar e o pesquisar são práticas de aprendiz que fazem parte da iniciação dos conhecimentos dos coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu* (coletivos tradicionais que detalharei no capítulo III). Para que haja uma boa escuta é necessário ter condições e preparo. No capítulo anterior, relatei a experiência vivida como aprendiz para a preparação do corpo e desenvolvimento de uma boa audição.

O caminhar e o visitar foram pontos norteadores para o desenvolvimento da pesquisa realizada através do modo Kaiowa. É importante lembrar que esta pesquisa não se enquadra nos moldes de uma pesquisa de campo comumente realizada por não indígenas, que muitas vezes necessitam de dias para dar configuração à pesquisa. Para realizar uma pesquisa Kaiowa, é necessário ter uma boa articulação e preparação para chegar até os rezadores e rezadoras em suas retomadas.

Parti então da pesquisa com *oguata* (caminhar), *marandu* (lembranças e memórias) e *mba'e kua'a rendu* (saber ouvir) elementos fundamentais para uma pesquisa Kaiowa. Sendo eu um aprendiz, esses pilares foram essenciais para o meu desenvolvimento na pesquisa. O *oguata*, por exemplo, consiste em uma visita breve, enquanto que o *marandu* envolve estabelecer trocas

de informações, e *mba'e kua'a rendu*, por sua vez, requer a habilidade de escuta ativa dos rezadores e rezadoras das retomadas, que se organizam em coletivos tradicionais.

Nesse sentido, a visita realizada pelos Kaiowa, conhecida como *oguata*, também está relacionada ao caminhar e visitar o *Tekoha*, onde o encontro, o diálogo e a recepção são partes importantes. Durante as visitas, foi possível levar lembranças de uma retomada para outra e me atualizar sobre a situação de cada *Tekoha*. Antigamente, o *oguata* era um processo mais demorado, em que as pessoas e os coletivos tradicionais das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* caminhavam juntos com o intuito de participar de festas, como cantos, batismos, celebrações com bebidas tradicionais, batismos de crianças e trocas de conhecimentos práticos.

Marandu é relacionado a levar lembranças de uma retomada para outra, incluindo informações e lembranças de lideranças para outras lideranças. Durante a pesquisa, como aprendiz Kaiowa, eu compartilhava essas lembranças durante conversas com os rezadores e rezadoras das retomadas, que muitas vezes iniciavam falando sobre suas próprias vivências. À medida que a conversa progredia, eles(as) iam compartilhando e trocando informações sobre as retomadas, recordando as visitas que fizeram entre elas e praticando o *marandu*.

Ao mobilizar as redes de pessoas, lideranças, rezadores e rezadoras das retomadas, busquei compreender a vida de cada *Ñandesy* e *Ñanderu* e a realidade de cada retomada, com o objetivo de vivenciar o *oguata* da pesquisa de forma mais efetiva. Para isso, foi necessário estabelecer relações duradouras, costurando um tempo maior de convivência e diálogo. Somente dessa forma foi possível obter sucesso nas visitas e nos caminhos percorridos entre as retomadas.

E assim, quando fiz a segunda parte do campo, as conversas e os diálogos sempre ressaltaram as primeiras interações que tive no primeiro campo. A segunda parte foi mais uma troca de saberes, onde acabei me envolvendo mais nas rezas e nos assopramentos. Não levei nenhuma formulação de perguntas; apenas retornei ao nosso diálogo anterior, dando continuidade e chegando às várias rezas. Acabei também acompanhando essas rezas de forma individual, com um foco maior em aprender as rezas do que em realizar a pesquisa. Deixei a situação fluir, e a pesquisa sempre estava presente, permitindo-me analisar a cada reza e os momentos das falas.

Durante o processo de pesquisa, além do registro constante do *oguata* e do ato de ouvir, também produzi fotografias dos espaços de cada rezador e rezadora das retomadas. Num primeiro momento, a pesquisa contou com a presença de oito pessoas com as quais fiz articulações e conexões para as visitas. Além disso, fiz gravações de áudio com base em um

roteiro que elaborei. No decorrer da pesquisa, porém, o roteiro serviu apenas como uma orientação para que eu pudesse fazer outras perguntas que estivessem dentro da proposta.

Como na primeira pesquisa de campo o roteiro não funcionou, acabei não realizando roteiro na segunda etapa. Então, continuamos apenas com as conversas anteriores. Neste momento, senti que eles queriam compartilhar algo mais: as rezas fortes, voltadas para a cura e os assopramentos das rezas individuais. Como já mencionei, esse é o caminho para se tornar aprendiz. Quando um xamã introduz uma reza forte, ele já faz toda a previsão de que o aprendiz pode suportar essa reza. Nesses momentos eu não disse nada, apenas acompanhei, assim como também fiz durante o processo de iniciação da reza.

Fiquei um período a mais nas retomadas no segundo campo. Saí com uma carga muito forte e sensível, pois as rezas acabam incorporando-se no corpo do aprendiz. Isso também começou a criar olhares de desconfiança, porque os rezadores não hesitavam em rezar para mim. As rezadoras e rezadores não demonstravam empenho em ensinar os outros. Enquanto isso, eu estava aprendendo de forma tensa e densa, mas me assegurava de manter o foco na pesquisa. No entanto, eles não se relacionavam com suas famílias de forma extensa neste campo da reza, tanto em *Guyra Roka* quanto em *Kurusu Amba II*.

As *Ñandesy* e os *Ñanderu* têm toda a uma leitura antecipada do corpo do aprendiz, o que se torna um meio de testar até onde o corpo pode suportar essas rezas fortes, que são rezas para cura. Durante minha passagem no caminhar do aprendiz xamânico, também aprendi isso, mas o campo no doutorado trouxe o compromisso de passar novamente por esse evento de aprendizado das rezas.

Durante as duas etapas da pesquisa, procurei utilizar uma linguagem complexa em minhas perguntas, de modo que não foi necessário repeti-las, pois os *Ñanderu* e as *Ñandesy* entenderam bem. Normalmente, quando não querem ou não estão dispostos, adaptam-se e fingem que não entenderam, o que em Kaiowa é chamado de *ñembotavy*. No entanto, isso não ocorreu em minha pesquisa devido às articulações, avisos prévios e vínculos que ajudaram muito no desenvolvimento das perguntas norteadoras, nas conversas e na adoção de uma linguagem que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* pudessem compreender.

Durante o campo, não usei a oralidade contemporânea da língua materna, nem os empréstimos da língua mista de português e Guaraní, porque, caso utilizasse, os rezadores e rezadoras poderiam não entender. Por isso, fiz perguntas utilizando a língua complexa, e eles(as) responderam sem hesitar. Nas duas etapas de pesquisa, não encontrei nenhum problema que os impediram de se comunicar claramente.

Em relação às perguntas durante os dois períodos de campo, não havia uma sequência padronizada, pois eles e elas falavam bastante. Meu trabalho, naquele momento, foi apenas ouvir. Quando terminavam de falar e permanecia um silêncio, eu fazia outra pergunta. Eu evitava repetir as perguntas, pois eles(as) tinham o hábito de repetir suas falas para explicar algo, esse é um modo dos coletivos se expressarem. Por isso, eu não fazia intervenções durante as falas.

Nas primeiras conversas, assim como em outras durante o período da pesquisa, após fazer um mapeamento do grupo, eu já deixava as perguntas no ar durante o jantar para iniciarmos na manhã seguinte. Isso me permitia antecipar aspectos das perguntas. As perguntas eram diretas e simples para evitar a antecipação das respostas. Isso é algo que aprendi ao longo do tempo: os *Ñanderu* e as *Ñandesy* devem ser provocados para que, em outro momento, possam responder.

As perguntas foram realizadas em sessões de dois períodos de visitas, durante as quais eles e elas falaram o dia todo. Com o passar do tempo, percebi que os rezadores e rezadoras não conseguiam mais praticar essa rotina de falar e aconselhar porque as gerações mais novas preferem ouvir outras coisas, como músicas não indígenas (o que será abordado no capítulo 4, em que trato do impacto das tecnologias). Como resultado, eles(as) não têm mais pessoas para conversar durante o chimarrão ou o tereré.

Todas as perguntas foram gravadas e divididas em sessões em uma pasta de trabalho de campo no computador em que cada gravação foi salva. Já na segunda parte do campo, algumas foram traduzidas, mas não consegui traduzir as rezas fortes, pois a escuta levava para o mesmo lugar, e foi muito doloroso ter passagens repetitivas pelas rezas fortes. Durante os períodos de campo, eu sempre organizava o celular e o deixava carregado. Na hora do almoço, eu o carregava novamente para evitar que a bateria acabasse durante as gravações. Isso me permitiu organizar e garantir que não perdesse ou interrompesse a conversa devido a problemas de bateria.

Em relação à gravação, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* não tiveram objeções; pelo contrário, disseram que era ótimo poder gravar, já que precisamos ouvir as histórias, rezas, cantos e narrativas de iniciação, além do fim de cada narrativa, que estabelece uma circularidade entre os *jara*, *Ñandesy* e *Ñanderu*. Portanto, não tive problemas em manter o celular sempre por perto. Eles fizeram uma comparação do celular com o apito sagrado (*mimby*), afirmando que o celular me conectaria com essas rezas e histórias, permitindo que, ao ouvi-las e descrevê-las, eu pudesse capturar melhor o áudio das falas.

As gravações foram feitas na língua Kaiowa, e a escrita foi realizada em nossa língua Guarani, pois falamos em Kaiowa, mas escrevemos em Guarani, o que foi feito de acordo com a tradução das falas, com o objetivo de melhorar o entendimento da pesquisa. Os textos são uma tradução da narrativa das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Isso é possível porque a língua Kaiowa não possuem um padrão de escrita em Guarani como no português, o que facilita a (re)escrita de suas falas respeitando a oralidade. Esse trabalho de escrita foi viabilizado pela necessidade de registrar a pesquisa em si.

Eu também organizei, no computador, uma pasta diferente para cada sessão, tanto para o primeiro campo quanto para o segundo campo. Fui acumulando os áudios e as fotos para poder acessá-los novamente no momento de escrever. Para nós, Kaiowa, repetir é uma forma de aprimorar os conhecimentos que são transmitidos de maneira tão peculiar pelos rezadores e rezadoras. A proposta é falar e transmitir o conhecimento ao mesmo tempo, contando histórias, piadas e casos engraçados e graves que ocorreram durante a jornada de serem rezadores e rezadoras.

Como já mencionei, tive o trabalho de ouvir todas as gravações novamente do primeiro campo para fazer a transcrição. No caso do segundo campo, traduzi apenas parte das narrativas; as rezas eu apenas ouvi e não consegui traduzir porque já estava no período de retornar para a universidade para concluir a escrita após o exame de qualificação da tese. Também não pude escrever todas as rezas, isso me levaria à experiência de escuta, tradução e escrita, poderia me colocar em perigo como aprendiz e não conseguiria levar adiante a pesquisa.

Certas rezas e práticas devem ser mantidas no corpo e não registradas por escrito. Essa foi a recomendação dada pelos rezadores e rezadoras, e eu também sabia que, se transcrevesse a reza, como pesquisador, não conseguiria elaborar a tese, pois isso poderia me levar a um campo de conflito xamânico, e o desequilíbrio emocional poderia vir à tona.

Esse cuidado com a escrita, mas principalmente com a escuta, foi importante tanto para a pesquisa quanto para mim, como pesquisador indígena e aprendiz Kaiowa. Precisamos ouvir as rezadoras e rezadores entoando suas palavras. É em suas narrativas que encontramos uma memória viva, que não é acessível a todos. Perceber a importância de não as esquecer me fez refletir sobre como um rezador e aprendiz deve ouvir e reouvir as narrativas durante a transição das práticas de conhecimento.

Mantive a transcrição na língua Kaiowa, seguindo a forma de fala das rezadoras e rezadores. Isso foi necessário porque não haveria possibilidade de traduzir tudo, uma vez que cada entrevista resultou em várias páginas de texto, além do risco de tradução de rezas fortes. Portanto, meu foco foi na transcrição completa na língua Kaiowa e daquilo que foi possível

traduzir. Para a tese, apenas as partes selecionadas foram traduzidas para o português, de modo que os leitores pudessem ter um acesso ao resultado da pesquisa desenvolvida.

Após o período de tradução, eu fiz a leitura completa das transcrições das narrativas, além de algumas rezas e cantos leves. Durante as leituras, percebi que as falas estavam aleatoriamente repetitivas, mas isso é característico da forma de narrar os conhecimentos Kaiowa na perspectiva das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. As narrativas contêm partes que se intercalam, retornam ao final e, às vezes, o final volta para o começo.

Observei, ao ler e revisar a escrita, o quanto é complexo e trabalhoso estruturar essas narrativas em um formato acadêmico, uma vez que elas seguem a forma de pensamento dos rezadores e rezadoras. Isso dificultou bastante a compreensão durante a leitura. Como pesquisador, percebi que o áudio é fundamental para uma compreensão mais rápida, mas na leitura, mesmo sendo feita na língua Guaraní, é necessário realizar várias leituras para alcançar uma compreensão completa.

Durante a leitura da transcrição das falas, senti que não estava entendendo nada da minha própria pesquisa, pois lia e não conseguia compreender esse deslocamento entre começo, meio e fim. Minha mente ficou toda bagunçada. Isso ocorria porque a leitura não seguia uma estrutura linear, com início, meio e fim. Eu só conseguia compreender completamente após concluir a leitura.

Entrei em uma fase da tradução em que achava que estava tudo certo, porque compreendi os áudios. No entanto, ao começar a ler a transcrição, não conseguia interpretá-la. Só consegui compreender depois de uma segunda leitura de cada transcrição das gravações feitas nas retomadas. Como havia três retomadas e a estrutura não seguia a estrutura acadêmica comum de introdução, desenvolvimento e conclusão, meu processo de leitura foi diferente. Isso me levou ao estranhamento da própria tradução e me fez pensar se estava correto ou tudo errado. Porém, ao ler mais de uma vez, consegui compreender o texto traduzido.

Após as leituras das transcrições, compreendi que as traduções sempre incluem réplicas com o que já foi dito. Isso cria uma leitura densa e coloca limitações em nossas interpretações, já que estamos acostumados com leituras lineares e coesas, como as que temos acesso na universidade.

Na minha tradução, não sistematizei a escrita, fui escrevendo de acordo com a narrativa dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*. Compreendi que cada rezadora e rezador tem diferenças na entonação de suas falas e, assim, cada retomada tem um contexto de fala diferente um do outro.

O tempo de fala e a convivência de cada rezador e rezadora era diferente um do outro, já que o pensamento do *Ñanderu* e da *Ñandesy* segue um espiral que percorre e reencaminha.

As narrativas são exatamente isso. Essa complexidade coloca o pesquisador indígena diante do desafio de produzir pesquisa em um nível complexo, tanto na escrita quanto na compreensão do que foi escrito.

Durante a caminhada e a visita eu entendia o que estava sendo narrado, cantado e as rezas. Muitas vezes percebi que quando cantava o canto Kaiowa, eu compreendia muito bem esses cantos. Na verdade, muitas vezes, foi a conclusão do que eles e elas estavam narrando. Na condição de pesquisador, achava que os cantos eram a introdução, mas na verdade, o canto é a conclusão das narrativas entoadas.

Compreender uma reza ou canto só é possível quando dedicamos horas e horas para ouvir os rezadores e rezadoras. Escrever as rezas leves não é complicado, o difícil é entender a narrativa completa por trás da reza. Na verdade, a reza e o canto são as considerações finais que eles entoam para concluir suas narrativas.

Na prática de ouvir e caminhar, eu entendia isso, mas na transcrição colocava-me em conflito comigo mesmo, porque não conseguia compreender que a reza e o canto existem porque seu contexto de narrativas está relacionado aos *jara*.

Compreendi que a pesquisa, realizada em conjunto com rezadoras e rezadores, não é uma tarefa fácil. Como trabalhei com um número expressivo de rezadoras e rezadores, que já tinham um pensamento pré-estabelecido sobre a questão de retomadas, sabia que encontrar desafios seria inevitável. No entanto, não imaginava que as dificuldades estariam relacionadas à transcrição dos áudios gravados.

O tempo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* é de suma importância, mas não se sincroniza com o tempo da pesquisa na universidade. O tempo e o espaço da rezadora e do rezador são outros: é o momento certo em que eles e elas vão expressar seus conhecimentos. Já a escrita está relacionada a um tempo diferente, marcado por uma solidão cronológica. Percebo diferenças entre o tempo da escrita e o tempo e espaço do conhecimento das rezadoras e rezadores.

Por fim, planejei um retorno para realizar outras visitas e ao *oguata*, assim retornei para a segunda parte da pesquisa. Meu retorno ao campo teve como objetivo ouvir e aprender mais com os rezadores e rezadoras. Eles me pediram que, quando não estiverem mais aqui na Terra — o que já foi discutido em relação às frases durante as horas de despedida — seus áudios sejam ouvidos por outras pessoas interessadas em aprender seus conhecimentos tradicionais, assim me deixaram uma responsabilidade e um legado.

Assim, realizei visitas e caminhadas para a pesquisa, busquei produzir, ouvir e escrever narrativas, áudios e fotos, além de resolver meus próprios conflitos de interpretação das leituras. Na sequência, descrevo a parte histórica das retomadas, como foram narradas pelos *Ñanderu* e

pelas *Ñandesy* das retomadas *Kurusu Amba* e *Guyra Roka*. Essas histórias protagonizam as retomadas, de acordo com o lugar e dos nomes pelos quais as retomadas são conhecidas, os quais estão relacionados ao local e são autodenominados pelo próprio nome, reconhecidos desde o passado até o presente.

As narrativas históricas das retomadas na ótica das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*

Nesta parte, faço um pequeno esboço do que tratarei ao longo da tese sobre a predominância dos nomes de cada retomada, especificamente de *Kurusu Amba* e *Guyra Roka*. É uma narrativa feita a partir das rezadoras e dos rezadores, de acordo com as denominações de suas retomadas. Neste processo de contextualização histórica das retomadas que foram visitadas, apresento os nomes de cada uma delas a partir da visão das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que têm a voz que narra sua retomada. Escutaremos suas versões sobre os nomes que foram dados desde que eles e elas viveram nesses lugares.

Assim, descreverei as retomadas a partir das narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que sempre foram e são desses lugares, onde suas retomadas existem. Com o seu retorno, houve muitos conflitos fundiários, mas este não será o foco do contexto do estudo. O foco será o contexto histórico da pesquisa do *oguata*, nas narrativas do passado e presente.

Assim, nesta parte do texto, abordo as narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são uma versão dos conhecimentos sobre o próprio *Tekoha*. Hoje, estes *Tekoha* são as retomadas, em pequenos espaços, cada uma denominada pelo seu nome, de acordo com o que as rezadoras e rezadores chamam, como *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviriy*. Atentarei para os relatos das rezadoras e dos rezadores no tempo passado e presente das retomadas. Assim, as narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* são de suma importância para o registro do nome que oficializa a retomada dentro de uma perspectiva Kaiowa.

Contexto histórico da Retomada *Kurusu Amba*, *Kurusu Amba II*

Contextualizarei a retomada *Kurusu Amba* a partir de algumas publicações que focam nas narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* e que estão em diálogo com o processo de retomada. Antes disso, é importante ressaltar que as pessoas foram removidas do lugar de *Kurusu Amba*, o que as torna conhecedoras das retomadas sob um contexto histórico.

O Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco (Neppi/UCDB) lançou, em 2019, uma cartilha em que consta: “conforme relata um dos anciões, afirmando que já vivia na região de *Kurusu Amba* até a sua idade adulta. Por volta do ano 1959 foram convidadas a se retirar alegando que ali tinha sido comprado e passava a ser fazenda Madama” (CIMI, Conselho Indigenista Missionário, 2019, p.13). Nos relatos dos sábios e sábias presentes na publicação, são ouvidas vozes de quem ainda vive em retomadas como *Kurusu Amba*.

No trabalho mencionado, os desenhos e as figuras apresentam a realidade dos jovens e das crianças da retomada e demonstram como eles enxergam a importância da retomada para os *Tekoha* e *Tekoharã*, além de vislumbrarem um futuro dentro das narrativas dos rezadores e rezadoras, que sempre se lembram dos lugares sagrados. Portanto, sempre que falam sobre *Tekoharã*, estão se referindo a um lugar futuro que envolve a própria demarcação do *Tekoha* de retomada.

Tekoharã está interligado aos parentes que ainda não estão na retomada, pois esperam que esta seja demarcada. Com isso, muitos irão morar nesta retomada, que se converterá em *Tekoha*. Assim, *tekoharã* parte desse princípio de interligar as pessoas que estarão compondo o futuro, e aqueles que ainda vão nascer já terão *tekoharã* como um lugar futuro. Aline Castilho Crespe (2025, p. 163) afirma que “*Tekoharã* é o *Tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro porque já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas.” Ressalto que, atualmente, a palavra “velhas” pode ser substituída por termos como “*Ñandesy*”, “anciã” ou “sábia”.

Neste contexto, pode-se afirmar que a retomada é o próprio *Tekoha*, como afirmam os rezadores e rezadoras, pois é o lugar onde sempre estiveram. *Tekoha* é um espaço que foi ocupado pela luta pelo direito à terra, e que garante às gerações futuras a possibilidade de produzir vida e manter seus coletivos tradicionais em seu próprio *Tekoha*. Existem diversas definições para o termo *Tekoha*, mas aqui se considera que a retomada é um exemplo concreto de um espaço que foi ocupado por indígenas em luta por seus direitos e por seu modo de ser Kaiowa.

A retomada de *Kurusu Amba* sempre foi um *Tekoha*. As pessoas foram removidas deste lugar pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) para reservas próximas, atualmente chamada de *Taquapiry*. A reserva foi criada para confinar a comunidade indígena, mas, com o tempo, eles retornaram para ocupar seu *Tekoha*. Atualmente, estão em sua retomada há 17 anos.

O nome *Kurusu Amba* deriva do fato de que, na retomada, há um altar de *chiru* em forma de cruz. Esse altar, feito de madeira de *yvyra marangatu* (árvore sagrada), foi construído pelos

antepassados e era utilizado em muitas festividades, como batismos de crianças e plantações agrícolas da comunidade Kaiowa. Também era um ponto de referência onde outros coletivos se encontravam para trocar experiências e realizar visitas. Assim narrou o rezador:

Ko'a hera hagua ko oi amoite, Kurusu Amba itepe oi kurusu, ojejapo va'ekue, kesa mava ojapo araka'e yvate ojejapo ko'a potura oĩ kurusu, ko chiru gui oi. Upeagui ombo hera kurusu amba, ape oiko akue mi che vovo kuera, che tia kuera, umia oi ombo hera. (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 07 de dezembro de 2023).

Tradução

Aqui foi chamado porque lá tem um *chiru* (árvore sagrada), onde é o *Kurusu Amba* foi feito antigamente, não sabemos quem fez, foi feito no alto da altura da árvore, um pouco alto tem a cruz, feito da madeira sagrada (*chiru*), por isso foi chamado de *Kurusu Amba*, meus avós, minhas tias, eles(as) colocaram o nome (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 07 de dezembro de 2023).

O retorno e a ocupação ocorreram nos anos de 2007 a 2009. A comunidade retornou para ocupar seu *Tekoha*, que hoje é conhecido como Retomada *Kurusu Amba*. Entretanto, foram expulsos pelos fazendeiros com o apoio do SPI, o órgão “competente” na época. Com a expulsão dos *Ava*, que eram parte dos seus coletivos tradicionais, o *Ava Vera Rendy*, acabaram tendo que se deslocar para a Reserva Indígena de *Taquapiry*, no município de Coronel Sapucaí, em Mato Grosso do Sul.

A criação de várias microáreas é uma estratégia consolidada na qual cada retomada tem a sua organização própria do coletivo das *Ñandesy* e *Ñanderu*. Mas existem outros meios de luta para ocupar espaços. Assim como as outras retomadas, elas também possuem suas subdivisões, que ainda estão em vigência, e pretendo não revelar devido ao risco que isso poderia representar para a comunidade dessas retomadas.

Essa estratégia também foi apropriada pela própria SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) para que o órgão federal atue com a mesma organização, garantindo assim que a comunidade não esteja em risco. Inicialmente, todos ocuparam um lugar onde os coletivos tradicionais se concentraram, formando o *ore* (descrito no capítulo III). Com o tempo, foram se dispersando em diferentes áreas, ampliando a ocupação e a comunidade. Atualmente, a comunidade de *Kurusu Amba* criou suas micro retomadas, que incluem *Kurusu Amba I*, *Kurusu Amba II*, *Kurusu Amba III* e, recentemente, *Kurusu Amba IV* e *kusus Amba Xurite*.

A retomada conta com um agente de saúde que cuida de todas as microáreas que fazem parte do *Tekoha*. Esse agente também articula os subgrupos localizados nas mesmas retomadas, (grupos divididos a partir da divisão do *ore*) formados por parentelas que têm domínio sobre

cada local da retomada. Eles denominam as microáreas enumerando-as para organizar a divisão do *ore*.

Atualmente, a retomada recebe água por meio de um caminhão-pipa cedido pela prefeitura do município de Coronel Sapucaí. Foi uma luta para conseguir acesso à água, pois grande parte da comunidade vivia à beira de rios e ao consumir essa água, muitas pessoas sofreram com diarreia. A retomada também utiliza água de chuva para tomar banho e lavar utensílios domésticos como pratos, talheres e roupas.

Alguns moradores têm acesso a água de poço artesiano que já existia na sede da fazenda. Durante minha visita, constatei que a água utilizada era proveniente de poço artesiano, que foi realizado com a ajuda de organização civil. No entanto, grande parte da comunidade ainda vive em situação precária e não tem condições básicas para ter acesso à água tratada e saneamento básico. Infelizmente, os órgãos governamentais não se esforçam para garantir que essas pessoas tenham acesso à água e às condições básicas para o uso diário.

A escola da retomada funciona com um professor e turmas multisseriadas do primeiro ao quinto ano, com cerca de 25 alunos matriculados. A sala de aula é acomodada em uma casa de madeira construída pela prefeitura.

A retomada está cercada de monoculturas de soja e milho, caracterizando a presença forte do agronegócio na região. Infelizmente, em muitos lugares as grandes fazendas utilizam como estratégia cercar as comunidades com plantações de soja e milho, irrigando-as com grandes quantidades de veneno através de aviões e tratores, o que acaba contaminando os rios utilizados pela comunidade e o ar que respiram, causando diversos tipos de doenças em crianças, adultos e rezadores.

A retomada *Kususu Amba* é semelhante a outras retomadas que visitei, inclusive a que moro, pois está cercada por plantações de soja e milho onde os agrotóxicos são aplicados sem nenhum cuidado. Esses venenos acabam matando os poucos animais que as famílias possuem, como cachorros e galinhas. As crianças ficam doentes, com febre, viroses e dores de cabeça. Além disso, a retomada não tem acesso a serviços básicos de saúde e os remédios farmacêuticos não chegam a tempo para essas emergências.

Já foram feitas várias denúncias sobre a forte presença de agrotóxicos ao redor da retomada, os quais afetam diretamente as pessoas que lá vivem. O espaço do *Tekoha Kurusu Amba* é composto por cerca de 133 famílias e abriga aproximadamente 462 pessoas, organizadas em microáreas que têm como base a divisão de comunidades e parentesco naquela região.

A situação diária em *Kurusu Amba* é de constante luta, já que grupos de “capangas” contratados por fazendeiros costumam intimidar a comunidade disparando com armas de fogo. Além disso, há também o assédio para que a retomada seja arrendada, com a falsa esperança de que isso trará uma vida mais digna para as pessoas que vivem no *Tekoha Kurusu Amba*.

Durante minha pesquisa de campo em *Tekoha Kurusu Amba*, constatei que a comunidade não permite o arrendamento das terras. Apesar de várias tentativas de pessoas de outras microáreas de fazer o arrendamento, a comunidade tem resistido a essa ideia e não deseja arrendar as terras.

O cenário da comunidade *Tekoha Kurusu Amba* é ignorado pelos órgãos municipais, que só agem quando notificados pelo Ministério Público Federal. As condições básicas de vida, como o abastecimento de água que ocorre apenas uma vez por semana, e a escola que funciona de forma multisseriada, são precárias e inadequadas.

Ao chegar à comunidade de *Tekoha Kurusu Amba*, é evidente a presença constante de conflitos, já que a resistência da comunidade é muito forte. A comunidade depende da agricultura para sobreviver, mas muitas vezes as plantações ao redor das casas não produzem por causa do uso de agrotóxicos das fazendas próximas, que acabam afetando também as plantações da comunidade.

Ñanderu Leoneo Lopes (*Ava Vera Rendy*)

O *Ñanderu Ava Vera Rendy* é uma liderança importante, com a idade de 90 anos, nativo de *Kurusu Amba*. Ele é um rezador e participa da assembleia *Aty Guasu* desde 1970, quando ocorreram as primeiras reuniões na reserva de Porto Lindo, no município de Japorã (atualmente, a reserva tem predomínio Guarani *ñandeva*). Ele é um líder espiritual na condição de *Ñanderu*, com amplo conhecimento e sabedoria sobre a cosmologia e os saberes Kaiowa. Sua presença na retomada é fundamental para orientar e guiar o grupo nos aspectos dos cantos e rezas Kaiowa.

Ele contou que desde muito cedo sempre viveu em *Kurusu Amba*, e que hoje se encontra em *Kusu Amba II*, pois sempre viveu neste lugar e que, com a expansão da colonização, foram expulsos do seu *Tekoha*. Ali, eles sempre cantavam com seus coletivos tradicionais ancestrais, fazendo o canto, o batismo de milho e das crianças. Tinham e ainda têm a casa de reza tradicional (*oga pysy*) onde sempre acompanham e acompanhavam os momentos de reza e cantos.

Ava Vera Rendy tornou-se rezador muito cedo e é a pessoa que adquiriu o auge do canto, da reza, da musicalidade, aprendendo a fazer remédios com as ervas medicinais e a praticar a cura. Atualmente, ainda pratica e é um *Ñanderu* que desfruta de uma vida saudável e plena. O rezador mobiliza o canto e a reza em sua retomada, em dias de cantar, dançar e rezar. Ele é um *Ava* que cura por meio de reza e ervas medicinais.

Atualmente, ele é visto como rezador na retomada e também na Assembleia Geral dos Kaiowa e Guaraní. Por ser nativo da retomada, ele está sempre envolvido no movimento, lutando para recuperar o seu território que foi tomado quando ainda era criança e sua comunidade foi levada para a Reserva de *Taquapiry*, no município de Coronel Sapucaia-MS.

No presente momento, ele é um rezador, mas desde a sua infância, quando foi removido e expulso de seu *Tekoha Kurusu Amba*, já praticava canto e reza. Ao retornar para sua comunidade, continuou praticando esses cantos e rezas com frequência, seguindo o modo de ser *Ñanderu*, e cantando e rezando juntamente com o seu coletivo tradicional. Ele detém o conhecimento da reza e do canto, praticando a cura com ervas medicinais. Por essa razão, é um grande mestre na arte da reza e do canto, sendo um *jara* respeitado e valorizado por toda a comunidade Kaiowa da sua retomada.

Como *Ñanderu*, ele utiliza a reza para curar pessoas doentes, sendo muito procurado tanto em sua própria comunidade de retomada quanto em outras comunidades Kaiowa. Ele é rezador, detentor de conhecimentos ancestrais que passa para as novas gerações. Além disso, ele sonha com esperança de recuperar o território de sua comunidade, lutando pela demarcação de seu *Tekoha*.

Ele é um respeitado *Ñanderu*, sempre é convocado para realizar a reza de purificação em muitos lugares, limpando os males presentes nas casas, nos pátios e nos corpos das pessoas. Ele também pratica rezas para promover a saúde mental e a estabilidade, tratando das doenças *Ma'etirõ* (doenças da psique) com o ritual do batismo de canto e reza no espaço de *oga pysy* (casa de reza) e no *chiru marangatu* (bastão sagrado e xamânico, com o formato de cruz/*kurusu* uso exclusivo da *Ñandesy* e do *Ñanderu*)

O *Ñanderu* está comprometido com suas obrigações como rezador e está sempre presente nos lugares onde é chamado para fazer seu trabalho, demonstrando seu envolvimento e dedicação com sua comunidade Kaiowa.

Ava Vera Rendy relatou que, para se tornar um rezador, teve que passar por vários testes de experimentação e vivência em sua cultura e tradição (*Teko Jary nde reko'ã*, que será mais detalhado no capítulo IV). Isso ocorreu durante um encontro com outros *jara* da reza e do canto,

quando *jara* invisíveis se apresentaram a ele. Sua tarefa era identificar o verdadeiro *jara* de reza e canto entre aqueles que se apresentavam como tal, rejeitando os falsos *jara*.

Esse processo ocorreu durante momentos de reza e canto, e apenas ao descobrir o verdadeiro *jara* de reza e canto ele passou a ser um rezador. Esse teste é uma parte fundamental do processo de se tornar um *jara*, sendo respeitado em sua comunidade, já que implica um conhecimento profundo para ser o *Ñanderu* Kaiowa.

As apresentações dos *jara* invisíveis (*jara* da floresta, *jara* da morte, entre outros) durante a caminhada do canto e da reza são parte importante do processo de teste para se tornar um rezador. Durante essa fase, o *jara* em questão percorre o caminho da reza, fazendo uma viagem cosmológica no universo.

Essa caminhada, conhecida como *ñembo'e*, não se limita apenas às pessoas que estão na Terra (*Yvypora*), mas também implica imitar o movimento do sol (*Pa'i Kuara*). O *jara* que deseja se tornar um *Ñanderu* deve fazer essa caminhada todos os dias, iniciando ao nascer do sol e finalizando ao pôr do sol, alcançando assim o ápice da reza e da cura.

No entanto, é preciso ter cuidado para não entrar em um mundo perigoso e errar a reza, o que pode levar a pessoa a entrar em um sono profundo e não conseguir mais voltar. Isso pode levar a transtornos mentais e até mesmo à morte. Por isso, é importante que o *jara* que deseja se tornar rezador siga cuidadosamente o processo de teste e aprendizado.

Outra forma de realizar a caminhada da reza é através dos sonhos, que duram uma noite. Por meio dos sonhos, é possível realizar o *oguata* e dominar a reza e o canto. No entanto, é preciso ter cuidado, já que a experimentação de caminhar pelos sonhos implica sempre encontrar outros *jara*. Durante o sonho, é importante identificar os *jara* e seguir em direção ao *jara* da reza e canto.

Durante o sonho, muitos que já morreram podem se apresentar para distrair e interromper a caminhada da reza, impedindo que se alcance o patamar necessário. Por isso, é preciso ser cuidadoso durante o sonho e estar sempre ciente dos desafios que podem surgir. O caminho da reza e da cura é sempre complexo e exige respeito, conhecimento ancestral e dedicação por parte daqueles que desejam seguir o ser *Ñanderu*.

Tanto a caminhada da reza e do canto quanto a experimentação pelos sonhos são meios de se tornar um rezador. No entanto, a caminhada da reza e do canto implica um período mais longo, geralmente de três a quatro dias, de prática constante de canto e reza. Essa prática é necessária para alcançar o lugar celeste da reza e se tornar um *Ñanderu*.

Já a viagem pelo sonho para se tornar um rezador é mais difícil, já que exige que a mente e o corpo estejam em condição plena e saudável. No entanto, essa forma de experimentação também é possível para se tornar um *Ñanderu*.

Seja qual for a forma escolhida para a experimentação, a caminhada da reza e da cura é sempre desafiadora e requer grande conhecimento ancestral, bem como uma dedicação verdadeira ao modo de vida Kaiowa. O caminho para se tornar um rezador respeitado é longo e exige muita persistência e respeito às formas ancestrais de reza e cura. Segundo o rezador *Ava Vera Rendy*, o *oguata* da reza:

Ojerokyva omo'i quatho zia nte omo'i iko ko'e mbaite pe, ha upei atu ou ara ombojegua, ou hete monde haguã, ohete mopoti haguã, chengo upeicha aiko akue, ajehu haguã ko'a mbae jara ramo, ajehu haguã, amboguera haguã gente há'e nde rete monde haguã ha'e jasuka renda ha ijasukavy omonde haguã, ara ijasukavy ko'a yvy oipyso hare, yvy oipyso hare ko ko'ava, upea che mbojegua akue, che rete monde, omonde che rehe yvaytyru (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 25 de setembro de 2023).

Tradução

O rezador tem que fazer quatro dias de canto e reza, até amanhecer, e depois deve vir a purificação de renovar, vestir o corpo, limpar e purificar o corpo. Eu vivi isso, assim aconteceu comigo para ser um rezador, para eu ser assim, curar as pessoas, e para vestir o seu corpo de reza e canto deve chegar no centro início da terra (*jasuka renda*), ali começa a despir e vestir seu corpo de reza e canto, o *jasuka renda* é o início que fica hoje no centro da terra, foi dali que aconteceu o esparramando da terra (*oipyso yvy*), aquele que construiu a terra e o início foram indígenas *ava*, eles me purificou me pintou antigamente, vestiu o meu corpo, vestiu em mim os cantos e rezas (*Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes, 25 de setembro de 2023).

Ava Vera Rendy narrou como foi o seu processo para se tornar hoje um rezador, que passou pela experiência e vivência do canto e da reza. Este caminho é um processo delicado e muito complexo. A pessoa que deseja se tornar um rezador deve passar pelo *oguata* das experiências de saber e identificar os *jara* corretos para não errar o caminho do rezador. Já no sonho, a caminhada é mais rápida e também passa pela experiência de caminhar enquanto a pessoa está dormindo. Muitas vezes, a pessoa dorme bastante quando ocorre esse evento do *oguata* do sonho.

Durante o sonho, a pessoa caminha e passa por experiências similares à caminhada da reza e da cura. No entanto, há o risco de que a pessoa durma demais e perca a oportunidade de realizar a caminhada corretamente. Independentemente da forma escolhida para

experimentação e vivência da reza e da cura, é importante que a pessoa siga cuidadosamente o processo e busque sempre o conhecimento ancestral dos *Ñanderu* ou das *Ñandesy*, para que possa se tornar um rezador.

Ava Vera Rendy em particular passou pela experiência da reza através de seus cantos, e assim tornou-se um rezador hoje. Ele se dedicou a isso, preparando-se para a caminhada da reza e do canto, que foi onde ocorreu o seu grande momento de ser vestido pela reza e pelo canto.

Os fatos narrados por ele falam das iniciações do universo, tendo que praticar aqui na terra para caminhar até onde a terra iniciou. O pensamento do rezador é sempre complexo, pois começa na terra e termina no plano celeste, para depois retornar à terra (*yvy*), sendo uma forma de pensar do rezador ao compartilhar suas experiências.

Atualmente, ele está sempre presente e participa da retomada e de outras ocupações para fazer a reza e canto a fim de que os conflitos de ocupação sejam apaziguados. Ele também participa regularmente das Assembleias Kaiowa e Guaraní, fazendo o *oguata*, se movimentando também para fora do estado, como no Acampamento Terra Livre (ATL).

Além disso, *Ava Vera Rendy* é um guardião dos instrumentos sagrados (*chiru*, *mbaraka*, *yvyra'i*) e cuida da casa de reza. Ele foi adquirindo o conhecimento da cosmologia e dos saberes Kaiowa, que foram repassados de geração em geração no modo de ser Kaiowa do seu coletivo tradicional (*Ñandesy*, *Ñanderu* e aprendizes).

Ñandesy Margarida Pereira (Kuña Rova ju)

A *Ñandesy* que participou da conversa durante a visita e o *oguata* da pesquisa em *Kurusu Amba II* foi Margarida Pereira (*Kuña Rova ju*), com 92 anos de idade. Ela também teve seu grupo de coletivos tradicionais removido e expulso de *Kurusu Amba*. Margarida sempre viveu nesse lugar, frequentando, com sua mãe, batismos de milho, crianças e cantos. Ela acompanha seu companheiro Leoneo Lopes (*Ava Vera Rendy*) há mais de meio século, desde a infância e adolescência, quando caminhava com sua mãe como aprendiz e participava de eventos de canto e reza.

A rezadora sempre viveu em *Kurusu Amba* e foi forçada a se mudar para a reserva pelos colonizadores, junto com seu companheiro. Ela tem uma grande experiência em coletivos tradicionais e atualmente está engajada no coletivo como *Ñandesy*, trabalhando para manter a continuidade do coletivo tradicional. Eles estão sempre acompanhando e apoiando a retomada de *Kurusu Amba II*, uma área de retomada para o coletivo tradicional.

Kuña Rova Ju é uma especialista em rezas e cuidados com as plantas e possui um vasto conhecimento na produção de bebidas como *kaguĩ* e outros alimentos à base de milho e frutas do mato. No entanto, devido à escassez das frutas e plantas nativas, ela não consegue mais produzir sua alimentação diária e, infelizmente, está perdendo parte de sua culinária típica. É necessário um esforço conjunto para preservar as plantas e frutas nativas e garantir a continuidade das rezas, cantos e modo de vida das *Ñandesy*, bem como em relação à alimentação Kaiowa.

Desde muito pequena, ela sempre acompanhou sua mãe na roça, na pesca e nas caminhadas (*oguata*) que faziam em *Kurusu Amba*. Neste lugar, ela aprendeu a cantar (*Guahy* e *Kotyhu*), só não seguiu adiante para se tornar conhecedora de rezas porque não quis, mas tem sabedoria para fazer bebidas, comida, assados de frutas, que são os saberes que mais se dedicou a aprender para alimentar seus filhos. Como ela mesma disse, “só tinha alimentação tradicional”, ou seja, não se alimentavam de alimentos de mercado. Porém, por falta dos alimentos tradicionais, ela acaba comendo um pouquinho das comidas industrializadas apenas para não passar fome.

A *Ñandesy Kuña Rova ju* também praticou e conheceu vários tipos de remédios, cuidados com crianças e como arrumar o coalho virado (*ry'e kamby ryrũ jere*, a barriga do leite materno virado) que ocorre quando a criança está com diarreia e suas juntas estão desalinhadas. Para curá-la, é realizada uma massagem e uma apalpação para alinhar as articulações desalinhadas do corpo da criança. Essa prática é feita apenas na presença da mãe e da rezadora e não é permitida a presença de outras pessoas, incluindo crianças. A prática é feita com a criança de bruços nas pernas da mãe enquanto a rezadora faz a massagem e apalpação para arrumar o corpo da criança.

Kuña Rova ju também possui ervas medicinais para curar como o *ka'are* (erva Santa Maria), que é usada para amarrar a barriga da criança. A criança deve ficar com um pano branco amarrado entre o umbigo até dar a volta no corpo todo, que deve permanecer amarrado no corpo da criança por um período de três a sete dias. Esse processo é necessário para a cura da diarreia do coalho virado. A rezadora possui esse conhecimento que aprendeu com sua mãe.

Essa habilidade é muito específica para as mulheres e é realizada com as mãos. É importante que a pessoa que realiza essa prática tenha habilidades para identificar qual parte das articulações do corpo da criança estão desalinhadas, o que também está relacionado com a reza realizada na criança para que seu corpo volte ao normal. É recomendado que essa prática seja realizada pelo menos três vezes para garantir a cura do coalho virado, a menos que não seja

muito grave, podendo ser necessário apenas uma vez. A indicação é sempre realizar essa prática três vezes para garantir a cura da criança.

Atualmente, a *Ñandesy* vive em um coletivo tradicional formado pela *Ñandesy*, *Ñanderu* e seus aprendizes, pratica a reza e o canto juntamente com seu companheiro rezador. Ela espera que a demarcação do *Tekoha* aconteça e frequenta o movimento indígena para estar atualizada sobre as reivindicações, incluindo a retomada de *Kurusu Amba*.

Aos seus noventa e dois anos, *Kuña Rova ju* mostra esperança para a retomada, pois retornou após muitos anos desde que foram removidos para a reserva. A *Ñandesy* e o *Ñanderu* aguardam a demarcação do *Tekoha* desde a ocupação em 2007 e estão há dezessete anos nesta espera pela demarcação do seu território de onde foram expulsos.

Pesquisa do *oguada* em *Tekoha Kurusu Amba*, *Kususu Amba II*

A visita e a caminhada na comunidade foram organizadas em conjunto com Elizeu Lopes, líder da Assembleia Geral dos Kaiowa e Guarani (*Aty Guasu*). Eu entrei em contato com ele pelo WhatsApp, expressando minha vontade de conversar com o pai dele, que é o sábio da retomada *Kurusu Amba II*. Durante nossa longa conversa, perguntei quais eram os alimentos preferidos do rezador e da rezadora, e fiquei sabendo que o peixe é o alimento que eles mais apreciam, segundo a tradição de *Ñanderu* e *Ñandesy*.

Durante a conversa pelo WhatsApp, Elizeu Lopes me informou que seus pais preferem refeições leves e sem ingredientes industrializados, e que gostam de frutas e peixes. Com o recurso concedido pelo PPGAS/UFG, pude comprar uma cesta básica com esses alimentos, como também pude fazer no segundo campo com o recurso da FAPEG.

Além disso, Elizeu me contou sobre a rotina simples da comunidade, que inclui a prática de cantos e rezas diariamente. Depois dessa conversa, marquei com ele um encontro para ir até a retomada e verificar se o pai dele estaria disponível para nos acompanhar. Na segunda etapa, ele também nos acompanhou até a retomada. Quando chegamos, já estava prontamente nos esperando em sua residência.

Junto comigo, estavam minha companheira Rosicleia Almeida, minha filha Stheycy Almeida e meu filho pequeno Carlos Vinicius Almeida Benites. Começamos a viagem por volta de uma hora da tarde do dia 5 de dezembro de 2023. Chegamos no destino por volta das 17h, devido ao mau tempo e ao fato de termos um carro pequeno e baixo, tendo que fazer uma rota alternativa para chegar à retomada *Kurusu Amba II*.

Já para o segundo campo, levei apenas o meu filho pequeno devido ao conflito que estava acontecendo. Primeiramente, fui sozinho para averiguar a situação e, depois, fui buscar minha companheira e ele. Aproveitei que a Força Nacional estava fazendo a segurança da comunidade e que retornaria à cidade de Amambai para jantar. Quando a Força Nacional retornou para cidade acompanhei junto com o veículo. No dia seguinte, retornei com eles logo cedo e levei minha companheira e o meu filho pequeno para tirar fotos durante nossas conversas.

Ao chegarmos, na primeira visita, fomos diretamente para a casa do rezador *Ava Vera Rendy* e da rezadora *Kuña Rova Ju*, mas não os encontramos lá. Descobrimos que eles já estavam nos esperando na casa de reza, onde realizam os cantos às quintas e sextas-feiras. Assim, nos deslocamos para a casa de reza, que fica a uma curta distância da residência deles. Na segunda ida à retomada, não fui diretamente à casa deles; segui direto para a casa de reza, onde estavam me aguardando.

A imagem abaixo mostra a casa do primeiro campo onde *Ava Vera Rendy* e *Kuña Rova Ju* estavam. As casas tradicionais do povo Guarani e Kaiowa são construídas em diversas formas, e a casa na imagem tem um formato triangular na ponta, que é conhecido como *oga puku*, ou casa longa.

Imagem 7 - *Tapy'i* (casa) da *Ñandesy* e *Ñanderu* em *Kurusu Amba II*



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 05/12/2023).

Quando realizamos a primeira caminhada da pesquisa de campo, fomos recepcionados pelo rezador e pela rezadora, que já estavam sentados e nos esperando. Apresentamo-nos, eu como morador de uma retomada, junto com minha companheira, meu filho e minha filha. Conversamos sobre como as coisas estavam e o que havia acontecido recentemente, seguindo

o costume Kaiowa. Os rezadores nos receberam com sorrisos e alegria, como é comum ao receber visitas de outros lugares.

Depois da apresentação, os rezadores nos orientaram sobre onde ficaríamos hospedados durante a nossa estadia. Perguntei se seria possível dormir na casa de reza (*oga pysy*) e eles nos autorizaram, foi onde ficamos durante os dois campos da pesquisa.

Montamos nossas redes na casa de reza: uma para minha companheira, que dormiu com nosso filho pequeno, e outras duas, uma para mim e outra para minha filha. Nossas redes ficaram dispostas como na imagem abaixo. No segundo campo, levei a barraca para dormir e a montei na casa de reza.

Imagem 8 - Praticando o ouvir e saber ouvir



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 06/12/2023).

Depois de pendurar as redes, à noite, tivemos uma saudação com canto. Cantamos, pois o rezador já me conhecia de outros eventos em que eu havia participado, como a Assembleia Geral em *Kurusu Amba*. Falei um pouco sobre a minha relação com o canto e a reza, fazendo uma apresentação pessoal. Conforme a noite ia caindo, começamos a cantar o modo Kaiowa de fazer a recepção, garantindo assim uma estadia segura e tranquila durante a nossa visita.

Por volta das sete horas da noite, começamos a cantar na casa de reza. *Ava Vera Rendy* estava com o *chiru* (instrumento sagrado) e *Kuña Rova Ju* com o *takua* (instrumento de bambu).

Começamos com o *mimby* (apito sagrado) para invocar os espíritos ancestrais, conhecidos como *Jara*, e iniciar o canto que é chamado de *mborahei*.

Imagem 9 - Recepção de canto e prática do aprendiz



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 05/12/2023).

Este foi o momento em que cantamos e acompanhamos o canto. Além de mim, usando uma camisa azul, estavam presentes os meus filhos, o rezador *Ava Vera Rendy* e o seu aprendiz Nilo Martins, que vestia uma camisa marrom e sempre acompanha o *Ñanderu* em seus cantos. Naquela noite, cantamos e combinamos de conversar com eles na casa de reza, pois seria o nosso encontro para fazer perguntas que pudessem ser respondidas no dia durante a conversa.

Após a dança e o canto, nos recolhemos para as nossas redes. Na manhã seguinte, iniciamos uma conversa em grupo, discutindo as situações das retomadas, compartilhando como viviam e como estão hoje na retomada de *Kurusu Amba*. Durante esse momento, todos falavam juntos, o que era uma forma de interagir naquele coletivo tradicional. Em seguida, o rezador e a rezadora me acompanharam até a casa de reza para iniciarmos a nossa conversa sobre a retomada.

A imagem abaixo apresenta o início da nossa primeira conversa com o *Ñanderu* *Ava Vera Rendy* e a *Ñandesy Kuña Rova Ju*. Fiz uma pergunta e deixei que eles respondessem.

Durante a fala do rezador, a companheira dele fazia gestos de confirmação com a cabeça, demonstrando que concordava com as palavras do *Ñanderu*. Ela fazia sinal positivo.

Imagem 10 - Prática de aprendiz e ouvir



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 06/12/2023).

Durante a conversa com o *Ñanderu*, tive que ter muita habilidade em escutá-lo sem interromper para permitir a sequência de sua narração. A linguagem dele é mais antiga, o que torna sua fala complexa, pois eles usam termos antigos que, às vezes, confundem quem não está familiarizado com eles.

Algumas das expressões mais usadas são *kipy* (onde), *mamotipo* (onde é mesmo), *kiva'e* (quem) e *joty* (isso mesmo). Esses termos não são utilizados em situações cotidianas e contemporâneas, e sua versão contemporânea, por exemplo, *kipy* seria *moope* (onde), e assim por diante. É necessário mencionar que não vou me aprofundar no uso desses termos linguísticos dos rezadores e rezadoras, pois é bastante complexo.

Fiz algumas perguntas ao *Ñanderu* sobre a reza, os cantos e os *jara*. Queria saber quem seria o dono da reza, do canto e outros *jara* possíveis que ele pudesse relatar. A rezadora estava presente e ouvia atentamente. Enquanto o *Ñanderu* e seu companheiro narrava suas

experiências, a rezadora confirmava as palavras dele e mostrava que estava de acordo com sua narrativa.

Após essa longa conversa com o *Ñanderu*, pedi para a *Ñandesy* iniciar sua fala. Falei apenas com ela e perguntei sobre como ela vive, onde aprendeu sobre a reza do milho. Ela afirmou que sempre morou e viveu no *Kurusu Amba*, e que hoje mora no *Kurusu Amba II*. Por fim, perguntei o que ela achava da minha visita e da pesquisa sobre o *Kurusu Amba*, que está esperando a demarcação há muitos anos.

Durante toda a conversa, eu utilizei meu celular para gravar as falas e tirar fotos, com a autorização do rezador e da rezadora. Eles me permitiram utilizar essas ferramentas porque queriam que suas palavras chegassem a outros lugares, assim como nós estávamos caminhando e fazendo visitas. Foram muito simpáticos ao dizer que eu poderia compartilhar essas conversas o mais longe possível, pois nem sempre há pessoas dispostas a sentar e ouvir com atenção os conhecimentos que eles desejam compartilhar.

Antes de retornar à retomada em que resido, comentei que gostaria de voltar para conversar e dialogar mais. Eles me orientaram a fazer a escuta de toda a gravação, o que acabei praticando com muita atenção. Durante a pesquisa da caminhada, também gravei muitas rezas e pratiquei junto com eles, como na imagem que foi tirada durante a primeira recepção na retomada *Kurusu Amba II*.

Em seguida, pratiquei outra atividade de re(ouvir) e transcrever as gravações, um exercício de escuta prolongada. Fiz a transcrição da fala de cada um na minha língua Kaiowa, mantendo as mesmas palavras sem alterar nada, mesmo quando o conteúdo era complexo. Foi um processo lento e cuidadoso de transcrição de cada fala da minha visita à *Kurusu Amba II*. A transcrição das gravações foi uma experiência de transição da escuta para a escrita.

Já no segundo período do campo, as conversas giravam em torno das rezas, e apenas eu e ele estávamos ali, rezando uma atrás da outra. Eu passava horas e horas escutando as rezas. Como foi mencionado, as rezas desse período foram tensas, e eu estava tão engajado que esquecia que também estava gravando. Só me dei conta disso quando fui reescrever algumas partes das entrevistas. O foco das rezas era retornar às primeiras narrativas e rezas leves que me contavam.

Contudo, durante os momentos de almoço, eu sentia sono e percebia que era a reza que me deixava sonolento. Também pratiquei a reza para ir ao segundo campo. Esse encontro de reza é um campo xamânico que se incorpora no corpo da pessoa. Como eu era aprendiz, isso acontecia dentro de um contexto xamânico, o que me deixou um pouco desorientado. No entanto, mantinha sempre o foco na pesquisa para não entrar em desequilíbrio emocional. O

grande risco da reza é que a pessoa aprendiz pode ser afetada por um surto de desequilíbrio emocional, esse é um ponto perigoso da própria pesquisa elaborada por um pesquisador e aprendiz xamânico.

Os meios que utilizei para a pesquisa foram visitas e caminhadas (*oguata*), que foram a forma que encontrei de conversar com os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, que são como memórias vivas guardadas. O *ñamoi* (anciãos) e *jari* (anciãs) são muito importantes, pois possuem um grande conhecimento que é transmitido às pessoas ao longo do tempo. Entretanto, como o próprio *Ñanderu* disse, nas novas gerações não há muitas pessoas que querem ouvir suas palavras, devido à influência da tecnologia e outros fatores que atravessam sua cultura Kaiowa.

O *oguata* em *Kurusu Amba*

Aqui, descrevo o início das articulações na retomada *Kurusu Amba*, mobilizando uma das principais lideranças políticas do movimento Aty Guasu, Elizeu Lopes. Faço o relato da nossa primeira e segunda visita à retomada de *Kurusu Amba*, destacando os momentos iniciais da nossa recepção com o coletivo do *Ñanderu* Leoneo Lopes e da *Ñandesy* Margarida Pereira.

Neste momento inicial da caminhada eu já conhecia algumas lideranças e rezadores(as) com os quais iniciei a articulação, mas nossa relação era mais distante. Com o objetivo de estabelecer um contato de aprendizagem mais íntimo, busquei fortalecer nossas relações. Além disso, decidi procurar novas lideranças Guarani e Kaiowa¹⁸, como Elizeu Lopes, que foi um dos líderes da ocupação de *Kurusu Amba* em 2009. Em sua tese de doutorado em Antropologia Social, Tônico Benites (2014) registra:

É importante destacar que o processo preparatório dessa reocupação de parte do *tekoha Kurusu Amba* (em 24 de novembro de 2009), foi orientado e organizado pelos líderes políticos com *ñanderu* e recebeu vários integrantes das terras indígenas, conforme debatido e deliberado no *Aty Guasu* do *tekoha Yvy Katu* (Benites, T., 2014. p. 172).

Elizeu Lopes foi pioneiro e protagonista na ocupação de *Kurusu Amba*, iniciando o processo de retomada do *Tekoha* com seus familiares. A presença dele durante esse período de retomada e conflitos foi fundamental, e ele continua presente até hoje, sendo porta-voz da

¹⁸ Guarani e Kaiowa: como ele se identifica em seu discurso, utilizando os dois termos. Neste sentido, o texto apresenta, em alguns momentos, apenas o termo Kaiowa, conforme o assunto abordado, e, em outros, utiliza tanto Kaiowa quanto Guarani e vice versa. No caso deste líder, ele se autodeclara como Guarani-Kaiowa.

ocupação. Infelizmente, por conta disso, Elizeu sofre constantes ataques de fazendeiros, ameaças físicas e perseguições dos ruralistas da região de Coronel Sapucaí.

Ao longo de dez anos, Elizeu Lopes se tornou uma grande representante do nosso povo Guarani e Kaiowa, sendo ativo nas organizações e movimentos indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), de 2009 a 2022. Ele também representou o povo Guarani e Kaiowa na Organização das Nações Unidas (ONU), de 2010 a 2022, e faz parte da *Aty Guasu*, a Assembleia Geral do povo Kaiowa e Guarani. Como uma das principais lideranças Guarani e Kaiowa, Elizeu atualmente reside na Reserva Indígena de Amambai, localizada no município de mesmo nome.

A articulação com Elizeu Lopes, inicialmente, ocorreu por telefone, quando informei que gostaria de conversar com seu pai, o rezador da retomada de *Kurusu Amba II*. O contato direto ocorreu quando fomos juntos para a retomada, e a presença do pai de Elizeu foi fundamental para chegarmos lá. Tanto seu pai quanto sua mãe são rezadores e participaram ativamente da retomada. Elizeu ainda vai e volta para visitar a retomada, e nós também estávamos lá em uma visita (*mbohupa*, visitante) e para fazer uma pesquisa.

Já na segunda etapa do campo, fiz uma ligação para ele e contei que estaria retornando para conversar com seu pai e sua mãe. Prontamente ele me disse para avisar o dia para irmos juntos, que ele iria nos acompanhar até a retomada. Nesta ocasião, como de costume, nos atualizamos das notícias, foi quando fiquei sabendo que estava tendo uma nova ocupação, *Kurusu Amba Xurite*. O nome é uma homenagem a Xurite Lopes que foi baleada pelos pistoleiros dos fazendeiros no dia 10 de janeiro de 2017, como relatou Tonico Benites (2014, p.166): “Durante essa ação de ataque e despejo violento, a rezadora Xurite Lopes, então com 73 anos, foi assassinada por um tiro dos jagunços das fazendas”.

Na foto abaixo, Elizeu Lopes me apresenta ao seu pai e à sua mãe, o rezador *Ava Vera Rendy* e a rezadora *Kuñarova Ju* da retomada *Kurusu Amba II*. Ambos, como mencionei, são detentores dos seus próprios cantos, músicas e rezas, e são muito atuantes na comunidade.

Imagem 11 - Recepção, visita e *oguata* Kaiowa e Guarani



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 06/12/2023).

Na imagem 11, registrou-se o primeiro encontro ao chegar na retomada, onde o coletivo da *Ñandesy* e *Ñanderu* estava à espera. Isso ocorreu porque foi avisado para esses coletivos que estávamos indo visitar e conversar.

As pessoas presentes neste momento eram: Elizeu Lopes, que está de regata preta; eu, com celular na mão, conversando sobre a retomada e a situação atual; o pai de Elizeu, Leoneo Lopes, usando um boné e um *akãguaha* (cocar menor feito de linhas de crochê), sentado ao meu lado. O *Ñanderu* estava sorridente e alegre com a nossa presença e usava suas vestimentas de *johasaha* (colar em formato de cruz que fica sobre o corpo). A rezadora Margarida Pereira estava de pé, escutando atentamente as nossas primeiras conversas. Em seguida, ela nos explicou que estava nos esperando desde cedo e falou um pouco sobre como estava a região após as chuvas recentes.

Na segunda parte do campo, iniciei a apresentação do que havia registrado durante minha ida, onde incluí o texto e a seção em que fiz as anotações. Fui explicando o que havia registrado e solicitei a aprovação para saber se o que estava propondo em relação à retomada estava adequado. Eles consideraram muito bom ter esse tipo de consulta, mesmo sem ter lido. Expliquei em língua Guarani o registro feito durante minha primeira visita.

Imagem 12 - Revisando as anotações da primeira parte do campo



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 22/05/2025).

Contexto histórico da Retomada *Guyra Roka*

Tupã Ro'y Tavyterã (Tito Vilhalva) é morador de *Guyra Roka* e foi expulso de seu *Tekoha* para dar lugar às fazendas na região. Foi um dos primeiros a participar da primeira Assembleia *Aty Guasu Kaiowa* e Guarani na década de 1970 e sempre acompanhou o movimento como liderança. Hoje, exerce o papel de rezador. O estudo para a retomada de *Guyra Roka* já foi concluído, mas *Tupã Roy Tavyterã* ainda aguarda a demarcação, há quase trinta anos.

Sua companheira, Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i*), com 94 anos de idade, sempre viveu no lugar onde seus antepassados estão presentes e foram sepultados. Ela conhece bem o lugar onde foram sepultados seus entes queridos, incluindo sua mãe e seu pai, assim como outros parentes falecidos, como seu próprio filho, tios e tias, que também estão enterrados na retomada de *Guyra Roka*.

Ela é uma pessoa muito procurada em ensinar como fazer alimentos Kaiowa, muitas pessoas levam produtos do mercado para que ela possa fazer e ensinar. Miguela é uma agricultora que gosta de plantar seus próprios alimentos, pois ela não come produtos ou alimentos do mercado. No capítulo três tratarei dos alimentos que ela cozinha.

Tupã Ro'y Tavyterã e Apyka Ray Jegua'i estão casados há mais de sessenta anos e viveram em *Guyra Roka* durante toda a sua vida. Foram removidos de *Guyra Roka* e levados para a reserva de Caarapó, mas, com o tempo, retornaram ao seu lugar de origem. Durante o período de remoção, conheceram-se, e *Ñanderu*, como é conhecido *Tupã Roy Tavyterã*, casou-se com Miguela aos trinta anos de idade. Assim, Aline Castilho Crespe (2015, p. 46) afirma que “a chegada deles foi acompanhada da chegada dos limites e das fronteiras, que passaram a controlar os territórios indígenas e a transformá-los em propriedades privadas.” Nesse sentido, os Kaiowa foram removidos de seu *Tekoha* para a Reserva Indígena de *Tey Kue*, no município de Caarapó, MS.

O *Tekoha Guyra Roka* era um território que possuía condições favoráveis para viver bem, onde prevalecia a harmonia entre os coletivos tradicionais e havia pouca fofoca. Era importante ouvir os conselhos dos rezadores e rezadoras para viver um coletivo tradicional mais pleno e possível. Todo mundo praticava e vivia de acordo com os conhecimentos compartilhados pelos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* a que pertenciam. Não havia conflitos entre eles, pois o *Teko Joja* (viver bem em harmonia) era mais vivido neste tempo.

Naquela época, ter uma boa vida também significava não ficar doente, e havia muitas ervas medicinais disponíveis. Além disso, viviam da caça e pesca, e a fartura sempre existia em seu contexto de coletivos tradicionais. Quando precisavam, buscavam coletar frutas nativas e plantar roças para ter alimentos orgânicos e frescos. Eles não dependiam do mercado como nos dias de hoje, onde alimentos industrializados fazem parte da alimentação, mesmo com restrições, eles acabam consumindo esses alimentos.

A *Ñandesy Apyka Ray Jegua'i* mostrou-se mais tímida e inquieta durante a minha primeira visita. Já na segunda visita, ela não demonstrava mais essa timidez e nos recebeu muito bem, iniciando a conversa comigo no dia seguinte. Percebi que isso era um teste e que eu estava sendo observado. Para isso, tive que acordar no mesmo horário que ela para acompanhá-la no chimarrão. Era normal sua desconfiança e observação silenciosa antes de se abrir para o diálogo. Se eu fosse aprovado dentro de sua própria observação, ela poderia ter mais abertura para a conversa.

Assim, no dia seguinte ao primeiro encontro, acordei cedo, por volta das cinco horas da manhã, e fui até onde a *Ñandesy* estava para tomar chimarrão. Isso me lembrou quando eu era mais jovem e costumava fazer isso com a minha bisavó e avó, sempre de manhã estava ali com elas, servindo chimarrão, mas eu não tomava porque sabia que a erva tem um tempo certo para tomar. Se for tomada muito cedo, pode atrair o *ka'a jara* (dono da erva) e prejudicar a saúde mental, pois o dono da erva pode encantar a criança e causar problemas no corpo e na mente.

Enquanto eu servia o chimarrão, a *Ñandesy* começou a conversar e disse que toda manhã eles estavam sozinhos e que raramente alguém os acompanhava durante o chimarrão. Ela mencionou que há pessoas que gostam de ouvir as histórias e narrativas que ela tem para compartilhar. Isso me fez lembrar que fazia um tempo que eu não visitava minha bisavó e avó. Percebi que um aprendiz que sabe ouvir está cada vez mais escasso nos coletivos que eles têm, e é importante valorizar essa troca de conhecimento e sabedoria.

Durante o chimarrão, a *Ñandesy* continuou a falar e mencionou que a juventude de hoje em dia não gosta de ouvi-la. Ela tentava falar para o seu coletivo tradicional que sempre é necessário estar ouvindo, para que um dia eles saibam das histórias sobre eles mesmos, assim como ela, que possui uma enorme bagagem de conhecimento na área da culinária Kaiowa e sobre as ervas medicinais. Ela destacou a importância de aprender esses conhecimentos para que as crianças não dependam tanto da medicina ocidental e tenham alternativas naturais para a cura de doenças.

Na sua narrativa, ela sempre está na esperança de que a demarcação do seu *Tekoha* aconteça antes da sua partida. Ela conversa muito com seu companheiro, pois considera essencial e necessário ter a demarcação territorial. O estudo antropológico já foi realizado e a história narrada sobre o seu *Tekoha* deve ser mantida, porque, caso acabe, pode ser perigoso que a retomada não seja demarcada.

Apyka Ray Jegua'i reforçou que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* estão cada vez mais esquecidos e que as novas gerações não estão mais ouvindo e escutando suas histórias. Anteriormente, ouvir as *Ñandesy* e os *Ñanderu* era uma rotina durante as manhãs, nas rezas e cantos.

No segundo momento de visita, nossas conversas continuaram muito em torno do que havíamos discutido anteriormente. É claro que eles sempre tinham novidades durante as conversas, mas o foco do rezador e da rezadora estava nas rezas. Pela manhã iniciava as nossas conversas com as rezas, eles rezavam e eu apenas os escutava atentamente. A cada intervalo da reza, eles retornavam sempre nas narrativas em torno da nossa primeira conversa da pesquisa do campo. No nosso primeiro encontro de diálogo, a preferência foi no período da noite. No entanto, no segundo período do campo, percebi que havia uma preferência por conversar pela manhã, devido ao silêncio ao redor do fogo, enquanto à noite havia sons altos, como música e cultos das igrejas. Assim, a escolha foi pelo período mais calmo da manhã.

Nas duas visitas, as conversas e diálogos giraram principalmente em torno das rezas, que foram bastante tensas em ambas as ocasiões. Eu não compreendia, naquele momento, por que havia tanta ênfase na reza e em acompanhá-los durante esse processo. No primeiro campo,

as narrativas históricas relacionadas ao processo de formação dos aprendizes para se tornarem rezadores e rezadoras eram leves, enquanto no segundo a ênfase estava na reza vinculada a essa narrativa de passagem para se tornarem rezadores.

O oguata em Guyra Roka

Nesta seção, descrevo e contextualizo a caminhada e as articulações que foram feitas para a pesquisa de campo com a liderança Erileide Domingues da retomada *Guyra Roka*, neta do rezador Tito Vilhalva e de Miguela Almeida Ramires. Relato os momentos iniciais das nossas conversas até o término do campo, que foi realizado em duas etapas de visitas, com um período de intervalo entre elas.

Para a primeira e para segunda etapa da pesquisa do *oguata* em *Guyra Roka* houve uma articulação com as alunas do curso de Pedagogia Intercultural da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), campus localizado na cidade de Amambai-MS.

Durante o curso, como professor temporário, obtive informações sobre o avô e a avó dos alunos e conversei com Erileide Domingues, que é líder jovem da retomada *Guyra Roka*, professora da retomada e parte do movimento de retomada *Aty Jovem* (RAJ). Busquei conversar informalmente com Erileide Domingues e Cheila Duarte, ambas são alunas do curso de Pedagogia Intercultural e professoras da retomada *Guyra Roka*. Durante a conversa, falei sobre a situação da retomada e perguntei sobre a vida cotidiana dos rezadores, como seus alimentos preferidos e como vivem em seu dia a dia. Ambas as professoras são netas do rezador Tito Vilhalva e de Miguela Almeida Ramires.

Depois da primeira conversa com as alunas do curso, as conversas informais sobre a rezadora e o rezador continuaram de forma rápida em momentos de intervalos do curso e depois do almoço. Como o curso era por alternância, eu era professor temporário, tive que ir para as etapas de acompanhamentos dos trabalhos e de orientação sobre as disciplinas de filosofia da educação, psicologia da educação e sociologia da educação, que eram as disciplinas que eu lecionava.

Assim, durante a ida para o "tempo comunidade" de acompanhamento pedagógico do curso, na condição de professor, tive a oportunidade de conhecer o rezador *Tupã Ro'y Tavyterã* e a rezadora *Apyka Ray Jegua'i*. Conversei rapidamente com eles e avisei que retornaria alguns meses depois, no final do ano de 2023.

No mês de dezembro de 2023, iniciei a caminhada e a visita para a retomada. Levei saudações e lembranças da retomada onde eu morava, *Guayviry*. Nessa visita, encontrei o rezador Tito Vilhalva (*Tupã Ro'y Tavyterã*), que atualmente tem 107 anos de idade. No primeiro momento, ele já compartilhou comigo que, enquanto era criança, acompanhava seu padrinho nos cantos, nas rezas e nos batismos de casa de reza, milho e crianças.

Já para a segunda parte do campo, fiz uma ligação apenas para Erileide uma semana antes de meu retorno, informando que chegaria em *Guyra Roka* no dia 25 de abril de 2025. Ela foi a intermediadora que avisou a *Ñandesy* e o *Ñanderu* sobre a retomada, mencionando que estaríamos retornando para uma visita com um período de estadia mais longo, a fim de conversarmos e dialogarmos sobre a pesquisa.

A Retomada *Guyra Roka*

A retomada de *Guyra Roka* ocupa uma área física de cerca de 70 hectares, mas originalmente a região abrangia uma extensão de aproximadamente 40 mil hectares, que atualmente ainda estão sob posse de fazendeiros. Nas proximidades da retomada, há plantações de soja e milho.

O número de famílias presentes é de cerca de 20 a 30, devido a deslocamentos para outras retomadas ou para a Reserva Indígena localizada no estado de Mato Grosso do Sul, mais especificamente na região do Cone Sul. O *Tekoha* é composto por dois grupos de parentesco, sendo o primeiro liderado por seu Tito Vilhalva (*Tupã Roy Tavyterã*), responsável pelas primeiras ocupações em *Guyra Roka*.

Desde 1998, o território de *Guyra Roka* é alvo de reivindicações por parte dos Kaiowa. A ocupação efetiva da área ocorreu nos anos 2000 e, até o momento, a questão está em disputa no poder judiciário, sem demarcação definitiva. O laudo antropológico produzido por Levi Marques Pereira afirma que “*Guyra Roka* constitui-se como terra de ocupação tradicional dos Kaiowa, que vem tentando retomá-la a partir do início de 2000” (Pereira, 2002, p. 6).

A resistência pela ocupação e retomada ainda segue em andamento, sem avanços significativos para a demarcação da área. Conflitos entre indígenas Kaiowa e não indígenas ocorrem diariamente, assim como em outras retomadas, havendo também conflitos regionais. Atualmente, a violência não se restringe apenas ao uso de armas de fogo, mas também ao uso de venenos tóxicos que afetam a comunidade do *Tekoha Guyra Roka*. O rezador *Tupã Roy Tavyterã*, também conhecido pelo nome não indígena Tito Vilhalva, participa desde o início da luta pelo território de *Guyra Roka*.

Atualmente, a comunidade de *Guyra Roka* possui atendimento na área da educação, oferecido pelo município de Caarapó-MS. A escola funciona em uma sala improvisada em uma casa, com turma multisseriada, tendo duas professoras, *Kuña Poty Vera Rendy nde Ju'i* (Cheila Duarte) e Erileide Domingues. A sala é composta por alunos do primeiro ao quinto ano.

Na área da saúde, a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) conta com uma agente AIZAN (Agente Indígenas de Saneamento), chamada Keile Duarte, responsável pelo cuidado com a água e pelo saneamento básico da comunidade de *Guyra Roka*. Ela realiza visitas domiciliares para monitorar o uso da água e dos encanamentos.

A SESAI acompanha e realiza atendimentos médicos de forma quinzenal, em postos improvisados pela equipe da secretaria. O acompanhamento médico é feito por meio de visitas à residência da *Ñandesy* e do *Ñanderu*. A agente de saúde sanitária, Maristela Modesto, realiza o cadastro da comunidade da retomada para que a equipe de saúde da SESAI possa atender a comunidade de forma adequada.

A luta pelo direito à saúde e à educação é constante na retomada de *Guyra Roka*, que ainda convive com diversas ameaças dos fazendeiros. Seu Tito Vilhalva relatou que já fez várias reivindicações em Brasília, no ATL (Acampamento Terra Livre), mas parece que suas demandas não foram ouvidas, pois seu *Tekoha* nunca foi demarcado, apesar de o estudo já estar pronto e publicado. A retomada de *Guyra Roka* foi reduzida a um pequeno espaço que eles chamam de *Tekoha*, e lutam diariamente para que seus direitos sejam respeitados.

Os indígenas Kaiowa sempre lutam pelo seu direito à terra, pois sem ela não há vida e não haverá um futuro para as próximas gerações, como netos, netas, bisnetos e bisnetas. É por isso que o *Tekoha* é tão importante, pois é o lugar onde eles sempre viveram e circularam, respeitando seu modo de ser.

O *Tekoharã*, como já relatado em contexto de outra retomada, é como eles pensam no futuro do *Tekoha*, para as próximas gerações de seu grupo de parentesco, produzindo outro *ore*. Segundo os rezadores de *Guyra Roka*, é fundamental pensar e falar sobre o *Tekoharã* para que seja garantido um lugar para seus filhos e netos viverem e continuarem sua cultura.

Seu Tito Vilhalva, também conhecido como *Tupã Roy Tavyterã*, enfatizou em sua fala a importância da relação entre os indígenas e a terra, dizendo que “*ñande yvy mba'e ha yvy jara*” (somos da terra e do dono da terra). Para ele, o corpo humano é parte integrante da terra, assim como os rezadores e rezadoras *jara* desse *Tekoha*. A necessidade de ter o território é pensada para as gerações futuras, que terão outros *jara* caso ocorram outros *Ñandesy* e *Ñanderu* nessa mesma retomada. Isso mostra a importância da continuidade e dos costumes Kaiowa, preservados por meio da relação estreita entre o *Tekoha* e a terra.

Na narrativa de Tito Vilhalva, ele mencionou a importância da produção de suas roças (*kokue*) e do cuidado com as ervas medicinais, que estão acabando, algumas já não podem mais ser encontradas. Ele atribui isso ao uso excessivo de agrotóxicos em torno da retomada, que está matando animais, plantas e prejudicando a comunidade como um todo.

A rezadora da comunidade, *Apyka Ray Jegua'i*, também expressou sua preocupação com a situação, relatando que “está acabando a nossa planta medicinal, aqui em *Guyra Roka* nós plantamos plantas medicinais para termos”. Isso ressalta a importância de preservar não apenas o território, mas também o Kaiowa *reko*, a flora e a fauna locais que são fundamentais para a existência dos coletivos tradicionais.

As retomadas são uma forma de revitalizar o território, a partir da ocupação dos seus próprios espaços. Porém, muitas vezes os não indígenas julgam que as terras só têm mato, sem entender que esses são fundamentais para a sobrevivência das ervas medicinais. Ao contrário, a produção do agronegócio é vista como algo mais importante, e se há presença de matas, dizem que “os indígenas só têm matas”.

Essa compreensão equivocada mostra que os não indígenas (agro humanos) não têm a capacidade de entender a importância do mato, que funciona como um laboratório na preservação das ervas medicinais. A relação íntima entre os indígenas e a terra mostra que o território é muito mais do que apenas um espaço para produção de vida e o bem estar.

O rezador *Tupã Ro'y Tavyterã* explicou que o nome do *Tekoha Guyra Roka* se deve à presença de muitos pássaros que viviam juntos nesse local: “*ape ko ha'e guyra roka oñehenoï heta oi guyra okaruva, ko ape ajeve joty umi hechakary ohenoi guyra roka pe*” “Aqui se chama Guyra Roka havia a existência de muitos pássaro se alimentando, e o rezadores a chamava de Guyra Roka” (20 de dezembro de 2023)

A retomada *Guyra Roka* tem esse nome devido à presença de um rio que passa pela área e, no final da divisa da retomada, havia um espaço como uma praia onde os pássaros desciam para beber água, se alimentar e brincar. Esse local era conhecido pela variedade de pássaros que ali habitavam, e o nome da retomada se deve a essa presença. Infelizmente, com a monocultura da soja, essa pequena praia desapareceu e hoje restou apenas uma pequena faixa de areia no local. Mesmo assim, alguns pássaros ainda podem ser encontrados na área. Essa relação com a floresta e fauna local é fundamental para o *Tekoha* (retomada) como um espaço sagrado a ser protegido para garantir a sobrevivência dos Kaiowa.

Com o passar do tempo, os pássaros foram desaparecendo devido à degradação do mato e da vegetação nativa do *Tekoha*. A derrubada dessa vegetação para dar lugar a plantações de soja e a atividade humana intensa na área, como transporte de cargas pesadas e uso de

maquinário, contribuíram para o desaparecimento dos pássaros. Atualmente, é possível encontrar poucos pássaros na retomada, pois muitos deles foram embora ou mudaram de local devido às mudanças no ambiente.

A luta pela retomada de terras é um movimento histórico das comunidades Kaiowa, que lutam contra a exclusão e a expulsão de seus territórios pelos colonizadores. Para essas comunidades, o *Tekoha* é um espaço sagrado e fundamental para a manutenção do seu *reko*. A retomada de *Guyra Roka* representa a resistência da comunidade Kaiowa e Guarani em sua luta pelo direito à terra.

A *Ñandesy Apyka Ray Jegua'i* relatou que sua família sempre viveu na retomada *Guyra Roka* e que o local era rico em ervas medicinais, com as quais ela sabe preparar remédios. No entanto, atualmente, ela não consegue preparar remédios com ervas, pois as plantas foram devastadas pelo desmatamento. Muitas plantas de cura que existiam na área foram mortas ou desapareceram devido à atividade humana (agronegócio) na região.

Hoje, ela procura lugares para plantar ervas medicinais em casa para ter em mãos quando precisar. No entanto, a procura é muito difícil, já que muitos lugares onde ela costumava encontrar ervas medicinais não existem mais em outros *Tekoha*. Apesar disso, ela sempre planta as ervas que encontra ou que lhe são levadas. Durante nossa conversa, ela me pediu para levar ervas ou plantas medicinais quando eu retornar a *Guyra Roka*. Especificamente, ela pediu raízes que curam dores de cabeça e enxaqueca, bem como ervas que possam ser usadas no chimarrão diariamente ao acordar cedo.

Como prometido, levei o remédio no segundo campo, como ela havia pedido, pois estava há muito tempo sem ver essas plantas que servem para dores de cabeça, epilepsia, transtornos mentais e que promovem o bem-estar da mente, aliviando os males que afetam a cabeça e o corpo. O nome do remédio é *ñakatiarã*, também conhecido como *ñarakatiã* (mandiocão ou algodãozinho), uma espécie de planta que tem uma raiz longa e cujo caule da raiz é todo branco. Levei também outro remédio que serve para meninas quando entram na fase da menstruação, que é o *ynamby sevoi* (bulbo da cebola), uma espécie de planta cuja raiz tem aparência de cebola. Ela ficou feliz, pois agora tinha para plantar em sua casa os remédios que levei.

Esse laço de troca de saberes é de suma importância tanto para o processo de aprendizagem quanto para a manutenção de relações contínuas. Como aprendiz, tive que procurar essas plantas para levar até ela, a *Ñandesy*, que é uma pessoa que consegue dar continuidade a um ciclo de vitalidade da saúde do corpo.

Nesse sentido, elas mencionaram que é necessário ter conhecimento sobre os nomes das plantas medicinais; caso contrário, não é possível levar a planta medicinal. Esse processo também funciona como um teste que a pessoa realiza para identificar se realmente conhece as plantas. Ressalto que minha iniciação foi com plantas medicinais, o que descrevi na minha dissertação de mestrado em Antropologia (2022).

Durante esse período de aprendizagem e do ensino relacionados às plantas medicinais tive um acompanhamento da minha vó e bisavó, pois eu deveria conhecer todos os conhecimentos sobre as plantas medicinais indígenas que consistiam em conhecer várias plantas para cura e para o tratamento do corpo (Benites, A., 2022, p.40).

Imagem 13 - Plantas medicinais



Fonte: Arquivo Pessoal (foto de RosicleiaAlmeida, 25/05/2025).

Além disso, na primeira conversa do campo, ela mencionou que os medicamentos farmacêuticos se tornaram um problema entre as gerações mais jovens de mulheres. Grande parte da juventude não utiliza remédios feitos de raízes, caules e folhas, já que muitas não conhecem e não sabem como prepará-los, e também porque está cada vez mais difícil encontrar as plantas medicinais em *Guyra Roka*.

Mesmo tendo espaço reservado para plantar ervas medicinais ao redor de sua casa, em caso de emergência, quando alguém fica doente e deseja tomar remédios tradicionais, a procura por essas opções tem se reduzido devido ao fácil acesso aos remédios farmacêuticos.

Infelizmente, o corpo das jovens mulheres e dos meninos começam a apresentar doenças desde muito cedo no *Tekoha*.

Ñandesy Apyka Ray Jegua'i também mencionou que a presença de doenças está diretamente relacionada ao consumo de alimentos industrializados que são recebidos através de cestas básicas. Ela afirmou que não consome esses alimentos e que come poucas coisas que vem do mercado. Em vez disso, a sua dieta consiste em alimentos que ela mesmo prepara, como *jety mbichy* (batata assada), *pira mimo'i* (peixe cozido) e frutas, como laranjas e bananas.

Relatei um pouco da história do *Tekoha Guyra Roka* e as primeiras conversas que tive com *Tupã Ro'y Tavyterã* e *Apyka Ray Jegua'i*. A seguir, escrevo como foi feita a pesquisas durante as minhas visitas no *Tekoha Guyra Roka*.

Imagem 14 - Momento da escuta e conversa



Foto: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 20/12/2023).

Na imagem 14, o rezador *Tupã Roy Tavyterã* está segurando a cuia do chimarrão e a rezadora *Apyka Ray Jegua'i* está sentada ao nosso lado e de seu companheiro. Eu estou com o papel na mão. Esta foi a primeira conversa sobre o contexto e a história do *Tekoha Guyra Roka*, tive a oportunidade de tomar chimarrão com eles.

A segunda parte do campo foi muito mais voltada para ouvir, praticar e também passar por alguns testes de conhecimento, como fui desafiado pela *Ñandesy* a levar plantas medicinais. Além disso, me pediram para levar outras plantas medicinais quando eu retornar a *Guyra Roka*. Percebe-se que esse ciclo não se encerra na pesquisa, e por isso optei por ficar dias em vez de meses, pois sabia que, a cada contato, os laços se intensificam e se conectam à realidade da

comunidade. O movimento e o círculo sempre retornam ao diálogo anterior, o que fomenta o coletivo de aprendizes da *Ñandesy* e do *Ñanderu*.

Agora, no meu próximo retorno, pode ser que eu tenha uma relação fixa, o que me permitirá talvez agregar automaticamente esse coletivo. Durante a pesquisa, busquei evitar um laço fixo, observando as formas como ele e ela tratam as pessoas e o caminho para compor o coletivo tradicional das rezadoras e rezadores. A visão que eles têm sobre a pessoa, no meu caso aprendiz, é que posso contribuir para o coletivo, sendo que esse ato é intencional, visando saber quem pode colaborar nessas relações que produzem os coletivos de *Ñandesy* e *Ñanderu*.

Pesquisa do *oguata* em *Tekoha Guyra Roka*

Como mencionei, antes de iniciar a pesquisa, realizei uma visita prévia enquanto estive como docente temporário na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Duas alunas, Erileide Domingues e Cheila Duarte, que cursam Licenciatura em Pedagogia Intercultural, são professoras da retomada.

Erileide Domingues é uma liderança jovem que faz parte do movimento indígena da juventude, a RAJ (Retomada *Aty Jovem*), e é neta do sábio Tito Vilhalva. As primeiras conversas sobre o rezador *Tupa Ro'y Tavyterã* e a rezadora *Apyka Ray Jegua'i* foram com ela, seu avô e sua avó.

Nesta articulação, fui aprendendo com elas sobre a retomada, através das notícias e relatos sobre os coletivos tradicionais. Eu tinha um olhar de retomada baseado apenas em minha convivência e experiência com a comunidade de retomada *Guayviry*. Perguntei a Erileide e a Cheila qual era a alimentação preferida do rezador Tito Vilhalva e da rezadora Miguela Almeida Ramires. Erileide contou que o casal se alimentava com alimentos leves como banana, mandioca assada, peixe, laranja e iogurte. Com o recurso do PPGAS/UFG, pude comprar esses produtos e levá-los para a pesquisa do caminhar no *Tekoha Guyra Roka*.

Na segunda visita ao campo da pesquisa, recebi apoio financeiro da FAPEG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás), por meio do edital 13/2024 do Programa de Apoio à Pesquisa – Áreas de Humanidades. Os alimentos necessários foram adquiridos com esse recurso durante nossa estadia e pesquisa de campo.

A minha conversa durante as visitas foi em torno dessas duas pessoas: Erileide e Cheila Duarte. Já na segunda visita, conversei apenas com Erileide, que nos acolheu e ficou responsável pela nossa alimentação durante a estadia. Assim, pude conversar com as netas do

casal de rezadores, elas sempre estavam presentes com eles e conheciam a rotina de seu *Tupã Ro'y Tavyterã e Apyka Ray Jegua'i*.

Após receber essas informações, pedi às netas que avisassem à rezadora e ao rezador que eu iria durante o “tempo comunidade” do curso de Pedagogia Intercultural para fazer uma conversa preliminar.

Durante minha visita ao *Tekoha Guyra Roka*, comecei uma conversa preliminar com *Tupã Ro'y Tavyterã e Apyka Ray Jegua'i*, avisando que eu voltaria mais vezes para ficar de dois a três dias e conversar com eles. Após a minha primeira visita de campo, retornei uma segunda vez, onde os laços foram se intensificando. Durante minhas visitas, tanto ele quanto ela estavam sempre prontos para nos receber e dialogar novamente, permitindo que continuássemos várias conversas que sempre ficavam pendentes para o próximo encontro. Eles fizeram questão de retomar esses diálogos em nossas conversas seguintes.

Imagem 15 - O primeiro encontro em *Guyra Roka*



Foto: Arquivo pessoal (foto de Beatriz dos Santos Landa - UEMS, 21/09/2023).

A fotografia acima foi feita pela professora Beatriz dos Santos Landa (UEMS), minha orientadora no mestrado na UFGD, a quem pedi para registrar esse momento.

O primeiro contato com *Tupã Ro'y Tavyterã* (Tito Vilhalva) e *Apyka Ray Jegua'i* (Miguela Almeida Ramires), antes das visitas de campo, ocorreu durante o período do “tempo comunidade” do curso de Pedagogia Intercultural da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Inicialmente, foi uma ótima oportunidade para conhecer melhor a *Ñandesy* e o *Ñanderu*. A Imagem 15 mostra o primeiro momento da conversa em que informei que retornaria outras vezes.

Neste primeiro encontro, observei que o *tapy'i roka* (o pátio da casa) do rezador e da rezadora era grande, cheio de árvores e pássaros cantantes. A casa de reza possuía um tamanho

médio, havia plantas medicinais que eu conhecia e animais como galinhas, cachorros e cavalos. Havia também carroça e a casa de sapé em que ele morava, onde havia apenas a cozinha.

Assim, fui costurando a pesquisa e caminhando com o coletivo tradicional da retomada *Guyra Roka*. No primeiro encontro, perguntei algumas informações básicas, mas foi apenas uma conversa informal sobre como ele e ela estavam vivendo.

Como um *ava* Kaiowa na condição de rezador (sorridente, recíproco e sempre feliz), *Tupã Ro'y Tavyterã* sempre nas visitas nos recebia com alegria e a conversa começou aleatoriamente. Ele respondeu: “*ndaipori iva'i eteria ko'arupi*” (não tem nada de tão ruim por aqui). Após essa primeira visita rápida, aproveitando o “tempo comunidade” das alunas da retomada, tive a oportunidade de estar mais próximo e vivenciar a retomada *Guyra Roka*, no chão da comunidade.

Retornei à *Guyra Roka* tanto no primeiro quanto no segundo campo. Em ambos os períodos, chegamos à noite. A rodovia estava bloqueada no caminho que eu conhecia e, no segundo trajeto, cometi um erro de percurso. Como estava escuro, tive que voltar para seguir o caminho correto. Devido a esses imprevistos, chegamos nas duas visitas à noite, não conseguimos chegar durante o dia. Com o atraso, chegamos por volta das 19h no primeiro campo e, no segundo, chegamos em torno das 17h. Como já havia avisado que retornaria, *Typa Roy Tavyterã* nos recebeu muito bem em sua casa.

Como era noite, *Tupã Ro'y Tavyterã* não me reconheceu rapidamente na primeira visita, então me apresentei a ele e contei que estávamos de volta para conversar com eles. Na segunda visita, ele já me reconheceu, embora ainda estivesse escurecendo e não estivesse bem de saúde naquele momento, apresentando muita tosse. Perguntamos a ele onde poderíamos ficar, e ele nos levou a uma de suas casas de sapé para que pudéssemos dormir. Fui acompanhado por minha família nas duas visitas, isso foi feito para que nossas visitas seguissem o modo Kaiowa comum nos tempos antigos.

Assim, nas visitas, minha companheira Rosicleia Almeida, minha filha e meu filho pequeno também estavam comigo. Após nos apresentarmos, ele nos ofereceu *apyka* (cadeiras) para sentarmos. Já na segunda visita, ele nos levou direto para onde ficaríamos durante a estadia. Ele começou dizendo que o tempo estava com previsão de chuva, assim como na segunda visita, e logo após a nossa chegada começou a chover, por volta das 20h. Durante esses momentos da pesquisa de campo, estava relampejando, indicando a previsão de chuva nessas duas visitas.

Na nossa primeira chegada, estávamos com Rosicleia Almeida, minha companheira, minha filha Stheycy Almeida e meu filho pequeno, Carlos Vinicius Almeida Benites. Fizemos nossas apresentações e trocamos saudações. Meu filho pequeno encantou a rezadora *Apyka Ray*

Jegua'i, que demonstrou um afeto muito carinhoso por ele, “por ser tão fofo”. Ela começou a conversar com minha companheira, perguntando de onde viemos. Entendi que minha companheira me ajudaria a conversar com ela, caso não quisesse falar comigo, mas a conversa e a visita fluíram dentro do esperado. Ao final, *Apyka Ray Jegua'i* nos agradeceu pela visita.

Já na segunda visita, ela nos agradeceu pelo retorno e disse que estava muito feliz. Começou a falar mais conosco e sugeriu que, no dia seguinte, pudéssemos tomar chimarrão e atualizar as novidades e lembranças, sobre como está a retomada dela. A continuidade do segundo encontro ocorreu de forma fluida, sempre trazendo à tona o que conversamos anteriormente, especialmente sobre a culinária que ela prepara no seu dia a dia.

Durante as visitas, *Apyka Ray Jegua'i* nos chamou de visitantes (*che mbohupa*/meu visitante) por estarmos caminhando e visitando a *Ñandesy*. Isso porque é muito raro realizar pesquisas e visitar com a família; isso era comum nos tempos anteriores nas modalidades de cantos e rezas. Porém, essa estratégia de levar a família também está envolvida na própria pesquisa para que ela aconteça de forma plena.

A maior parte das visitas hoje é feita de forma individual, mas também há grupos de pessoas que, às vezes, incluem órgãos governamentais e não governamentais que vão em grupo. No entanto, muitos desses grupos estão mais interessados em relatar situações de violência e direitos territoriais. Algumas pessoas fazem apenas uma visita rápida de forma individual e não coletiva.

Nossa caminhada à retomada Kaiowa teve como objetivo promover visitas em coletivo familiar, junto a outros coletivos de rezadores. Esse encontro é proveitoso porque os assuntos durante a conversa se ampliam e se estendem em torno da retomada e da própria demarcação. Nesse sentido, o intuito de visitar a retomada *Guyra Roka* era passar o máximo de dias possível acompanhando Tito e Minguela em seu cotidiano de vida na retomada (*Tekoha*).

A seguir, descrevo o contexto histórico da retomada *Guayviry*, relacionando o tempo presente e passado. A pesquisa foi realizada junto à *Ñandesy* Tereza Amarília, para a qual realizei uma visita. Elaborei o último campo de pesquisa com a *Ñandesy*, no mesmo lugar onde atualmente moro, nesta retomada, que é a única com seu coletivo de aprendizes e rezadoras. A *Ñandesy* sempre fortalecia com sua reza longa em sua casa de reza. Infelizmente, não foi possível realizar um segundo campo devido ao seu falecimento em 2024.

Contexto histórico da Retomada *Guayviry*

A retomada *Tekoha Guayviry* tornou-se minha segunda casa em 2019. Historicamente, a comunidade já existia desde meados de 1970 a 1975, embora a temporalidade indígena marque os momentos específicos em que foram obrigados a deixar seu *Tekoha*. Conforme relatado pela rezadora Tereza Amarília, existiam muitas comunidades indígenas no local que hoje é conhecido como Retomada *Guayviry*, antes mesmo dessa data.

Como a própria rezadora disse:

Oreguery araka'e ko kaguery kota gui araka'e, pero ore ndoroikoi pa akue vyteri, pe Ouro Verde pe pepe oi, che ru oime upepe oñeñoty, che rovaia Ivanacio ojejuka akue rendive, upepe guare memete nacimiento, upepema ointe ore nacimiento, upepe ronace araka'e, pe Ouro Verde huguape, upe ore rancho oi akue, ndahae'i fazenda akue ko'a ko ka'a ty akue, ore ru evinaso ou ohecha ropyta haguã jeko araka'e, upepe roju ropyta upepe (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarília, 09 de março de 2024).

Tradução

Nós viemos e vivíamos antigamente perto do *kakuery*, viemos daquele lugar, pois nós não existíamos na época, ali em Ouro Verde, ali mesmo, foi bem ali. Meu pai, ali também foi enterrado meu cunhado Ivanácio, mataram ele e junto com o meu pai, ali nós nascemos antigamente, ali mesmo, sempre foi ali que nascemos, ali que nascemos antigamente no fundo da fazenda Ouro Verde, ali foi sempre a nossa casa, não era fazenda antes, assim viemos ficar neste lugar (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarília, 09 de março de 2024).

Kuña Rendy Juru'a contou sobre a área ao redor da retomada, que inclui a fazenda conhecida como Ouro Verde. Essa fazenda é uma das mais próximas da retomada atualmente, e estamos constantemente envolvidos em conflitos diários, principalmente com os pistoleiros que residem lá.

Foi deste lugar que a família de Tereza foi expulsa pelos colonos. Na época, estava ocorrendo a divisão e a venda das propriedades privadas, das fazendas, o que levou à remoção da família para outro lugar, que era uma aldeia próxima. Foi-lhes sugerido que fossem para uma aldeia próxima à retomada, chamada *Guaimbe*, no município de Laguna Carapã-MS. Eles ficaram por algum tempo nesse lugar, mas posteriormente foram removidos e transferidos para a Reserva Indígena de Amambai.

Durante o período em que estavam sem o seu *Tekoha*, hoje conhecido como retomada *Guayviry*, os coletivos tradicionais da comunidade migravam de um lugar para outro. Por serem um coletivo com rezadores e rezadoras, eles sempre realizavam rezas, cantos e batismos em outros lugares quando eram chamados para realizar os rituais Kaiowa.

Tereza narrou a história da expulsão dos coletivos tradicionais do seu *Tekoha*, que ela chama de *kanguery*, onde vivia. Posteriormente, ela retornou com a ocupação, mas este lugar se tornou uma fazenda, que está próxima da retomada. É nesta retomada que ela estava fortalecendo seu coletivo tradicional. Ao longo do tempo, o coletivo foi reduzido devido a várias mortes ocorridas durante as idas e vindas para a recuperação do seu *Tekoha*.

Na imagem 16, apareço junto com a *Ñandesy* Tereza enquanto ela narra a história da expulsão dos coletivos tradicionais da retomada de *Guayviry*. Nesse momento, ela fala sobre como era o lugar antes de tudo acontecer e como a retomada não se parece com o que foi, com as plantações de soja e a presença de não indígenas, inclusive paraguaios. Na imagem, estou conversando com a rezadora Tereza em sua casa, que fica na beira da mata. Hoje, ela vive com suas netas, netos e filhas, que preferem estar mais próximos do rio, da mata e das nascentes que existem na retomada *Guayviry*.

Imagem 16 - O encontro entre a *Ñandesy* e o aprendiz e pesquisador



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 09/03/2024).

Ñandesy Tereza Amarília contou que, no passado, o local tinha muitas *guaviras* e que os Kaiowa costumavam coletá-las. Com o passar do tempo, as *guaviras* foram derrubadas para a criação de gado e, posteriormente, para as plantações de soja e milho, que ainda existem ao redor da retomada. Como resultado, as *guaviras* na retomada *Guayviry* desapareceram, e Tereza sente saudades de coletá-las, algo que não faz há muito tempo.

Em meados de 2006, houve as primeiras ocupações na região, que duraram apenas alguns dias até as pessoas serem removidas e levadas novamente para a Reserva Indígena de Amambai. Depois de esperar por seis anos pelo seu *Tekoha*, a comunidade retornou em 2011 para a ocupação que é conhecida como retomada atualmente.

Em 2011, a comunidade retornou e ocupou parcialmente seu *Tekoha*, localizado no município de Aral Moreira-MS, que possui cerca de 1.000 hectares. Segundo Genito Gomes, líder da comunidade, o território total tem cerca de quarenta mil hectares, denominado Amambai Pegua II, conforme o estudo do Grupo de Trabalho de identificação de terra realizado anteriormente, sob a coordenação do antropólogo Rubem Thomaz de Almeida que, infelizmente, faleceu em 2018. Desde então, o estudo do Grupo de Trabalho de identificação está paralisado. A região onde a retomada está localizada é conhecida como região do cone sul, na fronteira entre Brasil e Paraguai, mais para a região sul. Como Jhonn Nara Gomes (2023), relatou em seu trabalho de conclusão de curso de Formação de Professores Kaiowa e Guarani *Ara Vera*:

O *Tekoha Guayviry* fica no município de Aral Moreira no Estado de Mato Grosso do Sul há 34 km da Fronteira do Brasil com Paraguai. No *Tekoha*, nos dias atuais, segundo o IBGE tem 57 famílias e aproximadamente 150 pessoas. Foi aqui nesse *Tekoha* quando aconteceu a retomada em 2011 no dia 18 de novembro, que o cacique Nizio Gomes foi morto pelo grupo de pistoleiros por ordem do fazendeiro que moram aos redores do *Tekoha* (Gomes, 2023, p. 9).

Estes são dados atuais da retomada desde 2011. Jhonn Nara Gomes foi uma jovem estudante que faz parte do Movimento da Retomada *Aty Jovem* (RAJ). Atualmente, é agente sanitário da comunidade e, hoje, professora da escola, contratada pela prefeitura do município de Aral Moreira. Ela foi aluna do curso *Ara Vera* de Formação de Professores Kaiowa e Guarani. Seu trabalho final de curso foi sobre a biografia da liderança Nizio Gomes, da retomada *Guayviry*, que foi morto no local. Seu corpo foi ocultado e, até hoje, está em processos judiciais; recentemente, houve um julgamento sobre a morte da liderança, mas o fazendeiro não foi preso devido à sua idade avançada, sendo Idelfino Maganha. Apenas alguns envolvidos foram presos (por questões de segurança, não divulgarei seus nomes), mas o fazendeiro e os capangas que dispararam as armas não foram responsabilizados pelo massacre no *Tekoha Guayviry*.

Ao longo da espera pela justiça e a demarcação do *Tekoha*, a comunidade *Guayviry* encontra-se em situação semelhante às das outras retomadas já mencionadas. Grande parte da comunidade bebe água de nascente e de rio que passa pela divisa do *Tekoha Guayviry*. Alguns

têm nascente perto de suas casas, mas as nascentes estão secando devido à presença de agrotóxicos que são usados na soja e no milho. Vivemos em situação de cercamento de veneno e soja.

No caso da retomada *Guayviry*, há presença de soja durante o ano inteiro. Depois, é plantada aveia para dessecar antes de começar um novo ciclo de plantação de soja. O veneno é aplicado tanto de dia como de noite nas plantações de soja e aveia ao nosso redor. Estamos expostos 24 horas por dia ao cheiro do veneno.

O veneno afeta as nascentes que existem na retomada, e que chamamos de *yvu* (nascente de água). Quando chove, a enxurrada leva o veneno para o nosso rio e para as nossas nascentes, e a comunidade *Guayviry* acaba ficando sem água ou acaba bebendo água da chuva em situações em que a chuva é prolongada.

Atualmente, a escola indígena funciona em três modalidades de ensino: Educação infantil multisseriada, Ensino fundamental I multisseriado – do primeiro ao quinto ano, dividido por séries, nos períodos matutino e vespertino – e Ensino fundamental II, que vai do sexto ao nono ano, também dividido por séries multisseriadas, nos períodos matutino e vespertino.

A escola foi implantada sob a pressão judicial do Ministério Público Federal. Desde então, ela funciona em uma casa de reza, que foi adaptada para funcionar como sala de aula e está localizada onde antes era a sede da fazenda. A precariedade da educação é visível principalmente na estrutura física, que é inadequada para atender às necessidades dos alunos do *Tekoha Guayviry*.

Juntos, professoras, professores e lideranças do *Tekoha* já fizeram um pedido ao Ministério Público Federal para a construção de uma escola onde os alunos tenham um espaço mínimo adequado para estudar, pois atualmente estão estudando em salas improvisadas e casas que antes eram da sede da fazenda.

Atualmente, a retomada *Guayviry* tem apenas um grupo de parentesco, que é uma denominação de família forte e presente na comunidade. O trabalho da comunidade e da escola é realizado em conjunto, o que favorece o aprendizado das crianças sobre o modo de vida da comunidade, mesmo com recursos limitados. Além disso, a comunidade ainda pratica sua língua, dança e canto, mantendo suas tradições e cultura vivas.

A comunidade tem pequenas plantações de mandioca, batata e milho como recursos para suprir suas necessidades alimentares. A alimentação que a comunidade recebe via Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) é entregue mensalmente, mas às vezes oscila a cada trimestre. Essas entregas ajudam a comunidade a não passar fome quando as crianças e adultos estão em casa.

No âmbito do governo federal, na gestão atual do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2023-2026), aos poucos, as famílias estão sendo cadastradas no Bolsa Família, isso devido à distância da retomada em relação ao município e ao preconceito. O atendimento ainda é limitado para as pessoas do *Tekoha*, quando há a necessidade de cadastrar ou atualizar o cadastro das famílias, a assistência social providencia transporte para levar as pessoas da retomada e realizar um atendimento mais específico. Isso ocorre porque muitas pessoas da retomada não falam a língua portuguesa, tornando mais difícil o processo de cadastro e atualização de informações.

Um professor, uma professora ou uma liderança sempre se apresenta para auxiliar no diálogo e com a burocracia para o cadastro de pessoas, pois o município não reconhece que vivemos em uma retomada, e só considera a aldeia mais antiga, o *Guasuty* (aldeia no mesmo município), que já foi homologada. Quando falamos que somos de *Guayviry*, os órgãos municipais responsáveis pelo atendimento perguntam: "onde fica isso?". Sempre precisamos dizer "sim, somos da retomada". Por isso, acompanhamos as pessoas para o atendimento, principalmente para o cadastro no Bolsa Família.

A comunidade não possui saneamento básico nem energia elétrica. Temos apenas acesso à água através de um poço artesiano que manda água até a casa que funciona como escola. Essa casa é o único ponto da comunidade em que há energia. Por essa razão, as pessoas se concentram diariamente na casa-escola para carregar seus celulares e lanternas.

Atualmente, a retomada *Guayviry* ainda está em uma situação de luta pelo reconhecimento do *Tekoha* e acesso aos serviços básicos de saúde e educação. Nós somos atendidos nessas áreas, mas as condições em que isso acontece são mínimas e precárias. A comunidade não se cansa de resistir diariamente aos conflitos e intimidações, que incluem disparos de arma de fogo nos arredores da retomada *Guayviry*, ocorridos aos finais de semana.

O *oguata* em *Guayviry*

A pesquisa do *oguata* para esta tese também aconteceu na retomada onde resido atualmente, no *Tekoha Guayviry*. Fui visitar Tereza Amarília (*Kuña Rendy Juru'a*) pela manhã, por volta das sete horas, enquanto ela terminava o seu chimarrão. Levei-lhe um peixe pacu, pois sabia que ela gostava de peixe. Ela ficou alegre e começamos a falar sobre suas rezas longas em companhia de suas aprendizes. Ela comentou que ainda pratica, mas que poucas pessoas participam. Depois que a internet foi instalada na retomada, os jovens pararam de frequentar as rezas longas de quinta ou sexta-feira que ela realiza na casa de reza.

Kuña Rendy Juru'a foi contando suas preocupações, sobre como foi sua infância neste *tekoha*. Ela relembrou que sempre viveu neste lugar e ainda sente muito a falta de seu companheiro que faleceu. Mesmo após a perda, ela continuou seguindo o mesmo caminho da reza e do canto, sempre tentando manter a coletividade forte. Ela aconselha seus aprendizes a seguir nesse caminho, enfatizando a importância de não deixar de praticar o canto e a reza.

Ela me perguntou como estão as pessoas que moram próximas à escola e se estão bem, já que ela não anda muito e nem faz visitas devido à sua condição física. Ela relatou que se sente muito sozinha, pois suas netas vão para a escola e quando voltam, ela fica sozinha. Às vezes, suas filhas vão tomar tereré com ela, mas ela geralmente só sai de casa para realizar suas rezas longas, que ocorrem todas as quintas ou sextas-feiras à noite, quando o sol se põe, e vão até o amanhecer.

Continuamos a conversar e ela começou a reclamar de algumas situações que não a estão agradando na retomada. Ela disse que não gosta de ver a juventude praticando coreografias de danças não indígenas, como funk, sertanejo e forró, pois isso não tem relação com as práticas coletivas tradicionais que ela valoriza.

Quando fui até a casa dela, percebi que ela estava sozinha e sabia dessa situação. Iniciei a conversa perguntando como ela estava e se estava se sentindo bem. Ela mencionou que tinha dores na perna, o que a impedia de visitar outras pessoas na retomada.

Tereza Amarília (*Kuña Rendy Juru'a*), rezadora de 70 anos, atualmente é a única praticante do modo de ser coletivo tradicional. Ela realiza suas rezas na casa de reza próxima à sua casa. Além de rezadora, ela também sabe fazer remédios com ervas medicinais e muitas pessoas recorrem a ela para receber a cura.

Ao relatar que sempre foi do *Tekoha Guayviry*, Tereza se recordou de como ela caminhava para participar das rezas e dos cantos, já que havia muitos *ava* na região. Ela acompanhava seus familiares que também eram praticantes do modo de ser coletivo tradicional. Foi ali que ela iniciou o processo de aprendizagem para adquirir os conhecimentos dos coletivos tradicionais.

Kuña Rendy Juru'a também já acompanhou muitas vezes a reza, o canto e as práticas de cura realizadas através da reza e das ervas medicinais. Atualmente, ela ensina as pessoas do seu coletivo tradicional para que aprendam o caminho da reza e do canto na retomada.

Nesta retomada, na qual moro atualmente, não foi possível realizar uma segunda etapa de pesquisa porque, infelizmente, a *Ñandesy* faleceu antes de eu organizar a visita. No entanto, quando ela estava doente, fui visitá-la. Ela estava bastante debilitada e foi para o hospital, onde ficou internada por mais de quinze dias, falecendo no dia 8 de fevereiro de 2025.

Pesquisa do *oguata* em *Guayviry*

A pesquisa foi conduzida através de visitas e conversas articuladas previamente para preparar as perguntas que seriam feitas durante a conversa com a *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a*. Me propus respeitar o tempo da rezadora para que ela se sentisse à vontade em falar sobre o tema, e fiz anotações para registro durante a conversa. A pesquisa suscitou a discussão sobre os *jara* no coletivo dela, e foi de extrema importância para a preservação e o registro da *Ñandesy Kaiowa*. Foi fundamental a visita à sua residência.

A *Ñandesy* já havia participado da pesquisa realizada durante o meu mestrado, então não encontrei dificuldades em conversar com ela desta vez. Já tinha material gravado de conversas anteriores, o que facilitou a continuidade da pesquisa. Durante a caminhada de pesquisa do *oguata*, pude apresentar a proposta de pesquisa e ampliar o diálogo com a *Ñandesy*. Isso foi importante para aprofundar algumas questões relacionadas aos *jara* e obter novas informações a partir de sua perspectiva como rezadora e líder espiritual do seu coletivo Kaiowa.

Na retomada *Guayviry*, não há *Ñanderu* atualmente, mas no futuro, talvez surja um novo rezador. Por essa razão, a pesquisa foi focada apenas na conversa com a *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* ou *Kuña Jeguaka Rory*. Durante a conversa, fiz diversas perguntas buscando aprofundar o significado dos *jara* Kaiowa. A partir da fala da *Ñandesy*, foi possível desenvolver a categoria do *arandu* (sabedoria), que será abordada no capítulo quatro desta tese.

Durante a minha visita para conversar com a *Ñandesy*, levei tereré para tomarmos juntos e um peixe. Ela demonstrou muita felicidade e agradeceu a minha presença, destacando que por vezes se sente muito sozinha porque as netas e a filha não ficam com ela todos os dias. As netas vão para a escola e a filha trabalha longe, na sua roça de mandioca na retomada *Tekoha Guayviry*. A *Ñandesy* ressaltou a importância dessas visitas para ela, pois além de ser uma oportunidade para conversar e compartilhar seus conhecimentos, também é uma forma de ter companhia e valorizar a presença de pessoas que estão interessadas em conhecer o coletivo que ela conduz.

Durante a conversa, perguntei sobre as dificuldades que a *Ñandesy* enfrenta atualmente e como ela pode nos falar sobre a *mba'e kua'a*, que denomina de *arandu*. Sendo que *mba'e kua'a* (conhecedor/a) e *arandu* (e o tempo espaço do saber) têm significados semelhantes na perspectiva da *Ñandesy*. Além disso, dialogamos sobre os *jara* e o papel que eles desempenham no coletivo da rezadora.

A Imagem 17, a seguir, apresenta a última parte da minha visita de pesquisa. Durante a visita à casa da *Ñandesy*, começamos a conversar sobre a história da retomada, conhecendo mais sobre sua vida e rotina, além de discutir a situação atual da comunidade, que vive em um espaço pequeno, com cerca de mil hectares.

Imagem 17 - Praticando a escuta e o ouvir



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 09 de março de 2024).

Durante o momento registrado na foto, eu estava ouvindo a *Ñandesy* e gravando as suas falas. Eu me mantive como um bom ouvinte atento, respeitando o tempo da fala dela e evitando fazer intervenções para que ela pudesse se expressar livremente e com detalhamento. As nossas conversas foram muito longas e profundas, uma vez que a *Ñandesy* ressaltou que para dar um relato completo e detalhado seria necessário ter muito mais tempo para a conversa, podendo levar de dois a três dias. O meu papel foi de facilitador, criando um espaço seguro para que ela pudesse compartilhar os seus conhecimentos e experiências, em completa observância e respeito à sua sabedoria do coletivo tradicional.

Ñandesy Tereza Amarília possuía sua própria casa de reza, assim como outros rezadores e rezadoras nas outras retomadas. A retomada *Guayviry* tem duas casas de reza: uma que é mais usada para visitas públicas, recebendo visitantes, reuniões e encontros de assembleias, que também serve como sala de aula para a escola e as crianças praticarem seus cantos. Já a outra casa de reza, quando a *Ñandesy* estava em vida, era específica, usada para o

processo de aprendizagem da reza de seu coletivo tradicional. Nessa casa, as duas netas e as duas filhas de Dona Tereza a acompanhavam na reza todas as quintas ou sexta-feira à noite.

Imagem 18 - Casa de Reza da *Ñandesy*



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 09 de março de 2024).

Na Imagem 18 acima está a casa de reza onde a *Ñandesy* Tereza praticava suas rezas, e onde só há aprendizes mulheres. Os meninos não a acompanham em suas rezas. A dedicação aos cantos e rezas exige muita disciplina.

Kuña Rendy Juru'a quando ainda estava viva tinha instrumentos de canto e de reza em sua casa de reza, e eu pedi autorização para registrar em foto. Com a permissão dela, minha companheira tirou fotos enquanto conversávamos. Depois, caminhamos um pouco com ela em sua casa de reza e ela comentou que a estrutura da casa precisava de reforma para que suas rezas permaneçam sempre firmes.

Seus instrumentos necessários são o *apyka*, que ela usa para ficar sentada ensinando as netas, o *takua* e o *mbaraka*. Como todas as aprendizes são meninas e mulheres, ela ensina como usar tanto o *takua* quanto o *mbaraka*. Se houvesse meninos frequentando, ela os separaria, mas durante a reza todos devem pegar o *mbaraka* para aprenderem juntos.

Na sequência da conversa, ela mostrou os instrumentos que mantém em sua casa de reza, que utiliza para praticar suas rezas e para ensinar às suas aprendizes do coletivo tradicional. Ela relatou que não consegue ficar em pé por muito tempo, mas sempre que necessário se levanta para mostrar às meninas como devem realizar a movimentação corporal no momento do canto e da reza.

Imagem 19 - Instrumentos da reza e canto



Fonte: Arquivo pessoal (foto de Rosicleia Almeida, 09 de março de 2024).

Como mencionei anteriormente, esses são os instrumentos que ficavam na casa de reza e são usados por suas netas e filhas. Esses instrumentos xamânicos não podem ser levados para casa ou usados em outros lugares. Na imagem, podemos ver que todos os *mbaraka* estão amarrados ao altar, modo obrigatório na casa de reza para guardar esses instrumentos. Esse altar é chamado de *yvyra'i*.

Também é possível perceber na Imagem 19 que a casa de reza está com o sape soltando por baixo, com o tempo, é natural que isso aconteça. É necessária uma reforma na casa de reza para garantir que ela continue em boas condições. *Kuña Rendy Juru'a* mencionou que recebeu ajuda de projetos e arrecadações, juntamente com liderança local, para reformar sua casa de reza. Seu sobrinho, Genito Gomes, ajudou na reforma. Na casa de reza, é importante sempre renovar e manter as condições adequadas para que os *jara* não fiquem cansados.

Assim a rezadora *Kuña Rendy Juru'a* relatou:

Ñande ndajapoiri ara kuri guahu ha porahei gui, ha kotyhu gui ha'e upeala ava ñande reko ha'e, arupi ngo ndoikoi umia mba'eve ha'e, anga jahama ivai harupi, upeicha che ha'e ara chupe kuera, amoite che kente kuera hape aharõ ramiñave ha'e kuera karai rekonte avei oguero hory, ha ha'e kuera che rerovase mo'ã, che ndahasei, ndapoisei ñande rekogui ha'e che mborahei gui, zurante aicha aiko ndaipori va'e arante oi, pono ike jaha ivaihape (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarília, 09 de março de 2024).

Tradução

Nós não podemos deixar o canto (*guahu*), o canto (*porahei*) e do canto (*kotyhu*) esses são *ava* (pessoas) indígenas modos de ser eu falo, aqui não tem nada disso de mal eu falo, agora estamos indo pelo mau caminho, assim eu falo para elas, lá onde eu vou tem outros parentes também usam o modo de ser não indígena, e eles querem me levar, mas eu não quero ir, não quero deixar o meu modo de ser do canto, durante assim que vivo e vou viver, para não ir no mau e perigoso caminho (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarilia, 09 de março de 2024).

Ela enfatizou que é perigoso seguir o modo de vida não indígena, e que isso se aplica a ela também. Ela prefere seguir o seu modo de ser Kaiowa, praticando seu canto e rezas, pois isso é o que lhe permite viver bem. Ela acredita que o modo de vida não indígena pode colocá-la em situações de perigo e mal-estar, por isso prefere manter sua coletividade.

Mesmo com as dificuldades impostas pela retomada e pelas condições de vida desafiadoras, *Kuña Rendy Juru'a* ainda seguia o caminho do canto e da reza, mantendo o modo de ser e resistindo à pressão do modo de vida não indígena. Ela foi uma pessoa importante no coletivo de *Ñandesy*, foi responsável por transmitir conhecimentos sobre o canto e a reza para suas netas e filhas, além de aconselhá-las a nunca abandonar o modo de ser Kaiowa.

Ela acreditava que, se essas práticas não forem continuadas de forma coletiva tradicional, isso colocará as pessoas em um caminho perigoso, o que será discutido mais à frente, no capítulo quatro, quando falo sobre a categoria do perigo na cosmologia Kaiowa.

Kuña Rendy Juru'a também relatou que antes os meninos costumavam acompanhar a *Ñandesy* nos momentos de canto e reza, mas agora eles preferem ficar mais tempo na internet com seus celulares em vez de participarem das práticas tradicionais. Isso incluía as rezas que ela praticava às quintas ou sextas-feiras, assim como as noites culturais que aconteciam às sextas-feiras no *Tekoha Guayviry*, onde o canto *kotyhu* e *guahu* era realizado.

Infelizmente, muitos jovens perderam o interesse nessas práticas por ficarem focados nos seus celulares ou seguindo o exemplo de seus amigos que fazem o mesmo. Isso é um desafio para a transmissão do modo de ser Kaiowa para as gerações mais jovens.

Durante a visita, *Kuña Rendy Juru'a* estava sozinha e expressou saudade do seu companheiro Valdomiro Flores (1934-2017), que foi um importante rezador da retomada do *Tekoha Guayviry*. Ele a ajudava muito em suas atividades e ela guarda boas lembranças dele. Ao perceber que eu estava ali para ouvi-la como pesquisador indígena Kaiowa, ela se sentiu mais à vontade para falar sobre as tensões que a retomada está enfrentando atualmente e suas preocupações, especialmente em relação à demarcação do território.

Para tudo isso, a pesquisa foi realizada na forma de uma visita de rotina, já que sou da mesma comunidade. Assim, iniciamos a conversa e eu a ouvi. Como nas outras retomadas, utilizei a ferramenta de gravar áudio e tirei fotos da casa e do pátio dela, o que serviu como um registro de que ela, durante sua vida plena, obteve seu instrumento de canto, tem um pátio para receber as pessoas e criar galinhas e patos em sua residência. No entanto, com a idade avançada, ela não conseguia abater os animais para preparar suas refeições quando estava sozinha.

Com a ajuda da minha companheira, fizemos alguns vídeos nos quais ela falava. Dessa forma, continuamos com o *ñemogueta*, sempre mantendo o celular por perto para gravar o áudio, que foi posteriormente transcrito na língua Kaiowa. A gravação da pesquisa foi feita com o celular. As fotos foram tiradas com outro aparelho celular da minha companheira, o que me permitiu obter informações de imagem e gravação com sucesso.

Organizei uma pasta no computador apenas com as falas de *Kuña Rendy Juru'a* para facilitar o desenvolvimento da escrita e ajudar a me organizar melhor. Logo após as entrevistas, eu salvei os áudios e fotos. Dessa forma, com essas pastas, ficou mais fácil organizar o texto da pesquisa de campo da retomada *Guayviry*.

Ao final da conversa, perguntei a ela o que achava das pesquisas que são feitas e que depois iriam para o papel, que as falas dela ficariam grafadas na escrita. Perguntei: “O que acha da pesquisa?”. Então *Kuña Rendy Juru'a* respondeu:

Upeichagua iporã, ore ãcha roiko'a guaiguĩ ha tuja ndorosura veimarõ, opyta haguãcha pe kuatiare jevy ore reko ayvu, omembe'u haguã ore ha, che katu ngo aipo ha'e chupe ndaipori veima ko otendeva pe cierto guava ha'e chupe, ajevero ko'a kuatiare jepe karai kuery omoirõ pepe apytata, ndaha'ei ha'e japu omombe'u yma rupi ñande reko araka'e, umiagui ndajapoiri arã ha umi kuatiare ojehai umia iporã, umi tami mombe'u porã (Kuña Rendy Juru'a, 09 de março de 2024).

Tradução

Esse tipo é bom, nós que vivemos assim a *Ñandesy* e *Ñanderu* não estaremos durando muito tempo, para ficar no papel de novo o nosso modo de ser, para contar que somos nós eu particularmente venho dizendo que não tem mais *ava* que entende o que é correto, o verdadeiro. Falo para elas para contar antigamente o nosso modo de ser, o nosso modo não podemos soltar, já no papel, a escrita esses são bons, para contar coisas boas (*Kuña Rendy Juru'a*, 09 de março, 2024).

Kuña Rendy Juru'a respondeu que considerava muito importante o papel do pesquisador Kaiowa e não indígena, que estaria transmitindo suas falas para a escrita acadêmica, a qual

ainda é nova para nós, indígenas Kaiowa. Nesse momento, em suas falas, ela já estava se despedindo, sabendo que em breve não estaria mais conosco na retomada.

Ela também reforçou a importância do registro através do *oguata*, mostrando o quanto é necessário para falar do modo de ser Kaiowa. Com esse registro, a importância do papel é reforçada, para que suas falas fiquem na escrita e, assim, outras gerações tenham acesso a essas informações.

A pesquisa foi realizada por meio da escuta e da caminhada registrando as falas durante o *oguata*, sem presença de estranhos ou de pessoas que ela não conhecia. *Kuña Rendy Juru'a* falou abertamente sem ninguém para atrapalhar ou atropelar sua fala. Eu só retomava a pergunta relacionada à pesquisa quando ela terminava de falar e, em seguida, perguntava e ficava em silêncio, apenas ouvindo. Assim que ela concluía, eu reforçava a pergunta para continuar ouvindo o que ela tinha a dizer.

O domínio da língua complexa falada foi de suma importância para a pesquisa e para a formulação das perguntas. Quando fiz as perguntas, usei a mesma linguagem complexa, porque sou aprendiz e tenho a técnica de dialogar nessa linguagem com entonação difícil. Dessa forma, aproximei as perguntas na mesma linguagem complexa que ela compreendia e falava em seu modo de ser *Ñandesy*. Assim, ela também conseguia concluir suas falas, porque eram falas que se aproximavam das categorias da língua que ela utilizava.

Nas conversas, sempre foi necessário ter cuidado para não usar empréstimos do Guaraní misturados com o português, pois isso dificultava a compreensão da *Ñandesy*. Elas não conseguem entender, porque o domínio da fala delas é muito particular de seu convívio com coletivos tradicionais por muitos anos. Elas atualizam, conforme seu contato com coisas novas, e dão nomes na língua Kaiowa, como o próprio papel, que é uma forma de registrar. Para *Kuña Rendy Juru'a*, o *kuatia* (no capítulo quatro falarei mais sobre o *kuatia*, categoria que ela definiu) é importante para dar voz às narrativas da sábia que resiste na retomada *Guayyiry*.

Após toda conversa e visita, tive o compromisso de ouvir novamente o áudio gravado para transcrever as falas e praticar a escuta. Embora tenha sido um pouco estranho ouvir repetidamente, acredito que foi necessário para a transmissão desses conhecimentos e o aperfeiçoamento da prática de escuta.

Assim, consegui compreender suas falas de forma mais completa e ter o cuidado de escrevê-las em nossa língua Kaiowa, mantendo a originalidade de sua expressão ao traduzi-las para escrita Guaraní, sem permitir que minha fala cotidiana interfira ou sobreponha sua forma complexa e tradicional de se referir à coletividade Kaiowa.

A escuta da gravação e a transcrição foi um trabalho minucioso, porque a fala é muito complexa e não tem empréstimos misturados com o português, apenas a sua fala. Por isso, muitas vezes foi necessário voltar o áudio e reescrever trechos. Isso às vezes causou cansaço, então, parei e continuei no dia seguinte.

Por mais que a gente escute, a escrita Guarani da própria língua Kaiowa não é uma tradução literal, mas uma transcrição da língua falada para escrita. Essa prática de registro foi necessária para aprimorar a habilidade de ouvir.

Na continuidade da pesquisa, pratiquei o ouvir e a escrita com precaução e sensibilidade, fazendo uma escrita que fosse fiel à oralidade, sem seguir as padronizações gramaticais que hoje existem em escolas indígenas. Dessa forma, concluí a transcrição, contando com a prática constante de ouvir, (re)escrever e observar as falas, além de dialogar com elas, sem interferir com outras possíveis interpretações. Optei por escrever apenas o áudio da pesquisa, mantendo a integridade da narrativa das *Ñandesy* na tradução escrita.

Como mencionei, com a rezadora Tereza, não foi possível realizar um outro campo, pois ela faleceu antes da conclusão da pesquisa. Ao longo do texto, retornarei a este assunto, no capítulo três, onde abordo as últimas palavras que ela deixou como legado para a pesquisa, para a retomada e para a comunidade de *Guayviry*.

CAPÍTULO III – A KAIOWALOGIA DO *ORE* (NÓS), *HA'E KUERA* (OUTROS), *ÑANDE* (NÓS)

Neste capítulo, descrevo os coletivos tradicionais de rezadoras e rezadores e suas práticas de conhecimento, definidas a partir de suas coletividades em processo de retomada. Essas práticas são organizadas de acordo com os modos de ser Kaiowa. O presente estudo abre espaço para que a Kaiowalogia seja compreendida a partir das relações de conhecimento e práticas, bem como da forma como essas experiências são compartilhadas com seus coletivos de aprendizes xamânicos.

O objetivo deste capítulo é compreender que os coletivos possuem suas diferenciações, semelhanças e intersecções. Esses coletivos estão sempre em articulação para se fortalecer, mas, ao mesmo tempo, podem desarticular-se em sua organização, desfazendo a coletividade da *Ñandesy* e do *Ñanderu*. Como mencionado no capítulo anterior, a pesquisa foi realizada com os coletivos tradicionais nas retomadas de *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*.

As contribuições de autoras e autores indígenas e não indígenas para a Kaiowalogia

Indígenas pesquisadores e pesquisadoras estão presentes em algumas universidades e programas de pós-graduação. Percebe-se, em especial, que os escritos de indígenas que abordam os conhecimentos indígenas estão aumentando a presença na pós-graduação em Antropologia especificamente. A produção acadêmica de teses e dissertações feitas pelos próprios indígenas em sua comunidade, tanto de indígenas quanto de não indígenas que aprofundam com estudo na área da etnologia indígena, relacionada a essa presença também tem crescido.

Neste sentido, dialogo com referências de autoria Kaiowa e Guarani que enriquecem a presente pesquisa sobre a Kaiowalogia. Autoras e autores indígenas possuem trajetórias de pesquisa que envolvem: território, corpo, conhecimentos, rezadoras e rezadores, além da trajetória de cada pesquisador e pesquisadora. Esse conjunto de pesquisas, composto por estudos semelhantes e diferentes, revela a diversidade das experiências e contextos Kaiowa, já que as investigações são realizadas em locais distintos, mesmo que por membros do mesmo povo, incluindo os Kaiowa e Guarani e Guarani *Ñandeva*. No caso desta tese, a Kaiowalogia é um conjunto de saberes diretamente ligado às rezadoras e aos rezadores das retomadas mencionadas.

Em geral, as autoras e os autores fundamentaram sua prática de conhecimento nas relações de parentesco e nas vivências familiares, que contribuíram para suas dissertações e teses. Entre esses trabalhos, destaco os de Lopes (2022), Pereira (2020), Cariz (2023), Gomes (2023), Pavão (2021) e Sandra Benites (2018), além dos pesquisadores Lescano (2024), Tonico Benites (2014), Peralta (2021) e João (2011).

Inaye Gomes Lopes, ou *Kuña Ñevangai* (2022), que significa “mulher encantadora”, nasceu em 1988 na aldeia *Pirakua*, em Mato Grosso do Sul. Em sua dissertação de mestrado no programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, ela abordou as lutas pelo território e o modo de ser Kaiowa, destacando as dificuldades enfrentadas nas retomadas para a permanência em seu território. A luta diária pelos direitos sempre foi uma prioridade para ela. Como indígena mulher, representa o conhecimento e os saberes de muitas indígenas mulheres Kaiowa, buscando fortalecer os coletivos de sábios e sábias em suas retomadas. Em seu estudo, ela apontou a educação indígena como um meio de resgatar o espaço de retomada e os conhecimentos históricos, além da luta das mulheres pelos direitos. Ela enfatizou a importância de sua residência no espaço de retomada e na universidade.

Cada criança deve aprender sobre o *tekoha* e também a cultura – *teko* - presente em sua aldeia, como os cantos, as danças e as rezas. Somos um povo que luta a cada dia, pela sua terra para mantermos a nossa cultura, o nosso direito e também o nosso alimento de cada dia, além de manter a tradição dos antepassados (Lopes, 2022, p. 80).

Neste processo de aprendizagem, ela apontou que os Kaiowa aprendem desde a infância e que seu modo de ser e aprender inclui os cantos, as rezas e as danças, “o *teko* presente em sua aldeia”, que são elementos importantes para a construção de uma pessoa Kaiowa. Esses aspectos contribuem para que, ao praticar seu *teko* (modo de viver) em suas retomadas, os Kaiowa deem continuidade à produção do *ava reko* (modo de ser Kaiowa). Desde a infância, é essencial que se tornem pessoas que estejam ligadas ao seu modo de vida, ensinadas desde cedo.

A autora Lúcia Pereira (2020), da Reserva de Amambai, Mato Grosso do Sul, em sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, produziu uma pesquisa voltada para as indígenas mulheres e seus conhecimentos, que constituem o modo de ser mulher indígena das parteiras. Ela desenvolveu a pesquisa com base no conhecimento das *Jari Kuera* (anciãs) sobre suas ciências, tanto indígenas quanto não indígenas, e no debate constante sobre as ações das políticas públicas do Estado. A pesquisa trouxe um vasto relato de denúncias de violência contra as mulheres indígenas situadas nas reservas. Apesar de todo esse atravessamento, as mulheres

Kaiowa são pessoas que praticam conhecimentos e saberes práticos, transmitidos dentro de seu círculo coletivo. A autora também abordou a luta e os direitos das mulheres, como a *Aty Kuña* (Assembleia das Mulheres Kaiowa), que é um espaço para fortalecer os direitos das mulheres e do território, além de promover a permanência na transição prática de conhecimento. Para ela:

Na *oga pysy* também é comum encontrar pessoas na roda de *terere*, as crianças brincando descalças na terra e, na hora de dançar *guachire*, as mulheres e os homens competem, para ver quem dá mais risadas, pelas boas palavras e pelas piadas; são momentos de muita alegria. Num outro canto tem o *jeroky*, onde a dança é levada a sério, começando com o *jehovasa*, para espantar o mau espírito, que também é usado quando os indígenas saem do seu *tekoha* para a cidade, nas viagens, ou ao entrar no mato para caçar, bem como para iniciar o ritual do batismo (Pereira, 2020, p. 65-67).

Ela descreveu o espaço da casa de reza como um pátio onde se toma o *tereré*, o que é muito comum nas comunidades Kaiowa. O pátio tem uso cotidiano na comunidade, para rodas de conversa e contação de piadas. As crianças fazem espetáculos de brincadeira nesse pátio, onde, na maioria das vezes, as mães as observam e cuidam de longe. A autora destacou que a dança ocorre na casa de reza, que é o espaço apropriado para o canto e a dança. Quando há uma viagem, os grupos devem realizar o *jehovasa*, que também serve para purificar caminhos e afastar doenças impróprias que podem se apresentar quando a menina está em processo de resguardo.

Lúcia Pereira (2020) também registrou, em sua dissertação, que o *jepota* (o encanto ou captura) é uma situação que pode ocorrer quando o *jehovasa* não é realizado, representando uma ameaça para o corpo da menina. Os espíritos podem estar presentes para capturar a moça que está sob resguardo. Esse conhecimento é uma lição que as *Ñandesy* transmitem às meninas em fase de resguardo. Assim, essa prática do saber é bem conhecida pelas rezadoras. Esta tese segue um caminho semelhante ao da autora, ao descrever a teoria prática do saber, conforme ela registrou em sua pesquisa na área de antropologia.

A autora Jacy Cariz (2023), em dissertação de mestrado em antropologia, defendida na Universidade Federal da Grande Dourados, ressaltou a importância da convivência com as rezadoras e os rezadores da sua comunidade desde a infância. Cercada por mulheres e suas histórias, a autora desenvolveu uma sensibilidade para ouvir e valorizar os saberes que permeavam seu cotidiano. Com sua pesquisa, ela resgatou os valores do modo de ser das mulheres Guarani e Kaiowa, destacando a figura da mãe solo e educadora. Sua vida, tanto pessoal quanto acadêmica, sempre esteve ligada ao corpo que recebe o conhecimento Kaiowa

e Guarani, fundamentando-se na experiência cotidiana vivida com seus parentes. Essas vivências a aproximaram de seu próprio modo de ser indígena, e desempenham um papel essencial na construção de identidades e na formação das novas gerações.

Segundo sua pesquisa, o resguardo das meninas é fundamental para a saúde do corpo, pois essa passagem a partir do resguardo torna um corpo saudável e apto à compreensão dos saberes que as mulheres indígenas transmitem às novas gerações. Esses saberes são elementos centrais na formação das pessoas, que estão relacionados à construção de conhecimento do corpo e da prática do saber da Kaiowalógia, possibilitando a vivência e a experimentação da passagem das práticas de conhecimento. Segundo ela,

Todas as mulheres têm, pelo menos, um pouco de conhecimento de rezas de encanto (*ombovy'a haguã ijehe*): reza para amenizar a situação ou mesmo para levantar atrito (*omoïngo vai haguã*), sabe qual remédio do mato tomar, para quê, a que horas tomar, como fazer a quantidade certa, quem pode receitar, quem pode e quem não pode. Então, todas somos sabedoras das coisas que precisamos para viver bem (Cariz, 2023, p. 94).

Neste sentido, ela descreveu que as mulheres têm o poder de fazer rezas tanto para amenizar conflitos quanto para provocar atritos. Elas são conhecedoras dos saberes indígenas, que são centrais para a produção de remédios tradicionais para a cura das pessoas com enfermidades. Essas mulheres adquiriram conhecimentos por meio de seus ancestrais e sabem dosar a quantidade certa de cada remédio que produzem. Essas habilidades foram adquiridas por meio de experiências vividas com seu grupo familiar, e todas as mulheres possuem seu próprio saber na cura e para o bem-estar.

A liderança da comunidade *pirakua* Irene Reginaldo Gomes Kaiowa (2023), em dissertação de mestrado em Educação e Territorialidade, da Faculdade Intercultural da Universidade Federal da Grande Dourados, foi mãe jovem. Em sua pesquisa, ela traz à luz o conhecimento relacionado às práticas de cuidados das mulheres e propõe o fortalecimento das práticas do modo de ser Kaiowa mulher. Nesse sentido, a pesquisa buscou promover um diálogo intercultural e, com isso, contribuir significativamente para a saúde e o bem-estar das mulheres Kaiowa, cultivando os saberes indígenas e garantindo um futuro mais saudável para as próximas gerações. A autora afirmou,

Este estudo foi pesquisado com os mais velhos da aldeia, as parteiras e as *Nandesy* (rezadoras), para coletar mais conhecimento em busca de mais informações relacionadas a isso: como eram as convivências naquela época, qual era a maneira e quais eram as técnicas de um bom parto, para a criança nascer saudável (Gomes, 2023, p.42).

Na sua pesquisa, a autora proporcionou conversas e entrevistas com as rezadoras da aldeia, que têm conhecimentos práticos sobre o cuidado das crianças. A pesquisa trouxe uma série de críticas à saúde pública e dialogou com o estudo de Pereira (2020), que aponta que as políticas de saúde indígena não respeitam o modo de cuidar das crianças. Nesse sentido, é de suma importância que os conhecimentos relacionados aos cuidados do corpo, transmitidos e praticados pelas conhecedoras, sejam valorizados. De forma tímida, elas enfrentam os atravessamentos e as restrições impostas pelas políticas públicas de saúde, que ameaçam o saber prático de cuidado. No entanto, muitas rezadoras ainda buscam fortalecer esse saber, e as pesquisas delas contribuem para a valorização desse conhecimento Kaiowa.

Sônia Pavão Guarani e Kaiowa (2021), mestra em Educação e Territorialidade pela Faculdade Intercultural da Universidade Federal da Grande Dourados, elaborou uma pesquisa voltada para os conhecimentos tradicionais da Reserva Indígena Limão Verde, localizada no município de Amambai-MS. A pesquisa trouxe à luz os conhecimentos ancestrais e o conhecimento científico, contextualizando a educação escolar indígena. O tema é pertinente às etnobotânicas e aos registros de plantas medicinais, que foram feitos a partir do conhecimento dos *Ñanderu kuera*. O trabalho buscou fazer um vasto registro desse saber que está no acervo da memória das rezadoras e dos rezadores. Segundo a autora:

Assim, o conhecimento tradicional dos povos Guarani e Kaiowa se constrói a partir de saberes e fazeres sistêmicos, holísticos integrados de forma intrínseca com o mundo natural e o mundo espiritual havendo, por parte desses povos, um profundo conhecimento a respeito da biodiversidade local (Pavão, 2021, p.20).

A pesquisadora reforçou que o conhecimento dos povos Kaiowa e Guarani é construído de forma sistemática, de acordo com a visão das rezadoras e rezadores, que se relaciona com o mundo natural e o mundo espiritual. Esse saber está pautado nas concepções das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que promovem o respeito à natureza e suas cosmologias espirituais, facilitando uma aproximação humana e um respeito pela biodiversidade do mundo natural. O que a autora chamou de biodiversidade está presente nos conhecimentos das rezadoras e rezadores, que são biodiversos *jara* em suas práticas. Tanto em corpos humanos quanto não humanos, existem diversas dimensões relacionadas ao conhecimento das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Esses conhecimentos fazem parte desta pesquisa e estão conectados aos coletivos de rezadoras e rezadores que o presente estudo aborda.

A autora Sandra Benites Guarani Ñandeva (2018), educadora e mestra em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, abordou, em sua dissertação, um vasto conhecimento voltado para as rezadoras e seus familiares, além de compartilhar sua experiência de vida na luta pelo protagonismo das mulheres indígenas. Sua pesquisa fortalece as práticas de cuidado com os corpos e a transição de conhecimentos a partir dos relatos de experiências vividas. A autora procurou elaborar um espaço que transmita saberes sobre os corpos, a saúde e a importância do cuidado mútuo dentro da comunidade. Ela escreveu:

A partir deste conhecimento e reflexão dos ensinamentos e da cultura, fica claro que o conhecimento da mulher tem relação forte com o corpo, consigo mesmo. *Tesãi* (saúde) da mulher requer cuidado pelo *tape* (caminho), onde os passos da mulher serão traçados, *guata* (caminhada) na *ywy* (terra) para ficar *wy'a* (alegre). Para os homens, o bem-estar e *tesãi* (saúde) estão em movimento e dependem do contato com a natureza, do trabalho, plantação, caçar e pescar, exercícios como nadar e costumes como levantar cedo e tomar banho no rio para não ter mal humor (Benites, S., 2028, p.88).

Neste sentido, a autora fez uma reflexão sobre os conhecimentos e os ensinamentos que as anciãs podem transmitir por meio de suas práticas. Ela destacou que esses saberes são repassados de acordo com o estilo próprio de cada uma e que são centrais para a saúde e os cuidados necessários, baseando-se no conhecimento das rezadoras. Esses saberes são construídos a partir da experiência de caminhar na terra de forma alegre, o que diferencia a saúde do homem que está em movimento. A autora mencionou esses movimentos, caças, pescas e banhos no rio, os quais ela denominou como um conhecimento de caminhar; um aspecto complementa o outro na construção dos saberes Guarani.

Claudemiro Lescano (2024), em sua tese de doutorado em História na Universidade Federal da Grande Dourados, fez um estudo relacionado à temporalidade, espacialidade e historiografia *tavyterã*, que também é conhecido como Kaiowa, e que trouxe as narrativas das rezadoras e dos rezadores. As rezas e cantos são formas de comunicação com seres invisíveis, refletindo a conexão espiritual e cultural que fundamenta a vida da comunidade. Ele também enfatizou a importância da oralidade, da transmissão e da produção de conhecimentos Kaiowa e Guarani, realizando um amplo registro, em sua pesquisa, sobre a forma de vida nos dias atuais para superar a modernidade e a colonização. Assim, a pesquisa foi fundamental para elaborar os saberes tradicionais dos guardiões (*jara*). Segundo ele,

Nos saberes tradicionais, a forma de explicação sobre tempo, espaço, fenômenos, cantos e rezas sempre estão associados com o tempo, o movimento *ara*. É indissociável do conjunto de movimento que se entrelaça

entre água, terra, seres vivos e não vivos e o ar. O território é o conjunto composto desse movimento (Lescano, 2024, p. 111).

Neste sentido, o autor explicou que o saber dos sábios e sábias está em constante movimento, sempre associado aos fenômenos da natureza. Esse conjunto de seres humanos e não humanos encontram-se no mesmo tempo de movimento (*ara*) e é composto por diversos elementos que relacionam e gerenciam as rezas e os cantos, os quais se fazem presentes no território Kaiowa e Guarani.

Tonico Benites (2014), em tese de doutorado, analisou o movimento indígena e os conhecimentos e práticas de rezas e cantos que são colocados em operação na reocupação dos territórios tradicionais. Como integrante de um coletivo específico de xamãs e rezadores Kaiowa, que esteve e está presente nas lutas pelo direito aos territórios indígenas Kaiowa e Guarani, e considerando que seu pai também foi um dos conhecedores dos saberes tradicionais cosmológicos, ele mostrou a importância do retorno aos territórios tradicionais para a existência e uso dos conhecimentos cosmológicos Kaiowa. O autor apresentou como o retorno ao território acontece simultaneamente à recomposição desses coletivos tradicionais. Esta tese também analisa os coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, assim como a atualização de práticas e conhecimentos no espaço de movimento e mobilização dos *Tekoha* (território).

De acordo com Tonico Benites (2014),

Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos *Aty Guasu*, o que é fundamental para efetivar o processo de reocupação dos territórios perdidos, como é entendido pelas famílias indígenas de modo geral, sendo também entendido como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. Assim, a realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos *ñande ryke'y* (“nossos irmãos [invisíveis]”) do cosmos e dos *tekoha jara kuera* (“guardiões das terras”) (Benites, T, 2014, p. 30).

Neste sentido, o autor relatou que o movimento indígena se configura como um espaço de práticas e eventos religiosos voltados para a recuperação dos territórios. Esse saber é essencial para a proteção dos coletivos que buscam recuperar o *Tekoha*, mobilizando a prática de conhecimentos relacionados às rezas, aos cantos e aos donos espirituais (*Ñanderu* e *Ñandesy*). Assim, esse espaço não é apenas político, mas também um espaço que fortalece a prática dos conhecimentos cosmológicos dos povos Kaiowa e Guarani. Sem as rezas e cantos, a mobilização se torna vazia e desprotegida. Os rituais, como o *jeroky guasu* (a grande reza), são fundamentais, pois perpassam todo o saber indígena na busca pelo fortalecimento e pela manutenção das práticas de conhecimento para recuperação do território.

Anastácio Peralta (2021), em dissertação de Mestrado em Educação e Territorialidade pela Universidade Federal da Grande Dourados, explanou sobre os conhecimentos tecnológicos voltados às normas técnicas de uma vida que está relacionada às tecnologias espirituais, como a reza, o canto e as festividades tradicionais dos povos Kaiowa e Guarani. O autor estabeleceu uma relação entre conhecimento e tecnologia, abordando as perspectivas das práticas do modo de ser Kaiowa e Guarani. Nesse sentido, Peralta buscou fortalecer conhecimentos e práticas, reconhecendo que essa é uma tarefa coletiva. As rezas, cantos e rituais são fundamentais para a conexão com a Mãe Terra e para a promoção de uma vida equilibrada. Essa espiritualidade não é apenas uma prática religiosa, mas um modo de vida que integra todos os aspectos da existência. Neste sentido, o autor contribui para esta tese ao descrever as rezas e os cantos que também estão presentes nos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, os quais são abordados na pesquisa. Segundo autor:

Assim, a nossa tecnologia espiritual estabelece uma relação profunda e uma constante preocupação dos/as nossos/as anciãos/ãs em manter nossos costumes, tais como o *Jerosy Puku* e *Mbyky*, de forma que neste período toda comunidade se envolve na realização desses rituais, que garantem a continuidade das sementes, muitas delas já quase desaparecidas pelo avanço dos colonizadores e suas mentes inférteis (Peralta, 2021, p. 62).

O autor, nesse aspecto, estabeleceu a tecnologia espiritual de acordo com o modo de vida dos Kaiowa e Guarani, destacando a preocupação em manter o “*jerosy puku*” (que são uma mistura de rezas longas e cantos longos) e do “*jerosy mbyky*” (rezas curtas e cantos curtos). Esses rituais compõem a tecnologia espiritual à qual o autor se referiu, funcionando como um espaço de fortalecimento do conhecimento indígena. Essa tecnologia não se limita apenas aos rituais, mas está relacionada à prática do conhecimento e à manutenção do saber dos sábios e sábias.

Izaque João (2011), em dissertação desenvolvida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, destacou a importância do plantio agrícola e os elementos espirituais envolvidos nele, com ênfase nos rituais realizados no batismo do milho branco. Esses rituais perpassam os cantos e rezas, que variam entre cantos mais longos e mais curtos. Essa temática dialoga com Peralta (2022), que os denomina de tecnologias espirituais. Já Izaque João buscou revelar, a partir de suas observações, o conhecimento sobre os cantos e rituais dessas práticas, que são de suma importância para a sobrevivência e a saúde espiritual do povo Kaiowa.

Quando se planeja o ritual da festa do *jerosy puku*, as técnicas de cultivo de milho saboró são executadas com perfeição. A cada etapa da atividade a atenção é redobrada e os conhecimentos herdados dos ancestrais são colocados em prática. É ali onde acontece a transmissão de conhecimentos em relação ao *avati jakaira* (João, 2011, p. 60).

Neste sentido, o autor destacou que esse conhecimento é desenvolvido com a busca pela perfeição na prática do canto longo, a fim de garantir o cultivo adequado das plantas e evitar imprevistos. Por isso, a atenção a esse evento é de suma importância, sendo necessário um preparo e uma atenção rigorosa para alcançar a perfeição. A prática desse conhecimento surge de forma natural e equilibrada, contribuindo para a efetivação do canto e, conseqüentemente, para o sucesso no plantio do milho branco.

As autoras e autores citados acima relataram suas experiências em uma pesquisa cujo objetivo foi escutar e registrar conhecimentos em diferentes localidades do mesmo povo. Esses conhecimentos são essenciais para especificar cada rezador e rezadora em relação à sua trajetória de vida, em relação aos seus saberes práticos. Para isso, as pesquisadoras/es ouviram seus familiares, avós, *Ñanderu* e *Ñandesy*, que são os pilares da transmissão desse saber.

Em suas pesquisas, elas e eles retrataram as práticas de conhecimento relacionados ao corpo, ao bem-estar, que contribuem para a presente pesquisa, que buscou produzir uma teoria sobre os conhecimentos da retomada, fazendo conexão com uma antropologia indígena, uma antropologia de autoria Kaiowa e Guaraní. Esses conhecimentos complementam a construção desta pesquisa e do estudo da Kaiowalogia. Nesse sentido, os registros da prática de conhecimentos das pesquisadoras, educadoras e lideranças foram de suma importância para este estudo.

A literatura indígena Kaiowa e Guaraní, incluindo a Guaraní *Ñandeva*, está conectada ao conhecimento registrado nesta pesquisa, que fundamenta esta tese. Embora nossas pesquisas tenham sido realizadas em locais diferentes e com referenciais teóricos distintos, as práticas e os saberes práticos descritos em cada uma estão interligadas. Na grande maioria dos trabalhos, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* colaboraram ativamente com as pesquisas, e os textos refletem essa interconexão. Assim, as monografias de autoria indígena Kaiowa e Guaraní contribuíram para a formulação da Kaiowalogia, que se conclui em uma teoria prática de conhecimento.

Esta pesquisa também envolveu uma reflexão com as antropologias indígenas, assim como com as investigações sobre os povos indígenas na atualidade. Esta tese, que propõe a Kaiowalogia, aproxima-se dos estudos das/os pesquisadoras/es citadas/os, que elaboraram suas dissertações e tese, e contribuem para fundamentos teóricos e a efetivação desta pesquisa. Foram destacadas algumas dissertações e teses que dialogam com esta pesquisa, que envolvem

rezas, cantos, xamãs, mesmo de forma indireta, o conjunto dos saberes dos coletivos tradicionais, aprendizes e, mais especificamente, o que irei desenvolver neste capítulo.

Dentre as pesquisas de autoria não indígena desenvolvidas sobre os Kaiowa, destaco algumas relacionadas aos processos de colonização territorial, à língua materna “Tupi Guarani”, ao espaço geográfico e às fronteiras entre *Pãi Tavyterã*-Paraguai (PY), além dos movimentos indígenas, como a *Aty Guasu* (Assembleia Geral). Esses são alguns dos estudos que contribuíram parcialmente com esta pesquisa. Por outro lado, essa mesma pesquisa visa incentivar o(a) pesquisador(a) indígena Kaiowa e aprendiz a realizar uma pesquisa que reflita sobre o conhecimento Kaiowa, promovendo a Kaiowalogia como uma resposta a um novo jeito de investigar junto ao próprio povo, que descolonize a ciência eurocêntrica. Esta, a ciência eurocêntrica, tende a universalizar seu modo de fazer ciência e tomar os modos de vida como seu objeto de conhecimento.

Para o início do estudo da Kaiowalogia, na dissertação de mestrado (Benites, A. 2022), apresentei um possível caminho que parte da prática de pesquisa e do conhecimento adquirido com as rezadoras do meu grupo de parentesco, além do rezador Atanásio Teixeira (1922-2023), de quem fui aprendiz. Durante a pandemia da COVID-19, foi possível dar início ao estudo da Kaiowalogia. Os autores não indígenas, a partir das leituras realizadas durante o mestrado, contribuíram para a elaboração de uma proposta de pesquisa para o doutorado e, depois para esta tese. Assim, não pretendo explorar toda a literatura produzida por não indígenas, mas destacarei apenas os trabalhos de Egon Schaden (1974), Melià, Grünberg e Grünberg (1976), além das pesquisas mais recentes de Levi Marques Pereira (2004), Katya Vietta (2007), Fábio Mura (2019) e Spensy Pimentel (2012).

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

Caaguá ou *Ka'agua*, que etimologicamente significa "habitantes de la selva o del monte", son también los llamados Monteses o Montafieses (a veces incluso los Montaraces). Ahora bien, como se ve, ésta es una conceptuación del todo exterior, para designar un modo de vida como contrapuesto al modo de vida que la colonia habria venido a instaurar. Caaguá son todos aquellos indios que politicamente no han sido "reducidos", religiosamente son, todavia

"infieles" y culturalmente son "bárbaros" (Meliá; Grünberg; E Grünberg, 1976, p. 169).

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

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

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

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

Os autores e autora não indígenas realizaram estudos relacionados aos Kaiowa e Guarani entre o Brasil e Paraguai, que iluminam pesquisas de autoria indígena, assim como este estudo, que também se relaciona com as pesquisas produzidas no contexto do estado de Mato Grosso do Sul envolvendo as comunidades Kaiowa. Ressalvo que o estudo realizado com indígenas kaiowa e guarani é vasto. Para esta tese acessei as monografias que poderiam contribuir com a kaiowalogia, optando por não dialogar com toda a literatura, tanto de indígenas kaiowa e guarani, como de não indígenas.

A partir dos estudos realizados por pesquisadores não indígenas, os/as pesquisadores e pesquisadoras Kaiowa e Guarani têm desenvolvido estudos em suas comunidades, apresentando uma versão da pesquisa indígena elaborada com seu próprio povo. Na condição de pesquisador envolvido nesse processo, a análise das obras de pesquisadores não indígenas

ilumina nosso próprio modo de fazer pesquisa. Nesse sentido, a Kaiowalogia é tecida a partir dessas leituras e dos debates realizados em grupos de pesquisa e nos cursos de pós-graduação. A esse respeito, me propus a elaborar a tese, contribuindo para a pesquisa da Kaiowalogia a partir das retomadas *Kurusu Amba*, *Guyra roka* e *Guayviry*. Ressalto que o termo “índio” utilizado pelo autor (Meliá; Grünberg; Grünberg, 1976) na atualidade não é adequado para a escrita acadêmica.

Pesquisa Acadêmica Kaiowa

Escrever na universidade, localizada em uma cidade grande como Goiânia-GO, foi um desafio. Quando nós indígenas estamos na cidade, o ambiente nos parece estranho. Na cidade, dormi com sonhos que giravam em torno da escrita, da retomada e de meus familiares. Ao acordar, pensava novamente na escrita. No final do dia, voltava a refletir sobre a retomada, a pesquisa e os laços familiares, mesmo ciente de que poderia receber qualquer notícia relacionada à retomada, como a que recebi quando nosso aluno Caio Gomes faleceu; ele tinha apenas dez anos e um futuro promissor que se foi. Assim, escrever neste lugar foi sinônimo de dor, solidão e preocupação.

O que pedia aos *Jara* era que protegessem a retomada e a mim no espaço da cidade. Essa reflexão é multidimensional e abarca uma das essências da pessoa Kaiowa. Na minha condição de aprendiz xamânico e pesquisador, sou influenciado por esses fatores que compõem os *jara* do corpo e os *jara* do conhecimento, que estão em meu próprio nome indígena que faz parte do meu corpo.

Na universidade, onde passei o período de escrita desta tese, escrevi de um lugar distante sobre o eu e os outros que fazemos parte do mesmo povo. No entanto, é importante marcarmos nossa presença no espaço acadêmico, que deve ser ocupado com nossa produção escrita e verbal. Estar na universidade também é resistir, mesmo sabendo que este lugar é perigoso, e que a retomada é uma luta. Ser indígena não é fácil. Por isso, na minha condição de aprendiz e pesquisador, faço a metáfora da flor: preciso chorar para regar meus anseios e não me deixar levar pelo desespero. Assim como as flores e plantas precisam de água, eu preciso das lágrimas. Sem água, a flor não vive; da mesma forma, sem lágrimas, eu me tornaria frio, seco e insensível. Portanto, a luta é contra a própria dor da escrita.

Nem todo lugar é de alegria para o ser indígena Kaiowa, mas nossa resistência é a própria superação. Essa superação se manifesta na reza, no canto, na musicalidade e no equilíbrio do corpo Kaiowa. Há um risco de desequilíbrio para um aprendiz que deixa de

praticar e acaba sendo afetado pelo modo de ser de um pesquisador universitário não indígena. Assim, a nossa resistência reside na capacidade de existir e resistir, para dar continuidade à vida e aos sonhos. Neste caso de escrever sobre os *jara*, rezadores, rezadoras e aprendizes xamânicos, tanto para as pessoas indígenas quanto para as não indígenas. Dessa forma, construímos com outras formas de luta, a partir da escrita, de acordo com as normas e as sutilezas da escrita Kaiowa.

Neste sentido, o acesso às universidades possibilita a escrita e pesquisa Kaiowa. Isso é algo estranho para nós, pois somos um povo que sempre aprendeu por meio de nossas narrativas, ouvindo, praticando e refazendo os caminhos dos conhecimentos. Ao escrevermos, transmitimos os conhecimentos por meio da escrita, neste caso, os saberes das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* que estão em processo de retomada.

Para que a pesquisa e a escrita fluíssem, foi necessário entender a partir das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Na condição de pesquisador e aprendiz xamânico, fui costurando o caminhar Kaiowa que está detalhado no capítulo dois no *oguata* nas retomadas. Assim, pude elaborar uma pesquisa com os saberes dos coletivos Kaiowa, realizando o registro desses conhecimentos.

É de suma importância, mesmo sendo difícil para nós, a escrita de pesquisadores Kaiowa e Guarani, é uma maneira de produzir conhecimento. As principais das referências da Kaiowalogia estão na retomada, as *Ñandesy*, os *Ñanderu* e os aprendizes que compõem os coletivos tradicionais, e na literatura indígena Kaiowa e Guarani, como apresentei.

Ao longo do processo de produção desta tese, percebi as limitações da escrita em português e os desafios para sistematizar o registro dos saberes Kaiowa da retomada. A Kaiowalogia foi construída a partir dos coletivos tradicionais, como uma forma de registrar e cuidar dos conhecimentos Kaiowa. Dessa forma, a escrita pôde ser utilizada para produzir uma documentação desses saberes, sempre respeitando a forma de transmitir o conhecimento do modo de ser Kaiowa.

A presença dos povos indígenas nas universidades tem gerado uma série de textos que abordam nossos próprios conhecimentos, em diversas áreas e instituições de ensino, especialmente na área das Ciências Humanas, e na Antropologia. As antropologias indígenas têm uma relação e uma conexão com a presente pesquisa, dialogam com o contexto da Kaiowalogia, que está entre as retomadas e a universidade.

Neste trabalho de Kaiowalogia, o primeiro instante da pesquisa foi registrar a lógica do pensamento indígena nas retomadas. Para isso, foi necessário ouvir as narrativas presentes na memória viva dos coletivos tradicionais, obtidas por meio de conversas e caminhadas. Dessa

forma, foi possível produzir este texto, dialogando com os saberes indígenas e com o espaço das retomadas.

A escrita da Kaiowalogia foi realizada por mim na condição de aprendiz xamânico e pesquisador Kaiowa, o que permitiu a conexão com as práticas tradicionais de conhecimento, como cantos, músicas, *jara* e a organização social dos coletivos. Dessa forma, foi possível, a partir da realização da pesquisa, obter o sentido narrado para o estudo da Kaiowalogia e para a constituição da teoria de conhecimentos nas retomadas, buscando compreender o pensamento das rezadoras e rezadores.

Para construir a Kaiowalogia, foi imprescindível que ela tivesse como base as práticas de convivência do povo Kaiowa nas retomadas. Nessa perspectiva, Valdelice Veron, no movimento Kaiowa e Guarani (*Aty Guasu*), destacou a importância de “fazer o papel falar”, ou seja, registrar e dar voz aos conhecimentos dos coletivos tradicionais presentes nas rezadoras e rezadores, uma vez que suas narrativas produzem o entendimento do próprio conhecimento da Kaiowalogia. Essa abordagem tornou a pesquisa mais completa e fiel à tradição do povo Kaiowa das retomadas estudadas.

Para produzir um estudo e uma escrita sobre a Kaiowalogia, foi fundamental percorrer as retomadas e registrar o que as *Ñandesy* e *Ñanderu* pensam e como vivem. Como faço parte desse mesmo contexto e compartilhamos nossas dores e sofrimentos, foi importante estar ciente de que existem diferentes discursos em relação ao papel do pesquisador.

Algumas pessoas da comunidade vêem o pesquisador como um apoiador que está ajudando a registrar os saberes que eles possuem há muito tempo. Eles destacaram que a escrita pode complementar o registro dos saberes, pois nem sempre é possível lembrar de todo o conhecimento da tradição oral.

Além disso, a escrita permite que esses saberes sejam transmitidos a outros povos no futuro. É importante ressaltar que o registro desses conhecimentos é significativo para o povo Kaiowa, mas também para não indígenas que desejem estudar e compreender o nosso modo de ser. Por isso, a escrita deve ser vista como uma ferramenta de suma importância para registrar a prática de conhecimentos, sendo assim, ajuda a complementar e registrar os saberes transmitidos pelos coletivos tradicionais de retomadas.

A relação entre o pesquisador e as *Ñandesy* e os *Ñanderu* foi fundamental para o registro dos saberes da Kaiowalogia. Foi necessário estabelecer uma boa relação para que as narrativas fossem transmitidas de forma natural e compreensível. Caso contrário, poderia haver um mal-entendido na comunicação. Dessa forma, a boa relação estabelecida permitiu uma troca de

saberes com as *Ñandesy* e os *Ñanderu*, contribuindo para o registro dos conhecimentos da Kaiowalogia de forma respeitosa.

Dessa forma, as narrativas e palavras das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* estarão sempre presentes, caminhando através desta escrita e transmitindo esses saberes às gerações futuras, perpetuando os coletivos tradicionais tão importantes para resistência Kaiowa.

Durante a caminhada da pesquisa, as rezadoras e rezadores foram protagonistas fundamentais. Eles e elas não tiveram objeção em serem ouvidos, contribuindo com seus saberes para o registro das narrativas na Kaiowalogia. O respeito e a segurança transmitidos na condição de pesquisador Kaiowa foi essencial para criar um ambiente de confiança, permitindo que as rezadoras e rezadores se sentissem à vontade para compartilhar seus conhecimentos.

É importante destacar que o fato de o pesquisador também ser Kaiowa foi relevante para que houvesse uma conexão com as rezadoras e rezadores, facilitando a compreensão e a transmissão dos saberes. Eles e elas tinham ciência de que estavam sendo ouvidos e gravados, compreendendo que isso fazia parte da pesquisa acadêmica e que o produto final, a escrita em papel, chegaria para leitores e universidades.

A seguir, apresentarei o presente estudo e contextualizarei a pesquisa realizada sobre a Kaiowalogia, que tem seu início com os coletivos tradicionais das retomadas. Essa pesquisa foi elaborada a partir do trabalho de campo, sistematizando as organizações coletivas e as formas de viver e ser de rezadoras e rezadores Kaiowa.

As relações Kaiowa e a produção da Kaiowalogia

*Aguero apyka; Aguero apyka; Aguero apyka haha;
Arandu ypy ñendu katu hy hy; Arandu ypy katu ñendu katu
(canto do próprio autor).¹⁹*

Nesta seção, descrevo as relações que constituem os coletivos tradicionais e sua organização em torno das pessoas que as rezadoras e os rezadores autodenominam de “*ore*”, “*nós*”. Essa denominação os distingue de outros grupos, referidos como “*ha'e kuera*”, “*eles/as*”. Em momentos de retomada e conflitos nas ocupações do *Tekoha*, pode haver uma junção de mais de um grupo, que é denominado de “*ñande*”, ou “*nós*”. A Kaiowalogia está ancorada na produção dessas relações.

¹⁹ Tradução aproximada: Canto (*purahei*) o acento e caminhada e o início da pesquisa, aprendiz xamânico e pesquisador Kaiowa e Guarani.

Para iniciar, descrevo a definição do *ore*: é um pronome da primeira pessoa do plural (exclusivo: eu + ele/s, ela/s, que exclui o interlocutor/a, ou aquele/a que ouve), oriundo da circulação de pessoas próximas ao meio de convivência de coletivos tradicionais. No caso específico de coletivos tradicionais, o *ore* das rezadoras e dos rezadores é muito destacado no discurso no movimento indígena Kaiowa e Guarani, na Assembleia Geral (*Aty Guasu*). Quando os rezadores fazem a sua fala, restringem-se ao *ore* dos rezadores, que se distingue de outros presentes na assembleia, que têm a existência a partir de outro *ore*, que são os professores e políticos presentes no evento.

Outro meio de diferenciar os coletivos é o uso de *ha'e kuera* (ele/s, ela/s), que se refere à terceira pessoa do plural. Esse pronome é utilizado para fazer a distinção em relação a outros coletivos que não fazem parte do convívio e que são conhecidos à distância, ou que não são conhecidos. Essa expressão pode se referir a pessoas que estão distantes e é frequentemente utilizada nas divisões políticas ou de parentesco, que são distintas das do coletivo de origem.

A junção de um coletivo é referida como *ñande* (nosso/s, nossa/s - exclusivo), trata-se de um pronome utilizado para expressar proposições que servem para compor um grupo a outro. Isso funciona como um complemento que é usado para integrar ou adicionar mais coletivos, definindo os nossos e as nossas em momentos de adesão de outro membro de parentesco.

A partir do conceito do *ore*, início a conversa da Kaiowalogia. *Ore* é composto pelas pessoas que fazem parte do grupo da *Ñandesy* e do *Ñanderu*, que denomino “coletivo tradicional”. É possível outros *ore*, em outras situações, mas aqui tratarei apenas do *ore* das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Rezadoras e rezadores, que tem o conhecimento Kaiowa, têm o seu *ore* que são o grupo de pessoas aprendizes que seguem seus ensinamentos.

Destaco que *ha'e kuera* é a diferenciação de um coletivo de rezadoras e rezadores para outro. Essa diferenciação é específica de cada coletivo que está nas pessoas que compõem este *ha'e kuera*. É também utilizado devido à distância de um grupo para o outro, que não tem relação de proximidade com este *ha'e kuera*. No caso das retomadas sempre existem pessoas que não estão próximas ao grupo principal das famílias extensas.

Já o termo *ñande* compõe um grupo maior, ou seja, a junção de pessoas que acontece por meio de casamentos ou de apadrinhamentos no processo de *ñemogari* (batismo) entre os seus familiares. Em outros casos, acontece quando há um movimento de ocupação que produz o *ñande* a partir de uma reivindicação. É usado em reuniões locais das retomadas, o discurso de liderança utiliza o termo para situar as questões voltadas para os direitos ao território, especificamente nas retomadas.

No entanto, neste trabalho, propus fazer o estudo apenas com os coletivos de aprendizes xamânicos, os coletivos tradicionais, o que está relacionado aos três termos: *ore*, *ha'e kuera e ñande*; aqueles(as) que acompanham as *Ñandesy* e os *Ñanderu* nos seus ensinamentos para a construção de uma “linha” de conhecimento. Isso entorna para as relações e conexões de conhecimento que é identificada nos coletivos de pessoas que acompanham em sua jornada de aprendizado. Assim, as pessoas que acompanham têm um “caminhar” particular com os conhecimentos. O número de pessoas que compõe o coletivo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* é limitado.

Para o estudo a seguir, partimos dos três termos destacados acima. Os coletivos tradicionais possuem uma forma particular de viver em relação aos membros do seu próprio grupo, sendo que os *jara* dessa coletividade são as *Ñandesy* e os *Ñanderu*, que compõem os meios de viver de cada coletivo.

As *Ñandesy* e os *Ñanderu* são cuidadoras/es do seu modo de ser. Como define Tonico Benites (2024, p. 33) em sua tese, os “estilos comportamentais” das rezadoras e rezadores têm suas próprias formas e estilos do coletivo em seu cotidiano. Elas e eles cuidam desse modo de ser e produzem seus saberes práticos do dia a dia. Os coletivos tradicionais são ponto de partida da Kaiowalogia, uma reflexão da antropologia de autoria Kaiowa.

O contexto de elaboração da Kaiowalogia merece ser ressaltado, pois surgiu durante as conversas e leituras sobre a dissertação de João Paulo Lima Barreto (2013), um antropólogo indígena do povo *Yepamahsã* (Tukano). Em 2016, iniciamos conversas sobre formas possíveis de uma antropologia Kaiowa durante as aulas, que na época eram apenas comentários, além de nos intervalos e em visitas à residência do Prof. Levi Marques Pereira.

Também costuramos ideias e provocações na disciplina “Autoria, autobiografias e escritos indígenas”, ministrada pelos professores Leif Ericksson Nunes Grunewald e Levi Marques Pereira, em que também participou Celuniel Aquino Valiente (2019). Naquela época, eu era aluno especial do Programa de Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt-UFGD). Inicialmente, discutimos outras lógicas de mundo de outros povos, como apresentadas por João Paulo Lima Barreto (2021), que trata de conceitos e teorias a partir do conhecimento de seu próprio povo. Segundo ele:

Em 2011, comecei meu curso de mestrado, tendo-o concluído em 2013. Simplificadamente falando, o trabalho constituiu-se de uma reflexão sobre a categoria *waimahsã* traduzida na literatura etnológica da região como “peixe-gente” ou “gente-peixe” (Barreto, 2021, p. 32).

A dissertação e, depois, a tese de Barreto (2013, 2021) me ajudaram a pensar sobre a Kaiowalogia, especialmente em um momento em que eu nem sabia por onde iniciar o estudo. Com o tempo, já no doutorado, comecei a me aprofundar nos conhecimentos e modos de conhecer dos coletivos tradicionais. Os trabalhos de outros autores Kaiowa, apesar de não mencionarem diretamente o tema, também me ajudam a produzir a Kaiowalogia.

Inicialmente, percebi que a antropologia poderia abrir um caminho para tornar a Kaiowalogia possível. Isso ocorreria à medida que os conhecimentos dos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* tivessem a possibilidade de orientar estudos na área de Antropologia. Assim, é importante ressaltar que o estudo desta pesquisa para uma Kaiowalogia está para os conhecimentos das rezadoras e dos rezadores e suas formas de viver e expressar no canto e na reza, e que tem a sua organização a partir dos seus coletivos de aprendizes. No entanto, foi também necessário acessar estudos de autorias indígenas e não indígenas para desenvolver a Kaiowalogia, principalmente os que tivessem relações com pessoas de coletivos tradicionais.

O *ore* é produzido coletivamente e também produz pessoas em uma relação de conhecimentos-conhecedores(as), pessoas que estão diretamente envolvidas no processo de aprendizagem com as *Ñandesy* e os *Ñanderu*. No entanto, é importante destacar que o conhecimento desta conexão não é encontrado nas universidades, e para produzir um estudo sobre a Kaiowalogia foi necessário dialogar com as pessoas que possuem o conhecimento Kaiowa do coletivo de rezadoras e rezadores nas retomadas.

A escrita acadêmica dos pesquisadores Kaiowa e Guarani me conduziu a possibilidades para a produção dessa tese sobre o “pensamento de conhecimento”, base teórico-prática para a Kaiowalogia. No entanto, o diálogo constante com os coletivos tradicionais foi essencial para uma compreensão mais profunda desse conhecimento, sem desrespeitar as suas práticas e saberes.

Kaiowalogia das relações e as constituições do *ore*

A produção do conhecimento da Kaiowalogia foi possível por meio da relação estabelecida com aqueles(as) que por meio da condição de Kaiowa e pesquisador(a), tiveram como proposta a produção de conhecimentos no formato da escrita a partir de suas próprias vivências nas retomadas e do aprendizado do conhecimento do *ore* em contextos de coletivos tradicionais. Dessa forma, promove-se a transmissão de conhecimentos práticos do *ore* das retomadas que transitam nesses coletivos tradicionais.

Diante dessa proposta me orientei a descrever o modo de ser Kaiowa em retomadas. As pessoas produzem a partir da sua própria visão do mundo social, a cosmovisão, que está na experimentação e na vivência da retomada. Já o social não humano está relacionado aos *jara* que compõem e fazem parte dos coletivos tradicionais.

Assim, as relações existentes no mundo incluem seres invisíveis e visíveis para pessoas dos coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu*. O mundo visível está nos corpos dos coletivos tradicionais por meio de práticas de conhecimento, e os não visíveis estão em outros corpos que fazem parte dos *jara*, que compõem o *che reko jara* (o ser dono do meu corpo). Assim essas pessoas detêm o seu conhecimento do modo de ser.

O início de uma prática de conhecimento acontece a partir do *ore* (nós), *ha'e kuera* (outros) e *Ñande* (nós). Nessa tríade social Kaiowa, os distintos *ore* possuem particularidades e diferenças, sem que um determine a composição do outro. Cada *ore* é composto por pessoas que fazem parte do grupo da *Ñandesy* e do *Ñanderu*. Vale destacar novamente que termos como esses são utilizados também em discursos políticos, mas aqui me limito a explicar somente o *ore* dos coletivos tradicionais.

O termo *ha'e kuera* é utilizado para diferenciar um modo do outro, e muitos rezadoras e rezadores fazem essa distinção principalmente nas performances da dança, canto e reza. Já o termo *Ñande* é sempre composto por uma junção de grupos de pessoas, ou quando querem dizer que são os rezadores e outras pessoas não são.

Ñande é muito específico de um determinado grupo, que pode ser formado por laços de parentesco ou quando se quer determinar que são parte do grupo de rezadoras e rezadores. Essas categorias são utilizadas pelos Kaiowa das retomadas no estado de Mato Grosso do Sul.

A partir da explicação do *ore* (nós), quando se fala particularmente de coletivos de rezadoras e rezadores, o termo é utilizado no sentido do modo de pensar Kaiowa. O *ore* é uma relação de pessoas que têm conexões, coletivo de prática de conhecimento que é produzida dentro do seu contexto social. Vivenciar o *ore* é “estar sempre junto”, como em uma roda de canto (*kotyhu*), com as mãos dadas, fazendo ir e voltar, o que seria uma mobilidade do corpo e do conhecimento ao fazer o canto do *kotyhu*.

Nesse sentido, o *ore* pode desempenhar um papel importante na organização do grupo e no fortalecimento dos coletivos tradicionais. Ele pode promover temas relevantes para as pessoas que compõem o *ore* e para a tomada de decisões em conjunto. Além disso, o *ore* pode articular ações de resistência e luta em defesa de direitos territoriais, mobilizando outros coletivos tradicionais (*ha'e kuera*) e aliados de outras partes das retomadas. Com a sabedoria das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, o *ore* pode contribuir para a construção de uma coletividade mais

justa e equitativa, respeitando a diversidade específica e valorizando os conhecimentos dos coletivos tradicionais Kaiowa.

Ha'e kuera é utilizado para se referir a outro grupo de parentesco que também é um coletivo tradicional, mas que não faz parte do mesmo grupo e, portanto, é considerado diferente, mesmo sendo do mesmo povo Kaiowa. Quando se fala de *ha'e kuera*, não se declara que há semelhanças com o *ore* (nós), pois eles representam grupos diferentes que não compartilham a mesma ligação de conhecimentos-conhecedores/as. *Ha'e kuera* é uma diferenciação do grupo que não articula com o saber de conhecimentos dos outros coletivos tradicionais.

Ha'e kuera são aqueles que não fazem parte do *ore*, e essa diferenciação é muito comum em retomadas, onde é dito que “*ha'e kuera nda ha'ei ore kuera*” (“literalmente seria eles não são nós” quando não fazem parte do nosso *ore*). Essa é uma forma de diferenciar os coletivos tradicionais, o que ajuda a produzir uma estrutura de separação e diferenciação entre eles. É importante entender que essa diferenciação não significa que os coletivos sejam melhores ou piores, mas que possuem diferentes conhecimentos e práticas no seu modo ser, cada um tem seu lugar de importância dentro do sistema de coletivos tradicionais Kaiowa.

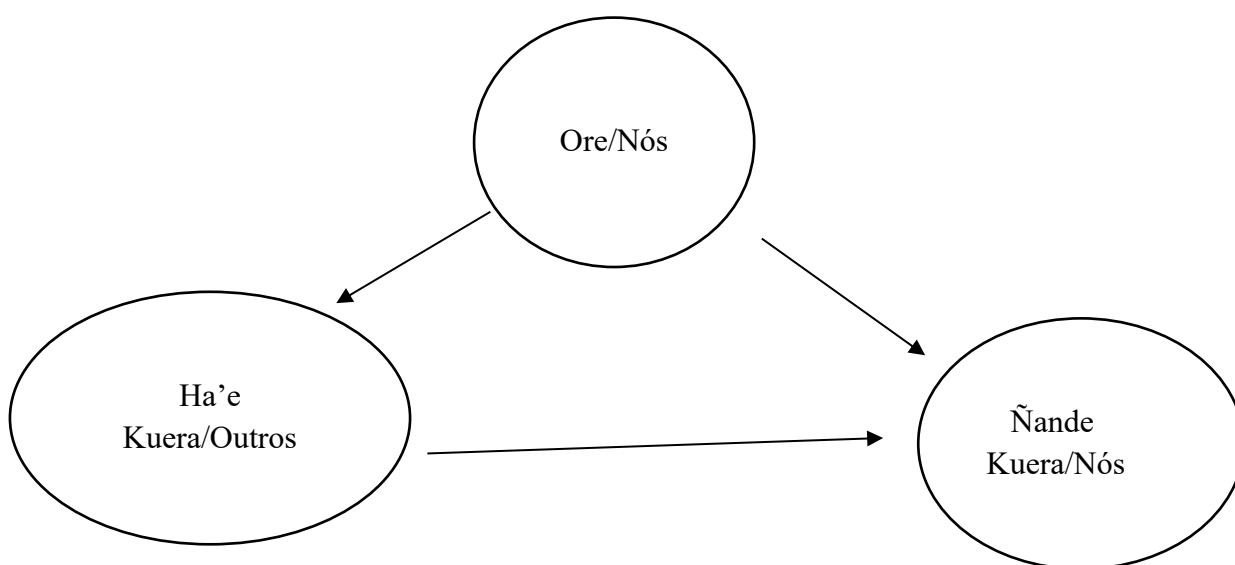
Essa diferenciação está sempre ativa e é constituída pelas relações que são formadas de acordo com o modo de vida de cada coletivo. No entanto, é importante notar que essa diferenciação pode (re)toronar para “*ñande kuera*” (todos nós), por meio da união de diferentes coletivos na retomada, o que retorna para o *ore* novamente. Esse movimento circulatório é semelhante a um pensamento espiral, que retorna constantemente para “o nós”. Dessa forma, as diferenças entre os coletivos tradicionais Kaiowa e Guaraní não os impedem de estarem juntos em uma teia de coletivos tradicionais, e cada um tem sua importância e lugar.

Nas retomadas, as comunidades Kaiowa buscam reconstruir suas formas de organização social no *ore*, baseadas em seus sistemas tradicionais de coletivos, em que a decisão entre *Ñandesy* e *Ñanderu* envolve questões espirituais e é tomada por meio de rituais e orientações dos coletivos tradicionais. Essa (re)construção é uma forma de resistência dos coletivos tradicionais e de luta para manutenção dos entes-pessoas do *ore*.

Esse processo de reconstrução da organização social para o *ore* nas retomadas pode gerar novas formas de relacionamento social e comunitário entre as comunidades Kaiowa. Essas novas formas de relacionamento podem surgir a partir da união de diferentes grupos que buscam a continuação do coletivo e do modo de ser Kaiowa. Essa união pode ser extremamente saudável para as comunidades dos coletivos tradicionais, pois permite a troca de conhecimentos e experiências entre eles, além de fortalecer a rede de apoio e solidariedade entre as comunidades.

A retomada é um processo vivo e em constante transformação, guiado pelos saberes e práticas tradicionais indígenas Kaiowa, mas também influenciado pelas demandas e desafios da realidade atual. Nesse sentido, a articulação e mobilização liderada pelo *ore* pode ser fundamental para garantir a continuidade e o fortalecimento desse processo de pessoas aprendiz.

Imagem 20 - Movimento de composição de Coletivos Tradicionais: *Ñandesy* e *Ñanderu* do *ore* (nós), *ha'e kuera* (outros), *Ñande Kuera* (nós)



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

A imagem acima representa o processo de diferenciação dos coletivos tradicionais em relação ao *ore/nós*, no qual as comunidades Kaiowa têm as *Ñandesy* e os *Ñanderu* que lutam para produzir seus coletivos de acordo com seu modo de ser.

A diferenciação na figura refere-se às diferentes comunidades de retomada que se unem no aprendizado junto ao *Ñanderu* e à *Ñandesy*, é uma prática tradicional da cultura Kaiowa para desenvolvimento espiritual e prático. Essa união é uma forma de fortalecer a rede de apoio e solidariedade entre elas, permitindo a troca de conhecimentos e experiências.

A representação apresenta uma visualização gráfica de como as diferentes comunidades podem se unir e se fortalecer por meio do coletivo do *ore/nós*, mesmo mantendo suas diferenças e particularidades.

A figura da *komare* (madrinha) complementa o *ore* do coletivo tradicional, como também *compare* (padrinho). Elas e eles assumem a responsabilidade de ajudar e orientar as

crianças durante sua trajetória de vida. Elas e eles são denominados durante o batismo das crianças e ficam responsáveis por ensinar a conviver com os coletivos tradicionais.

Assim, a figura acima ilustra como nas retomadas de terra os coletivos tradicionais Kaiowa ainda tem o seu modo de ser tradicional, permitindo a criação de novas relações de solidariedade e apoio mútuo entre diferentes comunidades e proporcionando a transmissão do convívio coletivo e dos conhecimentos para as próximas gerações.

A Kaiowalogia dos coletivos tradicionais da *Ñandesy* e do *Ñanderu, jara* e aprendizes

A Kaiowalogia é um conjunto de saberes e práticas de conhecimento que estão nas rezas, cantos, plantas medicinais, roça, alimentação, pesca, caça e relações com outros *jara* nos planos invisíveis, que fazem parte do modo de ser Kaiowa. Para o conhecimento da coletividade e da organização dos rezadores e das rezadoras de retomadas, é fundamental compreender as entoações das narrativas e saberes dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*. Essas são pessoas articuladores e articuladoras centrais nos coletivos tradicionais, que transmitem conhecimentos e são guardiões do modo de vida Kaiowa.

Para compreender a organização das retomadas, outra face para compreender a Kaiowalogia, que está intrinsecamente relacionada aos coletivos de *Ñanderu* e *Ñandesy*, realizei uma pesquisa Kaiowa junto a essas conhecedoras e conhecedores.

Durante essa caminhada, ouvi suas narrativas e saberes que definem a Kaiowalogia, um conjunto de conhecimentos práticos interligados nos sistemas sociais dos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* da retomada. Esse modo de pesquisa Kaiowa, do caminhar, do saber ouvir e do praticar junto, compuseram esse estudo e as relações entre os seres humanos e não humanos. Assim, Kaiowalogia também abrange práticas de rezas, cantos e o saber sobre o preparo das plantas sagradas para cura, e do papel fundamental das rezadoras e dos rezadores no desenvolvimento dessa ciência indígena nos modos de ser Kaiowa, relacionados aos cuidados práticos.

De acordo com o que apresentei na dissertação:

A Kaiowalogia é constituída pelas relações realizadas por meio de festas de batismo de crianças, dos plantios agrícolas tradicionais, da reza, dos cantos, dos encontros nos movimentos e saberes indígenas, entre outros eventos que ocorrem no contexto das vivências e realidades indígenas Kaiowa e Guarani (Benites, A., 2022, p. 14).

A valorização dos conhecimentos que estão no corpo e na memória viva das sábias e dos sábios vai ao encontro do estudo da Kaiowalogia, sendo também fundamental para o fortalecimento dos coletivos Kaiowa, bem como para a sua produção desta pesquisa. Essa valorização é primordial também para pensar uma antropologia indígena, uma vez que permite compreender as coletividades desse povo, aprender e entender seus modos de vida através da compreensão das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* presentes nas retomadas.

Escutar atentamente os saberes e narrativas dos *Ñanderu* e das *Ñandesy* é importante para entender a produção de conhecimento da Kaiowalogia e a importância da transmissão desses conhecimentos para as retomadas e seus coletivos tradicionais. A Kaiowalogia aqui dialoga e perpassa o ser coletivo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, é um conjunto que compõem saberes presentes nas retomadas.

Os *Ñanderu* e as *Ñandesy* exercem um papel primordial na transmissão de saberes e na organização dos coletivos tradicionais. Por isso, é de extrema importância ouvir suas perspectivas e valorizar seu conhecimento. A caminhada neste estudo foi uma ferramenta importante para ampliar as discussões sobre as retomadas, fortalecer os saberes das rezadoras e dos rezadores e construir novas formas de produzir a arte do conhecimento.

A Kaiowalogia estudada aqui é o modo de vida Kaiowa em retomadas, é importante destacar os conhecimentos dos *Ñanderu* e das *Ñandesy* para que possamos construir novas práticas na produção de conhecimento.

Neste contexto, o estudo realizado teve como objetivo relatar sobre os coletivos tradicionais de *Kurusu Amba*, *Guyra Roka* e *Guayviry*, tomando como base as visões e experiências dos membros que as compõem, incluindo aprendizes, rezadoras e rezadores que atuam de forma coletiva. Para isso, como mencionei, foi necessário iniciar um processo de escuta atenta e diálogo com os membros da comunidade de retomada, fundamentais para uma melhor compreensão de sua organização.

A fim de compreender a configuração dos coletivos tradicionais, descrevi a relação entre as rezadoras e os rezadores em seus contextos de convívio no dia a dia, com os membros das comunidades de retomada. Durante esse processo, pude observar os coletivos tradicionais, que são compostos por pessoas que detêm conhecimentos sobre o viver, conviver, dançar, cantar, rezar, ensinar sobre plantas medicinais e narrar sobre os *jara*.

Para uma compreensão mais aprofundada dos coletivos tradicionais e de suas redes de relações, é necessário considerar as relações familiares entre filhos, netos e genros, bem como das pessoas que compõem o conjunto de aprendizes além das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Essas pessoas estão diretamente envolvidas nas atividades diárias dos coletivos, atuando de forma

conjunta em atividades como a produção de alimentos, o cuidado com as plantas medicinais, a organização de rituais, entre outras. A partir dessas relações, o coletivo de retomada fortalece seus laços e cuidam de seus saberes e práticas tradicionais.

É essencial destacar a importância desses membros, mesmo que sejam em número reduzido, para compreender a organização dos coletivos tradicionais e a forma como essas comunidades vivem nas retomadas. Apesar de enfrentarem dificuldades e desafios diários, os membros buscam fortalecer e resistir continuamente, sendo considerados fundamentais para manter a unidade e a estrutura dos coletivos, especialmente em *Kurusu Amba II*. É por meio da colaboração e do trabalho conjunto dessas pessoas que os coletivos se mantêm unidos em suas práticas e saberes tradicionais, garantindo, assim, a continuidade da produção de aprendizes.

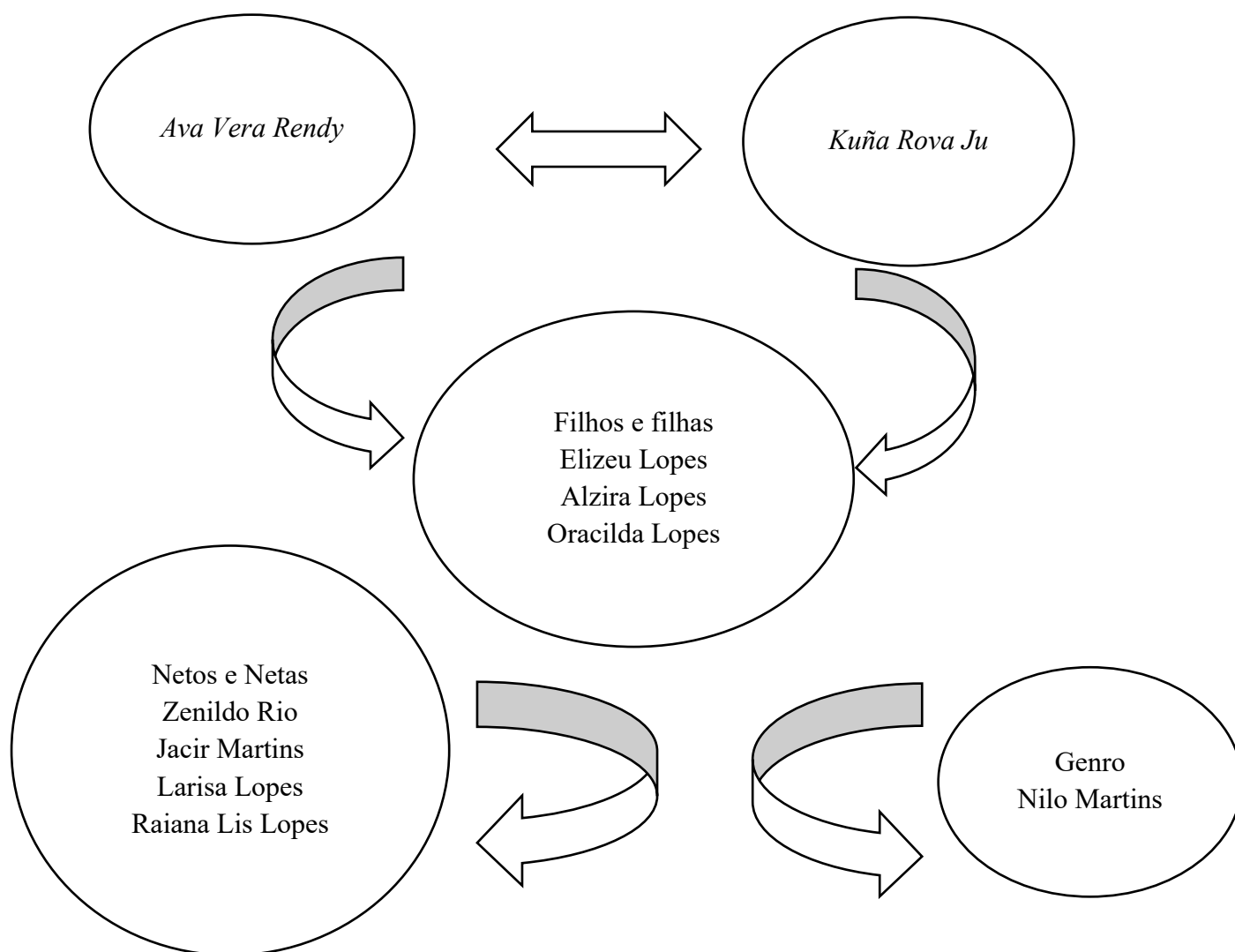
Em *Kurusu Amba II*, os *Jara* do coletivo tradicional é *Ava Vera Rendy* e a *Kuña Rova Ju*, que cuidam do seu coletivo praticando a reza. Elas fazem a reza para seu *chiru* (bastão sagrado) e também realizam as palavras de extensão da reza do assopro na sua coletividade quando aparece alguma manifestação de doenças no corpo, como insônia ou sonhos perturbadores com perseguições de animais ferozes, como leões e onças.

O assopro das palavras deve ser sempre feito para que não haja desequilíbrio no seu coletivo. Assim, estão sempre presentes para realizar a cura. Quando há uma manifestação maior de doenças que afetam o corpo, a mente e a alimentação, são feitas rezas de forma coletiva para purificar o lugar e para que não nenhum dos seus entes do coletivo sejam atingidos.

Ava Vera Rendy e a *Kuña Rova Ju* são pessoas responsáveis por manter a vida e a saúde mental plena, garantindo que não haja comportamento de rebeldia em seu grupo. É claro que o *Ñanderu* e a *Ñandesy* também atendem outras pessoas que precisam de tratamento de reza ou terapias das palavras entoadas no assopro, mas isso ocorre quando são procurados. Os *jara*, nesse sentido, tem outras responsabilidades, cuidando também de quem precisa e oferecendo esse apoio quando há a procura de alguém que está com sua saúde mental e física desequilibrada.

A seguir, apresento a Figura 2 que demonstra a organização do coletivo liderado pela rezadora e pelo rezador, que se autodenominam parte da coletividade da retomada *Kurusu Amba II*. Esse coletivo é conhecido por sua sabedoria e destaque no modo de ser e viver com os conhecimentos Kaiowa, especialmente em relação às rezas, cantos, cura e fortalecimento de novos aprendizes. A Figura 2 exemplifica visualmente a importância da coletividade dos *Ñanderu* e *Ñandesy* para o fortalecimento dos coletivos tradicionais.

Imagem 21 - Composição do coletivo tradicional de *Kurusu Amba II* - *Ñandesy, Ñanderu* e aprendizes



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

A partir da representação, pode-se observar o modo de organização do coletivo tradicional, formado por rezadora, rezador, filhos, filhas, netos, netas e genro. Os coletivos são organizados de forma em que há uma circulação restrita, ou seja, são pessoas que convivem todo o tempo e que têm sua forma de pensar e organizar as próprias relações na produção de uma coletividade, conformam um *ore* (nós).

A rezadora e o rezador consideram essas pessoas como parte do seu grupo de convivência. A figura mostra que são eles que organizam e se denominam parte do coletivo, formando assim um vínculo de unidade e colaboração. Essa é a forma de organização do coletivo tradicional da retomada *Kurusu Amba II*.

Existem diferentes formas de organização dos coletivos tradicionais, e é importante lembrar que cada um possui suas especificidades e particularidades. Em algumas comunidades, a definição de quem faz parte do coletivo tradicional pode variar de acordo com a visão da *Ñandesy* e do *Ñanderu* e os critérios estabelecidos pelos próprios membros. Essa definição pode levar em consideração aspectos como parentesco, conhecimentos e prática dos saberes tradicionais, entre outros.

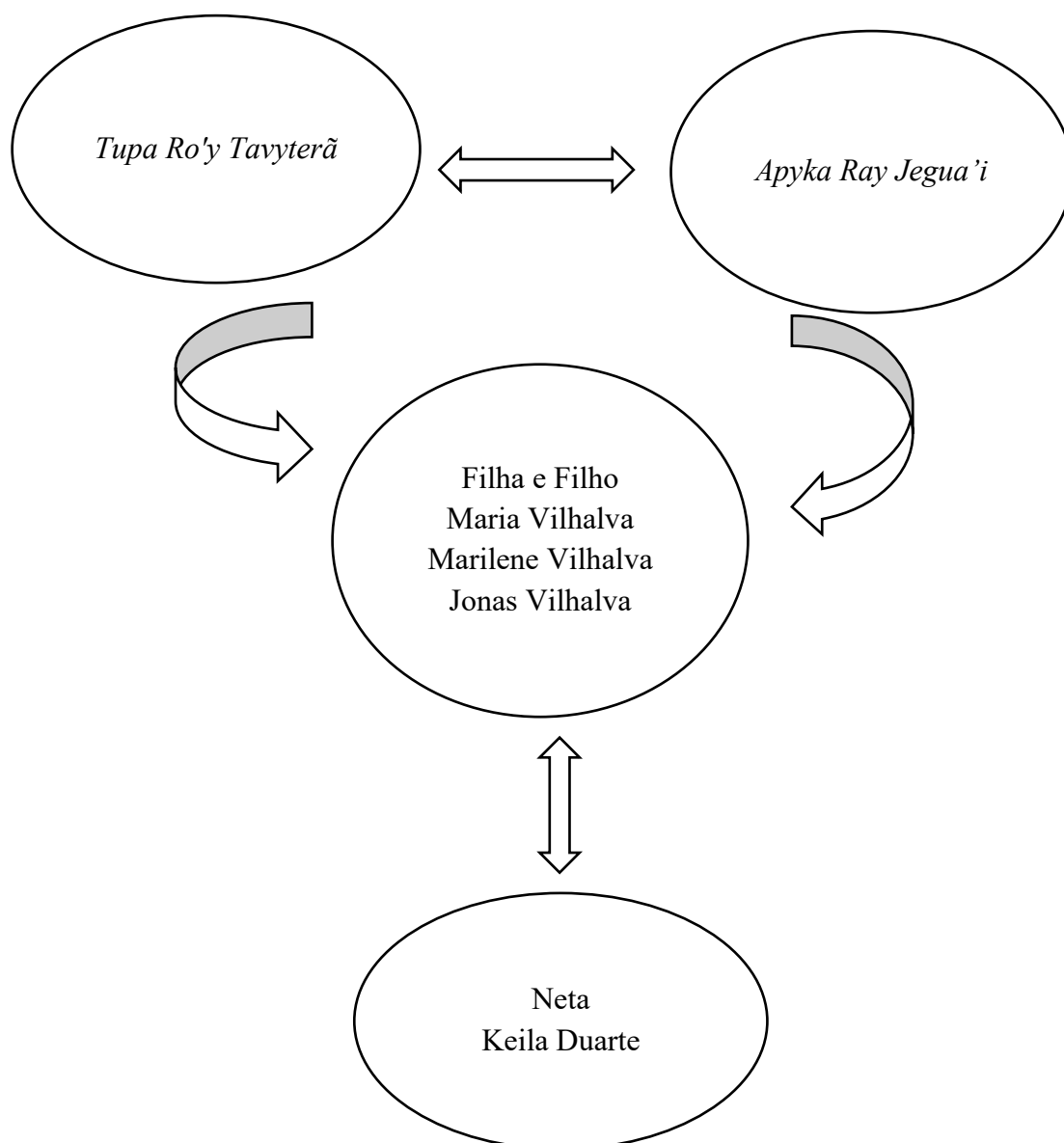
Assim, é possível que o número de pessoas que fazem parte de um coletivo tradicional seja variante, já que a definição de quem faz parte desse grupo pode ser flexível e depender do modo de ser do *Ñanderu* e da *Ñandesy* e dos critérios adotados pelos membros do coletivo. O importante é que esses coletivos tradicionais tenham uma unidade organizada interligada de colaboração e troca de saberes, que promova a conexão entre as pessoas do coletivo tradicional.

Partamos então para outra comunidade *Tekoha Guyra Roka* com o objetivo de compreender a composição dos coletivos tradicionais. Na figura abaixo está organizado o coletivo do *Ñanderu* e da *Ñandesy*, que são *Jara* desse coletivo. Temos o *Ñanderu Tupã Roy Tavyterã* e a *Ñandesy Apyka Ray Jegua 'i* como rezadores importantes nessa coletividade.

A rezadora e o rezador são essenciais nessa coletividade. Ela, ele e outras pessoas do seu círculo de convívio são fundamentais para transmitir os conhecimentos dos cantos, e este coletivo prefere compartilhar as narrativas de seu passado com os aprendizes da reza, tanto no período da manhã quanto à noite. Eles têm seu próprio jeito de falar sobre as passagens do ritual, da dança e do canto, que são práticas do cotidiano há muito tempo.

A *Ñandesy* e o *Ñanderu*, neste coletivo, buscam fortalecer a circulação das pessoas, mantendo-as sempre por perto e atentas a cada um que compõe o seu grupo. Eles se esforçam para fortalecer os laços por meio das rezas conjuntas e das conversas em grupo, para que cada um seja ouvido. Isso é especialmente proeminente para ele e ela que estão com idade avançada, pois há a esperança de que consigam repassar os conhecimentos dos antigos rezadores que já partiram, e desejam dar continuidade a essa memória viva.

Imagem 22 - Composição do coletivo tradicional de *Tekoha Guyra Roka - Ñandesy, Ñanderu* e aprendizes



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

Na retomada *Guyra Roka*, o *Ñanderu* e a *Ñandesy* consideram como o seu coletivo as pessoas com quem convivem no seu cotidiano, filhas, filhos e neta. São essas pessoas que se referem como participantes da coletividade, que produzem relações no convívio do dia a dia, e que são consideradas importantes para a continuidade do coletivo da retomada em que vivem atualmente.

A definição das pessoas que compõem o coletivo da *Ñandesy* e do *Ñanderu* é determinada por eles. Ao observar este coletivo formado e produzido por rezadora e rezador, podemos perceber que são pessoas que têm participação ativa na sua coletividade tradicional.

Percebe-se que essas pessoas não incluem todos os seus parentes ou do grupo familiar, mas apenas aqueles que a *Ñandesy* e o *Ñanderu* consideram como parte do coletivo. Assim, o coletivo tradicional é composto por um número pequeno de pessoas.

Conforme mencionado anteriormente, a composição de cada coletivo tradicional produzido pelas rezadoras e rezadores é feita por eles e elas com base nas pessoas que fazem parte de seu cotidiano. No entanto, cada coletivo tem suas diferenças na composição, pois cada um compõe seu próprio coletivo tradicional.

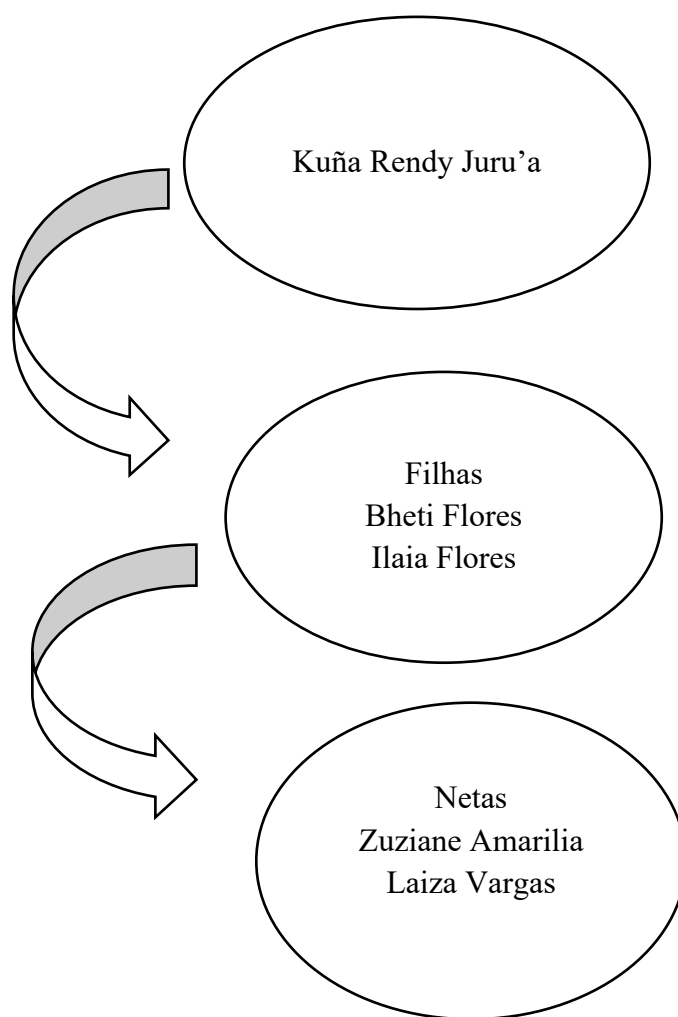
Um dos coletivos tradicionais presentes nesta pesquisa era composto exclusivamente por mulheres, liderada pela *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* – nome indígena que ela apresentou para mim - que cuida de suas aprendizes. Esse coletivo específico está no *Tekoha Gauyyiry*, onde eu vivo atualmente. Apesar de ser um grupo de parentesco presente na retomada, a *Ñandesy* responsável não considerava todas as pessoas como parte do seu coletivo. Ela definia quem faz parte do coletivo tradicional e escolhia suas aprendizes.

Tereza Amarília Flores obteve também outro nome indígena, *Ñandesy KuñaJeguaka Rory*, permitindo-lhe usar outros nomes indígenas por ser uma rezadora e guardiã dos conhecimentos Kaiowa. No artigo de Luciana de Oliveira, intitulado “Aprender a aprender sobre aliança: comunicação intermundos a partir do encontro com um casal de xamãs Kaiowa” (2021), a autora menciona a rezadora com outro nome indígena. Isso acontece com as sábias ao atingirem a fase de transição para outros mundos, ela pode começar a usar outro nome, o que sinaliza que em breve deixará este plano de vida. Assim, a autora escreveu sobre Tereza Amarília Flores:

Tereza Amarília Flores (1938), *Kuña Jeguaka Rory*, é rezadora, agricultora, cantora, conhecedora e manipuladora de remédios com a utilização de plantas das matas do cerrado, do campo, do brejo e das beiras de rio, exímia preparadora do *kañuĩ*, bebida ritual Kaiowa feita de milho (branco e amarelo), batata, batata-doce, mandioca ou guavira, dos quais domina todas as etapas de preparação, bem como os cantos *kotyhu* ativadores de suas qualidades mágicas e espirituais (Oliveira, 2021, p. 171).

As mulheres desse coletivo são aprendizes para sucederem a *Ñandesy* mais experiente. Abaixo, a figura mostra o coletivo formado por mulheres e jovens que realizam rezas em períodos específicos. Essas mulheres são as que praticam juntamente com a rezadora *Kuña Rendy Juru'a*, compartilhando seus saberes e conhecimentos.

Imagem 23 - Composição do coletivo tradicional de *Tekoha Guayvyry* - *Ñandesy* e as aprendizes



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

Na figura acima é possível observar que o coletivo é formado pelas filhas e netas da rezadora *Kuña Rendy Juru'a*. Ela desempenha o papel de ensino dos saberes tradicionais para esse grupo, que é considerado parte de sua família. Essa responsabilidade foi assumida pela rezadora após a morte de seu companheiro rezador, Valdomiro Flores, que fez parte do coletivo da rezadora em sua jornada de conhecimento e aprendizagem junto a outros grupos tradicionais.

Os coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu* são organizados e compostos por pessoas que frequentam as relações no cotidiano. Seus aprendizes estão sempre visitando as rezadoras e os rezadores, que fazem parte desses coletivos tradicionais tanto na Retomada *Kurusu Amba II*, como em *Guyra Roka* e *Guayvyry*. É importante ressaltar que essa organização não é apenas baseada em relações de parentesco, mas em relações de aprendizado e convivência.

Esses coletivos são formados por pessoas específicas e são considerados como *jara* do coletivo, que caminham juntos, compartilhando seus ensinamentos de rezas, cantos e saberes sobre ervas medicinais. São coletivos reduzidos e restritos que estão sempre mantendo suas práticas e modo de ser.

Os coletivos produzem uma relação de reciprocidade entre as pessoas, que envolve cuidado, visitas e ajuda às *Ñandesy* e aos *Ñanderu* em seu convívio diário. Eles estão sempre cuidando uns dos outros, oferecendo escuta atenta às narrativas e conversas sobre os conhecimentos que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* têm, que são transmitidos por meio das palavras entoadas. É importante destacar a importância dessa relação de cuidado mútuo e da transmissão dos saberes tradicionais.

Assim, essas pessoas têm uma relação intrínseca com a frequência no *tapy'i roka*. O pátio da casa serve para tomar chimarrão logo de manhã cedo, fazer comida tradicional juntos, tomar tereré, cuidar dos animais, procurar remédio, arrancar mandioca, entre outras tarefas relacionadas às práticas da reza e do canto desses coletivos tradicionais.

As rezadoras e rezadores também são *mba'e kua'a jara* (dona ou dono do saber) do conhecimento, pois têm domínio do saber prático para serem os *jara* de um coletivo Kaiowa nas retomadas. Os coletivos são produzidos por meio da convivência, aprendendo, escutando, praticando e participando. A transmissão dos saberes e práticas, que são de grande importância para o coletivo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, ocorre por meio das relações de convivência.

As rezadoras(es) também são *teko jara*, um ser dona(dono) do seu modo de ser, que tem relações com as rezas e o *ñembo'e*, e que as(os) aproxima de outros *jara*. Assim, existe uma relação em comum com outros *jara* que são dos planos invisíveis, como por exemplo, os donos dos animais, da mata, das plantas, dos rios, lagos e dos pássaros.

Para ser *teko jara* é necessário ter o domínio das rezas para obter essas relações com os seres que habitam o mundo invisível. As rezadoras e os rezadores valorizam a conexão com os seres invisíveis e buscam manter essa relação em equilíbrio. Por isso, a personagem da rezadora e do rezador são tão importantes, por manterem vivos os saberes tradicionais.

Assim, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* também são *teko jara* e têm uma relação de comunicação com os *jara* do tempo e espaço, que são os donos da chuva, dos trovões, dos relâmpagos, dos ventos, do granizo e do tempo de inverno. Com essas categorias de biodiversos *jara* das plantas, dos rios e animais da floresta, os seres invisíveis comunicam-se por meio de palavras entoadas por meio das rezas. Os *jara* invisíveis são acessados pelos *teko jara*, que são as rezadoras e os rezadores que têm domínio das rezas.

As rezadoras e rezadores também estabelecem relações de comunicação com os *jara* por meio de instrumentos tradicionais, como o *mimby* (apito sagrado), o *mbaraka* (instrumento feito de cabaça e sementes), o *takua pu* (instrumento musical feito de bambu) e o *chiru* (bastão sagrado). É por meio desses instrumentos que elas e eles têm acesso ao *jara* do patamar celeste dos seres invisíveis. Acompanhados pela reza e canto, o instrumento e as palavras entoadas, tornam as rezadoras e os rezadores em *teko jara*, assim como *Ñandesy* e *Ñanderu*.

Dessa forma, os coletivos tradicionais das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, compostos por aprendizes, também têm seu próprio *jara* e estabelecem comunicação com outros *jara* do mundo invisível. É perceptível que esses coletivos, que estão presentes em retomadas Kaiowa, possuem sua própria maneira de ser e de se relacionar com os seres invisíveis, mantendo o seu modo de ser.

Contudo, essa tradição enfrenta dificuldades na produção de novos aprendizes. Anteriormente, havia um maior número de pessoas dispostas a aprender e compor os coletivos tradicionais, ainda que, atualmente, mesmo em retomadas com poucas pessoas, é possível ter aprendizes interessados em aprender sobre os saberes Kaiowa.

Durante a pesquisa, em 2025, a rezadora *KuñaJeguaka Rory*, sábia, narradora e *jara*, nos deixou, deu seu *araguyje* final. Foi uma perda para a retomada *Guayviry* que não será nada fácil recuperar. Com seu caminhar de rezadora, ela chegou ao seu limite e nos deixou. Luciana de Oliveira, em 08 de fevereiro de 2025, assim relatou:

Kuña Jeguaka Rory/Dona Teresa Amarilia Flores passou ao outro *tetã* (lugar celestial) hoje, 08 de fevereiro de 2025. Oficialmente nascida em 1934, tinha idade estimada por ela e pessoas de sua comunidade em aproximadamente 100 anos. Ela foi uma grande rezadora/*Ñandesy* do povo indígena Kaiowa em Mato Grosso do Sul, nascida e criada no território originário de *Guaiviry Yvy Pyte Y Jere*, o qual conhecia e reconhecia muito bem. Foi companheira de *Ava Apyka Renda Juru'a* Valdomiro Flores (falecido em 2017) e, como casal, realizaram as rezas que reconduziram os grupos familiares na retomada de 2011, sob a liderança política do Cacique Nízio Gomes, bem como a uma nova retomada de outra parte do território em 2014, sob a liderança de Genito Gomes. Lavradora, raizeira, ceramista, narradora, cantora, Dona Teresa passou a liderar os rituais de reza longa (*ñembo'e puku*) em *Guaiviry* após a passagem de seu companheiro, guiando seu neto e jovem rezador Ezequiel Flores, acompanhado da experiente comadre Jemércia, além de ensinar outros jovens no *tekoha* sobre a reza e os cantos *guahu* e *kotyhu*. Se exilou no Paraguai entre 1971 e 1991, em função das graves violências contra os povos indígenas no período da ditadura empresarial-militar no Brasil. Foi professora visitante na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2018, ministrando um módulo da disciplina Políticas da Terra. Publicou, em co-organização com Valdomiro Flores e Luciana de Oliveira, o livro *Ñe'ẽ Tee Rekove/Palavra Verdadeira Viva* (Rumos Itaú Cultural/Selo PPGCOM-UFMG, 2020). Participou de processos cinematográficos no *tekoha Guaiviry*,

os quais apoiou das mais diversas formas, seja na frente das câmaras concedendo entrevistas, participando de rituais, preparando o *kagüi* e concedendo sua imagem-testemunho ao trabalho das câmeras portadas pelos jovens cineastas do Coletivo *Guahui Guyra Kuera*; seja atrás das câmeras, rezando e pedindo a condução dos equipamentos e da equipe aos espíritos-ava da terra lá de cima, a *jara kuera*, guardiões e guardiãs das coisas da terra do meio, preparando remédios para a saúde do seu povo e de aliados e aliadas. São vibrantes e fundamentais sua participação no longa *Ava Yvy Vera/Terra do Povo do Raio e Ava Yvy Pyte Ygua/O Povo do Coração da Terra*. Teresa era além de uma mulher muito sábia, uma figura doce, calma e acolhedora, mas também uma guerreira forte e decidida. Pega um *tape* (caminho) bonito e tranquilo, *Nha* Tereza! Bom reencontro com Valdomiro, Nízio, Aguela, Jaíde, Odúlia e tantos outros parentes. Que *Ñanderu* e *Ñandesy* continuem te guiando na grande caminhada (Oliveira, 2025).

Assim, *Kuña Jeguaka Rory* nos deixa um legado de muitos conhecimentos. Por ser uma *jara*, deixou ensinamentos especialmente para as pessoas de seu coletivo, que aprenderam muito com ela no *Tekoha Guayviry*. Ela deixa um vazio na retomada e para nossas crianças. A ausência de uma fala sábia nos deixa um vazio que precisará ser preenchido ao longo do tempo. Será preciso muito tempo para que a retomada produza outra rezadora com as mesmas coletividades tradicionais. Ela foi a cuidadora e guardiã do nosso modo de ser Kaiowa, fortalecendo e promovendo os cantos, rezas, festividades e aconselhamentos para as novas gerações. Assim, ficamos sem uma narradora das falas sábias sobre o cosmo Kaiowa.

A Kaiowalogia dos coletivos tradicionais Kaiowa nas retomadas

Conforme mencionei anteriormente, a Kaiowalogia teve seu início em meados de 2016, em disciplinas de antropologia. O que era apenas uma conversa foi se construindo aos poucos, e embora não tenha sido possível pensar na Kaiowalogia durante a dissertação de mestrado, foram desenvolvidas reflexões sobre sua presença na retomada a partir dos conhecimentos dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*. A existência da Kaiowalogia só é possível por conta da presença de rezadoras e rezadores nas retomadas, que têm suas próprias formas de pensar e suas respectivas lógicas de vida nesses espaços.

Kaiowalogia neste aspecto do estudo é vivenciada de forma precisa nas retomadas e pode ser abordada sob diversas perspectivas. Aqui, em específico, foi possível fazer o estudo com as *Ñandesy* e os *Ñanderu* e seus coletivos tradicionais nas retomadas, foi realizado um estudo sobre a organização social dos coletivos de rezadoras e rezadores, na condição de aprendiz pesquisador. No entanto, os/as Kaiowa, em suas retomadas, buscam não apenas

entendê-los, mas também compreender suas sensibilidades, relações e cosmovisão em seus contextos específicos.

O estudo, no contexto específico da Kaiowalogia, pode ser entendido como uma pesquisa realizada pelos próprios indígenas em um processo de retomada. Isso inclui outros pesquisadores Kaiowa que pertencem ao espaço de retomadas e parte de uma reflexão sobre suas próprias experiências e perspectivas em seus coletivos tradicionais.

A Kaiowalogia é entendida como o modo de pensar o contexto Kaiowa, especialmente aqueles que estão em retomada, e compreender suas formas de vida e relação com os mundos. Uma outra forma de estudar a Kaiowalogia seria através do registro das próprias vivências, partindo do termo Kaiowalogia para uma reflexão da antropologia indígena. Neste sentido, a pesquisa consistiu em envolver, escutar e registrar os relatos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são pessoas conhecedoras dos saberes Kaiowa. Assim, o estudo sobre suas trajetórias de vida contribuem para a compreender a Kaiowalogia.

Mas há a hipótese de que a Kaiowalogia também pode ser estudada a partir das vivências em diferentes contextos, como aldeias, reservas, que podem ser consideradas como comunidades. Isto aponta para uma perspectiva que não tenho condições de abordar neste trabalho. Aqui, penso a partir das retomadas que são o espaço de conhecimento para este estudo da Kaiowalogia, pois é lá que os conhecimentos tradicionais são constituídos e produzidos pelas pessoas aprendizes.

Para a hipótese de estudo mencionada, contextualizo brevemente as aldeias (*Tekoha*) sobre as quais tenho compressão de longe e sem convívio. Esse espaço pode ser entendido como grupos que possuem uma configuração próxima às reservas, que contam com instituições públicas e religiosas. Os modos de viver e de se relacionar com políticas externas podem variar de acordo com a região em que se encontram as aldeias. Algumas aldeias já foram homologadas pela União e possuem reconhecimento jurídico, enquanto outras não foram oficialmente reconhecidas. Em todo caso, tanto nas aldeias (*Tekoha*) como nas reservas, as relações familiares e a visão do mundo Kaiowa e Guarani são aspectos fundamentais que influenciam os modos de viver dessas comunidades.

No mesmo sentido, as reservas são contextos diversos em que o povo Kaiowa e Guarani atualmente vivem. As relações nas reservas envolvem políticas, religiões e parentesco, e são muito amplas. As reservas compõem uma série de indígenas e grupos que fazem parte de instituições públicas como escolas e serviços de saúde, além de se articularem com a presença de movimentos sociais e de organizações não governamentais. Existem instituições religiosas

que têm uma presença significativa nas reservas. Vale ressaltar que existem sete reservas no estado de Mato Grosso do Sul, cada uma com suas próprias características e particularidades.

A principal questão é se seria possível realizar uma Kaiowalogia em aldeias ou reservas? Particularmente, não tenho essa resposta. Trata-se aqui apenas de uma tentativa de estudo em retomadas. No entanto, a hipótese é que esta pesquisa pode fornecer a outros contextos um entendimento mais profundo sobre as comunidades Kaiowa. É importante destacar que o contexto das comunidades Kaiowa e Guaraní, nas reservas e aldeias, pode apresentar adversidades e possibilidades distintas, mas é possível estudá-las e compreendê-las. No entanto, é necessário respeitar a lógica da reserva, os grupos e os costumes dessas comunidades, lembrando sempre que o conhecimento deve ser construído com a participação ativa dos próprios Kaiowa.

Neste sentido, o foco desta pesquisa foram as retomadas, os grupos pequenos que foram reduzidos devido à morte e ao esparramo causado pela expulsão dos territórios. Aline Castilho Crespe relatou em sua tese:

Através do empreendimento colonial, os índios são retirados da própria terra e para eles são produzidos espaços específicos para viverem: as reservas indígenas. As mudanças produzidas pela colonização alteram os modos de vida e as formas de socialidade (Crespe, 2015, p. 42).

Em resposta às retiradas coloniais dos nossos territórios, hoje as retomadas buscam viver e reviver a sua história para que possam criar condições de fazer o seu *Tekoha* como era no passado, além de buscar fortalecer o seu *teko ymaguare* no presente, dentro das condições das retomadas. Este é o lugar onde hoje também vivo e convivo.

Teko ymaguare (modo de ser antigo) é possível nas retomadas, onde as rezadoras e rezadores têm seu espaço para protagonizar as rezas, os cantos e os *jara*. É nesse espaço que se busca estar o mais próximo possível do modo antigo, pois é através desse modo que está todo o saber dos Kaiowa, resgatado a partir da memória. O espaço de retomada faz uma série de conexões com entes espirituais e com o próprio lugar. Neste sentido, como já destacado, cada retomada estabelece uma ligação entre esse modo antigo e o presente, garantindo sua continuidade. Os espaços de retomada ainda estão muito vinculados ao modo de ser de seus coletivos tradicionais, ainda que nesses lugares, existem muitas ameaças.

Diante dessas complexidades de espaços em que os Kaiowa estão situados atualmente, foi importante produzir essa pesquisa sobre as comunidades nas retomadas. A pesquisa envolveu realizar um estudo das retomadas a partir dos coletivos tradicionais Kaiowa. Foi

necessário estar ciente das ameaças e dificuldades enfrentadas pelos indígenas nas retomadas e respeitar os costumes dessas comunidades, buscando desenvolver o estudo em conjunto e com o envolvimento ativo dos próprios Kaiowa.

A pesquisa da Kaiowalogia que realizei foi voltada ao contexto dos coletivos de retomadas. Nesse sentido, foi importante considerar a singularidade do modo de ser dos coletivos tradicionais que vivem em retomadas e que compõem uma comunidade submetida às adversidades das ameaças externas. Cada retomada é composta por grupos de pessoas que vivem o seu *ore reko* (modo de ser) de forma específica, com suas próprias práticas e costumes. O estudo buscou ser sensível a essas características e valorizar a participação ativa das rezadoras e rezadores Kaiowa nas retomadas.

A Kaiowalogia se constitui, aqui, com o objetivo de reunir os conhecimentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são transmitidos aos membros de seus coletivos tradicionais. Esses conhecimentos são produzidos a partir das práticas e vivências dessas comunidades.

A definição da Kaiowalogia das retomadas está relacionada à produção dos conhecimentos do modo de ser e viver, a partir de diálogos e contatos práticos, mesmo que a condição de espaço e tempo limite a possibilidade de reproduzir todos os saberes tradicionais dos coletivos. Vivemos nesses lugares em busca do bem viver da saúde plena e das práticas da reza, do canto, das narrativas históricas do nosso território.

Nós, Kaiowa, por fazermos parte deste contexto, acreditamos que as retomadas podem ser um recomeço do modo antigo para a produção de novas práticas de saberes tradicionais pelos coletivos. É necessário, portanto, valorizar esses conhecimentos e práticas dos coletivos tradicionais, a fim de garantir a continuidade desses coletivos de retomadas.

Entre essas práticas, destacam-se os cantos *porahei*, *mborahei*, *jeroky*, *guahu*, *kotyhu*, o *temity* (plantio), a construção da *oga pysy* (casa de reza), o *yvyra'i* (altar tradicional) e o início da formação de novos aprendizes (*yvyraiija* ou *mba'e kua'arã*). Além disso, a Kaiowalogia é compreendida a partir dos modos próprios de relacionamento entre os corpos dos *jara*, os conhecimentos das rezadoras e dos rezadores e o espaço de retomada, que envolvem a interação com os diversos agentes de seres.

A prática de ser *Ñandesy* e *Ñanderu*: *Mba'e Kua'a Jara* (o dono do saber)

As *Ñandesy* e os *Ñanderu* narram o caminho de suas histórias de vida relacionadas às experiências vividas e experimentadas em seus processos de aprendizagem, que tem relação direta com as suas caminhadas desde o início, desde quando foram expulsos e retornaram ao

seu *Tekoha*. O retorno ao seu espaço está também relacionado à própria vida que tiveram durante sua passagem, desde a infância até a fase adulta, tornando-os hoje *Ñandesy* e *Ñanderu* de suas retomadas

As *Ñandesy* e os *Ñanderu*, que narram suas histórias, também possuem conhecimentos tradicionais que foram repassados por seus antepassados e têm continuidade em suas falas que contam sobre uma realidade anterior, sobre como era o ciclo de vida durante seu processo de aprendizagem. Essa passagem de aprendizagem hoje as torna *Ñandesy* e *Ñanderu* de suas retomadas.

Os coletivos dessas pessoas são compostos pelos que acompanham seus ensinamentos, tornando-se um coletivo vivo. Já os não-visíveis são os *jara* do *ñembo'e* (reza), *jeroky*, *purahei*, *mborahei*, *guahu* e *kotyhu* (canto), que se tornam um *mba'e kua'a jara* (o dono do saber e dona do saber). Diante disso, há toda uma relação narrada pelo espaço de retomada e contexto histórico que se relaciona com a vida que procuram ter de volta, já que atualmente está muito difícil ter acesso à vida *ymaguare* (antigamente).

Johechakary ou *rechakary* são versões mais antigas dos detentores e detentoras do saber Kaiowa, os termos mais utilizados pelas pessoas que se autodenominam apenas como Kaiowa. Já *Ñandesy* e *Ñanderu*, são os termos atuais e mais utilizados pelos Kaiowa e Guaraní.

Johechakary ou *rechakary* são as pessoas que têm visão e contato direto com o mundo invisível, que são os patamares celestes. Há um discurso sobre essas pessoas que têm uma potência de caminhada e dos muitos lugares onde caminham com o , que têm contato direto com o *verava kuery* (os trovões). Já o rezador e a rezadora são aqueles que recebem os saberes do *ñembo'e*, *jeroky*, *purahei*, *mborahei*, *guahu* e *kotyhu* por meio de um processo de sonho e da prática de aprendizagem.

Durante a minha prática de ouvir as *Ñandesy* e os *Ñanderu* me atentei a ouvir a sua visão do mundo sobre o modo de vida Kaiowa, como vai sendo descrita com narrativas contadas, cantadas e rezadas.

A *Ñandesy Kuña Rova Ju* disse:

Che yma guive aiko peicha jeroky harupi roiko, che sy che gueraha jeroky harupi, roho jeroky haguã, ropurahei haguã, peicha ore guereko akue ore sy, che sy ha che atende oi ave umia, umi jeroky, porahei mia che atende oi, peicha oi ore guereko akue ore sy (KuñaRova Ju, Margarida Pereira, 06 de dezembro de 2023).

Tradução

Eu desde muito tempo já vivia assim, canto/*jeroky* sempre estávamos presente nestes lugares, minha mãe me levava no canto/*jeroky* sempre estava por lá, íamos para o canto/*jeroky*, é cantar o canto/*porahei*, assim nós vivíamos desde muito tempo com a nossa mãe, minha mãe, e eu entendo também essas coisas, são canto/*jeroky* e canto/*porahei*, esses eu entendo, assim vivíamos com a nossa mãe (*Kuña Rova Ju*, Margarida Pereira, 06 de dezembro de 2023).

Nessa narrativa, ela descreveu como vivia com sua mãe nos momentos de canto e como sempre esteve inserida em espaços de produção de conhecimentos, de convívio com seus coletivos tradicionais. Ela também compartilhou que tinha convivência semelhante com sua mãe, que era uma grande incentivadora e que aprendeu a caminhar sempre ao lado dela. A frequência e a vivência nesses espaços de conhecimentos tradicionais permitiram que ela aprendesse enquanto caminhava junto com sua mãe.

Essa prática de acompanhar tornou-a uma pessoa *Ñandesy*, uma vez que ela aprendeu e passou a entender sobre os cantos *jeroky* e *purahei*. Ela ainda se lembra de como dançava e cantava nos momentos de retomada, e lembra com saudosismo dos lugares por onde caminhava e aprendia. Foi neste ambiente que ela adquiriu o conhecimento que a tornou uma pessoa rezadora em sua comunidade de retomada.

Kuña Rova Ju se tornou uma pessoa na condição de rezadora e compartilhou um de seus cantos aprendidos durante sua caminhada com sua mãe. Ela gostou de falar e de contar sobre esses cantos e segue praticando até hoje, inclusive em conjunto com seu companheiro *Ava Vera Rendy* (Leoneo Lopes), que também é rezador.

Ava Vera Rendy teve sua iniciação ainda muito jovem, o que o permitiu chegar onde está hoje em sua comunidade de retomada. Ele contou como se tornou um rezador, iniciando desde cedo seu caminho de conhecimento. Segundo *Ñanderu*, *Ava Vera Rendy*:

Ha upea ko ante oxo año py já che avisama oi che ramoĩ, che ramoĩ oi oipota ajeroky haguã oi, ajeroky haguã mba'eichapa ha upea ha'e kuera ndive oi ajerokyma, he'i iporã eterei cheve reiko haguã, nde ra'yre, remboguera mi hasya, he'i cheve he'i porã eterei cheve peala ha'e hacha nde anga rejerokyvove he'i. (Ñanderu, Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes (07 de dezembro de 2023).

Tradução

Então isso foi antes de oito ano de idade já me avisaram meu vô, meu vô queria que eu cantasse o canto/*jeroky*, para saber mesmo, canto/*jeroky*, para saber como era isso, aprendi com eles fazendo o canto/*jeroky*, falaram muito bem para mim para eu viver e ser assim, para curar as crianças e as doenças, assim

falaram para mim muito bem, por isso você vai ser cantor e rezador falaram para mim (*Ñanderu, Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes (07 de dezembro de 2023)).

Ele narrou o momento em que foi destinado a ser uma pessoa *Ñanderu*, desde muito jovem, por volta dos oito anos de idade. Ele aprendia e ouvia seu avô dizer que ele seria um rezador para curar doenças, realizar batismos e praticar essas habilidades. Ele sempre ouvia esses conselhos com atenção, o que o permitiu se tornar um rezador em sua comunidade de retomada.

Ava Vera Rendy iniciou desde muito cedo acompanhando seu avô em cantos (*jeroky*), que se aprendiam durante a noite e eram praticados com muita dedicação. Nesses momentos, também aconteciam as rezas, o que o permitiu aprender a curar doenças com rezas e cantos. Hoje, ele é muito procurado em sua comunidade de retomada para realizar sessões de reza e canto, ajudando as pessoas a encontrarem a cura para suas enfermidades. As aprendizagens que ele adquiriu durante sua infância foram passadas por seus rezadores anteriores que não estão mais vivos, que ele frequentava e dos quais ele ouvia as palavras e ensinamentos. Eles diziam que ele deveria seguir os passos de seus *Ñanderu* e *Ñandesy* anteriores e aprender os cantos e as rezas. Ele ouviu e praticou essas práticas de conhecimentos por muito tempo, o que o permitiu conhecer muitas rezas e cantos que ele pratica em seu dia a dia

Atualmente, *Ava Vera Rendy* é um *Ñanderu* que vive em uma retomada e está retomando os modos tradicionais de praticar as rezas e cantos para seu coletivo. Na retomada, eles também fazem uso de plantas medicinais para curar e realizam a reza e benzimento com práticas de sopros sobre a pessoa doente. Tudo isso é feito com o intuito de curar as pessoas que estão enfermas em seu coletivo tradicional.

A rezadora *Apyka Ray Jegua'i*, narrou que sua aprendizagem está relacionada com os alimentos e trovões. Ela costuma escutar os trovões enquanto prepara sua alimentação. Segundo a narradora:

Pearã ry'apu rendy ha'e chupe, osunuro nde renduma, e ma'erã tupa umia u'hare hei há'e xupe, ema'e mi osunu mia'are, mi tembiu ky'a oje'e ko'aga heingo hikuai há'e xupe, xengo umia ni nda xe tirai, xego ma'e mi há'e xupe kuera, eu não sei nda minha parte, che pe'eme amombeu mi karai kuera pe, xe ndaikatu'i há'u so'ó, xe ndaikatui há'u mortadela, xe ndaikatu há'u pe kamby ojejapo'a, oikorõ xeve yso, xe rembiu xe ajapó, xe te há'u, xe nda'ei avavepe xente aikua'a umi'a. (Miguela Almeida Ramires, *Apyka Ray Jegua'i*, 20 de dezembro de 2023).

Tradução

Por isso quando escuto trovões e o relâmpago falei para eles. Os trovões quando escutam, olha o deus fala sobre quem come essas comidas que são consumidas, olha os trovões, os alimentos sujos se fala isso atualmente, eu disse, esse para mim não me serve, eu mesma olho e disse a eles, eu não sei da minha parte, eu conto para vocês aos não indígenas, eu não posso comer carne, eu não posso comer mortadela, eu não posso tomar leite, porque tem coró nesses alimentos, minha comida eu que faço, eu que como, eu não falo para ninguém só eu conheço (Miguela Almeida Ramires, *Apyka Ray Jegua'i*, 20 de dezembro, 2023).

A rezadora narrou sobre o cuidado do corpo, como ela conhece e como a sua alimentação está relacionada com os trovões. Ela escuta os trovões enquanto prepara sua comida e entende que eles ocorrem em períodos de dias sem chuva. Esses trovões indicam as sujeiras que têm nos alimentos industrializados, por isso ela busca se alimentar com alimentos mais saudáveis e orgânicos preparados por ela.

Apyka Ray Jegua'i contou que consome somente os alimentos que ela mesma prepara, não têm atração pelas comidas industrializadas. Ela não pode comer carne, pois, através dos trovões, consegue enxergar sujeira presente nesses alimentos, que somente ela percebe, chamando isso de *coró*. Essa sujeira torna esses alimentos impróprios para serem consumidos, e os trovões a alertam sobre essa questão. Segundo ela, as pessoas que comem esses alimentos não conseguem enxergar essa sujeira, que ela chamou de “alimento sujo”.

A rezadora também não pode comer alimento como mortadela, pois, assim como em outros alimentos industrializados, ela consegue enxergar a presença de *coró* através dos trovões. Esses alimentos não são apetitosos para ela, que recebe advertências dos trovões de que consumi-los pode afetar sua saúde e até a deixar doente. Por isso, ela cuida muito da sua alimentação e busca ingerir alimentos saudáveis preparados por ela mesma.

Apyka Ray Jegua'i também ensina outras pessoas a fazer o mesmo. Muitas vezes, pessoas não indígenas vão até ela para aprender como fazer uma alimentação saudável Kaiowa, como aquela que ela mesma produz. Ela até permite que essas pessoas filmem e gravem suas receitas para que possam aprender a produzi-las. Dessa forma, ela busca incentivar a produção de alimentos saudáveis e a valorização da culinária Kaiowa.

Ñanderu Tupa Roy Tavyterã também contou que iniciou seu processo de aprendizagem desde muito cedo, acompanhando o canto *purahei*. Desde jovem, ele já estava envolvido com reza e canto, buscando aprender com os rezadores e com as experiências do dia a dia. Essa vivência constante o ajudou a se tornar um grande conhecedor do *ñembo'e é jeroky*, dos ensinamentos Kaiowa. Segundo o rezador *Tupa Roy Tavyterã*:

Ore roaprende haguã oi pe zie año roike fila pe, hei'a ma'e rã ai, solo umia reaprende haguã, koteve nde rete potĩ ave, ndaha'ei arã avei ko jagua tujacha ave'i reñemongy'a ngy'a, upecharo ndopyta'i ave'i nde rehe, etonce umia entero ha'e kuera okase'a, etonce ave opyta, che upeagui heta aiko ko'ãva rupi, pero la repurahei memerõ, por exemplo, che apurahei memerõ, ou seja, nde mba'e reikuarõre purahei, upei ha'e nde poriahu reko jevy ha'e kuera jevynte, ha'e kuera nde poriahu, aiko aiporamono nde jeveikatu ve'i arami reiko ave he'i ñande poriahu ha'e kuera, etonce nde mokyrey ne moraney jeyma (Tupã Ro'y Tavyterã, Tito Vilhalva, 21 de dezembro de 2023).

Tradução

Nós aprendemos em torno de dez anos já entramos na fila, como diz, apenas aqueles que querem aprender, e deve estar com corpo limpo, não como cachorro velho que tem a sujeira, assim não fica no seu corpo, então tem tudo isso eles falam, então para ficar em você, eu então vivi muito essas coisas, mas para cantar (*purahei*) todos os dias, por exemplo e vou cantar todo os dias, ou seja você se souber e canta (*purahei*), isso vai ter um olhar sensível e humilde, assim ouvindo, atualmente não se vê mais, como por exemplo agora pode existir, pois eles podem nos ver de modo sensível e humilde, então você fica alegre e ai já está tudo renovado e equilibrado (*Tupã Ro'y Tavyterã*, Tito Vilhalva, 21 de dezembro de 2023).

O rezador narrou que seu processo de aprendizagem começou a ser construído a partir dos dez anos de idade, quando já entrava na fila para aprender com os rezadores. Ele se preparava atentamente para ouvir os cantos (*purahei*) e, quando chegava sua vez na fila, iniciava a cantoria e as rezas (*ñembo'e*). Assim, ele foi adquirindo conhecimentos e se tornando cada vez mais experiente nos ensinamentos de reza e canto.

A prática dessas rezas deve ser realizada com o corpo limpo e purificado. Isso significa que a pessoa não deve estar com "o corpo sujo", que ocorre quando a pessoa vive de qualquer jeito, sem respeitar as outras pessoas e sem seguir os preceitos da reza e canto. Para manter o corpo purificado é necessário evitar relações sexuais com outras pessoas e viver de acordo com os ensinamentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Caso contrário, o “corpo sujo” pode interferir na prática das rezas e no canto, tornando-o menos efetivo em compreender e guardar os ensinamentos.

Para aprender os cantos (*purahei*) é fundamental cuidar do corpo e não viver de qualquer jeito. A prática do canto é muito exigente e precisa ser mantida no corpo da pessoa que está praticando no dia a dia. É como se houvesse uma coisa objetiva (palavras presentes no corpo) do canto que precisa estar com o corpo e a alma limpos para que a pessoa (*ava*) possa receber o conhecimento e guardá-lo em seu corpo, para depois continuar sua prática.

Ao conseguir guardar o canto em seu corpo, que fica no corpo do *ava*, o próprio dono do canto pode ver que você está se mostrando e praticando de forma ampla e plena. Assim, ele pode resguardar o canto no corpo do praticante. Os próprios seres dos cantos, que são invisíveis, também te observam para ver se sua prática de cantoria está sendo seguida com corpo e *ayvu* (alma) limpos.

Com a prática diária do canto, seja por você ou por outras pessoas, é possível ser visto pelo próprio *jara* do canto, que vai te observar através dos cantos que produzem sons ecoando pela fala e voz entoada, criando uma conexão entre o ser do canto e os praticantes. Assim, o *ava* será visto de forma humilde e sensível através do canto *purahei*.

Ao aprender e praticar todos os dias, as conexões do canto vão criando laços de alianças que fortalecem o corpo. O canto purifica e renova o corpo, com isso o corpo também vai ficando pleno e “limpo”, como o próprio *rezador* contou, que deve ter um corpo limpo para aprender o canto (*purahei*), é um esforço que a pessoa deve fazer para compreender e aprender os cantos e as rezas.

Só com um corpo “limpo” é possível aprender o processo do canto, porque um corpo que esteja pleno se torna visível para o olhar dos *jara* do canto. É neste sentido que se dá a vivência de renovar e viver em equilíbrio com os seres dos *jara* do canto e as rezas, e é isso que é chamado de *maraney* (renovado, purificado e vida plena). Neste sentido, para aprender o canto deve-se ter cuidados corporais que atendam à demanda de guardar o canto no corpo da pessoa.

Já a *Ñandesy Kuña Rendy Juru’a* relatou que começou a cantar desde pequena. Tendo nascido no lugar da retomada, ela acompanhava os momentos de cantos, rezas e batismos enquanto caminhava e seguia em frente. Assim, segundo a rezadora:

Ore yma rupi akue ava memete roiko, amoite oi pe che kyvy, rembireko ha suera memete akue, amo Tajy kuepe, pe ore tia kuera oimba akue upepe, che hente kuera oho jipi upepe, upepe che hape che tia pe tajy ore upepe ronace, papa, mama ha ore ru umi che hente kuera oho paite arã upepe, ogueroiketa mborahei he'i arã, mborahei puku, avatirã omogaraí hikuai upeicha akue ko ore roiko upepe (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarília, 15 de março de 2024).

Tradução

Nós antigamente vivíamos tudo *ava* (pessoas), lá mesmo meu irmão e sua esposa e sua sogra tudo era eles(as), lá no Tajy era tudo nós, as minhas tias era tudo de lá, meus parentes ia sempre lá, lá eu minhas tias, ali em Tajy nós nascemos lá, meu pai, minha mãe, e os meus pais e meus parentes íamos sempre lá para começar o canto (*mborahei*) sempre falava, canto longo, batismo de milho, e assim vivíamos sempre lá (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarília, 15 de março, 2024).

Kuña Rendy Juru'a narrou a sua infância e o lugar onde praticava os cantos com seus grupos de parentesco, sempre participando das práticas e cantorias tradicionais. Ela cresceu convivendo com os coletivos tradicionais deste lugar chamado *Tajy* (*Tajy*, refere-se à árvore ipê), que atualmente fica nas proximidades da retomada *Guayviry*. Neste lugar, sempre viveram e praticaram os cantos com seus grupos que também eram seus parentes.

Naquele lugar, viviam somente os Kaiowa, que se organizavam em grupos de parentesco e tinham as *Ñandesy* e os *Ñanderu* para liderá-los nas cantorias (*mborahei*). Essa prática era realizada diariamente, geralmente até o amanhecer, e era compartilhada com visitantes e participantes de outros grupos e lugares

Também existia a prática de cantoria até o amanhecer, chamada de *mborahei gueroko'e*, que era compartilhada com visitantes entre as famílias. Além disso, existia o batismo do milho (*avati ñemogara'i*), que era ritualizado por meio do canto longo (*mborahei puku*) e durava vários dias. Durante a sua infância, a *Ñandesy* participava desse ritual com frequência.

O *ñemogara'i do avati kyry* (batismo de milho verde) é um momento importante para os rezadores e as rezadoras que praticam várias rezas, como o canto *mborahei*, *jeroky* e o *guahu* e *kotyhu*. Essa prática acontece em vários dias, e a participação e a prática são fundamentais para o evento. Durante a sua infância, a *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* sempre participava e praticava esses saberes tradicionais. Ela aprendeu os cantos e as rezas acompanhando o seu coletivo tradicional e grupo de parentesco desde a infância. Com a sua participação constante, ela foi aprendendo a prática e os saberes até que seu grupo de parentesco foi morto e expulso do seu *Tekoha*.

Recentemente ela faleceu, como relatei. A *Ñandesy* era a detentora dos conhecimentos práticos dos saberes tradicionais do coletivo da *Ñandesy* da retomada *Guayviry*, e sempre praticava o que aprendeu na infância. Ela passou esses saberes para suas filhas e netas, que são suas seguidoras e aprendizes dos conhecimentos das rezas e cantos. A *Ñandesy* cumpriu com o compromisso de deixar esses conhecimentos para as gerações mais novas do seu coletivo de aprendizagem, composto por mulheres.

Produzindo a Kaiowalogia

A produção desta pesquisa, a partir do conhecimento tradicional Kaiowa, buscou valorizar e reconhecer a riqueza desse saber. Por meio da Kaiowalogia foi possível alcançar e

estudar, além de entender melhor os modos de organização dos coletivos, as práticas, as relações com a natureza, implicadas com os seres da floresta e os sistemas de conhecimento.

No entanto, é importante lembrar que a Kaiowalogia é uma construção em constante transformação, que surge a partir da experiência e da vivência dos(as) Kaiowa em contato com seu coletivo tradicional de retomada. Portanto, o estudo e a pesquisa da Kaiowalogia estão estabelecidos na participação e no protagonismo dos próprios Kaiowa de retomada, respeitando e valorizando os saberes e práticas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Além disso, é importante destacar que a Kaiowalogia a partir da retomada, pode trazer benefícios para o conhecimento tradicional, especialmente ao estabelecer diálogos e intercâmbios entre coletivos tradicionais e seus modos de ser. Essa aproximação cria oportunidades de enriquecimento e aprofundamento do conhecimento Kaiowa, abrindo possibilidades para novas perspectivas e soluções para os desafios da produção da Kaiowalogia.

Em resumo, o produto da pesquisa da Kaiowalogia deve ser encarado como uma construção coletiva, participativa e dinâmica, estabelecida com os conhecimentos dos coletivos tradicionais, os biodiversos *jara* dos Kaiowa de retomadas e sua relação com os saberes das rezadoras e dos rezadores.

Na dissertação de mestrado em Antropologia, desenhei um estudo a partir do conhecimento de rezadoras e rezadores e da autoetnografia para a produção da Kaiowalogia que, neste momento, estou dando continuidade. Na dissertação escrevi:

A ciência e o pensamento indígena Kaiowa estão baseados na construção da Kaiowalogia, e este pensamento indígena sustenta-se, no seu modo de ser e de se organizar, dentro da mesma parentela - quando é constituído pelos coletivos tradicionais - e também fora da sua parentela (Benites, A, 2022, p. 14).

O conhecimento Kaiowa está intrinsecamente ligado ao modo de pensamento dos coletivos tradicionais envolvidos em seu próprio sistema de organização em retomadas.

Atravessamento da Kaiowalogia: a feitiçaria

Parto do pressuposto de que a feitiçaria também permeia a Kaiowalogia. A prática do feitiço é um saber que ocupa o lugar do “mal” no contexto do coletivo que produz essa percepção sobre suas práticas. Essa visão também se manifesta nas áreas de retomada, onde podem surgir acusações de que o outro é um feiticeiro e que essa prática é responsável por mortes e doenças no processo de retomada.

Entende-se que o princípio da Kaiowalogia está enraizado nos coletivos tradicionais e nos saberes compartilhados. A feitiçaria, de maneira geral, não é necessariamente vista com bons olhos, mas nem todo feitiço é considerado um mal. A maldade, muitas vezes, é atribuída ao feiticeiro, que está presente nas áreas de retomada. As acusações entre os grupos durante as retomadas são comuns, frequentemente se manifestando na definição de que o outro é um feiticeiro.

Sendo assim, a feitiçaria pode provocar mudanças e desmembramentos dos coletivos, que podem ser desestabilizados com a morte da *Ñandesy* ou do *Ñanderu*, como ocorreu em uma retomada²⁰ onde o coletivo acabou se deslocando devido à impossibilidade de suportar a perda da *Ñandesy*. Nesse sentido, a feitiçaria pode desorganizar qualquer coletivo das rezadoras e rezadores.

A feitiçaria articula ações nos deslocamentos dos coletivos. Quando a pressão faz com que pessoas partam para a violência, o acusado ou a acusada acaba saindo. No caso da retomada mencionada, ocorreu o contrário: o coletivo da *Ñandesy* e dos aprendizes acabou se desarticulando. É importante ressaltar que essa desarticulação pode ser temporária ou permanente. Levantar um coletivo de *Ñandesy* e *Ñanderu* atualmente é extremamente difícil, e muitos *Tekoha* acabam ficando sem uma rezadora ou um rezador que possa fortalecer a retomada, o que impacta a própria resistência da comunidade.

Não pretendo me aprofundar na feitiçaria, mas é importante situar que essa prática atravessa o estudo da Kaiowalogia dos coletivos tradicionais. O conhecimento sobre a feitiçaria provoca conflitos entre as comunidades de retomada, sendo muitas vezes responsabilizada pelas mortes e doenças na comunidade. Quando ocorre a morte de algum membro do grupo, podem surgir acusações de feitiçaria (*mohá'y*), o que pode gerar conflitos e, em alguns casos, levar à migração para outra retomada.

Ressalto que a prática de acusar outras pessoas ou grupos de feitiçaria é uma das formas mais graves de conflito e acusação, que pode levar a violência e desfechos mais trágicos, pois ataca diretamente a identidade e a integridade dessas pessoas ou grupos. Dessa forma, é fundamental que as acusações sejam resolvidas por lideranças e tratadas com cautela pelos grupos envolvidos.

A acusação de feitiçaria pode gerar um desconforto e desconfiança entre os grupos, levando à mudança no ambiente social da comunidade. Isso se deve ao impacto que a acusação de feitiçaria pode ter sobre as pessoas e grupos envolvidos. Como mencionado, a prática de

²⁰ Optei por não inserir o nome da retomada para preservar todos os(as) envolvidos(as).

acusar de feitiçaria é considerada uma forma de dizer que o feiticeiro sempre é o outro, que pode contribuir para os conflitos de relação no *ore*.

Por exemplo, onde resido, no *Tekoha Guayviry*, *Ñanderu* e *Ñandesy* foram acusados. Isso ocorreu mais de uma vez, com acusações de feitiçaria entre uma aldeia e outra que ficam próxima à retomada *Guayviry*. Esse grupo de pessoas também era composto por rezadoras e rezadores.

A acusação de feitiçaria é uma questão delicada. Assim, destaco que os coletivos tradicionais buscam alternativas ao mudar de lugar, que possam contribuir para formulações e possibilidades de levantar outro *ore*, evitando conflitos e violências.

Quando há denúncias de feitiçaria, muitas ideias afloram em “conversas alheias” e se proliferam “fofocas”, levando a um estigmatização do coletivo como feiticeiros. Essas conversas geram desconforto entre o grupo que fez as acusações. Muitas vezes, as pessoas acusam apenas com base em informações de terceiros, resultando apenas em rumores que circulam entre os coletivos tradicionais de rezadoras e rezadores. Esse fenômeno costuma ocorrer no início da primavera, quando os ipês começam a florescer e colorir a paisagem.

No entanto, no contexto da feitiçaria, também existe o *ore*, que se refere a um nós isolado. Quando um coletivo é fechado e não se abre para a inclusão de outras pessoas, isso pode gerar uma perspectiva perigosa sobre o grupo. O mundo do feitiço é um cosmos mais restrito, que produz uma diferenciação de perigo, gerando situações de risco para alguns grupos que possuem uma visão de mundo diferente.

Este grupo costuma ser chamado de *rai rai kuery* (feiticeiros), que é o termo utilizado pelos Kaiowa para se referirem a eles sem mencionar diretamente o nome da pessoa. Assim, o feiticeiro que possui esse conhecimento não consegue identificar quem está falando dele, e também não sente o calor na orelha esquerda, que é um sinal de que alguém está comentando sobre a pessoa. Ao se referir apenas a *rai rai kuery*, a pessoa está conversando ou falando sobre o feiticeiro, mas ele não consegue perceber quem está falando dele, nem sente o calor na orelha. Essa é uma maneira genérica de fofocar ou discutir sobre alguém, o que gera um ambiente propício à “proliferação de ideias”.

Também são chamados de *mohã'y kuery* (feiticeiros), uma outra forma de se referir a eles nas rodas de conversa e fofocas. Nesse sentido, os *moha'y kuery* seriam outros feiticeiros, que também não percebem as conversas que ocorrem sobre eles, nem sentem o sinal na orelha quando as pessoas falam deles. Esse grupo é frequentemente visto como perigoso e acaba sendo marginalizado em razão do seu conhecimento sobre feitiços.

No entanto, é visível que o *ore* está presente no coletivo, tanto no *mohã'y kuery* e *rai rai kuery*, e na produção de conhecimento relacionada à feitiçaria, refletindo-se em suas formas de viver. Esses coletivos possuem vivências e experiências em retomadas. Além disso, têm uma estabilidade sensível e flexível, o que torna a produção do *ore* dinâmica.

O presente estudo na Kaiowalogia, voltado para as retomadas de coletivos tradicionais, também aborda o atravessamento do feitiço dentro deste espaço de pesquisa. O objetivo foi entender a dinâmica desses coletivos, investigando os conceitos pré-estabelecidos internamente e o modo de diferenciação e de semelhanças existentes no contexto social dos coletivos no espaço das retomadas.

Neste sentido, a pesquisa foi realizada por meio de trabalho de campo do *oguata*, desenvolvido em três retomadas. Nos coletivos tradicionais das rezadoras e rezadores com os quais a pesquisa foi feita, nas nossas conversas, foi relatada a presença do feiticeiro referindo-se ao outro, neste caso aos feiticeiros e feiticeiras que estão localizados nas retomadas onde a pesquisa foi elaborada.

As relações de conhecimento constituídas no *ore* e os conflitos existentes na diferenciação de um grupo em relação a outro podem causar dispersão, afastamento e conflitos entre os grupos, o que não é benéfico em processos de retomada. Quando ocorre esse distanciamento na circulação entre os coletivos tradicionais, pode haver a evasão de pessoas; no entanto, ressalto que o *ore* desse grupo é muito significativo para a retomada.

O ensaio da Kaiowalogia e suas conexões de conhecimento

O ensaio da Kaiowalogia e a experimentação relacionada a conexões entre regimes de conhecimentos está na interação do conhecimento, se baseia no diálogo, promovendo a construção do saber e sua aplicação na formação de coletivos, no parentesco e nas retomadas. As retomadas são compostas por diversos coletivos e contextos de convivência distintos, tornando importante a troca de saberes.

Entretanto, observa-se a diversidade de visões de mundo dos coletivos tradicionais, refletida nos conhecimentos práticos e nas suas formas de prática. Isso constitui um grande desafio para uma teoria do conhecimento Kaiowa que busque compreender essas diferentes maneiras de conceber e habitar o seu modo de ser.

O mestrado em Antropologia certamente contribuiu para a produção do conhecimento sobre a Kaiowalogia, focando nos coletivos tradicionais de rezadoras e rezadores Kaiowa. Isso possibilitou uma maior compreensão e valorização desses saberes e práticas.

Ao realizar a pesquisa a partir do modo de ser Kaiowa e Guarani, especificamente no estilo das visitas Kaiowa, foi possível produzir uma reflexão sobre o conhecimento relacionado às retomadas. Dessa forma, a área de antropologia, ao possibilitar experimentações metodológicas, abriu um espaço para contribuir com o diálogo intercultural e para o fortalecimento dos coletivos de *Ñandesy* e *Ñanderu* Kaiowa.

Com as leituras dos pesquisadores e pesquisadoras indígenas e não indígenas, mencionadas anteriormente, e também com as sugestões recebidas na banca de qualificação desta tese, notei que a Kaiowalogia é uma produção resultante da troca de conhecimentos. Assim, percebi a existência da Kaiowalogia e sua importância; trata-se de um olhar sobre a prática do conhecimento e a teoria do conhecimento Kaiowa, que também estão interligados à antropologia indígena.

Em 2017, escrevi um ensaio em coautoria com Grünewald, “Anti-equivalências: sobre 2 Antropologias”, que já pensava a Kaiowalogia:

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

A Kaiowalogia é o conhecimento Kaiowa presente no movimento entre os coletivos tradicionais de *Ñandesy* e *Ñanderu*, que estão relacionados inicialmente no *ore* (nós). Entre os coletivos tradicionais, existem formas de se falar sobre “nós” e “outros”, que regem a vida desses grupos já mencionados de forma detalhada anteriormente.

A construção do pensamento e dos conhecimentos dos(as) Kaiowa está intrinsecamente ligada à organização de pensamentos práticos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* e às relações estabelecidas pelos coletivos tradicionais em seus movimentos de retomada, seguindo o caminho do *oguata*, do movimento Kaiowa. Dessa forma, é possível produzir o conhecimento teórico-prático da Kaiowalogia.

Nessa produção inicial da Kaiowalogia, houve um contato com pessoas que constroem seu modo particular de ser e sua organização em coletivos, além da diferenciação em relação a outros coletivos tradicionais. Esse processo de diferenciação é constante e está ligado às conexões e relações de vida desses coletivos, assim como aos seus pensamentos e conhecimentos autodenominados. Mesmo que haja uma negação das semelhanças, elas se fazem presentes no convívio e nas relações estabelecidas.

O caminho para construir a Kaiowalogia está, então, relacionado ao modo como os coletivos se autodenominam uns aos outros. Esse processo de retomada — que implica viver no mesmo lugar que os outros e na mobilização constante, seja por meio de distanciamento ou agrupamento — possibilita a efetivação do pensamento teórico da Kaiowalogia.

O conceito de Kaiowalogia se produz a partir das conexões entre os coletivos que se diferenciam uns dos outros e negam suas semelhanças, que se reconhecem nas categorias *ore* (nós) e *ha'e kuera* (outros). Esse princípio do pensamento Kaiowa estabelece um regime que busca constantemente a diferenciação. São elementos que articulam o pensamento social da comunidade de retomada, em que vivem em coletivos e se diferenciam uns dos outros a partir de coletivos de cada *Ñandesy* e *Ñanderu*.

No entanto, penso que a Kaiowalogia não se limita apenas a questões dos coletivos tradicionais. Os interesses políticos também podem causar conflitos, embora não sejam abordados em detalhes nesta tese, como as políticas de liderança que produzem conflitos e diferenciação entre grupos. É importante salientar, como mencionei, que a feitiçaria é um dispositivo de conflito que está interligado à produção da Kaiowalogia. O que se pretende aqui é enfatizar que o estudo também foi construído e sistematizado nesses conflitos, organizados por meio do *ore* (nós).

A Kaiowalogia da *Ñandesy* e *Jakaira* (dono do milho): a cuidadora do saber

A *Ñandesy Kuña Rova Ju* narrou que aprendeu com seu pai através da prática e da convivência com ele. Seu pai era especialista na plantação e colheita de milho e ele a ensinou tudo o que sabia sobre o assunto. Ele lhe ensinou a importância de fazer a reza ao entrar na roça para colher o milho verde, seja para consumo ou para a produção de bebidas típicas e alimentos. Essa reza é considerada fundamental para garantir que a colheita seja boa e que os alimentos produzidos sejam saudáveis e fartos.

A *Ñandesy* aprendeu o processo da reza através de seu coletivo familiar durante as caminhadas e eventos de cantos e reza que frequentava. Ela também é uma *jara*, ou seja, alguém

que caminhou e caminha em processo de aprendizado da sabedoria do coletivo tradicional e que recebe esse conhecimento através das relações estabelecidas durante as caminhadas.

Ela foi adquirindo seu conhecimento de forma gradual, a partir da experiência acumulada ao longo do percurso e dos eventos dos ensinamentos, onde as rezas eram proferidas e a sabedoria do coletivo familiar era compartilhada em um ambiente do coletivo de aprendizes. Dessa forma, ela tornou-se uma conhecedora profunda da arte da reza e passou a compartilhar esse conhecimento com aqueles que estavam dispostos a aprender. Segundo a reza de *Ñandesy Kuña Rova Ju*:

Angatu, angatu ny, angatu, angatu jakaira ojepe'i, ojepe'i ny ichupe ny, itymby roruvicha, nde upe ny che je upe ny, angatu, angatu ny, itymby roruvicha upe he'e he'e ny, angatu, angatu jaro jepe'i ny, ichupe ny, angatu angatu jaro jepe'i ichupe, jarovasa ichupe he'i ny, itymby roruvicha ichupe ny (KuñaRova Ju, Miguela Almeida Ramires, 28 de julho de 2023).

Tradução

Agora, agora sim, agora, agora o dono do milho vai tirando, tirando assim para ele assim, planta o seu cuidador superior, para você sim, agora sim, agora sim, planta o seu superior para você sim, agora sim, agora sim, vamos tirando sim, para ele sim, agora sim agora sim vamos tirando, vamos purificar para ele sim, planta o seu superior sim (*KuñaRova ju*, Miguela Almeida Ramires, 28 de julho de 2023).

Nesta reza, a *Ñandesy* compartilha um importante ensinamento sobre a colheita do milho. Antes de colher, é preciso pedir permissão ao *Jakaira*, o *jara* responsável por proteger as plantas. Durante a colheita, é importante manter uma conexão espiritual com o *Jakaira* e com as plantas, rezando em voz baixa para pedir permissão e agradecer pela colheita.

Nesse sentido, a narração do xamã sobre o milho saboró enfatiza o cultivo de *avati jakaira*, em sua plenitude, como resultado da ação da reza. O xamã afirma que *Jakaira*, com sua inteligência mágica, incorporou o milho saboró, de acordo com sua posição ocupada no plano celestial, por isso o milho é considerado sagrado (João, 2011, p.30).

A *Ñandesy Kuña Rova Ju* parte desta compreensão da narração da prática do conhecimento da reza, exercitando-se na prática do *ñembo'e* (reza) como citado pelo pesquisador indígena Kaiowa Izaque João (2011) em sua dissertação. O estudo de João se concentrou no *Jakaira* (dono do milho). A *Ñandesy* narrou a sua reza, a qual foi traduzida no

texto acima, com o mesmo propósito de narrar a reza para o milho Saboró (milho branco). Essa reza é específica para o milho branco, a *Ñandesy* a compreende, ensina e é praticada com seus coletivos.

O modo de ser Kaiowa e Guaraní da reza foi passado para a *Ñandesy* por sua mãe, que também seguia os ensinamentos dos coletivos tradicionais e praticava o cuidado com as plantas e com os seres *jara* que habitam esse mundo. A *Ñandesy*, por sua vez, também segue esse costume que envolve cuidado e reverência pelos *jara*. Quando há milho para colher, ela utiliza a reza que aprendeu com a mãe para pedir permissão ao *Jakaira*.

Na reza da *Ñandesy Kuña Rova Ju* para a colheita do milho, ela invoca o *Jara* do Milho para estabelecer uma conexão e diálogo durante a colheita das espigas. Ela segue um ritmo especial durante a colheita, que consiste em quebrar as espigas de milho enquanto profere sua reza, mantendo assim uma conexão com os *jara* da planta.

A *Ñandesy* tem um domínio especial na reza das plantas, o que lhe permite estabelecer uma conexão mais profunda com o *jara*, o *jakaira*. Além disso, ela também é *jara* da reza, ou seja, dominadora do *ñembo'e* das plantas, o que lhe confere grande respeito e autoridade com a reza. As relações de duas faces entre ela e o *jakaira* estão presentes em sua coletividade familiar, enfatizam a importância da conexão entre os seres humanos e as plantas, fazem com que a *Ñandesy* detenha um conhecimento profundo sobre a reza dos *jara* do milho.

Com isso, ela tem acesso a essa reza e pode usá-la em sua roça na colheita do milho e de outras plantas que são necessárias para sua subsistência. Isso permite que sua plantação seja protegida contra doenças e outras pragas animais, já que ela pediu autorização para a colheita por meio da reza e estabeleceu um diálogo de relação e cuidado com o *Jara* responsável pela planta.

Um diálogo estabelecido com a rezadora é encontrado no livro publicado pelas autoras Marcilene Martins Lescano, Rosa Sebastiana Colman, Veronice Rossato Lovato e Levi Marques Pereira, intitulado “*Mbo'epy jevy: reaprendendo com a roça*”:

Para encerrar, ele falou que não podemos nos afastar dos rezadores e sábios, porque eles sabem como devemos fazer batismo e reza para preparar o solo e plantar vários tipos de alimentos da roça, assim como devemos conhecer e respeitar o tempo de cada planta, porque ela depende de nós e de seu jára - guardião (Lescano; Colman; Lovato; Pereira, 2022, P.113).

A *Ñandesy* compreende que é fundamental estabelecer um diálogo através da reza para acessar as plantas, seja durante o plantio ou ao coletar plantas na floresta ou em sua casa. Ela sabe que é necessário pedir permissão e estabelecer uma conexão respeitosa com o *jakaira*, para

que possa colher as plantas de maneira apropriada, garantindo que sua colheita seja saudável e benéfica para o seu coletivo familiar.

Esse cuidado com as plantas e com os seres *jara* fazem parte do modo de ser Kaiowa, e a *Ñandesy* mantém essa prática como uma forma de praticar os ensinamentos dos seus antepassados e manter uma conexão com *jara*.

A *Ñandesy* possui um vasto conhecimento na reza das plantas, que foi adquirido ao longo de suas caminhadas e convivência com outras pessoas de sua comunidade tradicional. Ela é considerada uma *jara* dessa prática, tendo acesso direto a essa reza e estando sempre em contato com as plantas por meio das rezas. Como rezadora, ela pode estabelecer um diálogo direto com os *jara* seres invisíveis e com o dono superior das plantas, o *Jakaira*.

Essa prática é fundamental para garantir uma colheita saudável e abundante, além de estabelecer uma relação respeitosa e cuidadosa com as plantas. A *Ñandesy* compreende que o conhecimento da reza das plantas é um conhecimento Kaiowa transmitido de geração em geração, e é por isso que ela valoriza tanto essa prática dos coletivos tradicionais, mantendo sempre uma conexão com o *Jara*, por meio da reza.

A *Ñandesy* relatou que a reza das plantas também é utilizada para buscar remédios e tratamentos em lugares próximos aos rios, onde é possível encontrar raízes, folhas e outras partes de plantas com propriedade de ervas medicinais. Uma dessas plantas é conhecida como *itymby* (ervas ou plantas), e graças à sua conexão com os *jara do itymby* por meio da reza, a *Ñandesy* é capaz de encontrar ervas medicinais eficazes para seu coletivo de aprendizes. Esse conhecimento é muito valioso, pois permite o acesso a tratamentos com as ervas medicinais que são eficazes e seguros na cura. Além disso, a prática da reza das plantas garante que esse modo de ser da *Ñandesy* seja mantido vivo.

A *Ñandesy KuñaRova Ju* utiliza a reza das plantas para cuidar das suas plantações, protegendo-as de pragas, doenças e outras ameaças que possam afetá-las. Ela cuida das suas plantas desde as sementes (*itymbyrã*) até as frutas (*yva*), sempre buscando garantir que elas estejam saudáveis e bonitas. Dessa forma, a *Ñandesy* consegue manter suas plantas saudáveis em sua casa e em sua roça, garantindo que possam ser colhidas de forma segura e saudável. Essa prática também demonstra o cuidado e respeito que a *Ñandesy* tem pelas plantas e pelos seres *jara* que habitam nas plantas.

A *Ñandesy* é frequentemente chamada por sua filha para fazer a reza das plantas em suas plantações. Durante a reza, ela encanta as plantas e invoca o *jara* responsável por cuidar delas, buscando garantir que cresçam saudáveis. Quando chega o momento da colheita, é

necessário realizar novamente a reza das plantas para pedir autorização e agradecer ao *jara* pela colheita das plantas, reconhecendo que a reza faz os cuidados necessários.

A reza das plantas é um conjunto de palavras entoadas que encantam e protegem as plantas, estabelecendo uma conexão com os seres *jara* das ervas e plantas. É por meio da entoação das palavras que a *Ñandesy* invoca o *jara*.

A *Ñandesy KuñaRova Ju* é reconhecida como uma especialista em plantas devido ao seu conhecimento profundo das rezas. Desde criança, ela aprendeu sobre as variedades de plantas através das práticas da reza, que foram ensinadas por sua mãe. Como uma especialista em rezas, a *Ñandesy* tem recebido muitos conhecimentos e informações sobre as plantas, tornando-se uma referência sobre conhecimentos das plantas. Ela aprendeu a reza específica com sua mãe, que a ensinou enquanto elas iam juntas para a roça e caminhavam pela floresta cantando e entoando palavras sagradas. Através dessas práticas, a *Ñandesy* desenvolveu um grande saber pelas plantas, tornando-se uma guardiã *jara* da reza. Essa transmissão de conhecimento prático e feito no tempo espaço dos seus aprendizes, é fundamental para o saber dos coletivos tradicionais, garantindo assim a continuidade das práticas das rezas das plantas.

Como *Ñandesy*, *KuñaRova Ju* possui acesso às rezas e se tornou uma *jara*, ou seja, uma responsável por cuidar das práticas das rezas e do bem-estar das plantas. Ela tem uma forte conexão com as rezas por meio das plantas e vê a prática como uma forma de aprender o saber Kaiowa. Como resultado, ela é considerada uma *Ñandesy* com um vasto conhecimento sobre os cuidados do *itymby*.

Além de usar as rezas para cuidar das suas próprias plantas, a *Ñandesy* utiliza essas práticas para coletar ervas medicinais (*pohã ñana*) e ajudar outras pessoas a se curar das doenças. Ela sabe como estabelecer uma conexão entre o corpo humano e as plantas por meio da reza, e utiliza esse conhecimento em suas práticas de cura. Devido à sua sabedoria e experiência, a *Ñandesy* tem o saber de escolher as plantas certas para cada situação e preparar remédios que tenham efeitos benéficos sobre as doenças que afetam as pessoas.

Ela conduz essa prática em suas caminhadas para outras localidades, compartilhando seus conhecimentos e ajudando a curar os enfermos. As práticas das rezas das plantas também são muito valorizadas na sua retomada *Kurusu Amba II*, onde a *Ñandesy* utiliza muito essas práticas para curar as pessoas.

Além disso, quando alguma espécie de planta começa a desaparecer, a *Ñandesy* entende que é preciso compartilhar suas práticas de reza com outras pessoas para garantir a sobrevivência dessas plantas. É por isso que ela se dedica a ensinar os outros, para ter pessoas como *jara* e donos da planta.

Este processo de prática que as rezadoras dominam está interrelacionado ao estudo da Kaiowalogia e, em um primeiro momento, refere-se à prática dos conhecimentos que elas possuem para cuidar das plantas por meio de suas rezas, fortalecendo sempre a dinâmica dos coletivos e estando em conexão com os *Jara*. Essas práticas são vias de mão dupla: elas gerenciam e negociam com *Jakaira* e a reza que dominam. Neste sentido, no próximo capítulo, estaremos nos aprofundando na teoria dos conhecimentos e em outros meios das práticas do saber Kaiowa.

CAPÍTULO IV – A KAIOWALOGIA: UMA TEORIA PRÁTICA DO CONHECIMENTO KAIOWA

Neste capítulo, descrevo as formulações que foram entrelaçadas para a construção da Kaiowalogia e os conhecimentos relacionados ao modo de ser Kaiowa nos coletivos tradicionais. A composição dos *jara* abrange cantos, rezas e musicalidade, além de enfatizar a formação do corpo do rezador e da rezadora. As práticas cotidianas de cada rezadora e rezador incluem atividades como realizar as rezas, cantar e ensinar o(a) aprendiz xamânico. Dessa forma, a Kaiowalogia emerge como uma teoria na escrita da tese, refletindo a prática dos conhecimentos e a elaboração da escrita do pesquisador Kaiowa e do aprendiz xamânico, dentro do contexto da retomada.

Kaiowalogia e uma teoria prática do conhecimento

A Kaiowalogia é uma teoria do conhecimento que está implicada nos momentos de aquisição de saberes, entoados pelas histórias do modo de ser *yma* (antigamente). Essas narrativas estão diretamente voltadas para o passado, permitindo que as futuras gerações possam dar continuidade no modo de ser Kaiowa. Nesse sentido, a teoria Kaiowa e sua forma de pensar e contar são construídas a partir do conhecimento de sábias e sábios, desenvolvido com base nas experiências vividas.

O conhecimento Kaiowa que estou propondo é caracterizado pela forma como se narram as histórias. Por exemplo, Valentim Pires Guarani (2022, p. 56) afirma em sua dissertação que as histórias são contadas a partir da prática de recontar as narrativas e que cada cultura tem sua própria maneira de contar as histórias para garantir a continuidade entre as gerações. Segundo o autor:

Ouvir esta história sentado na frente do casal, Adriano e sua esposa Dona Martina, embaixo de uma árvore. Quando perguntei “de onde vocês aprenderam?”, me disseram que os mais velhos, que já morreram todos, tinham esse costume de contar histórias para eles (Pires, 2022, p.56).

Ressaltando que “os mais velhos” refere-se às sábias e sábios que já não estão mais neste plano de vida. Nesse mesmo sentido, o processo de conhecimento das rezadoras e dos rezadores caminha a partir de suas próprias experiências e dos processos de aprendizagem dos saberes.

Esse caminho foi ressaltado pela pesquisadora indígena Jacy Cariz Duarte Vera, que, muitas vezes, enfrentou dificuldades por ser mãe solo e por lidar com o olhar preconceituoso

de muitas comunidades. No entanto, as experiências da autora em seu processo de pesquisa visam fortalecer os conhecimentos Kaiowa, especialmente no que diz respeito às mulheres, representando uma iniciação nos conhecimentos indígenas. A autora Jacy Cariz Duarte Vera destacou em sua dissertação:

Quer que seu *ñemoñare* (filhas) sigam o mesmo caminho que uma mulher saudável, para ter uma longa vida em sua comunidade e que carregue esses seus saberes consigo mesma. Ela procura saber para repassar seus conhecimentos - *reko, rekorã* - o passo a passo do processo. Convivendo com elas, ouvindo-as e depois traduzindo para mim, além de mim mesma estar ali vivendo tudo que falaram foi uma sensação indescritível (Vera, 2023, p.5).

A teoria do conhecimento se baseia nas experiências vividas e nas rodas de conversa, onde ocorre o processo de narrar os saberes dos sábios e sábias da comunidade. Esse saber é incorporado de forma gradual, as experiências de convivência com outras pessoas são o meio pelo qual se estabelece o conhecimento Kaiowa, como a própria autora relatou a partir de sua experiência de conhecimento.

Para incorporar os conhecimentos é fundamental que o interesse parta dos próprios Kaiowa, desde a infância, vivenciando o dia a dia e ouvindo os conselhos práticos dos anciãos e anciãs. É necessário ter uma psique equilibrada para não se deixar levar por outros saberes, mesmo em um contexto como o atual, repleto do regime de conhecimento não indígena.

Ser Kaiowa é ser multifacetado e estar profundamente envolvido com a comunidade, cultivando relações internas significativas, no meu caso estar entre o aprendiz xamã e pesquisador. Inclui participar dos movimentos dos professores indígenas Kaiowa e Guarani, manter um diálogo constante e articulação com a Assembleia Geral (*Aty Guasu*) e engajar-se nas políticas dos não indígenas relacionadas à educação escolar indígena. Além disso, é fundamental ajudar a comunidade a atender suas necessidades básicas, como a ajuda para o acesso ao benefício do governo federal, como o Bolsa Família.

No entanto, para estar envolvido com a comunidade, especialmente no contexto das retomadas, é fundamental priorizar a base do saber que foi ensinada e vivida, desde a infância até o final da vida. Caso contrário, a pessoa pode se desviar do propósito de se tornar conhecedor das narrativas das rezadoras e dos rezadores.

Para que o regime de conhecimento Kaiowa seja incorporado ao ser, existem alguns fatores primordiais, que garantem que esse saber seja resguardado na pessoa. Nesse sentido, é importante salientar nossos modos próprios. Alguns elementos desse processo, listei abaixo:

Ñe'ẽ ayvu reko (*ñe'ẽ* - a fala ou conversa; *ayvu* – alma; *reko* - modo) significa que a fala tem uma alma; a alma é um corpo que pode gerir o conhecimento *reko* e sua forma específica de ouvir e aprender esse modo. Esse sistema de saber varia entre as rezadoras e os rezadores. Mas, para adquirir conhecimento, é necessário saber ouvir as narrativas contadas. Nas conversas, realizadas presencialmente pelas rezadoras e rezadores, são proferidas falas para que o corpo tenha a capacidade de lidar e gerir as narrativas. Estas são constituídas a partir de uma sabedoria que é própria dos saberes Kaiowa.

Ayvu é a alma que reside no corpo que recebe os conhecimentos, que está diretamente ligada ao aprendizado a partir do que está sendo contado. As narrativas possuem uma alma; essa alma é um corpo invisível (*anga*) que é regulado a partir do que se vai aprendendo, seja em momentos de conversas, cantos ou rezas.

O processo de recepção exige que a alma esteja pronta para adquirir conhecimento. Assim, é necessário também que a alma esteja purificada, livre de raiva e rancor, para que o corpo possa receber esses ensinamentos de forma plena e segura. Dependendo da narrativa, se a alma não estiver preparada ou adequada, a pessoa pode apenas ouvi-la sem realmente aprender os conhecimentos que são transmitidos.

Reko é o modo, e, nesse sentido, sempre aperfeiçoamos a maneira de se constituir Kaiowa. Isso é exatamente a forma como as pessoas sábias transmitem os saberes, trazendo o passado primordial para o presente e garantindo a continuidade dos conhecimentos. Destaco que o conhecimento narrado possui sua forma específica de *reko* dentro dos saberes Kaiowa, pois nos apropriamos de um conhecimento. Para o leitor indígena, *reko* pode ter um sentido que se refere ao outro, mas aqui, *reko* está voltado para a maneira de transmitir os conhecimentos.

As entoações das narrativas repassadas pelas narradoras e narradores ocorrem nos momentos mais propícios: de manhã cedo, ao meio-dia e à noite, quando não há muito barulho no ambiente e não há distrações com outras conversas. Esse ato deve envolver concentração, sendo dedicado exclusivamente àquele momento.

Nas narrativas, existe o *reko*, que é uma das formas de intervenção quando as histórias são contadas. Por exemplo, no meu campo de pesquisa, observei que cada rezadora e rezador tinha seu momento de falar, e cada um complementava o outro durante a narração das rezas, das plantas, dos cantos e das histórias. Cada um teve seu próprio processo de aprendizado nos coletivos tradicionais e em suas experiências de vida.

Para que esses três elementos (*ñe'ẽ* - a fala ou conversa; *ayvu* – alma; *reko* – modo) sejam efetivos desde a infância, é necessário consumir alevinos de peixe lambari (*piky ou pira'i*). Devemos comer o lambari pequeno, que deve ser apanhado à mão e consumido vivo.

Este processo serve para que a fala sempre seja ouvida e que a atenção nas narrativas se mantenha.

Esta passagem mantém o corpo leve, e a alma não sente raiva ou rancor. Quando a pessoa anuncia “*ha’e reko piragua’i*” (ele tem o seu modo bravo), isso ocorre porque não passou por esse processo. Portanto, para evitar isso, deve-se consumir o alevino de *piky*, para que seu modo não tenha uma alma brava. O peixe, por ser um animal aquático, habita sempre em lagoas silenciosas e em harmonia, e esse *reko* se incorpora no corpo das pessoas e as purifica.

Para crianças mais agitadas, esse processo deve ser realizado no máximo três vezes. As crianças de épocas anteriores eram mais tímidas, enquanto as crianças de hoje são mais inquietas, pois não passaram por esse processo. Assim como em outros rituais, como o batismo. A falta dessas experiências leva a certas características que as crianças atuais apresentam. Aqueles que passaram por esses processos tendem a ser mais tímidos, tranquilos e a conversar apenas quando estabelecem um laço de afinidade.

Já no período em que as crianças têm entre cinco e sete anos, deve-se realizar o *ruguai’o* (retirar a cauda da criança), que deve ser feito sobre as brasas do fogo. Quando a temperatura estiver amena, coloca-se a criança para sentar, de modo que ela não fique agitada e aprenda a hora de sentar e levantar durante as conversas dos rezadores e das rezadoras. Este é um processo que muitos não realizam mais com as crianças, pois a ciência não indígena as classifica como com transtorno de hiperatividade. Para os rezadores e as rezadoras, esse processo ajuda as crianças a serem calmas e serenas, dificultando o surgimento de desequilíbrios emocionais.

Assim sendo, a teoria do conhecimento é construída a partir do saber das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que se inicia desde os primórdios do cosmo Kaiowa. As falas são entoadas para que sejam repassadas a outras gerações, com o corpo preparado para gerir as narrativas contadas por aqueles que detêm o conhecimento. Nessa perspectiva, os *jara* são os guardiões da teoria do conhecimento; sem eles e elas não haveria saber. A teoria se constrói na comunidade e, aqui, especificamente, a partir das retomadas em que a pesquisa foi desenvolvida.

As implicações do saber ouvir para a Kaiowalogia

Como pesquisador e aprendiz indígena Kaiowa de retomada, tenho o entendimento de que a escuta é um aspecto fundamental em nosso modo de ser Kaiowa. Durante minhas visitas de campo, evitava escrever enquanto ouvia as narrativas e só o fazia após o término das conversas. Ao absorver profundamente o que estava sendo dito, compreendi que o pesquisador

indígena deve não apenas compreender, mas também saber ouvir para aprender e transmitir conhecimentos para as futuras gerações. A escuta atenta não apenas permite a compreensão plena das narrativas, mas também demonstra respeito e valorização dos saberes tradicionais Kaiowa.

Aprender os conhecimentos a partir do exercício da audição Kaiowa está primeiramente no saber ouvir, *mba'e rendu kua'a*²¹, aquele/a que sabe ouvir, aprende ouvindo, são sentidos de gravar e memorizar a partir da própria oralidade. Este ensaio de experimentação da escuta e repetição, e a técnica de concentrar em ouvir para aperfeiçoar a audição é um caminho que requer dedicação muito exclusiva. Ao ouvir, deve-se manter sempre em silêncio profundo para que as rezadoras e os rezadores tenham a confiança de narrar os conhecimentos práticos da oralidade.

As colocações das rezadoras e dos rezadores durante minha pesquisa, nas visitas, reforçam que há uma escassez de pessoas capazes de ouvir com habilidade e comprometimento nas retomadas. Segundo eles e elas, muitas vezes não há disposição ou interesse em ouvir as narrativas dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*, o que compromete a transmissão dos conhecimentos e valores tradicionais.

Isso tem gerado uma preocupação em relação à formação de novas gerações, pois a falta de pessoas que saibam ouvir pode resultar na perda de saberes importantes. De acordo com suas versões, é fundamental que haja um esforço para desenvolver a habilidade e a agilidade necessárias para compreender e absorver as narrativas, garantindo a continuidade dos coletivos tradicionais Kaiowa.

A rezadora Miguela Almeida Ramires, também conhecida como *Apyka Ray Jegua'i*, em uma de suas falas, mencionou a importância de se ter ideias e opiniões formadas, que só são possíveis por meio da escuta atenta. Segundo ela, as pessoas que deixam de saber ouvir as narrativas das rezadoras têm mais dificuldade em ter ideias e opinar, pois não têm a base de conhecimentos necessária para isso.

Em suas palavras: “*Nde reguereko arã ideia, ndeko na nde ideia oi che remi arirõ ha'e chupe*” que, em português, seria “Você tem que ter ideia, você deve ter ideia meu neto” (*Apyka Ray Jegua'i*, 20 de dezembro de 2023). Nesse trecho específico de sua fala, ela se refere aos netos que não buscam ouvir suas narrativas, o que faz com que eles não desenvolvam essas ideias. Essa é uma preocupação da *Ñandesy*, que afirma que há cada vez menos pessoas interessadas em ouvir suas histórias e ensinamentos. Vale ressaltar que o termo “ideia”, será

²¹ *Mba'e rendu kua'a* - *mba'e* - seu - *rendu*: ouvir - *kua'a* - saber - e o seu modo de ouvir.

mais aprofundado no decorrer do capítulo, é muito amplo e pode ter diversos significados e implicações que variam de acordo com o contexto.

Quando as pessoas não conseguem mais ouvir e narrar as histórias, perde-se muito do conhecimento que faz parte da memória dos coletivos tradicionais. Miguela Almeida Ramires destacou que muitos jovens não estão mais ouvindo as *Ñandesy* e os *Ñanderu*, o que representa uma perda significativa que os coletivos vêm enfrentando. Por isso, é fundamental valorizar e praticar a habilidade de ouvir, para que as narrativas e ensinamentos de rezadoras e rezadores possam continuar sendo transmitidos às próximas gerações.

Infelizmente, muitos jovens estão deixando de aprender a prática do saber ouvir por diversos motivos, como a influência das tecnologias, jogos online, redes sociais e vídeos em plataformas de aplicativos. Todas essas ferramentas acabam aprisionando crianças e adolescentes em seus quartos, em suas próprias casas, e dificultam as visitas a seus anciãos e anciãs, fazendo com que percam oportunidades valiosas de aprendizado. Além disso, a prática do assopramento está sendo cada vez menos exercida.

No entanto, é importante destacar que os coletivos tradicionais estão trabalhando ativamente para fortalecer a prática do saber ouvir e a transmissão de conhecimentos entre seus membros. Isso pode ser realizado por meio de atividades como rodas de conversa, contação de histórias entoadas e palavras contadas em ritmos de rima, além de desenvolver a prática do ritual de assopramentos, entre outras iniciativas.

A geração de meninos, meninas e jovens que desaprenderam a ouvir e que não praticam mais a escuta é composta por pessoas que não sabem ouvir. “*Ndaima'e rendu kua'a veima ko'angagua*” (as pessoas mais jovens de hoje não sabem mais ouvir). É evidente que, como já mencionado, a tecnologia teve um grande impacto nesse aspecto, e as igrejas pentecostais também contribuíram para esse esvaziamento da prática de ouvir as rezadoras e os rezadores.

Neste sentido, a Kaiowalogia contribui para a compreensão do conhecimento por meio do aprender e do saber ouvir (*Mba'e rendu kua'a*), e está relacionada à prática de ouvir as narrativas das rezadoras e dos rezadores. Essa prática promove o exercício de escutar as narrativas tradicionais Kaiowa das retomadas e é uma ação de afetos que gera emoções nas histórias, revelando as possibilidades de bem viver das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Hoje as narrativas encontram-se em um espaço pouco frequentado pelas pessoas, resistindo nas retomadas em pequenos grupos. Elas são contadas em um contexto de devastação, como nossas florestas (*ka'aguy*) e dos nossos modos próprios de ser (*ore reko*).

Já no caminho do saber, como aprendiz, tive a oportunidade de passar pelo assopramento por meio da minha bisavó e da minha avó. Nesse sentido, me afetei pelo ouvir, exercitando o saber e o aprender a escutar dos coletivos tradicionais.

A técnica de repetição e o saber ouvir (*mba'e rendu kua'a*) são fundamentais para acolher os conhecimentos dos coletivos tradicionais da retomada, assim como as histórias das rezadoras e dos rezadores. Contudo, pode ser difícil para muitas pessoas se deslocarem até as retomadas e dedicarem alguns dias para ouvir as narrativas dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*. No entanto, é importante lembrar que existem outras maneiras de aprender a prática do saber ouvir, como participar de rodas de conversa, promovendo, assim, a troca de conhecimentos entre as pessoas do coletivo.

Também é essencial que as pessoas que se dispõem a ouvir as rezadoras e os rezadores o façam com respeito, humildade e abertura para aprender. Ouvir não significa apenas estar presente fisicamente, mas também estar disposto a absorver os ensinamentos e valores que são compartilhados. É importante que aqueles que se envolvem nesse processo compreendam que estão em um constante processo de aprendizagem e que deve haver uma troca equilibrada de conhecimentos entre as rezadoras e os rezadores e os mais jovens.

Este segmento do saber ouvir foi de suma importância para a construção da Kaiowalogia, estando relacionado aos saberes e às formas de pensamento Kaiowa em retomadas. A Kaiowalogia também perpassa por uma antropologia indígena que tem conexões e relações com o estudo acadêmico, mas foi produzida a partir das retomadas e coletivos tradicionais, o que possibilitou elaborar a pesquisa devido ao preparo que tive no processo de aprendiz.

Também procurei não desenvolver a pesquisa estritamente dentro das normas acadêmicas, pois isso poderia comprometer o sucesso do trabalho. Dessa forma, foi possível praticar o saber ouvir e aprender a escutar as narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

O artigo de Lauriene Seraguza e Levi Marques Pereira discute a possibilidade de uma antropologia indígena, que se faz presente nas falas das mulheres indígenas Kaiowa e Guarani, além de abordar as diversas antropologias sob a perspectiva de ecoar as narrativas dessas mulheres.

Trata-se antes, de uma provocação às múltiplas possibilidades de percepções sobre a vida e as relações implicadas com multiversos, nos quais o pensamento indígena se exercita nos escritos indígenas a partir de articulações com o pensamento antropológico (Seraguza e Pereira, 2019. p.2).

Diante dessa citação é possível relacioná-la com a compreensão de que as percepções de mundo e as relações estabelecidas com os multiversos são múltiplas e plurais. O pensamento indígena valoriza a interconexão e a interdependência entre todos os seres e elementos do universo, e essa visão de mundo pode ser percebida e explorada por meio dos escritos e narrativas indígenas.

Ao mesmo tempo, essa abordagem provoca a reflexão sobre as relações de poder e o papel que os saberes indígenas desempenham no mundo acadêmico. A articulação entre os saberes indígenas, que contribui para o desenvolvimento do pensamento antropológico, pode evidenciar as diferenças e as complementaridades entre essas perspectivas de conhecimento acadêmico, indígenas e não indígenas, contribuindo assim para a efetivação do estudo da Kaiowalogia.

A partir de alguns apontamentos iniciais da antropologia indígena, este estudo destaca a importância de ouvir as vozes Kaiowa para um melhor entendimento sobre o saber da *Ñandesy* e do *Ñanderu*. A Kaiowalogia é uma produção teórico prática do saber Kaiowa, que interliga os conhecimentos e pensamentos das retomadas, fundamentada nas narrativas dos sábios e sábias. Essas narrativas são transmitidas a partir das retomadas, locais de ocupação que constroem relações e contatos entre as *Ñandesy* e os *Ñanderu* Kaiowa.

Neste sentido, ter um bom ouvido foi essencial desde o início. Caso haja um bom saber ouvir, isso implica no fortalecimento das narrativas das rezadoras e dos rezadores das retomadas, que atualmente dominam os conhecimentos de seus coletivos tradicionais. Eles estão preocupados com esses saberes, uma vez que muitas pessoas já não estão mais praticando o saber ouvir.

Kaiowalogia: a prática do canto

A poesia dos cantos está em suas práticas de conhecer as performances das habilidades do saber. Não se trata apenas de saber cantar, mas da forma poética de transmitir o canto para os *jara*. É uma conexão de diálogo feita a partir dos instrumentos, que conferem à poesia um ritmo harmonioso e encantador, buscando sempre ser apresentada em casas de reza ou diante do *yvyra'i* (altar), além de também ser atualmente realizada em escolas e eventos.

O *purahei* (canto) é uma prática que ecoa falas e palavras curtas, entoando ritmos e repetições de forma poética, com rimas e variações de som grave e agudo em cada nota das palavras. Essa prática é acompanhada pelo *mbaraka* (instrumento feito de cabaça) e pelo

takuapu (instrumento feito de bambu da rezadora), que são sincronizados em sequência com as falas poéticas.

Não há restrições em relação ao *purahei*, podendo ser feito apenas com o *takuapu* ou apenas com o *mbaraka*, e tocado tanto por mulheres e homens aprendizes quanto por rezadoras e rezadores. É importante destacar que, no caso de *takuá pu*, somente as mulheres podem tocá-lo, enquanto que elas também podem tocar o *mbaraka*. Já os homens podem tocar apenas com o *mbaraka* no canto *purahei*.

O canto *mborahei* consiste de vozes que ecoam entoadas e não possuem palavras, mas apresentam ritmos poéticos que são cantados em momentos de conclusão de um canto *purahei*, que é chamado de *ogueropapa* (atingir o altar do canto). As regras para cantar são as mesmas do *purahei*, sendo utilizados os instrumentos *mbaraka* e *takuapu*. O *mborahei* também pode ser realizado no início de um canto, apresentando sua forma poética sem palavras, apenas com vozes sincronizadas em notas sonoras mais graves e leves.

O canto *jeroky* utiliza vozes e palavras de notas graves e leves, emitindo som com os mesmos instrumentos utilizados no *mborahei* e no *purahei*. Esse canto é dançado em movimentos no ritmo do canto, com performances de várias formas, como em linha reta, em círculo ou fazendo contornos no corpo. Todos esses movimentos são acompanhados pelo canto e som dos instrumentos. Essa prática é muito utilizada pelos aprendizes para limpar e purificar o corpo. Ao finalizar o canto, é comum fazer o *sambo* ou esquivar, que consiste em aprender a se esquivar de objetos com o objetivo de purificar e limpar o corpo, de forma que os praticantes não saiam cansados do ritual.

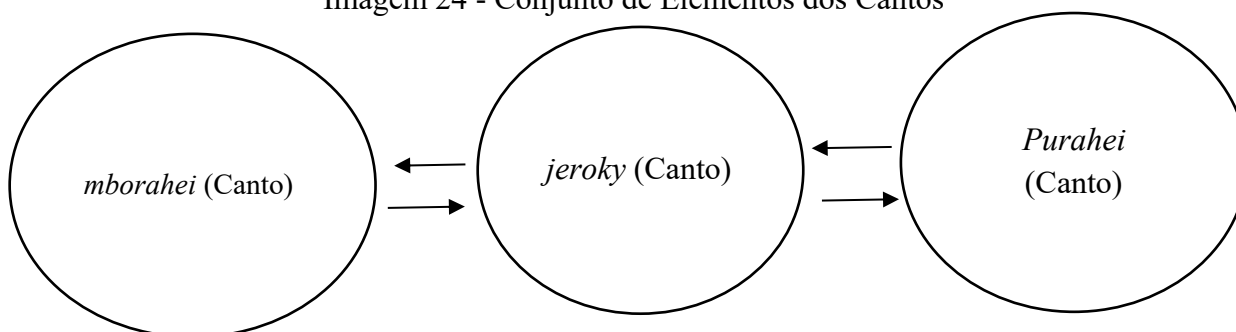
O canto *jeroky* ganha variações de performance de danças, imitando animais, pessoas e aqueles que são considerados *ñande rykey papa* (o nosso grande irmão e pai) na iniciação dos universos. Ele ganha performance de danças imitando raios, trovões, ventos, pássaros como beija-flor, redemoinhos, entre outros. O *jeroky* tem suas próprias formas de dançar nos ritmos de cada ser visível e invisível na cosmologia Kaiowa.

O *jeroky* tem a função de aperfeiçoar o corpo, a alma e a voz, trabalhando a memorização das palavras e a capacidade de atingir notas sonoras leves e graves. Ele é muito utilizado para ajudar os aprendizes a ter um corpo leve, ágil e com ritmo para a dança.

Além disso, o canto ajuda a desenvolver habilidades de diversas modalidades de movimentos corporais. Um exemplo de canto que ajuda a aprimorar tais habilidades é aquele que exige os movimentos corporais rápidos, mobilidade precisa das pernas, articulação da memorização e aceleração no tempo certo do canto. O canto também ajuda a desenvolver a capacidade de emitir notas sonoras leves e graves durante a performance.

Os cantos *mborahei*, *porahei* e *jeroky* são cantos que se aproximam em suas funções de ecoar vozes, instrumentos, ritmos e performances. Eles também trabalham a realização do movimento do corpo e o desenvolvimento de notas sonoras graves e leves, além de possibilitar a imitação de seres invisíveis, como *jara* (donos) e pássaros. Embora tenham algumas diferenças em suas particularidades, como a presença de movimentos específicos e a utilização de diferentes instrumentos, esses cantos possuem muitos elementos comuns em suas práticas.

Imagem 24 - Conjunto de Elementos dos Cantos



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

A Imagem 24 acima mostra como os cantos têm conexões e relações dentro do conjunto de conhecimentos. Eles se diferenciam em detalhes, na forma como cada canto é apresentado, nos nomes dados a cada um, nas vozes e nas falas, nas palavras que são entoadas para a musicalização de movimentos e sons em uma performance poética com ritmo vocalizado.

De acordo com o que produzi na dissertação:

Mborahei são os cantos sequenciais e com repetições, cuja aprendizagem requer um acompanhamento e prática de muito mais tempo, e são muito utilizados por rezadores, rezadoras e aprendizes e também são utilizados em momentos de cerimônia de crenças e para abertura de eventos sociais e acadêmicos, dentro dos contextos indígenas e não indígenas. *Jeroky* é o canto religioso utilizado em batismos e purificações de plantas, crianças, corpo, contexto social, comunidade e parentesco. O seu processo de aprender é praticar de forma minuciosa, com várias repetições de cada canto, para aperfeiçoar o processo de assimilação do canto (Benites, A., 2022, p. 39-40).

Neste sentido, o canto é uma composição que faz parte da Kaiowalogia, refletindo sua forma de praticar e de criar uma musicalidade própria. O seu sentido está em transmitir essas práticas por meio de diversas repetições, que são essenciais para que o conhecimento seja absorvido pelas pessoas que o recebem. Este processo envolve práticas, repetições e entoações, garantindo uma plena compreensão desse saber Kaiowa.

Eventos festivos e a musicalidade da Kaiowalogia

Os cantos *guahu* são entoados em eventos festivos, como batismos, encontros e recepções, levando alegria e dinamismo aos ambientes em que são executados. Esses cantos possuem movimentos circulares que transmitem tradições coletivas, e podem ser praticados por pessoas de todas as idades, inclusive crianças, jovens e adultos, sem restrições. A musicalidade festiva desses cantos é celebrada em diversos espaços e eventos.

Os cantos *guahu* possuem períodos e espaços específicos para serem entoados. Alguns podem ser cantados durante o dia, enquanto outros são reservados para a noite. Existem pessoas especialistas em cantos *guahu* que podem cantar desde o entardecer até o amanhecer, dominando a sequência complexa e habilidosa do *jara* do canto. Esses especialistas compreendem as nuances do canto e possuem alta habilidade para cantar dentro do tempo, mantendo o ritmo até o amanhecer, somente com o canto *guahu*.

O estilo do canto *guahu* consiste em contar histórias de pássaros, animais, o tempo, pessoas e instrumentos musicais. Esse canto apresenta estrofes, ritmo e rima que narram a história de cada ser. Através dessas estrofes, as pessoas aprendem e cuidam dos conhecimentos tradicionais sobre os animais, bem como sobre as histórias narradas dos coletivos tradicionais Kaiowa.

O canto *guahu* também é entoado durante a cerimônia do batismo de milho (*avati kyry ñemogarai*), narrando a história do dono (*jara*) do milho, o ser responsável pelas plantas e sementes das variedades *jakaira*, mais conhecido como dono do milho branco ou *saboró*. Esse canto também é utilizado em *kunumi ka'u* (embriagar a criança com *kaguĩ* - suco fermentado de milho), uma cerimônia onde as crianças são embriagadas, e no ritual de perfuração dos lábios, que simboliza a passagem para a vida adulta e a possibilidade de se tornar um *rechakary* (rezador) no futuro, capaz de compartilhar sua sabedoria com a comunidade.

O modo de cantar *guahu* se caracteriza por uma entonação grave e ondulante, com palavras aceleradas e rimas intercaladas. Na melodia, as mesmas palavras são repetidas em diferentes notas, criando um ritmo envolvente. A produção da voz é mais grave e acompanhada pela batida do pé no chão, que é mais forte, enquanto as pernas se movem de forma lenta e flexionada. No entanto, dependendo do tipo de canto *guahu*, os movimentos podem ser mais rápidos. Essas variações na performance e na melodia são características distintivas entre os detentores e detentoras do *guahu*.

Por outro lado, o canto *kotyhu* é uma manifestação artística da alegria, da celebração, dos encontros e dos movimentos. Esse canto atravessa todos os sentidos do espaço em que é

entoado, trazendo uma atmosfera de felicidade e alegria para as pessoas presentes. É um canto destinado às crianças, que cantam, riem e brincam com as palavras, além de transmitir felicidade e poesia às pessoas. É um canto que movimenta as pessoas em uma roda, e que todos deveriam aprender, conhecer e saber cantar.

O canto também é utilizado em festas de aniversário, encontros e assembleias entre indígenas e não indígenas. Ele serve para animar e revigorar qualquer ambiente, seja para rememorar lembranças ou para receber pessoas externas. É um canto que dá sentido à vida, promovendo o bem-estar das corporalidades dos *ava* (pessoas).

O *kotyhu* também é utilizado para fazer jogos de disputas que envolvem o canto. Nesse jogo, o primeiro a cantar inicia a disputa, e o segundo responde com outro canto, em uma forma de diálogo que envolve conversas e brincadeiras. Isso serve para estimular a cantoria e dar mais festividade nos momentos das danças e cantorias. O canto *kotyhu* não tem restrições de gênero ou idade das pessoas que o entoam.

A performance do canto *kotyhu* é feita cantando e dançando em roda, com as mãos dadas e girando no sentido horário ou anti-horário, dependendo do momento da cantoria. A entoação das palavras produz alegria nas pessoas, pois se trata de um canto musicalizado, poético e leve que transforma qualquer ambiente em um local de festividade e alegria.

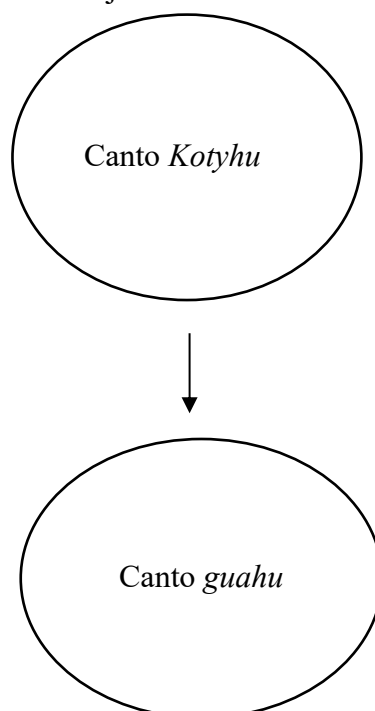
O canto também é utilizado em despedidas de pessoas que faleceram. Nesses momentos, o canto resgata e expressa em suas letras e melodias todos os feitos e realizações da pessoa que partiu. Trata-se de uma forma de despedida que proporciona conforto e alegria, pois celebra a vida que essa pessoa viveu e reconhece que ela está seguindo para uma nova jornada.

Embora seja uma festividade de luto, as letras do canto são específicas para a pessoa que está seguindo para outro patamar. O *kotyhu* é conhecido por transmitir alegria e emoção, mesmo em momentos de despedida. No período de luto, a cantoria é uma forma de despedida alegre, triste e poética, permitindo que as pessoas se recordem dos entes queridos ou membros do grupo de parentesco que se foram.

Atualmente, poucas crianças e jovens têm conhecimento sobre os cantos de alegria e festividade. É importante que a nova geração compreenda a importância destes cantos como uma base inicial. Por meio da música, as tradições, histórias e costumes são transmitidos e os jovens devem aprender e valorizar essa importante forma de expressão do *kotyhu* Kaiowa.

Nas retomadas é possível observar a presença mais forte desses cantos. As crianças aprendem a cantar e a expressar alegria através das músicas, que são usadas tanto para alegrar os adultos quanto para as brincadeiras entre elas. É importante ressaltar que os cantos de alegria têm um papel fundamental na vida Kaiowa e devem ser valorizados pelas novas gerações.

Imagem 25 - Conjuntos de elementos dos cantos Kaiowa



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

Os cantos *Guahu* e *Kotyhu* são semelhantes e são utilizados em festividades. Ambos os cantos são feitos através das vozes dos cantores e não utilizam instrumentos, sendo entoados de forma poética. A principal diferença entre os dois pode estar na rima utilizada em cada canto. Eles podem ser entoados em espaços semelhantes ou em locais diferentes e têm como objetivo transmitir um sentido de vida plena para o bem viver. A nossa língua materna está presente nesses cantos *Guahu* e *Kotyhu*.

Como escrevi:

Kotyhu é a arte de ouvir e aprender os cantos musicais para festas, encontros sociais, para os momentos de tristezas e, ultimamente, vem sendo também utilizado em abertura de reuniões, formaturas e apresentações para eventos acadêmicos. *Guahu* é o canto com poesia e rimas que narram o tempo, os pássaros, o cotidiano da comunidade, que são cantadas em eventos rituais, festas comemorativas, batismo de plantas, batismo de crianças, encontros de lideranças e eventos acadêmicos, e são nestes espaços que este tipo de canto se sobressai (Benites, A., 2022, p.39).

A musicalidade dos cantos Kaiowa possui uma dinâmica que estabelece conexões com o presente estudo da Kaiowalogia, sendo um processo de aprendizagem coletiva, diferente de outras categorias de rezas que são individuais. Em tempos antigos, as rezas também eram

ensinadas coletivamente, mas atualmente a transmissão do conhecimento das rezas está sendo feita de forma individual. Por outro lado, o canto é sempre coletivo, e seu processo de aprendizagem fortalece o modo de ser Kaiowa. Assim, presente o estudo da Kaiowalogia reconhece que a teoria Kaiowa também inclui os cantos.

Kaiowalogia: as conexões com os *Jara*

A Kaiowalogia envolve a relação com uma série de *jara kuera*, imersas nos elementos relacionados a eles. A proposta aqui é dialogar com os *Jara* a partir do *Mba'e Kua'ava* (conhecedor ou conhecida) – aquele ou aquela que domina o conhecimento – para estabelecer conexões entre os *Jara*, seus *jara kuera* constitutivos, bem como classificá-los de acordo com o tempo e o espaço em que habitam. É importante entender como se dá a composição dos conhecimentos do ser *Jara*.

O *Mba'e Kua'ava* são aqueles e aquelas que dominam os conhecimentos Kaiowa. Eles e elas possuem um conhecimento que foi deixado na iniciação do universo pelo *Ñande Ru Papa Jusu* (traduzido como Grande Pai) – termo utilizado pelos coletivos tradicionais a que pertencem e que acompanho desde a minha iniciação como aprendiz. Em minha dissertação de mestrado, descrevi este grupo, o meu *Ore* de coletivo tradicional. Existem outros termos utilizados pelas rezadoras e rezadores, como *Ñande Ru Guasu* e *Ñande Ru Vusu*, que também podem ser traduzidos como Grande Pai.

Como *Mba'e Kua'ava*, temos nossa grande *Jari Jusu*, também conhecida como Grande Mãe, termo utilizado pelo coletivo tradicional que pertencem. Há outras denominações, como *Jari Guasu* e *Jari Vusu*. A Grande Mãe deixou sua sabedoria ao caminhar com seus primeiros filhos, *Pa'i Kuara* (Sol) e *Jasy* (Lua), antes de ir para seu lugar de descanso. Nas narrativas sobre o Sol e a Lua, a Grande Mãe foi capturada pela morada dos cachorros. No trabalho de conclusão de curso (2023), no capítulo "*Jagua ypy retãpy oguahê Ñandesy guasu*", elaborado por Cleide Martins Garay, é relatada a morte da Grande Mãe.

Jagua ypy retãpy oguahê Ñandesy guasu:

Oguahe ohovy Ñandesy Guasu jagua ypy retãme peicha he'i jagua ypy: "eñyvo, eñyvõ (ejapi), jajuka, ñamokaẽ, (jahesy), já'u hãnguã" peicha ojoupe he'i. Jagua ypy ojuka Ñandesy guasupe ojukamaramõ chupe, jagua jari ohecha hikuai kuña hyeguasuha ohenõi jagua jaripe he'i peicha: "há mã tayrata ngauvoira'e" he'i, pemoka'ẽ katu aiporãi ombovo oikyty ohãimbe'e hikuai ikysẽ oikyti hãnguã Ñandesyguasu reõmguepe oipe'a Pai Kuara há Jasy

isyreõngue ryegui. Ha jagua ypy he'i peicha: Pa'i Kuara há Jasyre eraha jaripe to'u, tomoka'ê, (tohesy), ogueraha ome'ê jagua jaripe ho'u haguã mo'ã. Há jagua jari ñdaikatui ho'u Pa'i Kuarape. Opo'i Pa'i Kuarape jagua jari tatape ohesy hãnguã mo'ã, upemarámo Pa'i Kuara omosarambipa jagua jari rata. Ohecha ñdaikatui omoka'ê, upe maramõ omoĩ jagua jari ytaku ombopupu omomimõi haguã Pa'i Kuarape, opo'i chupe ytakupupupe upegui Pa'i Kuara osẽ jevy oñemborari chupe kuera. Opatama omboguepa jagua jari rata, upemaramõ omondyima jagua jaripe há he'i peicha: "Eheja toikokuri cherymbarãro, ikatuko oikovemba'e he'i hese", ojagara jagua jari Pa'i Kuarape há jasyre ogueraha omoĩ mokõive mimpe tapekua ari (huparã). Peteĩ kaarupe oho jevy jagua jari omaẽ Pa'i Kuara há Jasyre (Garay, 2023, P.10).

Tradução

As moradas dos cachorros quando a Grande Mãe chegou:

Ao chegar à morada dos cachorros, a Grande Mãe disse: "Ataca, ataca! Vamos matar para assar e nos alimentar." Assim, conversaram entre si. Na morada dos cachorros, eles mataram a Grande Mãe e a mãe dos cachorros percebeu que ela estava grávida. Então, chamou a mãe dos cachorros e disse: "Ela vai ter filhos." Cortaram e amolaram a faca para cortar a Grande Mãe, que já estava morta. Retiraram o Sol e a Lua da barriga dela. A morada dos cachorros então disse: "Levem para a Grande Mãe dos cachorros para que ela possa comer" e a levaram para que a Grande Mãe dos cachorros tentasse se alimentar.

E a Grande Mãe dos Cachorros não conseguia comer o Sol. Ela tentou assar o sol, mas não conseguiu. Quando percebeu que não iria conseguir comer o Sol, começou a colocá-lo na água quente e deixou ferver para cozinhá-lo. No entanto, o Sol saiu da panela e, ao sair, começou a se esquivar deles, quase apagando todo o fogo da Grande Mãe dos Cachorros. Ela ficou assustada e disse: "Deixa-o; vou ter como meu animal. Tomara que ele sobreviva". Pegou o Sol e a Lua e levou os dois em uma espécie de cesto em forma de cama. Depois de alguns dias, a Grande Mãe foi olhar novamente para o Sol e a Lua, e assim eles foram crescendo junto com seu irmão, a Lua (Garay, 2023, P.10, tradução livre do autor, 18 de agosto de 2025).

Aqui gostaria de fazer uma breve observação sobre a morte da Grande Mãe. Como aprendiz, tenho acesso a diferentes versões sobre sua história, mas gostaria de compartilhar um trecho sobre sua caminhada. Segundo algumas narrativas, a Grande Mãe caminhou incansavelmente ao lado dos seus filhos, *Pa'i Kuara* (Sol) e *Jasy* (Lua), compartilhando com eles seu conhecimento e sabedoria. Contudo, em um determinado momento, ela foi capturada por uma onça e levada para seu descanso final.

A narrativa entoada entre a *Jari Jusu* e *Ñanderu Papa Jusu* que compõem as histórias das rezadoras e dos rezadores apresenta uma versão anterior à morte da Grande Mãe, que foi abandonada pelo Grande Pai. A Grande Mãe, então, iniciou sua jornada pelos caminhos que ele havia percorrido. Nesse período, seus filhos gêmeos e irmãos (*pehegue*), o Sol e a Lua, ainda

estavam dentro de seu ventre e já estabeleciam comunicação com outros seres e plantas, como verdadeiros *Pa'i Kuara* e *Jasy* que eram. Em determinado momento, a Lua manifestou seu desejo de seguir pelo caminho das flores, que levava diretamente à toca das onças. Na pesquisa de conclusão de curso de Garay (2023), a narrativa menciona que a Grande Mãe vai à morada dos cachorros, ressaltando que as versões sobre a Lua e o Sol são infinitas. Durante essa caminhada, a Grande Mãe, ao ouvir seu filho mais novo, decidiu seguir por esse caminho, enquanto a Lua ia comendo as flores. No entanto, o Sol não queria caminhar pelo mesmo trajeto. O Sol não gostava de comer flores, preferia se alimentar de moscas e passarinhos, enquanto a Lua apreciava mais o sabor das flores. Apesar disso, a Grande Mãe acabou seguindo pela trilha das flores, onde foi capturada pelas onças ou na grande morada dos cachorros. As crianças, Sol e Lua, foram separadas da mãe e criadas pela onça. Infelizmente, essa foi a fatídica história da morte da Grande Mãe pelas garras das onças e pela morada do cachorro.

Compreendo que cada narrativa possui sua própria complexidade e significado, e por isso deve ser valorizada e respeitada. A história da Grande Mãe é uma rica narrativa transmitida pelos Kaiowa, que nos convida a refletir sobre a relação entre os seres humanos, a natureza, as florestas e as plantas, além dos seres invisíveis.

O *mba'e kua'ava* (conhecedora), em sua sabedoria, nos ensina que a Grande Mãe transmitiu seus conhecimentos ao longo do tempo, desde a criação do universo. Esses saberes foram passados aos filhos, Sol e Lua, que foram vivenciando e praticando, aprendendo sobre a vida e os perigos através de espaços como a mata, os pássaros, os peixes e as plantas, além dos lugares perigosos que hoje existem em nosso universo. A transmissão desses saberes ocorre conforme as pessoas que compõem os coletivos tradicionais Kaiowa.

O *Mba'e kua'ava* (conhecedora e conhecedor) transmitiu esses conhecimentos aos Kaiowa para que pudessem aprender e se relacionar com essas sabedorias. Para viver nos tempos primordiais, era necessário dominar os saberes para se tornar um *Jara* e aprender a viver seguindo os ensinamentos da Grande Mãe. Ao longo do tempo, outros foram adquirindo esses saberes e os transmitindo nas gerações dos coletivos tradicionais de aprendizes, tecendo novos conhecimentos e tornando-se também conhecedores e conhecedoras. É a continuidade desse processo que mantém vivo e que fortalece os coletivos de *Ñandesy* e *Ñanderu*.

A iniciação para se tornar um *Mba'e kua'ava* está relacionada aos ensinamentos da Grande Mãe e do Grande Pai, que são fundamentais no modo de ser da sabedoria Kaiowa. Eles são responsáveis por transmitir seus conhecimentos para que outras pessoas possam aprender e seguir essa trajetória de repassar os saberes. Para se tornar um *Mba'e kua'a*, é preciso dominar esses conhecimentos e ser capaz de compartilhá-los, de modo que a sabedoria possa ser

praticada e perpetuada ao longo do tempo. É um processo que envolve aprendizado, prática e dedicação, fazendo parte dos coletivos da *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Desde o início dos tempos, o universo foi se compondo com o conhecimento da *Jari Jusu* e *Ñanderu Papa Jusu*, pessoas intangíveis que fazem a narração cosmológica da iniciação do universo. A sabedoria se constitui nas narrativas dos Kaiowa, que foram criando uma paisagem repleta de plantas, animais, pessoas, pássaros, água e rios. Esses elementos foram deixados pelos antepassados para que os coletivos tradicionais pudessem viver de forma equilibrada e harmoniosa.

Além disso, a Grande Mãe e o Grande Pai deixaram seus conhecimentos para as *Ñandesy* e os *Ñanderu*, para que pudessem saber como utilizar esses conhecimentos de forma respeitosa, mantendo a vida em equilíbrio e em sintonia com o universo. O conhecimento tradicional e a sabedoria dos coletivos tradicionais adquiridos são fundamentais para a sobrevivência e o bem-estar dos Kaiowa de retomadas, que utilizam esses saberes em suas práticas cotidianas e celebrações.

Mba'e kua'ava é conhecido ou conhecida por seu vasto conhecimento sobre a cosmologia Kaiowa, que envolve todos os elementos da natureza (floresta, plantas, animais e pássaros) e a relação com a cosmovisão de mundo. Além disso, o *Mba'e kua'ava* também é aquele ou aquela que sabe guiar e orientar as pessoas em sua comunidade, seja para mostrar espaços de convivência, trilhar pelas matas, identificar lugares perigosos, locais com peixes, entre outras coisas.

O conhecedor(a) também tem conhecimento sobre as ervas medicinais e sabe identificar pegadas de animais, acompanhando cantos e rezas, enfim, possui um vasto conhecimento relacionado ao modo de vida da retomada (*tekoha*) em que vive. *Mba'e kua'ava* é uma figura importante no seu modo de ser Kaiowa, pois é aquele ou aquela que mantém viva as tradições e saberes transmitidos pelos antepassados, sendo capaz de orientar seu povo em sua relação com o universo.

Segundo o rezador *Ava Vera Rendy*:

Ha'e pe mba'e jara ha'e ja oikua'ama voi, ombogueravama vo'i, por ecenplo yvytu regua, ama rehegua, yvytu rehegua, yvytu guasu rehegua, tormenta ouro, amanda'u ouro pegua, umia mba'e jarama, oi mba'asy opyrunta he'i romogua renonde ka'aru rehegua oi ave, remboyke haguã pe mba'asy jara, rehenonde'a chupe pe mba'asy pe, ñembo'epe arã upea (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 25 de julho de 2023).

Tradução

Olha o seu dono (*jara*) ele já conhece, o curador e conhecedor(a) ele(a) é, por exemplo para o vento, para chuva, grande vento sobre eles. Vento forte quando vem, granizo sobre ele, os donos e eles mesmo, fala quando vem ou vai chegar a doenças tem o encontro dele também, para tirar do encontro e caminho esse dono da doença, tem de encontrar e cercar a doença, isso com reza para própria doença (*Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes, 25 de julho de 2023).

O processo de se tornar um ou uma *Mba'e Kua'ava* envolve adquirir conhecimentos através da prática de escuta, esta experiência de saber ouvir para ser *Mba'e Kua'ava* envolvem experimentar, repetir e vivenciar para ser o sábio e a sábia do conhecimento Kaiowa. O conhecedor ou conhecedora deve dominar e ter habilidade nos saberes tradicionais Kaiowa, incorporando-os em seu corpo para se tornar um *jara*, ou seja, um dono ou dona do saber prático.

Esse processo é longo e demanda dedicação e esforço, mas ao final, o (a) *Mba'e Kua'ava* é capaz de utilizar seus saberes para ser um rezador ou rezadora, guiando o seu coletivo de aprendizes em sua relação com o universo e perpetuando a sabedoria das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

O *Ñanderu Ava Vera Rendy* narrou um exemplo de como uma pessoa pode se tornar o detentor ou detentora do saber. Ele trouxe à tona a questão do tempo e das doenças, e como aquele ou aquela que domina o conhecimento é capaz de agir nestas situações. Ele explicou que, quando há uma chuva forte, a pessoa que é *jara* do saber deve realizar uma reza para esquivar-se ou acalmar a chuva. Ao conhecer a reza que dialoga com a chuva, o dono ou dona se torna um *jara* do ñembo'e sobre *oky* (chuva).

O rezador também mencionou outro tema relacionado ao vento. Quando há um temporal muito forte ou um grande vento, o conhecedor do saber deve realizar um encontro entre as rezas e o efeito do temporal de vento, usando rezas compostas por palavras entoadas que dialogam com o *jara* do vento, responsável por provocar o efeito sobre o ser invisível junto com *ñembo'e*. Isso serve para acalmar e desviar o vento do local ou do espaço onde o coletivo tradicional se encontra. Dessa forma, é possível equilibrar o vento ou o grande vento forte, promovendo uma troca de saberes para conversar e dialogar com o tempo do *jara* temporal muito forte.

O *Ñanderu* também falou sobre o granizo e explicou que quando há uma chuva de granizo, deve-se realizar *ñembo'e*. As palavras entoadas por meio da reza devem dialogar com o *jara* do granizo que está chegando. A pessoa que conhece o saber Kaiowa e guarani produzirá efeitos de equilíbrio e calma sobre o granizo, durante o tempo do *ñembo'e*, evitando e impedindo

o temporal do granizo com rezas tensas e fortes. Esse efeito só pode ser gerado pela interação entre o *jara* do conhecedor e o *jara* do granizo.

Ava Vera Rendy continuou narrando que ao entoar o *ñembo'e* para as doenças que se manifestam no corpo das pessoas, o rezador ou a rezadora deve realizar a cura e expulsar essas doenças que têm seu dono, tais como dores de cabeça, estômago, tontura, dores no corpo, baixa imunidade e transtornos mentais. Sempre que aparecerem essas doenças no corpo das pessoas, deve ser feito o *ñembo'e* contra elas.

O detentor do saber e o *jara* da reza deve promover um encontro de diálogo por meio da reza, entre o saber do *ñembo'e* da reza e o *jara* da doença. O efeito da cura afetará o *jara* da doença. Esse encontro entre a reza, que é o ser *jara Ñanderu/Ñandesy*, e a doença, que é o ser *jara* invisível, promoverá equilíbrio e cura da doença do *ava* (pessoa).

O rezador explicou como os *jara*, que são detentores do saber, trabalham para aliviar, equilibrar, purificar, esquivar e parar os efeitos do tempo, da natureza, como o vento, e as doenças. O vento, a chuva e o granizo são diferentes tipos de *jara* e cada um deles tem sua própria reza. As pessoas que possuem o saber para lidar com esses efeitos devem dialogar com eles por meio de palavras do *ñembo'e* da reza.

O *Ñanderu* esclareceu que o vento, assim como a chuva e o granizo, possui seus respectivos donos. Na hora de lidar com os efeitos de cada um deles, é necessário ter o conhecimento específico e a habilidade para dialogar das palavras do *ñembo'e*, com os *jara* correspondentes. As palavras da reza, entoadas de forma específica para cada *jara*, têm o poder de equilibrar e acalmar a força desse evento da natureza. Dessa forma, é possível aliviar os efeitos negativos que eles podem causar.

A relação dos *jara* com os humanos é infinita, pois sempre há uma dualidade entre eles. Os efeitos, considerados “naturais” pelos brancos, para os donos da reza são causados pelos *jara*, podem ser equilibrados e controlados pelos saberes Kaiowa, que têm a capacidade de dialogar e conversar com as palavras da reza. Essas palavras têm o poder de apaziguar, acalmar e equilibrar os efeitos que são gerados pelos *jara* invisíveis para as pessoas comuns.

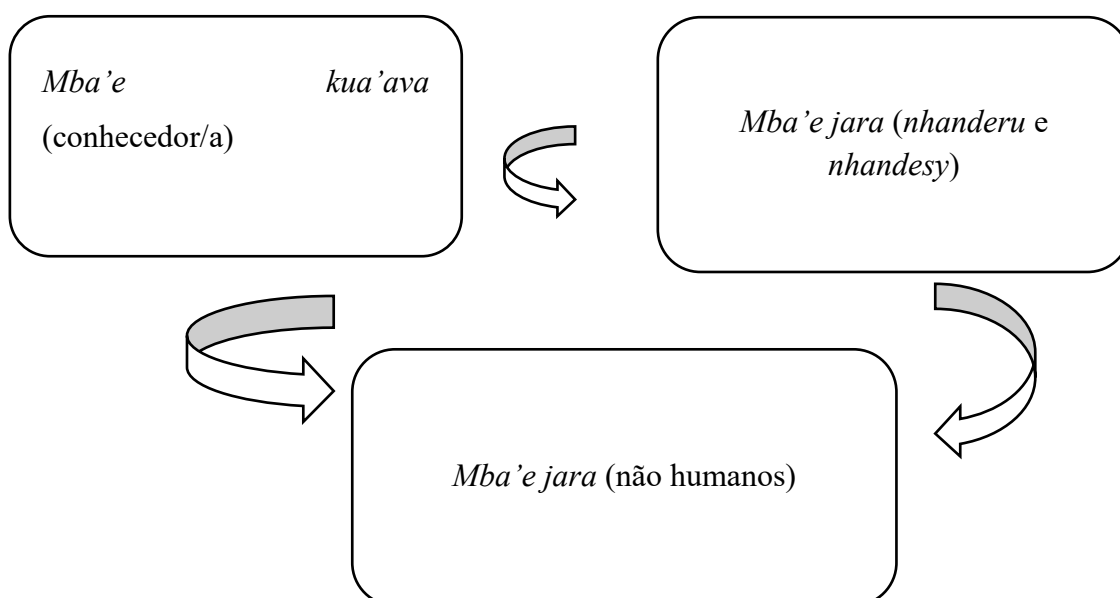
Os conhecedores e *jara* das rezas são um corpo sábio que possui o domínio dos *jara* invisíveis que existem no tempo e no espaço em que vivem os Kaiowa. Eles compreendem que esses *jara* são seres espirituais que devem ser respeitados e dialogados por meio da reza. Dessa forma, é possível controlar seus efeitos e viver em equilíbrio para o bem-estar Kaiowa.

Ñanderu Ava Vera Rendy falou sobre o conceito de *mba'e jara*, que se refere ao detentor dos conhecimentos Kaiowa. Esse termo também se relaciona com o conceito de *mba'e kua'ava*,

que é o conhecedor ou a pessoa que sabe. Ambos os conceitos estão intimamente ligados, pois aquele que é detentor do saber também é aquele que conhece.

O rezador fez essa conexão ao relacionar o conhecedor ou conhecedora com o que conhece e sabe. Essa relação é importante para os Kaiowa, pois o conhecimento é transmitido de tempo em tempo, ou seja, aquele que detém o conhecimento também é responsável por transmiti-lo para as próximas gerações. Dessa forma, a figura do *mba'e jara* ou do *mba'e kua'ava* é fundamental para a perpetuação da manutenção dos coletivos tradicionais, dos saberes das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Imagem 26 - *Jara* Humanos e Não Humanos



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

O esquema da Imagem 26 acima representa a organização dos *jara*, que se subdividem em *jara* que estão relacionados às pessoas; e *jara* que estão relacionados às entidades *jara*. Essa organização ilustra que a relação entre os *jara* e as pessoas é sempre uma via dupla. Ou seja, existe uma conexão espiritual entre aqueles que detêm o saber (*Ñanderu* e *Ñandesy*) e os *jara* que são dialogados e controlados por meio das falas do *ñembo'e* entoadas nas rezas. Essa conexão se dá por meio de uma conversa e negociação entre os seres *mba'e kua'ava* não humanos, que inclui tanto aqueles que são considerados seres humanos quanto aqueles que são considerados corpos estruturados para adquirir o sistema dos saberes da reza.

Kaiowalogia: os elementos do saber

As roças tradicionais, chamadas de *temity* ou plantio, ainda são feitas em algumas retomadas, mas enfrentam um nível de dificuldade muito alto. Anteriormente, essas roças eram mais comuns nos *Tekoha*, mas com a expansão das lavouras de soja e cana-de-açúcar, as retomadas ficam cada vez mais impossibilitadas de manter o plantio. As comunidades indígenas estão encurraladas em áreas reduzidas, cercadas pela monocultura do agronegócio. Mesmo assim, os coletivos tradicionais conseguem manter um mínimo de plantio tradicional do *temity*.

Os coletivos tradicionais ainda conseguem realizar o plantio de algumas plantas como mandioca, feijão, milho branco, arroz, batata, entre outras. Essas sementes encontram-se presentes nos plantios mantidos pelas *Ñandesy* e pelos *Ñanderu* das comunidades de retomadas.

A construção da casa de reza, também conhecida como *oga pysy*, ainda é realizada nas retomadas para preservar os conhecimentos tradicionais. *Ñandesy* e *Ñanderu* dependem dessas casas de reza para a manutenção e aprimoramento de seus saberes em cantos e rezas, fortalecendo principalmente seus conhecimentos tradicionais. A casa de reza é um espaço guardião para a prática dos conhecimentos tradicionais.

O *yvyra'i* (altar tradicional) é uma parte importante do espaço da casa de reza, onde são colocados os instrumentos necessários para os rituais de canto, como *mbaraka* e *takuapu*. Ele também serve como espaço para guardar o *chiru*, o instrumento sagrado em forma de bastão feito de árvore sagrada. O *yvyra'i* desempenha um papel fundamental na casa de reza, pois ajuda a manter os *jara* próximos e conectados aos coletivos, além de guardar os objetos sagrados utilizados nos rituais de canto.

Os *yvyraiija* ou *mba'e kua'arã*, também conhecidos como aprendizes, são conselheiros que auxiliam as rezadoras e os rezadores durante os cantos e danças e, com o tempo e a vivência com os saberes dos coletivos tradicionais, podem se tornar *Ñandesy* ou *Ñanderu* também. O aprendiz tem a função de acompanhar a *Ñandesy* e o *Ñanderu*, enquanto estes são os articuladores responsáveis por orientar e movimentar os passos dos coletivos tradicionais, juntamente com seus aprendizes.

O aprendiz estabelece uma articulação entre todos os elementos do canto do conhecimento, adquirindo experiência e práticas de convivência que são reproduzidas para garantir a continuidade desses saberes. As *Ñandesy* e os *Ñanderu* ensinam ao longo do tempo através da relação estabelecida durante os momentos de rituais e trabalhos, sempre praticando esses saberes que precisam ser vivenciados nos corpos para que se mantenham vivos.

A Kaiowalogia aqui entendida está imbricada nesses elementos essenciais para a manutenção dos conhecimentos próprios dos coletivos Kaiowa das rezadoras e dos rezadores, por meio dos saberes práticos dos cantos e das rezas. Esses foram construídos a partir de uma

rede que foi costurada. Trata-se, então, de um estudo a partir das retomadas vivenciadas e praticadas em seu modo de ser. A construção do saber prático e teórico surgiu a partir da problematização e de soluções encontradas nos encontros entre o conhecimento prático dos coletivos tradicionais. Esses conhecimentos foram se unindo a uma série de elementos até tornarem-se uma Kaiowalogia das retomadas.

A Kaiowalogia estudada assegura-se pelos conhecimentos próprios dos coletivos tradicionais, que incluem múltiplas variações de cantos em seu modo de ser. A partir das vivências nas retomadas e do caminhar Kaiowa, pude construir um saber prático narrado e a construção teórica que levou em consideração a firmeza dos saberes e práticas desses coletivos. Isto está relacionado a antropologia indígena, pois Kaiowalogia foi pensada a partir das retomadas, da vivência de um aprendiz pesquisador, possibilitando conexões com os coletivos tradicionais Kaiowa.

A retomada é um espaço de saber para a Kaiowalogia. Para isso, foi de suma importância viver e caminhar nas retomadas e em espaços semelhantes, buscando criar condições que permitiram construir um estudo do conhecimento prático que se configura em uma teoria, a partir das narrativas de *Ñandesy* e *Ñanderu*. Esses saberes estão inseridos em um contexto em que se busca cada vez mais transmitir o conhecimento Kaiowa.

A Kaiowalogia situa-se no saber Kaiowa que chega em uma teoria Kaiowa a partir da sistematização do conhecimento no sistema de escrita acadêmica, com a interlocução dos coletivos que compõem os grupos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Dessa forma, é possível estabelecer uma associação de conexões para que a Kaiowalogia esteja ancorada em coletivos tradicionais. Essa construção da Kaiowalogia foi feita a partir das retomadas onde as *Ñandesy* e os *Ñanderu* estão presentes.

Kaiowalogia: a dona do saber (*Jara Ñandesy*)

Para os povos Kaiowa, a iniciação da *Ñandesy* ou do *Ñanderu* é um momento importante, pois é nesse momento que o conhecimento dos *jara* é transmitido. Essa transição é fundamental para que o conhecimento e a sabedoria dos *jara* sejam perpetuados. A partir das falas do *ñembo'e* entoadas nos ritmos das rezas, os *jara* são dialogados e controlados e, assim, é possível manter o equilíbrio entre os *jara* humanos e não humanos na comunidade de retomada.

Segundo a rezadora *Kuña Rendy Juru'a*:

Ha'e kuera oguereko oi pe arandu, ñamombe'u porãta ramo oguereko omboguejyva peicha pepe arandu, noivei pe arandu'a mi okotyhu'a, mi overa guasu'a, ndaipori vei upea, pe arandu araka'e heta pe isype ogueraha pe kotyhu pa guasu pe che peicha ointe che reko mbo'e akue he'i akue oingo ha'e, ajeve che reraha che tu'a ha'e he'i hacha mi peiko he'i akue, upei katu ja che mbo'e guahure, upei katuja che mbo'ema ñembo'e, he'i, pepe oi jave kuarahyre oi arã, po he'i chupe kuera che amombe'u peeme he'i, kova arapy rechaha (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarilia, 15 de março e 2024).

Tradução

Eles tem sempre o conhecimento, para dizer a verdade tem aquele que faz descer, assim este conhecimento, não tem mais esse que conhece o saber. O cantor do (*kotyhu*) e os trovões grandes, não tem mais, esse saber antigamente levava bastante até ao acento da sua mãe, levava o grande canto (*kotyhu*), eu sou assim esse é o meu modo de ser, foi assim que aprendi, dizia ele. Então me levava com meu pai e vivia do jeito deles antigamente, depois me ensinou o canto (*guahu*), me ensinou a reza. Ao entardecer do sol sempre deve ter o rezador para rezar, pois eu estou contando para vocês na ótica do tempo (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarilia Flores, 15 de março de 2024).

A *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* narrou que os *jara* são detentores do *arandu* (tempo e espaço do conhecimento). Esse *arandu* pode ser definido em dois termos: “*arandu*”, que se refere ao conhecimento de forma genérica, e “*arandu ka'aguy*”²², conhecimentos das rezadoras, que é o conhecimento específico ao qual me refiro neste texto, que ela foi aprendendo.

Essa sabedoria dos coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu* é transmitida ao longo do tempo para que as pessoas se tornem conhecedoras. Esses sábios do *arandu jara* são aqueles que descem à terra para compartilhar seu saber com aqueles que estão em momentos de canto ou que estão aprendendo a cantar. Eles transmitem o conhecimento às pessoas por meio da prática dos cantos.

Durante o canto, existem aqueles(as) que são chamados de cantadores(as) ou sujeitos que recebem o saber das palavras dos *jara* que chegam no ambiente de canto chamado *jeroky amba* (patamar do canto). Esses *jara* são seres invisíveis que têm o poder de transmitir palavras de sabedoria e equilíbrio para os coletivos da *Nhandey* e do *Ñanderu*. É por meio dessas palavras que os(as) cantores(as) aprendem a arte do canto, ao mesmo tempo em que se conectam com o mundo espiritual e com os saberes ancestrais dos povos Kaiowa.

Dessa forma, a prática dos cantos é fundamental para a transmissão dos saberes e da efetivação do *arandu ka'a guy*. É um momento em que os *jara* descem à terra para compartilhar

²² *Arandu ka'aguy* (o tempo, espaço e saber da mata) refere-se àqueles que aprendem os cantos, as rezas, sobre as plantas tradicionais e as narrativas, que são chamados de *arandu ka'aguy*, uma leitura feita por meio da tradição oral. No entanto, *arandu ka'aguy*, neste caso, está sendo registrado no regime da escrita, mas isso não diminui o valor do saber, pois continua sendo *arandu ka'aguy*.

o saber e os(as) cantores(as) têm a oportunidade de se conectar com as palavras sagradas e aprender com os ensinamentos dos coletivos tradicionais.

A *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* narrou que, ao ir aprendendo o *guahu* com os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, ela teve uma linha de seguimento relacionada ao *arandu ka'a guy*. Ela foi construindo e formando seu coletivo junto com seus aprendizes, antes de falecer ela manteve seu coletivo tradicional, sendo capaz de ensinar aos outros.

Para construir esse conhecimento, ela aprendeu com aqueles(as) que a instruíam - os *Ñanderu* e as *Ñandesy* – que pediam para caminhar junto e aprender os saberes Kaiowa. À medida que ela aprendia, ela era capaz de se aprofundar ainda mais em como esses coletivos de *Ñanderu* e *Ñandesy* vivem para adquirir conhecimento. Ao aprender com seus ensinadores e ensinadoras, ela aprendeu o *arandu ka'a guy*, que é a sabedoria das rezadoras e rezadores Kaiowa.

Ao longo desse processo de aprendizado, *Kuña Rendy Juru'a* conseguiu construir e deixou o seu próprio modo de ser e de se conectar com o modo de praticar o *arandu ka'a guy*, ela foi capaz de ensinar aos outros esses saberes. Ao perpetuar esses costumes no modo de ser dos coletivos da *Ñandesy*, ela foi uma guardiã do seu modo próprio de ser e um guia para as gerações futuras, garantindo que esses ensinamentos possam continuar sendo passados adiante.

A rezadora narrou que, após aprender o *guahu*, ela progrediu para aprender a reza. Ela recebeu esses conhecimentos diretamente das divindades dos(as) conhecedores(as), que chamou de *arandu* (tempo e espaço do conhecimento). Esses saberes são transmitidos pelos *jara* do *arandu*, que são seres não humanos que são invocados durante as práticas de canto e de reza.

Ao praticar o canto e a reza, a *Ñandesy* pôde se conectar com o mundo da reza e com os saberes dos coletivos tradicionais transmitidos pelos *jara*. É por meio dessas práticas que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* são capazes de se conectar com seu modo de ser e manter uma conexão com o *arandu ka'a guy*.

Aprendendo com os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, a rezadora foi um sucesso ao desenvolver um conhecimento profundo sobre a arte da reza e se tornou uma guardiã desses conhecimentos *arandu jara* do *guahu* e *ñembo'e*.

A *Ñandesy* explicou que o *arandu ka'a guy* (conhecimento), a sabedoria é recebida pelas pessoas que conhecem e são pessoas não visíveis. Durante as práticas de reza, essas pessoas entoam falas no ritmo das rezas, transmitindo conhecimentos profundos. Essas práticas de reza são longas e envolvem várias repetições, uma forma de se conectar com o mundo do *arandu jara* e com os coletivos da *Ñandesy*.

Sendo uma conhecedora dessas práticas de reza, a *Ñandesy* teve um profundo respeito pelo *arandu ka'a guy* e pelo conhecimento transmitido por essas práticas. Para ela, o jeito de ser guardião dos conhecimentos não é algo que pode ser mudado ou trocado, mas algo que está intrinsecamente ligado com sua forma de ser Kaiowa.

Ao manter essa prática viva durante a vida plena, a *Ñandesy* se tornou uma guardiã da história e da narrativa Kaiowa da retomada, ajudando a manter viva uma coletividade de aprendizes que remonta a muitas gerações. Poucos são capazes de se conectar com os *ava* e receber o conhecimento transmitido por eles, tornando-se guardiões desses saberes e garantindo que os povos Kaiowa mantenham uma conexão profunda com seu modo de ser de coletivos tradicionais.

A *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* explicou que para praticar as rezas e receber o *arandu ka'a guy* (conhecimento) transmitido pelas pessoas não visíveis é importante fazer isso em momentos específicos do dia, como ao pôr do sol ou ao nascer do sol. Ela aprendeu a importância desses horários específicos a partir dos coletivos tradicionais que acompanhava em suas práticas.

Esses horários são conhecidos, é um momento que possui um sentido com seu *ñembo'e* profundo e que é propício para a prática das rezas. Além disso, a rezadora também destacou a importância do espaço físico onde essas práticas são realizadas. Em muitos casos, as rezas eram realizadas em casa ou em espaços específicos, como o pátio ou a casa de reza, também chamada de *oga pysy*.

Ao praticar as rezas nos momentos certos e nos espaços certos, as *Ñandesy* Kaiowa são capazes de se conectar com o mundo da reza e com o conhecimento dos coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu* transmitido pelos *jara* não visíveis. Esses momentos de conexão profunda ajudam a manter viva o *teko* (modo de ser) dos coletivos tradicionais Kaiowa.

Para a *Ñandesy*, a transmissão desses saberes é um processo que envolve muita dedicação e respeito pela prática do *arandu* e pelo legado que deixou ao seu coletivo tradicional. Ela se preocupava em manter viva a prática da reza, garantindo que os saberes do *ava* Kaiowa continuem a ser transmitidos e permaneçam vivos por muitos anos.

Kuña Rendy Juru'a contou que o *arandu ka'a guy* (conhecimento) é recebido em momentos de reza, que chegam a participar do momento e espaço da reza. Durante esses rituais, há uma intermediação dos ensinadores e ensinadoras que vão narrando esses conhecimentos para que a aprendiz ou o aprendiz do coletivo possa ir aprendendo e, futuramente, possa repassar esses saberes para suas netas e filhas.

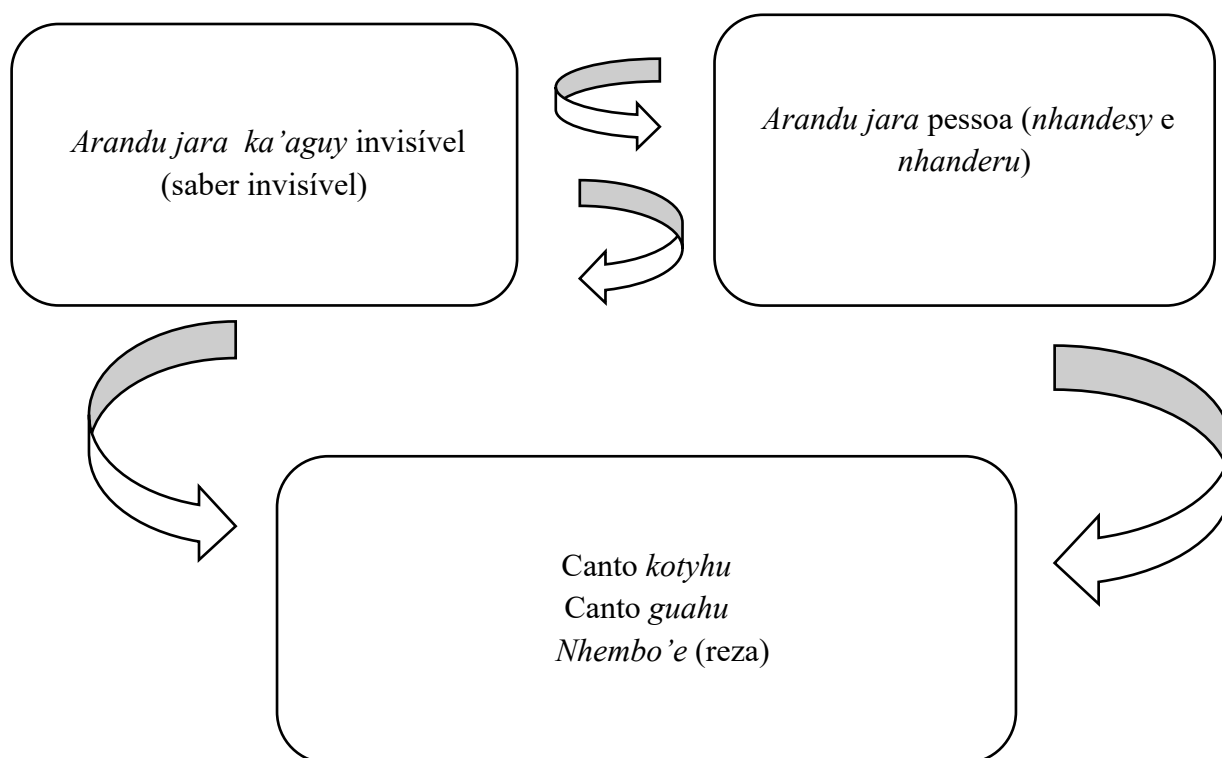
A transmissão de saberes é feita de forma oral nas palavras entoadas, por meio da narração, e das práticas do *arandu ka'a guy*, que carregam um conhecimento profundo sobre o *ñembo'e* e a vida dos Kaiowa de retomada.

Para *Kuña Rendy Juru'a*, é importante que esses saberes sejam repassados para as próximas gerações de forma que o coletivo da *Ñandesy* Kaiowa continue vivo e relevante para as futuras gerações. Por isso, ela se dedicava a repassar esses saberes para suas netas e filhas, assim como para outras pessoas da comunidade que estivessem interessadas em aprender.

No modo de ser dos coletivos da *Ñandesy*, o *arandu ka'a guy* (conhecimento) é transmitido por meio dos *jara* do *arandu ka'aguy*, que chegam durante os momentos de reza e canto. Os *jara* do *arandu ka'a guy* são celestiais, ou seja, são entes responsáveis pelo conhecimento na construção do corpo das pessoas aprendizes xamãs que estão participando da prática, transmitindo os saberes e ensinamentos.

Os(As) conhecedores(as) do saber das rezas são aqueles que compreendem os ensinamentos transmitidos pelos *jara* do tempo e espaço do saber da mata. Eles e elas são responsáveis por praticar esses saberes por meio dos cantos e rezas, entoando falas do *ñembo'e* para acessar conhecimentos visíveis e não visíveis.

Kuña Rendy Juru'a nos deixou em sua narrativa que a prática desses conhecimentos é feita com muita dedicação e respeito aos coletivos do *ñembo'e* (donos do *arandu ka'a guy* - reza da *Ñandesy*). Ela destacou a importância de manter viva a prática dos costumes Kaiowa na retomada, repassando esses saberes para a sua família e para a comunidade do *Tekoha*. Para ela, a prática desses conhecimentos é uma forma de se conectar com as raízes dos coletivos do *ñembo'e* (reza), trazendo harmonia e equilíbrio para a vida em *Tekoha* (retomada).

Imagem 27 - Conjunto e Elementos dos *Jara* - Cantos e Rezas

Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

A imagem 27 representa a narrativa da rezadora, indicando que foi por meio de três *jara* que ela deu seus primeiros passos na sabedoria do *arandu*. Esses três *jara kuery* são representados na figura como *kotyhu*, *guahu* e *ñembo'e* (reza). A rezadora *Kuña Rendy Juru'a* destacou a narrativa das palavras entoadas - falas poéticas e entoações - como uma das principais formas de transmissão dos conhecimentos para os coletivos tradicionais, que são, então, a base para a formulação da Kaiowalogia. A prática desses conhecimentos é uma forma de se conectar com o *arandu ka'aguy* e de encontrar o seu modo de ser dos coletivos tradicionais.

Para *Kuña Rendy Juru'a*, a sabedoria do *arandu ka'aguy* é composta por diversos mundos de conhecimento, que se apresentam em momentos poéticos das falas e narrativas entoadas do modo próprio *ñembo'e*. A conexão com esses conhecimentos é fundamental para a compreensão e prática desses saberes, uma vez que são esses elementos que fazem parte do *ore* do seu coletivo de aprendiz Kaiowa.

A relação e constituição dos *jara* no coletivo Kaiowa acontece de forma bidirecional. Existem *jara* que são pessoas e *jara* que não são pessoas, e a interação entre esses *jara* acontece por meio da prática das rezas, cantos e danças.

Os *jara* que vivem acima da terra em plano celeste são considerados invisíveis, e se apresentam para os rezadores e as rezadoras durante os momentos de prática. Através das práticas espirituais, os rezadores e as rezadoras conseguem manter um diálogo com esses corpos celestes e receber ensinamentos e conhecimentos do *arandu ka'aguy*.

Além disso, as próprias rezadoras e rezadores são considerados como *jara*, que possuem um grande conhecimento e sabedoria, e são responsáveis por transmitir esses saberes. Eles têm contato com esses corpos celestes em momentos de danças, canto e rezas, e assim, conseguem acessar os saberes desses coletivos *jara* e repassá-los para os outros integrantes aprendizes.

Os *jara* que compõem o corpo são tanto aqueles que são pessoas, como aqueles que não são. Esses *jara* podem estabelecer diálogos com a *Ñandesy* e o *Ñanderu*, que possuem um grande conhecimento e relação com *arandu ka'aguy*. A prática das rezas, cantos e danças é um espaço privilegiado para dialogar com os *jara*, que estão em constante circulação nos coletivos Kaiowa. No entanto, é necessário possuir uma profunda relação com os donos de um conhecimento que está presente na sabedoria das rezadoras e dos rezadores.

A transmissão do conhecimento nos coletivos Kaiowa acontece por meio do diálogo entre os diferentes corpos que se encontram em espaços diferentes. Um desses corpos é o corpo invisível dos *jara*, que se apresentam durante as práticas do *ñembo'e*, as rezas, danças e cantos. O outro corpo é o corpo físico das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são os responsáveis por receber e transmitir esses conhecimentos *arando ka'aguy*.

Para que a transmissão desses saberes aconteça, é necessário que essas partes, os corpos invisíveis dos *jara* e o corpo físico das rezadoras e rezadores, estejam em diálogo constante. Elas e eles dedicam seu tempo e esforço para se conectar com os *jara* e, assim, adquirir o conhecimento necessário para se tornarem conhecedores do *arandu ka'aguy*.

Dessa forma, a transmissão do conhecimento das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* é uma prática constante de diálogo entre diferentes corpos, que se conectam para manter viva o coletivo de aprendiz, a tradição e a espiritualidade. É uma prática que deve ser cuidada e valorizada, para garantir a continuidade desses saberes de reza e canto.

A transmissão do saber tradicional do coletivo Kaiowa é construída a partir da relação que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* estabelecem com os *jara*. Essa relação é construída ao longo do tempo, por meio da prática do *ñembo'e* das rezas, cantos e danças. Os *jara* são seres invisíveis que podem se apresentar aleatoriamente para as *Ñandesy* e os *Ñanderu* durante as práticas da reza, possibilitando assim o diálogo com esses corpos celestes e o acesso aos saberes tradicionais do coletivo dos *jara*.

Além do diálogo com os *jara* durante as práticas das rezas, a transmissão dos conhecimentos dos coletivos tradicionais Kaiowa também envolve a capacidade de carregar esses *jara* em corpo visível. Essa capacidade envolve um vínculo de proximidade e reciprocidade com os donos, que estão sempre presentes na vida cotidiana das rezadoras e dos rezadores. Para a *Ñandesy* e o *Ñanderu*, carregar os *jara* em corpo visível significa estar apto a transmitir os conhecimentos Kaiowa para a comunidade.

A transmissão dos conhecimentos Kaiowa depende da presença dos *jara* no corpo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são os guardiões dos saberes dos *jara*. Entretanto, a presença dos *jara* pode ser instável, o que raramente acontece, podendo inclusive abandonar o espaço e o corpo das rezadoras e dos rezadores durante as práticas de rezas e cantos. Por isso, é crucial que a prática dos cantos e *ñembo'e* seja diária e constante, para que os *jara* permaneçam presentes no espaço e no corpo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. Caso os *jara* não fiquem presentes no corpo e no espaço durante as práticas de canto e reza, a transmissão dos conhecimentos pode não ocorrer. Assim, é preciso que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* estejam em constante diálogo com os *jara*, por meio de práticas do *ñembo'e*, como rezas, cantos e danças, para que possam manter vivos os saberes do *jara*.

Além da transmissão dos conhecimentos por meio das práticas das rezas, a comunicação com os *jara* também pode ocorrer em sonhos. Os sonhos são considerados um mundo que existe tanto no real quanto no não real, e muitas rezadoras e rezadores experimentam sonhos que possibilitam a transmissão de contato com esses seres *jara*.

Em alguns casos, o contato em sonhos pode ter como objetivo alertar as *Ñandesy* e os *Ñanderu* sobre a necessidade de cuidar de seus próprios corpos, a fim de manter a conexão fortalecida com os *jara*. Os sonhos também podem indicar os cuidados que as *Ñandesy* e os *Ñanderu* devem tomar em suas trajetórias e caminhadas, como também podem alertar sobre a presença de doenças ou visitas de pessoas importantes. Isso enfatiza a importância da prática da reza e do canto e de manter relações com os *jara* em todos os momentos, até por meio dos sonhos.

A comunicação com os *jara* em sonhos é considerada uma forma de transmissão dos conhecimentos dos coletivos tradicionais, e as rezadoras e rezadores devem estar abertos e atentos a esses sonhos para aprender e repassar esses saberes. Os sonhos podem, portanto, ter um papel importante na manutenção da saúde física e espiritual das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, pois podem fornecer orientações e direções importantes para a prática dos conhecimentos. É preciso estar sempre atento aos sonhos e respeitar sua mensagem, a fim de manter uma boa relação com os *jara*.

Assim, as *Ñandesy* e os *Ñanderu* alcançam o último patamar da reza *ñembo'e amba* (lugar da reza) e são responsáveis por fazer a leitura dos sonhos e fornecer as orientações necessárias para a prática dos conhecimentos tradicionais. Eles são reconhecidos como verdadeiros conhecedores da sabedoria dos *jara* do sonho e devem ser admirados e valorizados como parte fundamental do cosmo *jara* do sonho Kaiowa das retomadas.

Kaiowalogia: *ñembo'e* (reza)

Nesta seção, abordo a Kaiowalogia com o objetivo de refletir sobre o *ñembo'e* Kaiowa a partir das rezas e dos conhecimentos tradicionais envolvidos nessa prática compartilhada pelos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. A reza é considerada uma prática essencial para estabelecer uma relação com os seres invisíveis e com o universo em geral, envolvendo vidas humanas e não humanas.

A Kaiowalogia ganha corpo ao perpassar diversos elementos do modo de conhecer Kaiowa, como os sonhos, os *jara*, a comunicação com seres do universo e a relação entre humanos e não humanos. Esses conhecimentos são transmitidos pelas rezadoras e rezadores dos coletivos tradicionais Kaiowa, que têm a tarefa de repassar os saberes do canto e da reza.

A prática da reza feita com palavras suaves sincronizadas é uma forma legítima de transmissão dos conhecimentos, sendo considerada uma forma de vincular com o universo e com os seres invisíveis. Através da reza, os Kaiowa estabelecem uma relação simbiótica com o *ñembo'e jara*, e a existência de diferentes seres em seu entorno. É importante considerar que os conhecimentos que compõem a Kaiowalogia estão presentes na prática da reza, sendo necessária uma compreensão profunda desses elementos para que seja possível compreender o modo de ser Kaiowa na retomada.

Assim, este estudo realizou uma análise profunda das falas das rezadoras e dos rezadores, que muitas vezes utilizam termos e conceitos complexos em suas narrativas. Essas falas foram fundamentais para compreender a Kaiowalogia, o saber do *ñembo'e* Kaiowa a partir da prática da reza. A prática da reza e a compreensão dela nos permitem entender os diferentes elementos presentes na prática das palavras sincronizadas, como a conexão com os *jara*, os sonhos, as múltiplas formas de comunicação com o universo *ñembo'e*.

Como mencionei, a prática constante dos conhecimentos ancestrais é fundamental para garantir a transmissão de saberes para as futuras gerações. Assim, este estudo compreende que a prática de reza e os múltiplos elementos associados aos *jara* humano e não humanos permitem a compreensão da Kaiowalogia e do pensamento Kaiowa.

A Kaiowalogia está interligada à reza, uma prática complexa que requer disciplina, dedicação e preparação física e mental para sua realização. Existem restrições e condições que devem ser respeitadas para que a prática da reza seja efetiva e segura para os praticantes.

A prática da reza está diretamente relacionada aos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que desempenham um papel fundamental na transmissão dos conhecimentos de seus coletivos tradicionais. Esta transferência ocorre durante a fase de adolescência, na fase adulta e até alcançar o status de *Ñanderu* ou *Ñandesy*, quando os saberes estão memorizados e aprendidos.

O autor Lescano (2016) descreve que a formação de uma pessoa para se tornar um *Ñanderu* ou *Ñandesy* ocorre ao longo da vida. Essa jornada está profundamente ligada à maneira como se aprende o modo de ser Kaiowa (*Ñande Reko*). Os coletivos tradicionais Kaiowa se fortalecem por meio das rezas, que representam uma prática contínua e são essenciais para se tornar um rezador ou rezadora. Para isso, o *jara* da reza deve sempre estar em diálogo com a pessoa que está praticando as rezas, além de estar conectado a outros *jara* da floresta e aos animais. Esse diálogo estabelece os conhecimentos da reza, que se manifestam em um corpo, iniciando o processo contínuo de saber rezar ao longo da vida do *Ñanderu* e da *Ñandesy*. Neste sentido, Lescano escreveu:

As fases de desenvolvimento são passagens que ocorrem ao longo da vida do Guarani, como processo de crescimento e maturidade. Trata-se da formação da pessoa, conforme o *ñande reko* - jeito próprio de ser para se tornar um bom Guarani ou Kaiowa, bem como para a afirmação da coletividade, a construção e o fortalecimento contínuo da identidade como povo diferenciado, mantendo o funcionamento da engrenagem dos saberes, a partir de elementos culturais já pressupostos (Lescano, 2016, p. 37).

A reza é uma prática que estabelece relações com os donos do tempo e espaço, com animais, plantas e com o próprio corpo. Através da reza, é possível estabelecer uma conexão com o universo e com os seres invisíveis, criando uma relação associativa com os seres das florestas e plantas, e a existência de diferentes seres. É importante destacar que a prática da reza requer um constante diálogo com os *jara*, para que seja possível compreender os elementos presentes na prática e garantir a eficácia do *ñembo'e*. Não se trata de um processo rápido de aprendizado, mas sim de uma prática que demanda tempo, dedicação e preparação na formação da pessoa.

Portanto, a Kaiowalogia, relacionada à reza, é uma prática das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* que envolve múltiplas dimensões dos *jara* no plano da vida dos Kaiowa, sendo fundamental para a transmissão dos conhecimentos tradicionais dos coletivos de aprendizes

A prática da reza é um aspecto do estabelecer um diálogo com os seres invisíveis presentes na natureza, como plantas, animais, pássaros e peixes. Esses seres são os próprios *jara*, que cuidam do equilíbrio do ser da floresta, plantas e animais e são responsáveis por diferentes elementos e fenômenos que ocorrem nesse contexto.

Durante a prática da reza, são utilizadas falas e palavras que narram as histórias e a vivência de seres invisíveis, permitindo assim uma conexão e uma interação com os seres da floresta. Através da reza, o(a) praticante estabelece um contato com o *ka'aguy jara*, o dono da mata.

Dentro do *ka'aguy jara*, existem diferentes elementos de micro ser *jara* que cuidam das plantas, como as *itymby ka'aguy*, que são as plantas da mata nativa. Essas plantas podem ser árvores, pequenos arbustos, frutas e ervas medicinais, e são consideradas importantes para o equilíbrio e a saúde da floresta e dos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

A prática da reza é uma maneira de dialogar e reconhecer, valorizando os seres invisíveis e os *jara* que cuidam das plantas e árvores. Através da reza, é possível estabelecer uma relação de respeito e cuidado com o ser da mata e os seres que nela habitam, reconhecendo a importância desses elementos para a preservação da biodiversidade dos *jara* presentes na floresta.

A prática da reza é uma base estrutural do contato direto com os *jara*, tanto humanos quanto não humanos, estabelecendo assim uma parceria de vínculo com a floresta. Através da entonação de palavras específicas, é possível dialogar com o cosmo Kaiowa em determinado espaço, que neste caso é a floresta. Dentro da floresta há a presença do *ka'aguy jara*, o dono da floresta, que é responsável por cuidar e proteger desse espaço. Nesse contexto, há também a figura do *Mba'e jara*, o ser que se torna o dono-rezador ou dona-rezadora e estabelece uma conexão com os seres invisíveis presentes nesse espaço floresta.

O diálogo entre o *Mba'e jara* (rezador e rezadora) e o *ka'aguy jara* ocorre através das palavras entoadas na reza, que são específicas para o espaço-cosmo do *ka'aguy*, é direcionado para essa prática. É importante ressaltar que as palavras utilizadas na reza estão relacionadas com o micro *jara* que se encontram na floresta, permitindo assim uma compreensão mais profunda da relação entre os seres invisíveis e o contexto em que a reza é realizada.

Neste sentido, temos lagoas ou rios que são denominados com nomes associados a esses lugares, um exemplo disso é a lagoa grande que fica ao redor da retomada *Guayviry*, conhecida por todos como *lagunão*. Esse nome remete à presença do dono dessa lagoa, que corresponde a um micro *jara*.

A prática da reza envolve pessoas que estão interligadas aos modos próprios de viver Kaiowa, pois os saberes do *ñembo'e* (reza) estão relacionados com o espaço da floresta. As pessoas, chamadas de *ava* (pessoas) rezador ou rezadora, se tornam intermediadoras e interlocutoras com as palavras dos *jara* presentes nesse espaço.

A frequência desse espaço da floresta permite que o *ava* tenha uma compreensão mais profunda da relação entre os seres invisíveis e o cosmo Kaiowa. A prática da reza é uma forma de estabelecer essa relação e permitir que os saberes dos coletivos da *Ñandesy* e do *Ñanderu* sejam comunicados com os *jara*.

Os *Ñanderu* e as *Ñandesy* dos coletivos tradicionais têm uma ligação particularmente envolvente com esse espaço conhecido como *ka'aguy* (floresta). Eles são os responsáveis por manter a conexão com os *jara* presentes nesse espaço e associar os conhecimentos das palavras entoadas e necessárias para a prática da reza. Portanto, a prática da reza é uma forma de estabelecer uma inter-relação profunda com os seres invisíveis presentes na floresta.

A relação entre o *jara* e o micro *jara* (pequenos *jara*) que existe no espaço da floresta é intermediada pela prática da reza, que permite um diálogo equilibrado entre o *ava* e os seres invisíveis presentes na floresta. Esse vínculo é fundamental para que se mantenha uma relação com micro *jara* e evitar qualquer tipo de risco para o *ava* (pessoas), como ataques de animais que habitam neste espaço.

O modo de vida Kaiowa está intrinsecamente ligado à prática da reza, pois ela estabelece uma comunicação entre o micro dono da floresta e o seu *jara*. Através desse diálogo, é possível compreender a interação entre os seres humanos e não humanos, e manter uma boa relação com micro *jara* do ser da floresta.

As sabedorias ancestrais presentes nas rezas ajudam a garantir o respeito, equilíbrio, harmonia e o cuidado com as plantas, e permitem que o modo de vida Kaiowa se assente em atitudes que buscam o cuidado com os múltiplos diversos *jara*. Nesse sentido, a prática da reza é uma forma de cuidar e valorizar os conhecimentos e a espiritualidade das comunidades tradicionais, estabelecendo um diálogo equilibrado entre os seres humanos e não humanos.

A Kaiowalogia: interconexões dos *Jara Kuery*

Para entrar na mata sempre temos que pedir e fazer as rezas da mata para ter autorização, para não acontecer nenhum acidente. Por meio da reza, as pessoas como *Ñandesy* e *Ñanderu* fazem o pedido para entrar neste lugar que tem dono. Com reza é possível pedir para ter sorte

na caça, pedir para pescar e para tirar os animais ferozes do caminho. Quando não se reza para entrar na mata pode ocorrer qualquer evento que coloque o(a) *ava* em perigo.

O *ñembo'e* deve ser sempre realizado por pessoas que possuem a habilidade de rezar, ou seja, que possuem o domínio das palavras entoadas em diálogo com os seres invisíveis presentes na mata. É importante que essas pessoas tenham a capacidade de estabelecer uma conexão com aos *jara*, donos da floresta, para que possam entrar no espaço da floresta com autorização e sem serem vistos como intrusos.

Antes de entrar na floresta, é importante realizar a prática da reza para que os *jara* da floresta tenham conhecimento da presença da pessoa e autorize a sua entrada. Os *jara* estão presente em toda a floresta, nas árvores, no rio e no ar, e são capazes de perceber a presença dos seres humanos que adentram o espaço sem autorização.

Por isso a prática da reza é uma forma de estabelecer um diálogo equilibrado com os *jara* e os seres invisíveis presentes na floresta, respeitando a sua presença e estabelecendo uma conexão harmônica com os *jara* da mata. As palavras entoadas na reza são capazes de estabelecer um modo de viver em harmonia com os *jara* da floresta, evitando conflitos entre os seres humanos e os seres invisíveis que habitam o espaço da floresta.

A prática da reza, antes de frequentar a floresta, tem algumas restrições, pois existem rezas que podem ser prejudiciais para os seres que habitam o espaço. Um exemplo é a reza da cobra, que é capaz de espantar todos os animais que podem ser caçados na floresta. Por esse motivo, a reza da cobra não deve ser realizada antes de entrar na floresta, para evitar que os animais sejam espantados.

O rezador *Tupã Ro'y Tavyterã* narrou a reza da cobra:

Ijuru kuarasy amboro'y ne'i ichupe araka'e. Hape ichupe araka'e, ijuru tata rendy, amboro'y he'i Pa'i Kuñambi araka'e. Yvy ape asyrya kuati'a, asyry ara araka'e, amboro'y ijuru kuara (Tupã Ro'y Tavyterã, 27 de abril de 2025).

Tradução

Eu esfrio a boca e o interior da boca; falo para ele mesmo, sempre falo para ele, mostro o caminho para ele. Com a boca cheia de fogo, eu esfrio, Pa'i *Kuñambi* (dono das cobras) sempre, na terra, ao rastejar, o seu papel. Rastejando, eu esfrio a sua boca" (Tradução livre do próprio autor, 18 de agosto de 2025).

Além disso, essa reza não deve ser entoada de qualquer jeito porque as cobras podem ouvir e entender como um sinal de perigo, o que pode levar a um comportamento de aviso entre

outros animais presentes na floresta. Por isso, é fundamental que se tenha o conhecimento adequado das rezas e de suas implicações, para que a prática seja realizada de forma harmônica e respeitosa.

Além das restrições na prática da reza, existem outras práticas para entrar na mata que também são proibidas, como gritar ou conversar muito alto. Isso pode assustar o dono da floresta, que pode memorizar as conversas altas ou o próprio grito da pessoa para depois imitar. Essa atitude do *jara* da floresta pode intimidar a pessoa que está fazendo barulho ou conversando muito alto, o que pode causar desconforto e até perigo para os seres humanos que adentram o espaço sem respeitar as normas estabelecidas pelo *jara*.

Por isso, quando as pessoas vão em grupo para a floresta, é importante evitar ficar muito longe um do outro, conversar em tom baixo e falar apenas o necessário quando isso for requerido, para não chamar a atenção dos *jara* da floresta e evitar qualquer tipo de conflito ou perigo. Manter-se em um estado de silêncio é importante, pois o barulho e as conversas altas podem irritar o dono da floresta e os seres que habitam esse espaço.

Quando os *jara* da floresta ou outros entes presentes percebem que os seres humanos não estão respeitando o seu espaço, podem começar a enviar sons estranhos para assustar ou até mesmo enviar animais agressivos para dissuadir as pessoas a saírem do local. Por esse motivo, ficar em silêncio e falar baixo é uma forma de demonstrar respeito pelo dono da floresta e pelo seu espaço.

Quando se está na floresta à noite, acender o fogo é uma forma de sinalizar a presença das pessoas para os *jara* da floresta e para os demais seres que habitam o espaço. O fogo deve ser feito de forma que o dono da floresta sinta o calor e perceba a presença dos seres humanos, mas isso não significa que deve ser mantido aceso durante toda a noite. Pelo contrário, o fogo deve ser feito cedo, para ficar apenas como brasa quente e não para ser mantido aceso. O objetivo é proteger as pessoas que estão à noite na floresta e, em muitos casos, o fogo é usado durante a pesca. É importante lembrar que o fogo não deve ser aceso apenas para aquecer ou para iluminar o espaço.

O fogo também serve quando as crianças são levadas para pescar porque o fogo as protege, para isso é necessário ficar sempre assoprando o fogo. Assim é possível manter o fogo só com a luz da brasa. A criança fica sempre perto de um adulto para que seja visto que ela está sendo cuidada, porque o dono da floresta pode capturar a criança que está desacompanhada de um adulto ou rezador e rezadora que, neste caso, sempre são a avó ou o avô da criança.

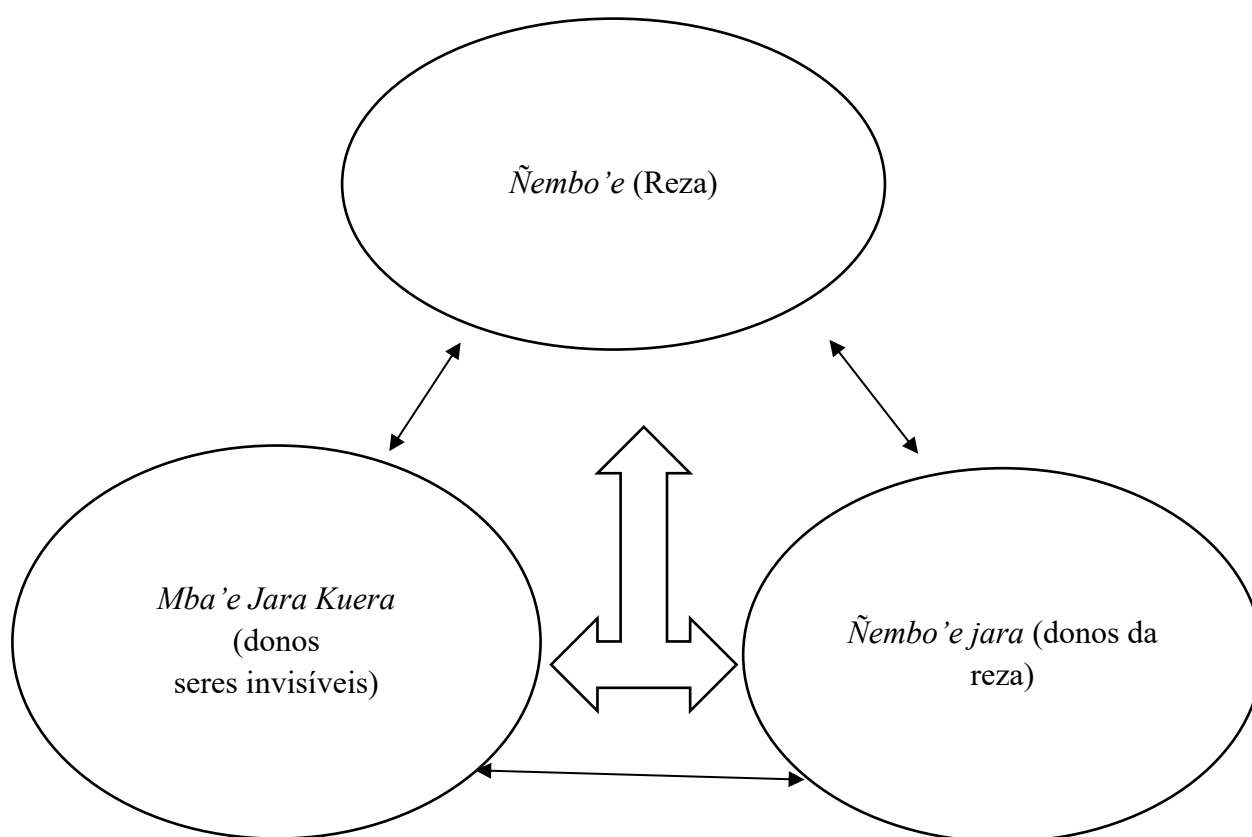
Ao entrar na mata com a presença da criança, deve ser feita a reza. As crianças devem sempre se manter no meio, entre o rezador ou a rezadora, que fica na ponta da fila e outro adulto

que deve acompanhar o final da fila. Assim as crianças estão sob a proteção da reza e da rezadora ou rezador.

O dono da floresta adora crianças, para evitar o risco, as crianças devem ser protegidas pela reza e pelo fogo. As crianças devem sempre estar na presença do rezador e da rezadora. Assim, não haverá o risco de serem capturadas pelos donos da floresta.

A criança não pode ser tocada pelos *jara* da mata, isso pode prejudicar a saúde do sono da criança. Quando retornar para casa, não pode ter sofrido nenhum toque dos *jara* da floresta. Um toque leve que o dono da floresta dá em crianças pode matá-las ou deixar sequelas, transtornos na hora de dormir. Caso isso ocorra, a criança deve passar pela reza do desencantar, para que assim não tenha sonhos muito tensos. Assim, as crianças devem sempre estar protegidas pelas rezas, pelo fogo e pelas pessoas rezadoras e rezadores.

Imagem 28 - Elementos de relações dos *Jara* do *ñembo'e* e *Mba'e Jara*



Fonte: Elaboração do próprio autor (2024).

Na figura acima apresento como a reza atua em dois sentidos no âmbito do dono das pessoas invisíveis, a relação do dono da floresta e a forma como o diálogo é conduzido a partir da reza.

A Confluência do saber da Kaiowalogia

No livro “A Terra dá, a Terra quer”, Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 50), intelectual quilombola, afirma: “Já no sistema cosmológico, não há refluência. A água não reflui, ela transflui e, por transfluir, chega ao lugar de onde partiu, na circularidade.” Entendo que são movimentos ou processos que se afastam de um ponto de origem e, em seguida, retornam a ele, muitas vezes implicando um movimento cíclico. Nesse sentido, o rezador compartilha sua experiência espiritual, deslocando-se de um lugar para outro e, posteriormente, retornando ao seu lugar de assento, dando continuidade a esse aprendizado junto com seu coletivo de aprendizes.

A reza está em ambos os corpos dos *jara*, entre o ser rezador ou rezadora e o dono da reza. Neste sentido, a conexão da reza é uma conversa que deve ser negociada e só é possível quando a pessoa é rezadora ou rezador. É necessário que a pessoa aprenda o saber Kaiowa para que possa ter esse entendimento.

Neste sentido o rezador *Ava Vera Rendy*, contou:

Peicha aiko haguã che rete monde ara jasukavy he'i cheve, upeicha ahasa, che rete monde haguã, nda che rerahai jepe ñande ramoi ambare oi, ha'e kuera che rete monde ko yvy ari. Upei ja ahenduma oi he'i, ahenduma oi, oi. Upecharõ che rete monde he'i, che rete ombojegua ramo ahenduma oi he'i, peicha upeagui la entero mba'e ñembo'e nokañy'i che hegui, ha'e ijeprovecho pa cheve, che rete monde upea pe, ha che mbojeguama oi mba'e jara rarõ (*Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes 26 de julho de 2023).

Tradução

Assim foi acontecendo comigo fui vestido pelo tempo da iniciação disse a mim, assim passei, fui vestido, não me levou no altar (*amba*) do Grande Pai, pois eles me vestiram aqui na terra. Depois já escutava e escutava mesmo. Por isso que toda reza quando veste e pinta já escutava, ele é muito importante para mim, já fui vestido e despido, já fui pintado para ser um *jara* da reza. (*Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes 26 de julho de 2023).

Na narrativa, o rezador descreveu sobre como pôde se tornar o *jara* (dono) de uma reza. Em muitos casos, a pessoa passa a vestir e pintar o corpo com a reza que recebeu. Mesmo sem ter chegado ao altar do Grande Pai, a pessoa pode receber o conhecimento da reza através de um processo de aprendizagem que envolve vestir e pintar o corpo com a reza. Isso é uma

maneira de se conectar profundamente com a reza, sentir sua essência e se tornar um *jara* dela, capaz de passá-la adiante.

Ava Vera Rendy também ressaltou que cada reza tem o seu modo próprio de aprendizagem. No caso dele, o conhecimento da reza foi adquirido aqui na terra e por meio da prática de se vestir com a reza e pintar o corpo com as cores da reza. Esse processo levou tempo e paciência, mas é considerado fundamental para se tornar um *Ñanderu*. Para ele, é importante conhecer e aprender a reza de forma profunda e autêntica, para transmiti-la com precisão e eficácia.

Cada reza possui seu próprio modo de ser recebida e guardada no corpo. Isso ocorre por meio do encontro entre dois corpos, processo que permite à pessoa tornar-se um conhecedor da reza. O *Ñanderu* enfatizou que não é necessário fazer uma viagem ao espaço ou ao altar do Grande Pai para receber o conhecimento da reza. Ele próprio adquiriu esse conhecimento aqui na Terra, por meio do encontro com outras pessoas, como o *chiru*, que é responsável por manter as rezas nos sonhos ou pelo processo prático de aprendizagem. Dessa forma, um *jara*, que é o próprio *chiru*, transmite a reza.

É de suma importância que uma pessoa tenha as rezas, é importante que ele/a possua exclusivamente para si mesmo, já que esse conhecimento precisa ser vestido pela roupa do *jara* da reza para fortalecer o seu corpo. O mesmo acontece com os rezadores, que buscam aprender a sua própria reza e seu estilo único de fazê-la.

O rezador ressaltou que as rezas jamais devem ser esquecidas ou deixadas de lado, pois foram recebidas aqui na terra para serem guardadas no corpo e utilizadas em momentos em que a reza se faz necessária. Ele reconheceu que foi agraciado com o conhecimento de várias rezas através do contato com outros *jara* aqui na terra, e agora se considera um *jara* em cada uma delas

Narrando sua própria experiência, o *Ñanderu* destacou que cada evento de se tornar um rezador se apresenta de formas diferentes. No caso específico de *Ava Vera Rendy*, ele aprendeu a reza ao longo de sua jornada por meio da técnica do *jeguá*, que consiste em pintar seu corpo com as cores da reza para renovar sua alma (*ayvu*) e receber o conhecimento. Esse processo exigiu paciência e tempo, mas foi fundamental para que ele pudesse compreender profunda e autenticamente a reza que lhe foi confiada.

Segundo a reza do rezador *Ava Vera Rendy*:

Jaha katu, jaha katu che ryke'y, ñande ryke'y, ñande ramoi amba rupi. Jaha jaguahe oka rusu py, jaha jaguahe oka rusu py. Jaha ñaguahe oka rusu py.

Jaha jaguahe oka rusu py. Ndopo'o, ndopo'o oñehendu che ru oka rusu py, ndopo oñe'endy chevy (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 26 de julho de 2023).

Tradução

Vamos no saber, vamos no saber meu irmão, nosso Grande Pai pelo seu altar. Vamos chegar no seu pátio da cruz, vamos chegar no seu pátio da cruz. Vamos chegar no seu pátio da cruz, vamos chegar no pátio da cruz, assim, Assim, escuto o meu pai o seu pátio da cruz, assim escuto para mim (*Ava Vera Rendy*, Leoneo Lopes, 26 de julho de 2023).

Na reza em questão, o rezador explicou que chegou ao pátio da cruz do Grande Pai por meio da própria reza. Através dela, ele recebeu o conhecimento necessário para ultrapassar os desafios que o impediam de chegar até lá. Com a reza, ele pôde acessar esse patamar de sabedoria e receber a força necessária para se tornar um *Ñanderu* da reza, que também passa a ser um *jara* da reza. Essa conexão permitiu que ele fosse pintado e vestido de reza, e assim pudesse absorver os ensinamentos para aplicá-los na vida terrena. A reza, portanto, é uma ferramenta fundamental para se conectar com o plano espiritual e sentir a conexão com a terra incorporada em cada ponto do corpo.

Com esta reza ele dialoga com grande pátio da cruz para receber o conhecimento da reza, com reza ele tem relações com o *jara* do *ñembo'e* que precisa chegar até ao pátio da cruz do Grande Pai, assim ele consegue ter meio para receber a reza e se tornar um *jara* das rezas, é neste espaço que o *ava* estará aperfeiçoando o aprender a reza dos Kaiowa.

Durante a reza, *Ava Vera Rendy* invocou a presença do Grande irmão (*Ñande Ryke'y*), o Sol. Para os *Ava Kaiowa*, o Sol é considerado um irmão desde os primórdios. Com a presença do Sol em sua reza, o Grande Pai (*Ñande Ru Jusu*) o veste de reza para que ele se torne um rezador e possa compreender profundamente os conhecimentos transmitidos pela reza. Essa conexão com o conhecimento da reza e com as forças do *jara* permite que o rezador se torne um instrumento da sabedoria, e assim possa ajudar as pessoas que buscam a sua orientação.

O rezador também invocou a presença do Grande Vô (*Ñande Ramoi*) para ajudá-lo a alcançar o pátio da cruz. É através da companhia do *Ñande Ramoi* que ele é reconhecido pelo Grande Pai como um rezador da reza, e assim recebe o conhecimento necessário para se tornar um instrumento da sabedoria. A presença do Grande Vô é fundamental para o rezador, pois é uma forma de alcançar o patamar da sabedoria e ser reconhecido pelo Grande Pai. É assim que ele recebe o conhecimento e a compreensão profunda da reza.

As rezas transitam por vários espaços e são entoadas para se obter conhecimento e sabedoria. No caso de *Ava Vera Rendy*, ele fez a invocação do Grande Irmão e do Grande Vô

para serem seus acompanhantes na jornada até a reza. Esses seres celestiais *Ñande Ryke'y Guasu* (Grande Irmão) e *Ñande Ramoĩ Guasu* (Grande Vô) são extremamente importantes para que o rezador possa ter acesso à sabedoria do *ñembo'e*, ou seja, dos *jara* da reza.

Com a presença do Grande Irmão e do Grande Vô, o rezador é capaz de adentrar no sagrado pátio da cruz e ser vestido como roupa pelo conhecimento profundo e significativo que a reza proporciona. Assim, ele se torna um *Ñanderu* e passa a ser dono da reza e está habilitado a utilizar seus conhecimentos para orientar e ajudar as pessoas.

Kaiowalogia: impactos e mudanças dos coletivos tradicionais de retomadas

Nessa seção trato da perspectiva dos rezadores e das rezadoras das retomadas sobre os atuais problemas enfrentados nos *Tekoha* e como estão avaliando as pessoas Kaiowa e as novas gerações. Assim, é possível que as inquietações e preocupações das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, suas narrativas e seus modos de pensar sobre os outros, componham a Kaiowalogia.

A narrativa do *Ñanderu Tupa Roy Tavyterã*, partiu da reflexão sobre a Assembleia Geral (*Aty Guasu*), de como era difícil realizá-la antigamente. Hoje, a Assembleia foi considerada mais simples, porém não resolve quase nada em relação aos problemas de demarcação dos territórios Kaiowa e Guaraní. Essa foi a visão do *Ñanderu*, que participa da Assembleia desde que ela surgiu, aproximadamente entre os anos 1970 e 1980. Naquela época, vivia-se em harmonia e existia o *teko joja* (modo de vida harmonioso). A partir dessa narrativa, entende-se que, atualmente, apesar da existência da Assembleia, as situações relacionadas ao território Kaiowa não são resolvidas.

Tonico Benites (2014) ressaltou, em sua tese de doutorado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, que o movimento da Assembleia Geral foi criado com o intuito de recuperar o território e resolver outras demandas relacionadas aos *Tekoha*, a demarcação do território. Embora a maior parte desse movimento tenha sido inicialmente composta pelos *Nhaderu* e *Ñandesy*, ao longo do tempo, ele se politizou. O rezador *Tupa Roy Tavyterã* criticou o fato de que, apesar da realização da *Aty Guasu*, atualmente não se consegue solucionar as demandas relacionadas ao território. Nos tempos dos *Nhaderu*, as questões eram resolvidas de maneira mais eficaz para a recuperação do território, como o próprio autor descreveu:

A partir do início da década de 1980 a *Aty Guasu* (Grande Assembleia) passou a funcionar como um grande fórum aberto às diversas comunidades para progressivamente discutir as estratégias de recuperação de partes dos territórios antigos (Benites, T., 2014. p 38).

A partir da narrativa de *Tupã Ro'y Tavyterã*, podemos entender que a Kaiowalogia deve compreender a visão e a lógica que acompanha as transformações no tempo, de que antigamente os Kaiowa tinham uma vida harmoniosa e seu bem-estar era coletivo. Nas Assembleias anteriores, era comum encontrar diversos coletivos tradicionais, ao passo que hoje se percebe que há cada vez menos coletivos tradicionais participando dessas reuniões. Essa mudança na participação dos coletivos pode indicar uma mudança contemporânea nas relações sociais nas comunidades Kaiowa.

O discernimento da Kaiowalogia está nessas mudanças de espaço e tempo das relações sociais das assembleias e dos coletivos que as integram. Nesse sentido, trata-se de uma narrativa que contempla as percepções e pensamentos do *Ñanderu* sobre a vida anterior dos coletivos Kaiowa, comparando-a com a vida atual desses mesmos coletivos presentes nas assembleias.

A partir dessa comparação, é possível à Kaiowalogia também ser pensada a partir de outras mudanças e transformações que afetam o coletivo tradicional do *Ñanderu* em sua retomada *Guyra Roka*. Essa analogia entre o passado e o presente pode ajudar a entender as variações na dinâmica das relações sociais dos coletivos Kaiowa, e como essas mudanças influenciam a construção dos coletivos tradicionais.

A Kaiowalogia é um conceito complexo que permeia toda a dinâmica dos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* e não possui uma definição única. Isso se deve ao fato de que o saber desses coletivos é variado e dinâmico, pois cada coletivo tradicional Kaiowa possui suas próprias compreensões do mundo e visões únicas sobre seu modo de ser, ou seja, não há uma hierarquia de conhecimentos.

A Kaiowalogia é, portanto, uma construção coletiva que se desenvolve a partir das experiências e vivências de cada coletivo, sua história, suas narrativas e rituais, suas lutas e conquistas. Cada coletivo tem o seu próprio modo de ser e sua própria forma de compreender o mundo e se relacionar com ele.

Em uma outra situação a *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* trouxe outra perspectiva relacionada ao modo de ser não indígena (*karai reko*) e como isso pode representar uma ameaça para os coletivos tradicionais Kaiowa e guarani. Segundo ela, seguir o modo de ser do não indígena pode nos levar para um caminho errado, que não seja o *ava reko*, o modo de ser Kaiowa.

Isso significa que, ao adotar valores e práticas não indígenas, podemos nos distanciar de nossas próprias tradições dos coletivos, o que representa uma ameaça para a continuidade e fortalecimento dos coletivos tradicionais. A *Ñandesy* enfatizou a importância de valorizar e

seguir o *ava reko*. Neste sentido, a investigação da Kaiowalogia é uma construção coletiva que se desenvolve a partir das experiências e vivências de cada coletivo tradicional Kaiowa e que busca fortalecer os saberes e as práticas desses grupos. Ela se torna especialmente importante no contexto da retomada.

O estudo da Kaiowalogia é uma ferramenta fundamental para entender a construção de possíveis novos coletivos tradicionais. A transmissão dos saberes e práticas entre as gerações de aprendizes é um elemento essencial para a Kaiowalogia, que contribui para o fortalecimento dos coletivos tradicionais.

A Kaiowalogia é um campo de estudo que está intimamente ligado à caminhada e ao fortalecimento do *ava reko*, e busca entender a complexidade e diversidade dos coletivos tradicionais Kaiowa nas retomadas. Isso implica a valorização das práticas e saberes desses coletivos, bem como a crítica e a reflexão sobre o impacto do modo de ser não indígena na vida desses coletivos.

Dessa forma, a Kaiowalogia está intrinsecamente relacionada à continuidade do *ava reko*, especialmente das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que desempenham um papel fundamental no cuidado da transmissão dos saberes e práticas dos coletivos Kaiowa. Através da Kaiowalogia, é possível entender os coletivos nas retomadas, garantindo assim uma análise sobre a permanência e resiliência enquanto coletivos tradicionais.

Ñanderu Tupã Ro'y Tavyterã desempenha um papel fundamental na condução dos saberes e práticas dos coletivos Kaiowa, sua narrativa sobre o desenvolvimento do *teko* e da própria Assembleia Geral Kaiowa e Guaraní (*Aty Guasu*) são extremamente relevantes para a compreensão da Kaiowalogia. A partir do olhar crítico e reflexivo sobre a Assembleia Geral, é possível entender as dinâmicas coletivas mais amplas do antes e depois dos coletivos tradicionais.

Assim, em sua narrativa, *Tupã Roy Tavyterã* trouxe uma visão sábia sobre as relações do modo de vida Kaiowa. Hoje, ele sente dificuldade em entender porque não há melhoria na condição de vida das retomadas e porque estamos praticando muito pouco o *teko joja*.

Neste sentido, o *Ñanderu Tupã Roy Tavyterã* disse:

Ardeia yma guare ngo teko joja. Ha'e kuera omo marangatu, ha'e kuera noñe'e apiri he'i chupe, no kuenta ai pe mba'e jary pe, etonce ha'e kuera ndohasai. Upeagui ha'e kuera hi uniso hikuai. Etonce ohecha katuru karai kuera, oguerovia katu ha'e kuera. Porke ha'e kuera peteicha inhẽ'ẽ, porke ha'e kuera peteicha have onhẽ'ẽ ha ko'ãgaja nahani, ko'ãga kuarkuera la kosa ja osema. Etonce upeagui la ñande maraney hagua he'i ma'erã ave. Etonce che ajohu líder ahecha laja hina aparte 80 guive oiko Aty Guasu hasype oiko arã, ñamano mbarei arã ojesovene pero hasy, heta ñande mbo

jeplagueata. Hae che umia la che pyapy (Tupã Ro'y Tavyterã, Tito Vilhalva. 20 de dezembro de 2023).

Tradução

Aldeia antigamente tinha o viver harmonioso eles acreditava na coisa certa, eles não mentia, não usava “fofoca” era tudo muito unido. Então vivia de forma equilibrada e habilidosa assim se acreditava nas palavras, e se acreditava de verdade. Porque eles era junto as falas, eles tirava as coisa a limpo, por isso que antes vivemos sem males. Então perguntava por que eu me considero como líder, eu estou vendo é diferente, a partir dos anos 80 em diante vem tendo a Assembleia Geral, era difícil acontecer, podemos morrer, pode resolver mas é difícil, foram várias conversas. Eu tenho preocupação com isso (Tupã Ro'y Tavyterã, Tito Vilhalva. 20 de dezembro de 2023).

Ñanderu relatou como era antigamente, que não existia mentira entre eles e que sempre falavam a verdade. Dessa forma, todos viviam bem, pois acreditavam nas palavras uns dos outros e escutavam as falas de forma equilibrada e justa entre as pessoas que viviam na aldeia. Hoje, tudo está errado, pois não se acredita mais nas palavras ditas e não se sabe mais como viver juntos.

Antigamente, os *ava* viviam em um coletivo grande e equilibrado, vivendo em harmonia. Isso tinha como base um modo de vida sem males, com falas fortes e palavras de união. Não era da forma como está hoje. Antigamente, as lideranças eram muito sábias em suas palavras e ajudavam a construir um modo de vida justo e equilibrado.

Hoje, acontecem mortes de lideranças e as falas em Assembleia não são mais acreditadas, pois as pessoas não sabem mais viver de modo sábio, coletivo, unido e harmonioso como antigamente. Isso teve efeitos na harmonia entre os Kaiowa, resultando em uma situação mais difícil de viver em conjunto e coletivamente no território.

A seguir, transcrevo a narrativa da *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a*, que como mencionei, abordou especificamente o modo de vida do não indígena e como isso afeta o modo de ser *Ava Reko* em coletivos tradicionais. A *Ñandesy* falou sobre a importância do modo de vida coletivo tradicional, mesmo na situação de retomada é possível manter o *Ava Reko*. Para isso, a *Ñandesy* trouxe uma crítica ao modo de vida não indígena.

As últimas palavras da *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a* foram:

Pe karai reko anike pe pena inhē'ēre ha'e chupe, ñande reko. Ñande reko ava puro ha'e, nda pe nde vutai anva karai reko he'i, oreve he'i, ha'e chupe. Ñande ndahae'i upeichagua ha'e chupe ha'e, ñande yma rupi ointe akue jaha iporã hare ha'e chupe, karai reko ñande reraha ivai harupi. Upepe oima arã he'i akue cheve, heta nhē'ē oheja akue cheve, anike pe po'i ñande rekogui he'i (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarília 09 de abril de 2024).

Tradução

Esse modo de ser não indígena não dá atenção às nossas falas, o nosso modo de ser *ava* (pessoas) verdadeiro, não pode gostar do modo de ser não indígena eu digo. Nós antigamente sempre caminhamos no modo sábio eu disse a elas, o modo de ser não indígena pode levar para o mal caminho, ali já existem, sempre falava para mim, deixou bastante falas bonitas para mim, não deixa o nosso modo de *ava* ele disse sempre [o Ñanderu Valdomiro Flores] (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarília, 09 de abril de 2024).

A rezadora, durante as últimas conversas nas visitas, relatou que viver segundo os modos dos *karai* é perigoso e que não se deve seguir esse caminho, pois isso pode prejudicar o *Ava Reko*, que é a forma própria de ser dos Kaiowa. Ela explicou que viver de acordo com os modos não indígenas pode afetar negativamente o modo de vida dos Kaiowa. Por isso, é importante manter os modos próprios de ser, especialmente durante as rezas e cantos.

A rezadora *Kuña Rendy Juru'a* compartilhou uma lembrança de seu companheiro rezador já falecido, que ele sempre dizia para nunca abandonar o modo de ser Kaiowa e que era essencial viver de acordo com essa tradição. Ele alertava que os territórios onde os não indígenas falam e moram são perigosos e podem ameaçar o modo próprio de ser.

Por isso, a rezadora sempre seguiu o caminho do coletivo tradicional *reko* em sua retomada e transmitiu essa mensagem às suas filhas e netas, para que elas também mantenham o modo próprio de ser. O *teko ambu'e* (modo de ser outra coisa) não agrega valor aos coletivos tradicionais e é estranho à sabedoria do *ava*. Ela enfatiza que seguir esse modo de ser é perigoso e pode afetar negativamente os coletivos tradicionais.

As narrativas entoadas pelo rezador Tito Vilhalva destacam a percepção das transformações atuais no contexto da retomada e como o desequilíbrio no modo de ser afeta as comunidades tradicionais. Ele explicou que os coletivos que se organizam em filhos, netos e netas estão se reduzindo, ao contrário do que ocorria no passado, quando eram maiores.

No passado, havia mais ênfase nas rezadoras e nos rezadores, e a introdução do modo de ser não indígena era menor, o que levava a uma vida mais unida e harmoniosa. Como disse *Tupã Ro'y Tavyterã* de *Guyra Roka*, eles viviam no *teko joja*. Na tese de doutorado em Geografia, Eliel Benites (2021, p. 90) define *teko joja* como “um modo de ser coeso e harmônico”, que caracteriza o modo de vida do coletivo Kaiowa.

A rezadora *Kuña Rendy Juru'a* relatou que sempre preferiu viver de acordo com o modo de ser Kaiowa, considerando o modo não indígena como algo perigoso, que pode prejudicar a

forma de ser de sua comunidade. Ela enxerga o modo de vida não indígena como uma ameaça ao *ava reko*, que representa a identidade e a forma de ser dos Kaiowa.

A rezadora relatou a influência da fala dos não indígenas, que representa um caminho que atravessa o modo de ser Kaiowa. Ela afirmou que muitas pessoas já começaram a se agradar ao modo de vida não indígena, mas aconselhou a não o seguir, pois isso pode prejudicar o modo de ser tradicional dos Kaiowa.

Percebe-se que as transformações atuais estão bastante presentes nas retomadas, onde é possível observar a redução dos coletivos tradicionais. A resistência desses coletivos ainda é uma forma de fazer e praticar seu modo de ser e viver.

A retomada ainda é um meio para que os coletivos de rezadores, rezadoras e aprendizes possam existir, mesmo que sejam menores atualmente. É possível restabelecer as condições para a prática dos saberes relacionados às rezas, aos cantos e à continuidade da organização dos coletivos tradicionais.

Assim, percebe-se que a retomada possibilita a essas pessoas manter o *teko joja* em um coletivo menor, preservando seu modo de vida. É um caminho para promover a convivência em grupo e fortalecer seu modo de ser, o *ava reko*. A formação de aprendizes conduz a uma jornada de *oguata*.

A formação de coletivos tradicionais está organizada em torno das retomadas. Esse grupo preserva o modo de ser Kaiowa, proporcionando condições para um viver em harmonia. Esses coletivos são essenciais para manter o *jekoha* (o segurador dos *jara*), que sustenta os *jara*, pois são eles(as) que praticam as rezas e cantos, que garantem a presença dos seres invisíveis e visíveis no *tekoha*.

No entanto, a retomada e o modo de vida Kaiowa está cada vez mais difícil. A situação é crítica, pois o *Tekoha* sofreu muita devastação em relação às plantas e animais, especialmente na questão territorial. Muitas retomadas foram devastadas pelo agronegócio, o que prejudicou severamente a região. Contudo, por meio das rezas, cantos, musicalidade e compartilhamento de saberes nos coletivos, é possível, com o tempo, construir uma proximidade entre o *ava reko* e o *ymaguare reko*. Nesse sentido, os coletivos tradicionais buscam fortalecer a resistência para alcançar uma boa condição de vida, em razão da precariedade da existência.

Muitos parentes das rezadoras e dos rezadores não conseguem permanecer nas retomadas e acabam retornando para as reservas onde viviam anteriormente. Nesses locais, encontram uma condição de conforto e acomodação, onde o assistencialismo substitui os valores dos saberes Kaiowa, além de terem acesso às cidades que facilitam o cotidiano. Assim, também evitam enfrentar as ameaças de fazendeiros e pistoleiros que cercam as retomadas.

Atualmente, os *ava* nas retomadas não conseguem viver bem, já que não têm acesso a condições básicas necessárias, como energia e abastecimento de água. As reservas também enfrentam a falta dessas necessidades básicas, mas, pelo menos, têm acesso à água tratada, que pode ser armazenada em reservatórios. Além disso, muitas reservas possuem energia elétrica para todos e estão próximas das cidades, onde há transporte coletivo disponível para as pessoas.

Nas retomadas, a situação é muito difícil, pois os órgãos municipais, estaduais e federais alegam que o local está em litígio e não possui reconhecimento legal como *tekoha*. Isso faz com que os parentes das rezadoras e rezadores optem por sair das retomadas para ter acesso mais rápido aos benefícios governamentais, como o Bolsa Família e a cesta básica do governo estadual. Para quem está em uma retomada, esse processo é mais demorado e complicado.

Todos esses fatores impactam a condição dos coletivos e o modo de vida. Conforme Tito Vilhalva, o *teko joja* não existe mais como era antigamente com o *ymaguare*. A rezadora *Kuña Rendy Juru'a* alertou sobre o perigo de viver no modo do *mbayri* (não indígena).

Dessa forma, percebemos porque os coletivos tradicionais estão organizados. Isso significa que o pensamento e a visão dos rezadores e das rezadoras Kaiowa sobre si mesmos, os outros e o seu modo de ser estão em conexão com a Kaiowalogia. Através dessa conexão, suas rezas, cantos e práticas são concebidas dentro de um contexto mais amplo e ganham maior compreensão em relação às narrativas contadas, ao conhecimento Kaiowa.

Viver em retomada não é fácil. Ser indígena no Mato Grosso do Sul é difícil, especialmente quando a pessoa é de retomada. Eu sou de uma retomada e vivo nesse espaço, sentindo as privações dos parentes Kaiowa que passam por necessidades. A resistência é um legado que está presente no corpo das pessoas que continuam vivendo nas retomadas, mesmo com a escassez de alimentos e com a água de nascente poluída pelo veneno do agronegócio. Nós vivemos em uma retomada em que é necessário sobreviver para mantê-la, e os coletivos tradicionais presentes nas retomadas contribuem para continuarmos resistindo.

A retomada sente e vive as transformações atuais e os coletivos tradicionais percebem e pensam de acordo com sua visão. A Kaiowalogia está direcionada a estes aspectos, ao modo de ser desses rezadores e rezadoras, apesar dos vários atravessamentos. A retomada dos coletivos tradicionais busca fortalecer o seu *reko* e o *ore* da sua coletividade, mesmo diante dessas dificuldades.

Assim, Kaiowalogia também é o meio de abordar as relações de vivência contemporânea e as situações que os *Ñanderu* e as *Ñandesy* veem e pensam em relação ao passado, em que o modo de vida era bom em relação ao presente, perigoso e transformador. A

reza e o canto continuam sendo reza e canto, e assim, o estudo da Kaiowalogia os acompanha nesses aspectos atuais das retomadas estudadas.

A pesquisa da Kaiowalogia para os rezadores e as rezadoras

Nesta parte descrevo a visão das rezadoras e rezadores sobre a pesquisa realizada por um pesquisador e aprendiz Kaiowa. As perguntas foram direcionadas para o que eles(as) acham da pesquisa: O que a escrita pode ajudar nos conhecimentos dos coletivos tradicionais? Achem importante fazer esse registro dos saberes orais? Que relevância pode ter a escrita para pessoas indígenas Kaiowa e não indígenas? Essas foram algumas perguntas feitas e relacionadas à escrita e à pesquisa.

Segundo o rezador *Tupã Ro'y Tavyterã*:

Pea por esemplo nde remba'apo aje ke dizer ke daqui 50 ano, 40 ano, nde remombe'u haguã a hitoria jevy umi pyahupe argun tempo. Pea la nde krevanto hina, remba'apo repensa avei yvyre, no'iri he'i ko, ha oi rire ko 50 ipora mo'ã. Pero nde neñomi jevy te ave, ko ore kuera krevantocha te ave nde ñomi jevyte ave. Entonse remba'apo, remo mbarete se gente, avave ave'i ñande poriahui, ñande rerovia. Upea la nde tavaajo, ma'e mi ikatu pe ekotinuarõ algun tiempo reko segui arã, reta oi uguapy ara opensa (Tupã Ro'y Tavyterã, Tito Vilhalva, 21 de dezembro de 2023).

Tradução

Isso por exemplo: você trabalha, quero dizer que daqui a cinquenta anos, quarenta anos, você vai contar a história de novo para novas gerações em algum tempo. Essa é a sua preocupação, você trabalha pensando no território, não tem muitas pessoas assim, se houvesse algumas pessoas já seria ótimo. Mas você é sozinho, como também a nossa preocupação. Então você trabalha, quer fortalecer pessoas, mas ninguém te olha com humildade e reciprocidade, não acredita em você, esse é o seu trabalho, mas olha pode continuar em algum tempo pode conseguir para ter e colocar gente para pensar (*Tupã Ro'y Tavyterã*, Tito Vilhalva, 21 de dezembro de 2023).

Nesta passagem o rezador falou sobre a importância da escrita e quase me deixou sem palavras. Neste momento, fiquei inquieto por alguns minutos. O sábio fez uma analogia entre pesquisa e trabalho e sugeriu que o trabalho está relacionado, em certa medida, com o *Tekoha*. Ele acredita que algumas falas podem ser recontadas para novas gerações. Ele também fez a análise de que a pesquisa, assim como o trabalho, é um trabalho de liderança que está sempre preocupado com a coletividade e o *Tekoha*.

Outro ponto que ele destacou foi que o trabalho de caminhada e pesquisa que eu elaborei foi muito solitário. Ele expressou o desejo de que houvesse cerca de cinquenta pessoas realizando o trabalho de pesquisa, caminhando, visitando e ouvindo. Segundo ele, não há esse tipo de trabalho de pesquisa que aborda as preocupações dos coletivos tradicionais e o *Tekoha*. Ele disse que isso me coloca em uma condição solitária. Fez uma comparação com o papel de lideranças das retomadas que também lutam, muitas vezes, sozinhas pelo reconhecimento de seus *Tekoha*. Compreendi que quando ele disse “sozinho” referiu-se à inexistência do coletivo de rezadoras e rezadores dos tempos antigos.

Ele também ressaltou a importância de, em algum momento, contar essa história e os saberes adquiridos para pessoas de gerações mais novas. Ele acredita que quando as pessoas ouvirem essa história, elas poderão sentar e pensar sobre a possibilidade de se unirem na luta pela demarcação de seus *Tekoha*.

O narrador *Tupã Ro'y Tavyterã* também destacou que a escrita pode ajudar a conhecer e registrar o conhecimento dos rezadores e das rezadoras das retomadas. Com as pessoas mais novas tendo acesso a essas informações, essas narrativas sempre estarão vivas.

O *Ñanderu* destacou a importância do trabalho de pesquisa e lamentou que poucas pessoas se dispõem a conversar com eles e a escutá-los de verdade. Segundo ele, há uma falta de interesse em fazer a gravação e o registro de suas falas, especialmente considerando que muitos desses líderes são sábios. Mesmo assim, eles mantêm a esperança de que a retomada seja demarcada, tornando seu *Tekoha* um lugar onde possam continuar vivendo como sempre viveram, preservando seus saberes e tradições.

Já o *Ñanderu Ava Vera Rendy* destacou a importância da caminhada da pesquisa como um documento. Segundo ele, cada rezador e rezadora domina essa caminhada de acordo com seu modo de ser e pensar. Ele ressaltou que a pesquisa é de suma importância para registrar o conhecimento Kaiowa, chamando-a também de documento. O *Ñanderu* destacou que as narrativas sobre a pesquisa se tornam documentos importantes que devem ser fortalecidos para que cheguem às pessoas. Ele ressaltou que suas palavras e narrativas potencializam a escrita, tornando-a um “documento forte”, que pode ser usado para registrar o modo de ser Kaiowa, útil para as gerações futuras.

Segundo o rezador *Ava Vera Rendy*:

Xengo atopa porá, porque upecharo mante imbarete oho aje ko'a tekoha, se noko há'e nda imbaretei oho, há'e ko kuehe ojapo'a hikua'i upe'a omombarete seve xupe kuera, xe ajohu kuri mba'exapa oga pe aguahe riré aje imbarete haguã pe sokumento, ko kuehe roja po'a, imbarete ve haguaicha

oi oho, upe'ango la xe mo pensa aje um parte xe remia'arirõ kuera re (Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 08 de dezembro de 2023).

Tradução

Eu acho bom, por que assim vai ter mais força quando vão ver esses territórios, se não for assim ele não é forte, eles ontem foram fazer essa força para eles, eu achei quando chegou em casa depois disso ficou mais forte esse documento, ontem fizemos para ficar mais forte para ir, por isso que penso também nos meus netos (*Ava Vera Rendy, Leoneo Lopes, 08 de dezembro de 2023*).

O *Ñanderu* fez uma analogia complexa ao afirmar que a pesquisa é um documento e o documento é uma pesquisa. Ele destacou que a força das palavras e a potência da escrita são importantes para causar efeitos nos leitores e nas universidades, e que o documento deve ser capaz de resistir à revisão e averiguação, conforme necessário.

De acordo com o *Ñanderu*, é fundamental que o documento seja robusto e efetivo para ser utilizado em questões relacionadas ao *Tekoha*. Quando ele for compartilhado com outras pessoas, pode ser fortalecido em termos de outras afinidades. Ele utilizou sua reza para reforçar a pesquisa e acredita que isso traz mais poder para o documento e para a pesquisa em si. Ele sustentou que a pesquisa é importante para a busca do conhecimento sobre os caminhos do *Tekoha*. Enfatizou que a força a que ele se refere é a potência e o efeito que a pesquisa pode ter no futuro.

O *Ñanderu* colocou a pesquisa na condição de documento. Ele concluiu que essa pesquisa precisa ser fortalecida e registrada como um documento, pois isso também ajudará em sua retomada e suas falas poderão ser lidas e conhecidas. Assim, ele destacou a importância de registrar e documentar todas as etapas e resultados da pesquisa para que ela possa ser utilizada como um instrumento de fortalecimento e para a continuidade do *Tekoha*.

O *Ñanderu Ava Vera Rendy* mencionou que se preocupa com seus netos e, por isso, quer fortalecer o documento de pesquisa. Ele deseja que seus netos tenham acesso e conhecimento sobre esse documento, que representa os conhecimentos produzidos a partir de sua visão. O *Ñanderu* deseja que essa pesquisa esteja presente nos saberes coletivos Kaiowa, contribuindo assim para o cuidado e o fortalecimento do *Tekoha*.

O *Ñanderu* trouxe uma perspectiva que relaciona a pesquisa com documentos, assim como é feito nas Assembleias Gerais da *Aty Guasu*. Como o próprio rezador disse, trata-se de uma pesquisa e um documento que reforçam toda a luta que vêm enfrentando nas retomadas.

O documento de pesquisa reforça suas necessidades atuais relacionadas ao que eles estão narrando e o que chamam de reforço para demarcação de território Kaiowa de *Kurusu Amba*.

Continuando nesses aspectos, trago para o texto a visão da rezadora *Kuña Rendy Juru'a* sobre o *kuatia* (papel). Segundo ela, é de suma importância fazer o registro do conhecimento dos coletivos tradicionais e que a escrita pode contribuir para as próximas gerações da juventude Kaiowa.

O papel foi visto pela rezadora como um caminho para registrar seus conhecimentos e para manter vivo o modo de ser Kaiowa, visto que muitas pessoas não conhecem mais o *reko* (modo de vida tradicional).

Kuña Rendy Juru'a disse:

Kuatiare jevy ore reko ayvy omembe'u haguã, ore ha che katu ngo aipo ha'e chupe ndaipori veima ko otendeva pe cierto guava ha'e chupe, ajevero ko'a kuatiare jepe karai kuera omoirõ pe opytata, ndaha'ei ha'e japu omombe'u, yma rupi ñande reko araka'e umiagui ndajapoiri arã ha umi kuatiare ojehai umia iporã (Kuña Rendy Juru'a, Tereza Amarília 09 de março de 2024).

Tradução

No papel de novo o nosso modo espiritual de ser vai começar a contar. Nós e eu particularmente, eu sempre falo para eles não tem mais aquele que sabe do saber correto eu falo para elas. Assim no papel o não indígena vão colocar para ficar, não vai ser algo falso que vão contar, antigamente nosso modo de ser, desse modo de ser não podemos soltar e se escrever isso no papel eu acho ótimo isso (*Kuña Rendy Juru'a*, Tereza Amarília 09 de março de 2024).

A *Ñandesy* enfatizou que o papel é fundamental para expressar o *ayvu* (alma) e o modo de ser dos *ava* Kaiowa. Ela ainda destacou que o registro desses conhecimentos é importante para manter vivo o modo de ser coletivo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* em seu *tekoha* (território ancestral) e no contexto da retomada de suas terras e do coletivo tradicional.

A *Ñandesy* sempre enfatizou para seu coletivo tradicional que o uso do papel é fundamental para registrar o modo de ser coletivo dos *ava* Kaiowa, possibilitando a continuidade do *ava reko* pela escrita. Ela destacou que, mesmo em um contexto de retomada, é possível registrar e cuidar do conhecimento através do papel.

Segundo ela, através das letras e dos registros, é possível garantir que a verdade seja contada para as pessoas no futuro, que poderão aprender sobre sua história e modo de ser dos coletivos tradicionais.

É importante destacar que a rezadora ressaltou que o papel e a escrita são importantes para registrar os saberes que estão presentes em sua memória viva. Ao registrar esses saberes, é possível dar mais vida e vitalidade ao conhecimento Kaiowa que está presente nas retomadas, juntamente com o conhecimento de resistência que não pode ser esquecido ou perdido. Para que o modo de vida indígena não desapareça, o *kuatia* tem um papel importante no registro dos conhecimentos que estão sendo repassados para o coletivo do *ore* (nós), os quais são constituídos por ensinamentos vividos nas retomadas. Desta forma, o papel permite que esses ensinamentos e tradições sejam preservados e transmitidos, contribuindo para evitar a perda do modo de vida.

Pode-se considerar que, na fala da rezadora, ela vê a escrita como um meio de registrar seus saberes tradicionais, que foram narrados por ela e pelos membros de seu coletivo. Ela considera que o estudo e a pesquisa devem ser feitos a partir da perspectiva de seu conhecimento, o qual está relacionado com a retomada (*Tekoha*).

É interessante notar que, mesmo não sendo letrada, a rezadora compreende a importância do registro e do papel dos estudos acadêmicos. Ela entende que a pesquisa colaborativa pode estabelecer uma relação entre os saberes da oralidade e da escrita, e que o pesquisador é o mediador desses conhecimentos, juntamente com a própria rezadora.

Nesse sentido, como pesquisador indígena, eu não busquei rotular ou explicar o que seria pesquisa. Em vez disso, permiti que a rezadora expressasse sua opinião sobre o papel (*kuati'a*), relacionando-o com a escrita e o registro, e não necessariamente com a pesquisa. Durante o processo da pesquisa, fiz o exercício da prática de caminhar e visitar com a escrita, transformando essas experiências em outros conceitos do registro em *kuati'a*.

No entanto, a rezadora encontrou meios para compreender o *kuati'a* e não teve receio de falar sobre ele. Em outros tempos, o papel não significava muito para a rezadora, mas ela agora percebeu que pode ajudar a construir outros meios de conhecimento a partir de sua fala. Esses saberes constituem uma memória viva, e ela sabe que é detentora desses conhecimentos. Como rezadora, ela consegue perceber que o *kuati'a* pode contribuir para o conhecimento do coletivo tradicional.

Em seguida, descrevo a opinião de outra rezadora sobre o estudo. *Apyka Ray Jegua'i* comparou o que seria o estudo com a realidade do dia a dia, e afirmou que estudo e pesquisa

são apenas "ideias". Ao dar conselhos ao seu neto, ela comparou estudar e fazer pesquisa com uma "ideia".

A rezadora relatou sobre a necessidade do cotidiano em seu coletivo e afirmou que seu neto precisa ter "ideias". Ela direcionou essa mesma ideia para o estudo, reforçando que este é uma "ideia". Para ela, a ideia é fazer, saber fazer e pensar, e é dessa forma que ela vê a pesquisa, como sinônimo de estudo.

Segundo a rezadora *Apyka Ra'y Jegua'i*:

Nde reguereko ara ideia, ndeko na nde ideia oi ha'e che remi'arirõ pe, ha'e chupe, Ambrosio ra'yre oi, nda ideia gui ko, oi tia nde rembi'u, che jepe'a e'yre ndaikatui aha akosina ndaikatui aha, che ma'e mi, umiare epensar, ha upeichango la estudo (Apyka Ray Jegua'i, Miguela Almeida Ramires 21 de dezembro, 2023).

Tradução

Você tem que ter ideia, você não tem ideia eu disse ao meu neto, disse a ele, Ambrósio e o filho dele, não tem ideia, pergunta tem a sua comida, eu não consigo ir buscar água, não consigo cozinhar não dá para eu ir, eu olho para pensar, assim que estudo (*Apyka Ray Jegua'i*, Miguela Almeida Ramires 21 de dezembro, 2023).

Na narrativa, a rezadora apresentou uma visão diferente sobre o estudo, afirmando que a "ideia" gera estudo e o estudo gera "ideias". No entanto, é importante ressaltar que quando ela fala de estudo, não se refere apenas ao estudo escolar, mas sim à sabedoria em geral, por isso ela se coloca como exemplo para seu neto.

Nessa fala, a rezadora mencionou que deu conselhos ao neto de seu filho Ambrósio, que já faleceu na retomada em *Guyra Roka*. Ela utilizou palavras filosóficas e complexas, o que pode parecer confuso a princípio. No entanto, durante sua fala, ela explicou que não consegue realizar tarefas básicas, como buscar água, lenha e cozinhar, porque essas habilidades precisam ser aprendidas através do estudo e da "ideia".

Ela enfatizou que a "ideia" e o estudo estão correlacionados, pois para se ter ideias é necessário estudar. A partir disso, ela conclui que aqueles que não escutam ou não são aconselhados não têm "ideias" de como fazer as coisas por meio de um processo de aprendizagem das sabedorias.

Ainda na fala da rezadora, pode-se perceber que o estudo que ela menciona é uma forma de conhecer por meio da observação, e que com as "ideias" é possível praticar o que foi aprendido. Essa relação entre estudo e "ideia" também se relacionava com o autor desta

pesquisa, que obteve ideias para desenvolvê-la. É importante destacar que essa visão da rezadora é única, por ser originada de sua própria experiência como uma pessoa sábia e por utilizar palavras e conceitos diferentes do português convencional.

Durante sua fala, a rezadora não apenas relatou o fato de aconselhar seu neto, mas também me aconselhou na caminhada desta pesquisa, na visita e escuta, em que eu estava desenvolvendo uma “ideia” em forma de estudo. Segundo ela, o estudo não está limitado à escola, mas também é baseado na observação e prática dos fazeres e saberes Kaiowa. Isso adiciona uma complexidade às “ideias” e ao estudo, que se relaciona de forma diferente na perspectiva apresentada pela rezadora.

É interessante notar que a rezadora usa termos atuais em português, mas os converte em conhecimentos práticos da realidade Kaiowa. Durante sua fala, ela mencionou as dificuldades que teve em relação à comida. Essa visão, que pode parecer contraditória em relação ao pensamento escrito, acrescenta uma perspectiva valiosa à forma como a *Ñandesy* compreende o mundo ao seu redor. Para mim, na condição de autor da pesquisa, essa experiência contribuiu para o desenvolvimento de novas ideias e para pensar sobre as lógicas do conhecimento de uma forma diferente.

As transformações que os rezadores e as rezadoras referem nas falas estão de acordo com o pensamento Kaiowa, são realizadas de forma a deslocar a própria forma de escrever e organizar a pesquisa. Essa abordagem pode ser difícil de entender se forem utilizados os termos da academia, que esperam uma escrita com determinada estrutura. O pensamento indígena Kaiowa faz conexões de forma inversa, ou seja, do fim para o meio e para o início, o que representa um grande desafio para o pesquisador que deseja compreender essa formação de pensamento.

Assim, busquei organizar este conhecimento de forma a manter a lógica de pensamento das rezadoras e dos rezadores, que são conhecedores e também transformam sua forma de pensar em um contexto contemporâneo, preservando, entretanto, a lógica de pensamento Kaiowa.

É importante se atentar às formas de escrita e linguagem utilizadas e buscar formas de registrar esse saber de forma clara e compreensível. É preciso um esforço especial para evitar criar uma narrativa que seja excessivamente acadêmica e que possa perder a essência do pensamento Kaiowa. Entendo que a utilização dos conceitos de “pesquisa” e “trabalho” é fundamental. A pesquisa é um documento, e o documento é uma forma de pesquisa. *O kuation* (papel) e as “ideias” geram estudos, e esses estudos, por sua vez, geram novas “ideias”. Esses são modos próprios dos rezadores e das rezadoras de conceituar e refletir sobre a escrita, pode

parecer simples, mas dar uma interpretação formal e complexa pode se tornar difícil. Ao buscar respeitar essa complexidade, foi necessário estar envolvido com as falas das sábias e sábios para uma escrita e uma narrativa teórica.

A partir desse entendimento, descrevo a seguir que desenvolver o conhecimento da Kaiowalogia é interessante, pois está em sintonia com a própria teoria Kaiowa. A Kaiowalogia, portanto, foi concebida a partir desses saberes, acompanhando as transformações e atualizações que ocorrem. Deste modo, a Kaiowalogia foi estudada com base nos princípios que surgiram desde sua ancestralidade até os dias atuais, manifestando-se nas retomadas.

Teoria do conhecimento da Kaiowalogia

Nesta seção, abordo como a prática do conhecimento se transforma em Kaiowalogia a partir dos coletivos tradicionais. Esta pesquisa está vinculada às retomadas onde foi realizada. Os coletivos tradicionais foram fundamentais para a elaboração da tese, que tem o título “A Kaiowalogia: construção dos *Jara Kuery* e dos conhecimentos dos coletivos tradicionais Kaiowa”. Nela, os saberes dos rezadores e rezadoras são teoricamente integrados à formação da Kaiowalogia.

A Kaiowalogia revela uma teoria Kaiowa a partir das perspectivas das retomadas e é desenvolvida de acordo com a forma como os rezadores, rezadoras e aprendizes Kaiowa pensam e estudam seu próprio modo de vida. Esse modo de viver tem como objetivo principal o bem viver, dentro das possibilidades de cada retomada e das condições físicas do espaço em que se encontram. Torna-se parte integrante do modo de ser, pois *Ñanderu* e *Ñandesy* transmitem o conhecimento para o próprio estudo da teoria Kaiowa. Juntamente com sua coletividade, pensam diante do contexto das retomadas. Cada retomada possui sua forma particular de pensamento, com conceitos pré-estabelecidos que permitem a leitura do mundo a partir da cosmovisão de cada coletivo.

A Kaiowalogia é um campo de estudo teórico-prático realizado com rezadoras e rezadores que atualmente vem quebrando muitos paradigmas relacionados à ciência ocidental. É oportuno desenvolver e produzir a teoria Kaiowa, considerando os aspectos que identificam as diferenças entre o saber prático que está para oralidade na transição do conhecimento dos coletivos de retomadas e a pesquisa do pesquisador Kaiowa. É importante não ficar à mercê de uma ciência universal, uma vez que a ciência nativa é diferente de outras ciências existentes; não se trata de uma ser melhor que a outra, mas de diferentes modos de produzir conhecimento.

A Kaiowalogia consiste na realização de estudos do registro das narrativas que teorizam para a escrita os saberes que dialogam com sua própria forma de pensar. Esse pensamento da memória viva do *Ñanderu* e da *Ñandesy* deslocou e desorientou tanto a escrita quanto o próprio pesquisador Kaiowa. Ao longo das narrativas dos interlocutores *Ñanderu* e das interlocutoras *Ñandesy*, percebi um pensamento indígena Kaiowa que é organizado de acordo com um modo próprio de narrar os conhecimentos tradicionais, desde os princípios dos *jara* até os princípios atuais.

Propus-me a organizar a Kaiowalogia nas retomadas para concluir que a pesquisa em si é uma teoria Kaiowa realizada no “chão das retomadas”, que parte do cosmos múltiplo Kaiowa e dialoga com a área de conhecimento da antropologia. Essa pesquisa foi desenvolvida a partir das retomadas, utilizando uma metodologia do *oguata* para registrar os conhecimentos dos rezadores e das rezadoras, com o intuito de chegar a uma teoria Kaiowa do conhecimento.

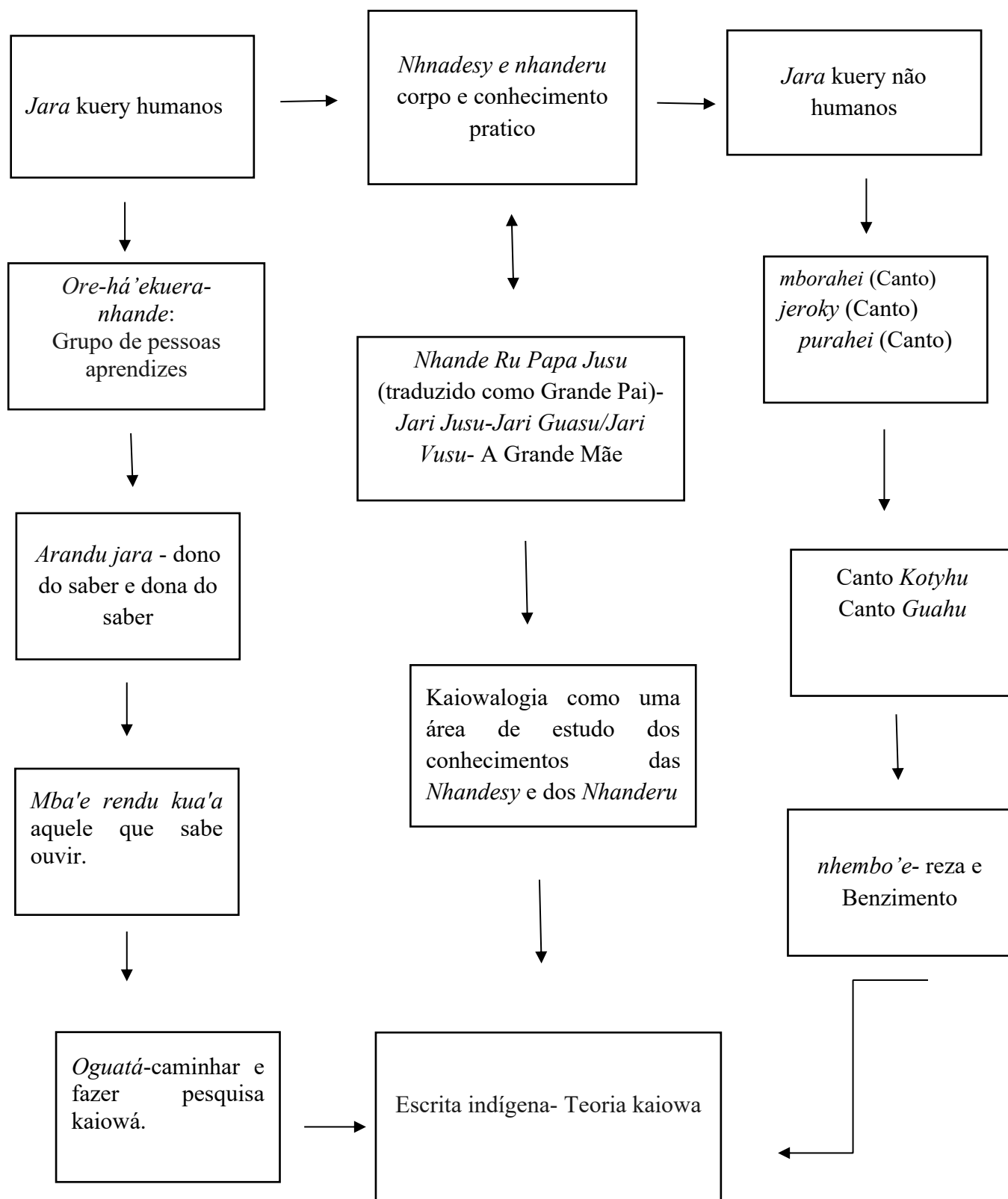
A Kaiowalogia tem como base fundamental o conhecimento das rezadoras e dos rezadores, que me deslocou, como pesquisador aprendiz, a pensar a partir dos saberes tradicionais organizados em seus coletivos. Elas e eles fazem parte das retomadas, abordam diferentes aspectos do pensamento do corpo, do grupo, da reza, dos cantos e das transformações dos conhecimentos atuais. É importante também destacar o papel do pesquisador na elaboração de uma teoria Kaiowa na forma de escrita acadêmica dos saberes dos coletivos tradicionais.

Foi necessário buscar os rezadores e as rezadoras que atuam em seu próprio modo de viver (*ore reko*), pois é evidente que são conhecedores(as) de longa data, com vidas marcadas por diversos eventos do conhecimento Kaiowa.

Produzir a Kaiowalogia das retomadas foi produzir uma teoria. Dessa forma, foi possível abordar diversos aspectos das retomadas, bem como o meio social e a comunidade de vivência. Assim, o caminho para a Kaiowalogia está nas retomadas, e a construção de uma teoria está ligada ao registro de conhecimentos. Nesta tese, o pensamento Kaiowa se teoriza a partir de três retomadas. Esse pensamento, conhecimento e saber oral, assim como as narrativas, estão relacionados ao contexto dos coletivos tradicionais de cada retomada, o que contribui para que a Kaiowalogia se consolide como uma teoria Kaiowa.

Assim, destaco que a Kaiowalogia é uma teoria do conhecimento que se baseia nas retomadas pesquisadas por meio de visitas, escutas e registros. Foi uma longa caminhada para chegar ao estudo da Kaiowalogia como uma teoria Kaiowa, a partir das narrativas das rezadoras e dos rezadores das retomadas *Tekoha Kurusu Amba II*, *Tekoha Guyra Roka* e *Tekoha Guayviry*. A seguir, na Imagem 29, apresento um mapa teórico-prático que compõe a Kaiowalogia como prática de conhecimento.

Imagem 29 - Mapa teórico-prático do conhecimento da Kaiowalologia – Teoria Kaiowa



Elaboração do próprio autor (2025).

No diagrama acima ilustro a prática de conhecimento para a elaboração do estudo da Kaiowalogia, que se deu na construção do conjunto de relações da teoria Kaiowa. As flechas com duas pontas indicam aqueles que conversam e têm uma relação contínua com rezadoras e rezadores, enquanto as flechas com uma única ponta indicam a transição de saber para o outro, o que culminou na construção desta tese, a Kaiowalogia das retomadas.

Ao longo da pesquisa, elaborei este mapa destacando os principais pontos para a construção de uma teoria Kaiowa, que surgiu a partir dos conhecimentos das rezadoras e rezadores. Essa teoria também abrange os saberes dos donos, que são os próprios rezadoras e rezadores. O corpo é considerado um conhecimento vital, adquirido durante a transição da vida para o status de rezador ou rezadora. Além disso, os *jara*, que são os seres não humanos, fazem parte do modo de ser Kaiowa dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*, e estão relacionados à cosmovisão do mundo.

Os grupos de coletivos são definidos pelo *ore* (nós), *ha'e kuera* (outro) e *ñande* (nós), formando assim diversas coletividades dentro de um único grupo. Essas formas coletivas contribuem para a formação de pessoas e a construção do corpo social, organizadas em relação aos coletivos tradicionais, que são compostos por rezadoras, rezadores e aprendizes. Cada uma dessas coletividades possui suas diferenças e características específicas.

O *Ñanderu Papa Jusu* e a *Jari Jusu* são pessoas ancestrais que entregaram o conhecimento Kaiowa. Ele e ela foram responsáveis pela construção do saber que foi transmitido aos Kaiowa desde os primórdios. O Grande Pai teve sua jornada até a morada no altar do grande descanso, enquanto a Grande Mãe foi deixada na terra com seus filhos, como descrevi anteriormente na tese. Ela teve que enfrentar essa caminhada, que infelizmente resultou em sua morte pelas onças e pelos cachorros.

Desde então, os cantos fazem parte do conhecimento Kaiowa. Esse saber é uma prática que envolve o aprendiz em sua formação, sendo uma parte essencial dos coletivos tradicionais. *Mborahei*, *Jeroky* e *Purahei* (canto) são elementos fundamentais na vida dos coletivos tradicionais e são ensinados aos aprendizes Kaiowa durante a iniciação xamânica. Esses cantos consistem em composições dos cantos Kaiowa que são transmitidas por meio de modos próprios de ensino prático, até que o aprendiz xamã atinja a perfeição na prática. Essa prática é constante e contínua, e o conhecimento deve ser repassado pelas rezadoras e rezadores que pertencem às suas respectivas coletividades tradicionais.

Kotyhu e *Guahu* (canto) são estilos de canto que devem ser ensinados ao aprendiz xamânico. Esses cantos produzem a alegria e as festividades, são parte essencial do

conhecimento Kaiowa. Eles devem ser aprendidos durante a iniciação xamânica do(a) aprendiz que pertence ao coletivo tradicional.

ñembo'e (reza) é o último patamar do conhecimento necessário para se tornar um rezador ou rezadora. Neste processo, a reza envolve uma intensa experiência entre o corpo e a alma, que devem estar preparados para atender às demandas da prática. O rezador deve ser vestido pelo dono da reza e, ao se tornar *Ñanderu* ou *Ñandesy*, passa a assumir também a função de *jara*.

A Kaiowalogia é um conjunto de conhecimentos que foi elaborado durante a escrita desta tese. Essa pesquisa é resultado da sabedoria das rezadoras e rezadores, que são narradoras e narradores da Kaiowalogia. A escrita representa a sistematização do saber das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, refletindo a profundidade e a riqueza desse conhecimento.

oguata, que significa caminhar em forma de visita, é uma metodologia de pesquisa Kaiowa que foi fundamental para esta tese. O ato de caminhar foi essencial para a produção desta pesquisa, pois envolveu a experiência de ouvir, escutar e assumir o papel de aprendiz e pesquisador.

A escrita indígena foi fundamental para a formulação da tese, pois permitiu registrar as vivências e aprendizados adquiridos durante a caminhada. Através da sistematização dos conhecimentos dos coletivos tradicionais que se chega à compreensão de que a Kaiowalogia é composta por uma série de elementos de conhecimentos relacionados aos seres humanos e não humanos, incluindo cantos, rezas e as práticas dos rezadores e das rezadoras. Assim, essa escrita tornou-se a construção da Kaiowalogia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese, que trata da Kaiowalogia, foi descrever os conhecimentos das rezadoras e dos rezadores, bem como o mundo espiritual e cosmológico Kaiowa. Trata-se de uma teoria prática do conhecimento, transmitida e praticada pelos coletivos tradicionais, que se caracteriza por ser uma prática contínua. Esses conhecimentos estão profundamente enraizados nos coletivos tradicionais de rezadores e rezadoras.

Para a pesquisa, que considero bem-sucedida, minha experiência como aprendiz xamânico foi essencial. Desde a infância, minha preparação para me tornar *Mba'e Kua'a Rendu* (saber ouvir), especialmente por meio dos rituais do assopro do ouvido, foi fundamental para a efetivação da pesquisa. Apesar de minha preparação, enfrentei algumas dificuldades nesta pesquisa que afetaram minha psique. No entanto, consegui realizar o estudo porque, além da escrita, pude aplicar o conhecimento adquirido nas rezas, o que me permitiu conduzir a pesquisa no tempo previsto e de acordo com as propostas estabelecidas.

O *marandu* é o “carro chefe” de transporte das lembranças e da memória de uma retomada para outra. Nesse contexto, o *ñomogueta* (conversas e diálogos) inicial foi fundamental para estabelecer uma comunicação eficaz com os coletivos tradicionais. Essas interações permitem que o visitante (*mbohupa*) se atualize sobre os acontecimentos mais recentes e compartilhe informações no primeiro ato da recepção que também foi parte da pesquisa, incluindo as notícias sobre outros *ha'e kuera* que também fazem parte do *Tekoha* e da caminhada feita para esta tese.

Para que a Kaiowalogia tivesse um caminho, construído na escrita da tese, propus-me a sistematizar os conceitos de *ore* (composição de um coletivo), *ñande* (mais de um coletivo) e *ha'e kuera* (outros coletivos) que estão relacionados aos coletivos tradicionais. Essa organização foi estruturada de acordo com os rezadores e as rezadoras, que detêm o saber dos cantos e das rezas, e também autodenominados/as *jara* desses conhecimentos. Entre os coletivos tradicionais existem diferenças, particularidades e semelhanças na organização social dos rezadores e das rezadoras Kaiowa de cada retomada.

A Kaiowalogia fundamenta-se, então, nos conhecimentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, que são formados por meio da coletividade junto com seus aprendizes xamânicos. Os ensinamentos são transmitidos nas práticas cotidianas e sua formação é permeada por um conjunto de saberes que inclui cantos, *jara* e rezas. Esses conhecimentos se manifestam na prática e a Kaiowalogia se estrutura a partir do saber prático que reside no corpo do rezador e

da rezadora por serem *jara*, que é um detentor e uma detentora do conhecimento Kaiowa e que sustenta a Kaiowalogia.

A pesquisa também teve o intuito de contribuir para futuros pesquisadores e pesquisadoras indígenas Kaiowa e Guaraní. Este estudo abre caminho para a elaboração de novas pesquisas com os/as rezadores/as, oferecendo uma metodologia de pesquisa que possa ser referência sobre como chegar à essas pessoas sábias, que estão em suas retomadas (*Tekoha*) no território Kaiowa e guarani. Além disso, busca auxiliar outros pesquisadores indígenas de diferentes povos na condução de suas pesquisas com os xamãs. Também visa que pesquisadores não indígenas tomem conhecimento da produção de pesquisa Kaiowa, utilizando-a para outros estudos, debates e investigações antropológicas.

Assim, esta pesquisa pode trazer resultados a longo prazo, permitindo que ela circule entre leitores e leitoras que têm afinidade com a pesquisa indígena Kaiowa. Pesquisadores e pesquisadoras não indígenas também poderão ter acesso a este trabalho, que busca integrar-se às áreas de estudo das ciências humanas como referência para trabalhos relacionados às retomadas.

Esta tese também é um documento de registro e denúncia das violações de direitos territoriais guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul, já que descreve o contexto de vida e as dificuldades nas retomadas, servindo como uma denúncia do que os Kaiowa vivem e enfrentam para continuarem resistindo. Nossa resistência e a luta pela sobrevivência da retomada e na retomada são fundamentais, muitas vezes não sabemos quando teremos a chance de viver ou quando iremos enfrentar a morte. Este aspecto da pesquisa também foi registrado aqui. Além disso, espero que as pessoas que tiverem acesso a esta tese compreendam as retomadas (*Tekoha*) e o processo de retorno ao modo antigo (*ymaguare*). É importante ressaltar que o modo antigo não é um conceito ultrapassado, mas sim a expressão da continuidade da resistência Kaiowa.

Ao longo da pesquisa, foram realizadas visitas e caminhadas que possibilitaram a conclusão de que a caminhada é um método fundamental para a pesquisa e a escrita. Essa prática promoveu encontros enriquecedores entre o aprendiz pesquisador, os *Ñanderu* e as *Ñandesy*, assim como seus coletivos. Ao seguir o modo de ser Kaiowa nas visitas, essas interações se aproximaram das formas tradicionais de encontro, foram realizadas e aproximadas dos modos antigos de fazer visita, que aproxima do *ymaguare* (antigamente).

A prática da caminhada foi de suma importância para que as conversas com as *Ñandesy* e os *Ñanderu* se tornassem efetivas, contribuindo para o compartilhamento dos conhecimentos tradicionais e práticos. Essa prática é vista como uma forma de fortalecer a conexão com o modo de ser dos coletivos tradicionais em retomadas. Além disso, a caminhada permitiu

conhecer novos lugares, estabelecer vínculos com outras pessoas e trocar conhecimentos sobre os aspectos das retomadas.

A pesquisa, a partir do *oguata*, foi feita nas visitas em que os diálogos realizados foram essenciais, desempenhando um papel fundamental na produção deste estudo sob a perspectiva Kaiowa, a partir da realidade das retomadas. Dessa forma, foi o caminho para desenvolver uma tese em colaboração com rezadoras e rezadores, ouvindo suas narrativas que estão profundamente entrelaçadas com os contextos históricos das retomadas.

Outro elemento da tese, que pode contribuir para pesquisadores indígenas e não indígenas, foi o processo de se envolver na forma de transmitir as lembranças de uma retomada para outra. Essa prática de levar memórias de um lugar a outro foi fundamental – a prática do *marandu* – pois enriqueceu a compreensão dos processos de retomada e pode servir como base para investigações futuras na área de antropologia social.

O ato de ouvir atentamente e a busca por aprender com as rezadoras e os rezadores também foram práticas fundamentais na construção da pesquisa. Essa forma de escuta ativa foi essencial para a memorização e valorização das narrativas no saber ouvir como prática de produção do corpo, considerando a importância de compreender as experiências e saberes das pessoas. A pesquisa revelou o quanto é necessário cultivar essa prática de ouvir, pois ela é fundamental para a continuidade e os cuidados com os conhecimentos dos rezadores e das rezadoras.

Esta pesquisa do *oguata* (caminhar em forma de visita), *mba'e kua'a rendu* (saber ouvir), *marandu* (memória e lembranças de uma retomada para outra), *mbohupa* (visitante) e a condição de pesquisador e aprendiz xamânico foram essenciais para que a pesquisa de campo e a escrita fluíssem, o que pode iluminar caminhos para outras pessoas que desejam se relacionar com as rezadoras e os rezadores das retomadas. É importante ressaltar que esses coletivos de aprendizes de rezadores e rezadoras estão em número reduzido em comparação ao passado, quando eram mais numerosos.

Nesse sentido, a pesquisa revelou a posição atual das rezadoras e dos rezadores em relação à dinâmica social Kaiowa, destacando a importância de suas práticas e saberes na construção dos coletivos tradicionais e na manutenção do modo de ser de cada *ore*. Ao abordar essa temática, a pesquisa não apenas preserva a memória do modo de ser, mas também enfatiza a necessidade de valorização e apoio a esses coletivos, que desempenham um papel decisivo na transmissão de conhecimentos ancestrais e na resistência Kaiowa.

Ressalto para esta tese que as narrativas das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* foram a base para a construção da Kaiowalogia, uma abordagem que buscou entender e valorizar os saberes e

práticas dos coletivos Kaiowa. Através desses conhecimentos, orientam-se para práticas de reza, mas também a relação com os *jara kuery*, os espíritos ancestrais, em uma circularidade entre o rezador e a rezadora que passam a se autodenominar como *jara* desses conhecimentos durante a sua vida de rezadora e rezador, que reflete a interconexão entre os seres *jara* não humanos no universo cosmológico espiritual Kaiowa.

Essa compreensão permitiu perceber que tanto os rezadores quanto as rezadoras são os legítimos detentores dos saberes que acumularam ao longo de suas vidas. Esses saberes emergem das experiências vividas e dos processos de aprendizagem que, atualmente, enfrentam um certo embaraço devido à modernidade e à perda de espaços de transmissão do saber. No entanto, me propus revelar a existência desses conhecimentos e os modos como são repassados àqueles que estão dispostos a ouvir, formando uma rede de compartilhamento que mantém viva a sabedoria ancestral.

Assim, as narrativas do *Ñanderu* Leoneo Lopes (*Ava Vera Rendy*) e da *Ñandesy* Margarida Pereira (*Kuña Rovaju*), do rezador *Tupã Ro'y Tavyterã* (Tito Vilhalva) e da rezadora Miguela Almeida Ramires (*Apyka Ray Jegua'i*); e da rezadora Tereza Amarília (*Kuña Rendy Juru'a*), tornaram a pesquisa possível, e servem como um chamado à valorização e ao respeito pelo modo de ser dos coletivos tradicionais (*ore reko*) destacando a importância de ouvir e aprender com os sábios e as sábias, com os saberes práticos que eles e elas carregam. O processo de escuta *mba'e rendu kua'a* é essencial para a continuidade do modo de ser Kaiowa *reko*, permitindo que novos aprendizes que exercem o papel de pesquisador se conectem com seus *reko ete* Kaiowa (estilo específico de ser Kaiowa) e compreendam a importância dos conhecimentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Durante as visitas e caminhadas, na condição de aprendiz e pesquisador, pude fortalecer uma relação próxima que surgiu a partir das narrativas que me foram compartilhadas. A experiência me ensinou que ouvir com atenção e dedicar tempo a essas pessoas é de suma importância. As histórias e saberes transmitidos pelos rezadores e rezadoras não apenas enriqueceram minha compreensão, mas também permitiram uma imersão mais profunda nas dinâmicas dos coletivos tradicionais Kaiowa.

Essas narrativas revelam a interconexão entre os *jara* (seres humanos) e os *jara* não humanos, expandindo nosso entendimento sobre a reza e o canto como práticas que vão além do simples ato de falar ou cantar. Elas são, na verdade, expressões vivas de um conhecimento que flui entre os mundos, enraizado em uma visão de mundo que valoriza a escuta atenta e respeitosa.

Ao me envolver nesse processo como pesquisador e aprendiz xamânico, percebi que a prática da escuta foi fundamental, pois permitiu que as narrativas das rezadoras e dos rezadores, suas vozes e saberes, fossem escritos e sistematizados. Assim, esta pesquisa adentrou de forma profunda nos conhecimentos dos coletivos tradicionais das retomadas e da formação do corpo, trazendo os saberes orais e práticos para um novo registro, na escrita, a partir das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*. No entanto, esses conhecimentos práticos são contínuos ao serem transmitidos para novos aprendizes dos coletivos.

É fundamental ressaltar que as articulações estabelecidas antes da pesquisa com as lideranças locais foram essenciais para o êxito da pesquisa nas retomadas. Os processos de retomada são intrinsecamente complexos e exigem a mobilização eficaz dos coletivos tradicionais. Assim, a estruturação da pesquisa foi alicerçada em ações colaborativas entre o pesquisador, as lideranças indígenas, as *Ñandesy*, os *Ñanderu* e os aprendizes dos coletivos Kaiowa de cada retomada.

A colaboração foi essencial para promover um entendimento mais amplo das dinâmicas sociais e do seu *reko* (modo de ser) nas retomadas. A interação entre esses diversos atores (lideranças, rezadoras e rezadores) que participaram da tese permitiram uma aproximação sensível às nuances das práticas e saberes tradicionais de cada coletivo. A construção desse conhecimento fortaleceu a pesquisa, contribuiu para o entendimento dos modos de ser Kaiowa em meio aos desafios enfrentados pelas comunidades.

Destaco que esta pesquisa não se restringiu unicamente às visitas realizadas, mas se fundamentou na interação contínua entre o pesquisador Kaiowa e as comunidades das retomadas, além dos registros de gravação e tradução que foram realizados ao longo do processo da tese.

Esta pesquisa representa um ponto de partida e não de término, que possa inspirar outros(as) pesquisadores(as) indígenas e não indígenas a se aproximarem cada vez mais das rezadoras e dos rezadores. Ela será expandida e enriquecida por meio de futuras discussões e reflexões que surgirão ao longo do tempo. A colaboração das lideranças indígenas, as *Ñandesy*, os *Ñanderu* e os aprendizes Kaiowa será essencial para aprofundar e diversificar as perspectivas apresentadas. O diálogo constante com essas comunidades permitirá que novas vozes e saberes sejam incorporados, enriquecendo assim a compreensão sobre as dinâmicas de retomada de território e as práticas do conhecimento.

Além disso, a tese se propõe ser um espaço de aprendizado mútuo, onde as experiências e conhecimentos compartilhados pelas comunidades possam iluminar novas questões e desafios, contribuindo para um entendimento mais amplo e fundamentado da realidade vivida

pelo povo Kaiowa de retomada. Portanto, a continuidade deste trabalho possibilita a construção de um conhecimento coletivo que reverbere nas práticas e na luta por direitos territoriais e culturais.

As rezadoras e os rezadores detêm um vasto conhecimento ancestral, que é cuidadosamente transmitido por meio de suas narrativas e práticas. Suas histórias são repletas de saberes e práticas que se relacionam profundamente com os *jara* não humanos e ao mesmo tempo com os *jara do arandu* (guardiões e guardiãs dos conhecimentos ancestrais), além de serem detentoras e praticantes dos saberes cosmológicos dos coletivos tradicionais xamânicos.

A retomada, entendida como um lugar onde as *Ñandesy* e os *Ñanderu* praticam e compartilham seus conhecimentos, configurou-se como um espaço de suma importância para o desenvolvimento da Kaiowalogia. Nesse contexto, busquei compreender de que maneira os saberes são praticados e também transmitidos ao longo das gerações, promovendo um aprendizado contínuo.

Ademais, é nas retomadas que se vivencia a profunda relação com a reza e o canto, elementos que permeiam o cotidiano das comunidades e que desempenham um papel crucial no estilo de vida. A interação nesse ambiente possibilitou uma troca de experiências, contribuindo para a valorização e o fortalecimento dos coletivos tradicionais, além de oferecer um espaço de resistência e afirmação da visão do mundo Kaiowa.

A formação da Kaiowalogia ocorreu, então, por meio dos saberes compartilhados pelas rezadoras e pelos rezadores nas retomadas *Kurusu Amba*, mais especificamente em *Kurusu Amba II*, com o *Ñanderu Ava Vera Rendy* e a *Ñandesy Kuña Rovaju*; em *Guyra Roka* com o *Ñanderu Tupã Ro'y Tavyterã* e a *Ñandesy Apyka Ray Jegua'i*; e em *Guayviry*, com a *Ñandesy Kuña Rendy Juru'a*. Nesses espaços de retomada, os coletivos tradicionais – compostos pelos aprendizes, rezadoras e rezadores – expressam uma rica experiência de vida Kaiowa, além de um profundo entendimento sobre práticas da reza e canto, que estão intrinsecamente ligadas à sua conexão com o mundo cosmológico dos Kaiowa.

As retomadas são espaços de troca de saberes e aprendizados, onde a sabedoria das sábias e sábios se entrelaça com as vivências cotidianas, possibilitando um entendimento específico de cada *Tekoha*, ampliando outras realidades que envolvem a comunidade. Porém, nas retomadas o acesso às informações através de certas tecnologias (como o celular, a internet, as plataformas de jogos e as redes sociais, que levam os adolescentes a perderem o interesse pelos ensinamentos tradicionais) vem transformando a vida dos Kaiowa de forma negativa, na visão das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

Os conhecimentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu* são fundamentais para sustentar a Kaiowalogia, estabelecendo uma dinâmica nas interações entre seres humanos e não humanos. Eles constituem uma valiosa fonte de sabedoria, essencial para entender as práticas e saberes dos povos Kaiowa presentes nas retomadas.

Através dessas trocas e experiências vividas para esta tese, torna-se possível aprofundar a compreensão da visão de mundo relacionada aos conhecimentos Kaiowa e das relações que esses grupos tradicionais mantêm com os donos e conhecimentos sagrados das rezas e cantos, revelando a complexidade e a riqueza de suas tradições e saberes ancestrais. Além disso, essa sabedoria acumulada ao longo de gerações oferece um panorama amplo sobre como vivenciam seu modo de ser e suas práticas espirituais no contexto contemporâneo.

Por intermédio dos coletivos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*, das experiências de rezas e da conexão com os *jara*, os *Ñanderu* e as *Ñandesy* passam a ser *jara* e guiam suas existências e decisões. Esse aspecto é primordial para o desenvolvimento do campo de estudo da Kaiowalogia, além de ser essencial para a continuidade do modo de ser do *ava reko*, que abrange os modos de vida Kaiowa.

As práticas fortalecem os laços coletivos, também garantem a transmissão de conhecimentos ancestrais, promovendo um entendimento da relação entre os seres humanos e o cosmos que os envolvem. Assim, a vivência nesses saberes contribui significativamente para a perpetuação do modo de vida Kaiowa.

A Kaiowalogia representa uma abordagem para a produção de saberes, fundamentada nas narrativas e nos ensinamentos transmitidos pelos *Ñanderu* e pelas *Ñandesy*. Essas figuras centrais das retomadas Kaiowa desempenham um papel importante nos processos de conhecimento e transmissão de informações que vão além do conhecimento convencional, englobando aspectos espirituais e cotidianos.

Como já destacado, esses saberes estão profundamente ligados às práticas de reza e à interação com os *jara*, que incluem tanto os seres humanos (rezadores e rezadoras que também se autodenominam como *jara*) quanto não humanos (*jara* celestiais).

Os *Ñanderu* e as *Ñandesy* estabelecem um diálogo contínuo com diversas dimensões do mundo, que abrange tanto o visível quanto o invisível. Essa conexão não apenas reforça o saber, mas também promove uma compreensão mais abrangente sobre a coexistência entre seres humanos e não humanos. Assim, a Kaiowalogia torna-se um campo de estudo que permite a valorização e a continuidade de práticas ancestrais, contribuindo para o fortalecimento dos valores e dos conhecimentos Kaiowa no contexto contemporâneo.

A Kaiowalogia representa uma abordagem para entender a relação entre os seres humanos e o universo que os cerca, fundamentada na sabedoria e nas experiências acumuladas pelas rezadoras e pelos rezadores. A partir das narrativas oralmente transmitidas e dos saberes adquiridos ao longo do tempo, essa área de conhecimento indígena Kaiowa se desenvolve com o objetivo de elucidar as interações dinâmicas que ocorrem entre *ava* Kaiowa e os *jara*, tanto aqueles que são humanos quanto os que não são.

As narrativas e práticas espirituais oferecem uma visão sobre a vida cotidiana, revelam a conexão intrínseca entre a comunidade e o mundo celeste, destacando a importância do respeito, do cuidado e da harmonia nas relações. Assim, a Kaiowalogia se configura como um campo de conhecimento que busca promover uma compreensão mais ampla das interdependências que sustentam a existência, permitindo que as gerações atuais e futuras possam buscar a aprendizagem e a prática de escuta dos conhecimentos das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

A pesquisa realizada com o intuito de registrar o conhecimento Kaiowa buscou entrelaçar uma série de relações presentes nas narrativas compartilhadas pelas rezadoras e pelos rezadores. Para eles e elas, a escrita é percebida como uma ferramenta que ajuda a registrar a produção do saber Kaiowa relacionado às retomadas. Esse saber é crucial para o fortalecimento dos coletivos, pois proporciona um espaço de reflexão e diálogo sobre suas experiências e práticas.

Além disso, é fundamental que essa produção de conhecimento seja complementada por outras pesquisas que estejam relacionadas às retomadas, às rezadoras e aos rezadores, que ampliem outras Kaiowalogias possíveis, que possa existir nos *Tekoha* Kaiowa e Guarani, permitindo que diferentes perspectivas e abordagens sejam incorporadas ao estudo da produção de conhecimento Kaiowa. A colaboração entre pesquisadores indígenas e suas comunidades pode enriquecer ainda mais a compreensão das dinâmicas sociais, espirituais e culturais que permeiam a vida dos povos Kaiowa.

Espero que esta pesquisa contribua significativamente para o fortalecimento da vida e da resistência das retomadas, promovendo o reconhecimento da importância dessas iniciativas para os povos indígenas Kaiowa. É de suma importância que futuras investigações se concentrem em aprofundar o entendimento sobre as retomadas, assim como na divulgação da vida cotidiana dos grupos xamânicos, que cultivam uma existência plena e resiliente.

A valorização de práticas culturais e espirituais é essencial para garantir que suas vozes sejam ouvidas, transcritas e respeitadas, e que suas histórias e conhecimentos sejam preservados e compartilhados. Além disso, é fundamental que esses estudos sejam realizados de maneira

colaborativa, envolvendo as comunidades, para que reflitam verdadeiramente suas experiências e perspectivas, fortalecendo assim o modo de ser Kaiowa e a continuidade de seu *reko* coletivo das *Ñandesy* e dos *Ñanderu*.

A presente pesquisa visou construir a Kaiowalogia fundamentada nas narrativas compartilhadas pelos coletivos tradicionais Kaiowa. Ao chegar a este estágio, a pesquisa culminou na formação de uma teoria Kaiowa, que se aprofundou no estudo das retomadas.

A troca de saberes e de experiências e a produção acadêmica Kaiowa é essencial para enriquecer e fortalecer a resistência Kaiowa das comunidades de retomadas. Assim, espera-se que este estudo contribua para a continuidade de outras pesquisas indígenas Kaiowa e o cuidado com os conhecimentos práticos do saber, para uma teoria indígena Kaiowa, promovendo um diálogo acadêmico e pesquisas de conhecimento entre diferentes saberes.

Por fim, esta tese aponta alguns caminhos para a continuidade da pesquisa, a partir de uma antropologia contra colonial. Partindo da realidade das retomadas, é preciso que outras pesquisas com as *Ñandesy* e *Ñanderu* sejam realizadas, tornando possível uma antropologia indígena Kaiowa, a partir da Kaiowalogia, e de metodologias de pesquisa com as rezadoras e rezadores de outras comunidades.

Aqui encerro a escrita. Obrigado! *Aipopeve amboapy che ñe'ẽ jehai'ha*²³

²³ Tradução *Aipopeve amboapy che ñe'ẽ jehai'ha*/ assim encerro minhas falas e palavras na escrita.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse*: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.
- BENITES, Antonio Carlos. Autobiografia: uma trajetória acadêmica Kaiowa e Guarani – *Che reko ypy ete: temiguata ava reko nhemombepy ambue tavyterã/Kaiowa e Guarani*. **Revista Desenvolvimento Social – RDS**, v. 28, n. 2, p. 79–99, 2022.
- BENITES, Antonio Carlos. *Mba’e kuaa vussu ha Ñande Ru Vussu Rembiapó*: a topologia do cosmos Kaiowa e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.
- BENITES, Antonio Carlos; GRÜNEWALD, Leif. Anti-Equivalências: sobre 2 Antropologias. **Revista Ñanduty**, v. 5, n. 6, p. 102-118, 2017.
- BENITES, Eliel; RAMOS, Antonio Dari. O Caminho Guarani e Kaiowa na busca do jeito sagrado de ser - *oguata teko Araguayje rehehápe*. **Revista Equatorial de Antropologia – REA**, n. 4, p. 30-35, 2017.
- BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani**: mulher falando. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BENITES, Tonico. *Rojerokyhina há roikeyevytekohape (rezando e lutando)*: o movimento histórico dos *Aty Guasu* dos *Ava Kaiowa* e dos *Ava Guarani* pela recuperação de seus *tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- CARIZ, Jacy Cariz Duarte Vera **Fazer-se uma entre muitas: trajetórias entre mulheres de uma antropóloga guarani**, **Dissertação** (Mestrado em Educação e Territorialidade), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.
- CHAMORRO, Graciela. **Dicionário Kaiowa-Português**. 2 ed. Belo Horizonte: Javali, 2023.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Homenagem a Atanásio Teixeira** – parte o Pai de Todos, e com ele parte das rezas ancestrais e do próprio espírito Kaiowa: O Cimi Regional Mato Grosso do Sul lamenta a morte do Grande Ñanderu Kaiowa Atanásio Teixeira, tido como um dos maiores rezadores da história Kaiowa e Guarani. *Cimi*, 18 de abril de 2023. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2023/04/homenagem-atanasio-teixeira-rezas-ancestrais-espirito-Kaiowa/>> Acesso em: 19 dez. 2025.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. *Jari ha ñamoi kuéra Mombe’upy* - Histórias contadas por anciãos e anciãs. Coordenação Regional CIMI: Campo Grande, 2019.
- CONSELHO GUARANI E KAIOWÁ DE MATO GROSSO DO SUL: caciques, lideranças e representantes dos bairros. **Composição do Achegaty** (*Alfabeto da Língua Guarani*).

Disponível em: <https://cdn.douradosnews.com.br/upload/dn_arquivo/2021/03/composicao-do-achegety.pdf>. Acesso em: 06 mai. 2024.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowa**: do *tekoha* à reserva, do *tekoharã* ao *tekoha*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2025.

FREIRE, Paulo. **A pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI. Nota de Pesar: Atanásio Teixeira. **Funai**, 18 de abril de 2023. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/nota-de-pesar-atanasio-teixeira>> Acesso em: 19 dez. 2025.

GARAY, Cleide Martins. **Ñemombe'upy Pa'i kauara há Jasy Oikoramoguare Oheka Ituaape (Hi'u)**: conto mítico sobre a trajetória de caminhada do Sol e da Lua ao encontro do seu pai. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Normal Médio Intercultural Ára Vera), Secretaria do Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, Jaguapiré/Tacuru, 2023.

GOMES, Irene Reginaldo. **A importância dos cuidados na gravidez, parto e pós-parto das mulheres Guarani Kaiowa da Terra Indígena Pirakua, Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.

GOMES, Jhonn Nara. **História de vida do Ñanderu, Nizio Gomes, contada a partir da vivência e convivência**. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Normal Médio Intercultural Ára Vera), Secretaria do Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2023.

GUARANI. **Mapa Guarani digital**. Disponível em: <<https://Guarani.map.as/#!>>. Acesso em: 22 ago. 2025.

JEGUA'I, Apyka Ray. **Entrevista com Apyka Ray Jegua'i em 19 a 21 de dezembro de 2023**. Tehoka Guyra Roká, Caarapó, Mato Grosso do Sul.

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyry Marangatu Mborahéi**: origem e fundamentos do Canto Ritual Jerosy Puku entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

JU, Kuña Rova. **Entrevista com Kuña Rova Ju em 06, 07 e 08 de dezembro de 2023**. *Tekoha* Kurusu Amba II, Coronel Sapukaí, Mato Grosso do Sul.

JURU'A, Kuña Rendy. **Entrevista em 09, 10 e 15 de março de 2024**. *Tekoha* Guayvyry, Mato Grosso do Sul – Aral Moreira

KLEIN, Tatiana Maíra. **O que faz a voz**: circulação de cantos-rezas Kaiowa e Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LESCANO, Claudemiro Pereira. *Ára Ypy – O tempo e o espaço*: noções de temporalidade e espacialidade do povo Tavyterã. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2024.

LESCANO, Marcilene Martins; COLMAN, Rosa Sebastiana; LOVATO ROSSATO, Veronice; PEREIRA, Levi Marques. *Mbo'epy jevy* – Reaprendendo com a roça. Dourados: Editora UFGD, 2024.

LOPES, Inaye Gomes. **A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (Ñanderu Marangatu)**: Koiwá Rekohague e a luta pelos Tekohakue. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

MAINARDI, Camila; QUINTILIANO, Marta; COSTA, Jacqueline da Silva. Trajetórias nas universidades: Experiências da lei de cotas, transformações políticas e epistemológicas. **Revista de Desenvolvimento Social – RDS**, v. 28, n. 2, p. 3-10, 2022.

MELIÀ, Bartomeu; GRUBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl. *Los Pai-Tavyterã*: etnografia Guaraní del Paraguay contemporâneo. Assunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica, 1976.

OLIVEIRA, Luciana de. Aprender a aprender sobre aliança: comunicação intermundos a partir do encontro com um casal de xamãs Kaiowa. **Revista Mundaú**, n. 2, p. 168-189, 2021.

PAVÃO, Sônia. **Conhecimentos tradicionais Guaraní e Kaiowa como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência**. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

PERALTA, Anastácio. **Tecnologias espirituais**: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowa e os Guaraní. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagem Kaiowa do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PERREIRA, Levi Marques. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Guaraní-Kaiowa Guyraroká**, Portaria Nº 083/PRES/FUNAI. Três Lagoas, 2002.

PEREIRA, Lucia. **As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres Kaiowa da reserva de Amambai, MS**: aproximações e impasses. Dissertação. (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

PIMENTEL, Spensy K. **Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guaraní**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PIRES, Valentim. *Ore mbo'e ypy omboheko mitã*: aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança Guaraní na aldeia Pirajuy, Paranhos, MS. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

RENDY, Ava Vera. **Entrevista com Ava Vera Rendy em 06, 07 e 08 de dezembro de 2023.** *Tekoha Kurusu Amba II*, Coronel Sapukai, Mato Grosso do Sul.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora PISEAGRAMA, 2023.

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

SERAGUZA, Lauriene; PEREIRA, Levi Marques. Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia Guarani e Kaiowa – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem? **Mundo Amazônico**, v. 10, n. 2, p. 1-25, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TAVYTERÃ, Tupa Roy. **Entrevista com Tupa Roy Tavyterã em 15 e 19 a 21 de dezembro de 2023.** *Tekoha Guyra Roká*, Caarapó, Mato Grosso do Sul.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. **Projeto Pedagógico de Curso Educação Intercultural.** Goiânia: UFG, 2019.

VERA, Jacy Cariz Duarte. **Fazer-se uma entre muitas: trajetórias entre mulheres de uma antropóloga Guarani.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2023.

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 da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VYGOTSKY, Lev S. **A construção do pensamento e da linguagem.** São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1986.