UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
CIÊNCIAS SOCIAIS

THAISA COELHO FERNANDES

RELAÇÕES ESPIRITUAIS COM O TERRITÓRIO:

uma análise antropológica sobre a importância dos rituais e das Ñandesy para os Guarani e Kaiowá

Campo Grande
2024

THAISA COELHO FERNANDES

RELAÇÕES ESPIRITUAIS COM O TERRITÓRIO:

uma análise antropológica sobre a importância dos rituais e das Ñandesy para os Guarani e Kaiowá

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada(o), como exigência do curso de graduação em Ciências Sociais (Bacharelado) apresentado à banca examinadora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sob a orientação do(a) Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza.

Campo Grande

2024

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de dedicar esse trabalho a minha avó, Jandira Batista que desde minha infância me ensinou a ver a vida nas “coisas”. No sol, na lua, nas estrelas, nos rios, nas plantas que usava no mate e principalmente nos outros! Vó, sem sua sabedoria e o seu amor eu não teria as capacidades que tenho hoje. Agradeço aos que vieram antes de mim e sempre me guiaram nessa caminhada.

Agradeço a minha mãe Ana Paula Coelho, que sem ler Marx já tinha me ensinado o que era mais-valia quando saia de casa cedo e voltava no final do dia, exausta e sempre dizia: “parece que a gente trabalha só pra sobreviver e pagar conta” acompanhado de piadas banais pra aliviar. O riso e a gargalhada de minha mãe me ensinaram a rir das dificuldades quando o chorar não é efetivo, obrigada mãe.

Não posso deixar de agradecer ao meu orientador, Professor Antônio Hilário que sempre me incentivou, me introduziu no trabalho prático, e proporcionou condições materiais e afetivas para que eu chegasse a concluir o meu curso e a iniciação científica sempre com muito respeito pelas minhas deficiências.

Agradeço também aos amigos que fiz na graduação que aguentaram meus surtos, me ouviram reclamar 1001 vezes dos mesmos problemas, me mostraram perspectivas distintas para analisar o mesmo fenômeno, me fizeram rir dessa contradição inerente que é a vida me dando aulas sobre respeito e acolhimento. Obrigada Andy Rocha, Vitor Diego, Maria Antônia Oliveira, Carol Paixão, Daniel Alves, Victor, David, Andrea Cavararo, entre tantas outras pessoas que cruzaram o meu caminho e colaboraram nesse processo formativo. E também, ao Matheus Firmino, que me acompanhou nessa etapa final e na construção desse trabalho com seus apontamentos, críticas, reflexões e contribuições. Obrigada amigues!

Nessa pesquisa eu fui atravessada pela perca de uma interlocutora que marcou o rumo da minha pesquisa, Ñandesy Estela Verá. Estela foi assassinada antes que eu pudesse conhecê-la pessoalmente e sua partida brutal e silenciada revela a importância de falarmos sobre o genocídio que vivem os Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul.

Peço a benção!

RESUMO

A pesquisa apresentada é fruto da iniciação científica e está inserida no projeto de pesquisa "ÑANDESY e o OGUATÁ PORÃ– estudo antropológico das mulheres Kaiowá e Guarani no contexto da mobilidade e fronteira" e teve como intuito compreender as dinâmicas relacionais entre rezadeiras indígenas da etnia Guarani e Kaiowá na (re)construção do território face às imposições econômicas pelo agronegócio com respaldo do governo do estado de Mato Grosso do Sul. Buscou-se verificar como as teorias etnológicas apreendidas no decorrer do curso de Ciências Sociais se aplicam/dialogam com o contexto regional, enfatizando as relações produzidas entre sociedade nacional e povos indígenas. Foi realizado um levantamento das violências cometidas contra as rezadeiras (Ñandesy) entre os anos de 2020 e 2022 na região sul do estado, no qual destacamos os ataques às rezadeiras como parte do processo de epistemicídio e genocídio praticado contra os Guarani e Kaiowá em favor das monoculturas, desenvolvidas como principal fonte econômica do estado. Dados preliminares mostram como uma das causas da violência são os interesses econômicos compondo relações políticas e afetando a produção cultural e religiosa do povo Kaiowá, tendo esse povo suas perspectivas cosmológicas e subjetivas atravessadas pela lógica mercadológica aplicada sobre seus corpos, mentalidade e territórios.

Palavras-chave: territorialidade, identidade, práticas religiosas

ABSTRACT

The research presented is the result of scientific initiation and is part of the research project "ÑANDESY and OGUATÁ PORÃ – anthropological study of Kaiowá and Guarani women in the context of mobility and borders" and aimed to understand the relational dynamics between indigenous prayer women of the Guarani ethnic group and Kaiowá in the (re)construction of the territory in the face of economic impositions by agribusiness with support from the government of the state of Mato Grosso do Sul. We sought to verify how the ethnological theories learned during the Social Sciences course apply/dialogue with the context regional, emphasizing the relationships produced between national society and indigenous peoples. A survey was carried out on violence committed against prayer women (Ñandesy) between the years 2020 and 2022 in the southern region of the state, in which we highlighted the attacks on prayer women as part of the process of epistemicide and genocide practiced against the Guarani and Kaiowá in favor of monocultures, developed as the state's main economic source. Preliminary data shows how one of the causes of violence are interested interests composing political relationships and affecting the cultural and religious production of the Kaiowá people, with these people having their cosmological and subjective perspectives crossed by the marketing logic applied to their bodies, mentality and territories.

Keywords: territoriality, identity, religious practices

LISTA DE FIGURAS

Imagem 1. Mapa sobre ocupação dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul.....12

Imagem II. OGA PYSY destruída na Aldeia Rancho Jacaré.....33

Imagem III. Mulheres agredidas por pastores e capitães de aldeia.....40

SUMÁRIO

1. **ASPECTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS** 8
   1.1. Desenho de pesquisa e desvio de campo.....10
2. **SITUAÇÃO HISTÓRICA DOS GUARANI E KAIOWÁ**.....12
   2.1. A construção do estado de MS e as Políticas Republicanas.....13
   2.2. SPI e o impacto das políticas indigenistas para os Guarani Kaiowá.....16
   2.3. Território e territorialização.....20
   2.4. Centralidade das ritualísticas.....23
   2.5. Conceitos Êmicos e Tradução.....24
   2.6. Impacto dos rituais e das ritualísticas para os kaiowá.....26
3. **INTERSECCIONAMENTOS DAS VIOLÊNCIAS: ESTADO, PROPRIEDADE PRIVADA E IGREJA**.....29
4. **CONSIDERAÇÕES FINAIS: violências atuais e política sul-mato-grossense**.....37
5. **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**.....46

1. ASPECTOS TEÓRICO -METODOLÓGICOS

Para esta pesquisa foi realizado um levantamento bibliográfico a respeito da construção do estado de Mato Grosso do Sul, com base nas disciplinas optativas da graduação em Ciências Sociais, de Sociedades Indígenas e Panoramas Regionais de MS. Também nas etnografias produzidas por antropólogos indígenas sobre a organização dos Guarani e Kaiowá na visão de Valdelice Veron (2018), Eliel Benites (2020) e Tonico Benites (2014). Houve uma tentativa de interseccionar tanto as epistemologias produzidas por não indígenas quanto as epistemologias antropofágicas[1] produzidas pelos pesquisadores "*insider"* tentando assim compreender as relações de territorialidade a partir da perspectiva dos *agentes* já que não foi possível realizar o trabalho de campo através do método de observação-participante.

Desta forma o trabalho apresenta uma abordagem metodológica interpretativista no sentido que busca compreender as relações a partir das bibliografias e da pesquisa documental em mídias digitais hegemônicas e alternativas sobre o contexto atual em que se encontram os Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. Como delimitação territorial escolhemos a região do sul do estado onde se concentra a população Kaiowá e de onde partem a maioria das denúncias envolvendo ameaças e ataques, concentrados nas cidades do "cone sul".

Tentei estabelecer contato por *whatsapp* com a Nhandesy Kunha Ivoty através de sua neta Jhelyce e com a Nhandesy Nilza Roa através da liderança local, porém devido às barreiras linguísticas e geracionais juntamente com a dificuldade das mesmas em utilizar a ferramenta, as entrevistas foram deixadas de fora da elaboração desse texto. Ambas foram identificadas nos relatórios da Kunangue Aty Guasu.

Portanto, como fonte utilizei a pesquisa documental numa abordagem metodológica interpretativista para relacionar matérias jornalísticas, relatórios, e cartas denúncias às fontes bibliográficas sobre a violência contra os Guarani e Kaiowá.

Ao longo dessa pesquisa participei de uma reunião da assembleia das mulheres indígenas (Kuñangue Aty Guasu) no ano de 2022 e do projeto de extensão coordenado

[1] O movimento (antropofágico) portanto trabalharia tal conceito de 'canibalismo'; deglutir o alheio para produzir algo próprio. Em suma, a ideia era basicamente "devorar" essa cultura enriquecida por técnicas importadas e promover uma renovação estética na arte brasileira. Disponível em: https://www.spescoladeteatro.org.br/noticia/100-da-semana-de-22-o-que-foi-o-movimento-antropofagico

pelo professor Antônio Hilário que promove a capacitação dos funcionários do CRAS Indígena na reserva Te'y Kue e no CREAS urbano na cidade de Caarapó. Apesar de não ter utilizado como trabalho de campo o projeto me proporcionou a oportunidade de conhecer um pouco mais o campo de disputa envolvido entre as políticas indigenistas e a aplicação dessas políticas através dos órgãos públicos, bem como a necessidade em elaborar políticas de acesso à saúde, educação e direitos pensados de acordo com as especificidades dos grupos indígenas em questão.

Pude também acompanhar em 1 viagem para a cidade de Antônio João na T.I. *Ñanderu Marangatu* o processo das entrevistas realizadas por 2 mestrandas. Nesta ocasião foi possível ter contato com os interlocutores e observar as dinâmicas de interação entre pesquisadores brancos e pessoas indígenas pesquisadas, o que me levou a pensar não só sobre os impactos que nossas pesquisas produzem, mas também sobre o processo quase invasivo que é adentrar o campo em busca de informação para a comunidade acadêmica.

Nessa situação em questão realizamos 4 visitas; a primeira foi na casa de Sr. Salvador e sua esposa, Dona Leonarda, um casal de anciãos que nos introduziram nas demais visitas, como na *Oga Pysy* (casa de reza) com a Nhandesy Dona Fausta, porém a barreira linguística e a morte recente de seu neto, um bebê recém-nascido, nos deixou um tanto desconfortável em dar andamento na entrevista. A terceira visita foi na casa de uma liderança política feminina chamada Inaiê que atuou como tradutora das perguntas feitas à D. Leonarda. A quarta foi na casa de uma liderança política ligada à escola indígena na região, porém neste dia uma adolescente, aluna de nossa interlocutora, havia se suicidado e toda a comunidade próxima à estudante estava mobilizada em organizar os ritos funerários, envoltas num sentimento que nos deixou embaraçadas por estarmos lá buscando informação para alimentar nossa pesquisa.

Foi interessante perceber o quanto os pesquisadores não revelam sobre si ao estabelecer um encontro, talvez no intuito de preservar sua própria pesquisa e os contatos necessários para tal, ou por ser uma orientação metodológica dentro do campo das ciências humanas. Percebi também o quanto **o tempo** e a **maneira** de abordar os Guarani e Kaiowá afetam as informações e o sentido dessas informações durante as entrevistas. O método de perguntas estruturadas escritas num formulário não me pareceu adequado para tratar questões tão profundas como é o caso da violência e da religiosidade.

Me pareceu que, falar sobre os mitos é um assunto muito sério pois uma das entrevistadas, D. Leonarda sempre entoava um canto antes de responder as perguntas mais profundas acompanhado de um silêncio reflexivo, canto que não era traduzido pela tradutora. Como o contato com os pesquisadores é algo muito comum, eles nos receberam com muita simpatia, porém foi possível perceber que as pesquisas que executamos precisam ter um **sentido prático para os Guarani e Kaiowá**. Talvez por viverem num contexto violento e de genocídio, é necessário que nosso trabalho e nossa pesquisa colaborem com as lutas que estes povos travam dentro e fora dos territórios, ou seja, não basta uma descrição aperfeiçoada, é preciso que nosso trabalho afete a luta pela vida.

Foi a partir dessas observações que minha pesquisa tomou outro rumo. Não me pareceu necessário uma pesquisadora "*outsider*" descrever suas ritualísticas ou dar um sentido ocidental afim de reduzir o estigma sobre estas populações, o que mais interessou no meu desenvolvimento antropológico foi identificar como a **nossa sociedade** se relaciona com este povo e como esse relacionamento impositivo afetou o seu desenvolvimento próprio.

Nesse sentido busquei compreender a importância dos rituais e das *Ñandesy* (anciãs e lideranças religiosas), relacionando os fenômenos sociais que envolvem as mulheres indígenas líderes espirituais e que nos últimos anos têm sido alvos constantes tanto da intolerância religiosa, disseminada tanto pelo crescimento das igrejas pentecostais em seus territórios, quanto pela morosidade do Estado em punir as violências cometidas pelos fazendeiros/milícias nas áreas em conflito. Essa omissão do poder público legitima assim práticas antidemocráticas e anti-indigenistas que estão intrinsecamente relacionadas com a colonização do estado de Mato Grosso do Sul e perpetradas no imaginário coletivo a respeito da categoria "indígena".

1.1 Desenho de pesquisa e desvios do campo

Inicialmente a pesquisa partia do pressuposto investigativo sobre as relações espirituais com o território a partir da figura das *Ñandesy* que são lideranças do povo Kaiowá. **Ñandesy** significa nossa mãe em tradução literal (Ñande = nosso/a e Sy= mãe) e elas são o oposto complementar dos *Ñanderu*, muito comentados e referenciados nas etnografias sobre os Kaiowá.

A ideia inicial era abordar como são construídos os entendimentos sobre as divindades e como elas se relacionam com os humanos na construção cultural da etnicidade todavia no período em que comecei a investigar sobre essas mulheres ondas de violência começaram a vir à tona através ameaças e acusações de bruxaria, tentativas de homicídio contra essas mulheres, perseguição dentro das aldeias, espancamento, expulsão das aldeias, entre outras formas de violência denunciadas tanto nos relatórios de violência produzidos pela Kunangue Aty Guasu, que é a organização das mulheres guarani e kaiowá, quanto nos relatórios do CIMI e nas mídias regionais.

Somadas a essas ameaças, os ataques as *Oga Pysy*, que traduzimos como "casas de reza" começaram a se fazer constantes. De 2020 para cá foram 16 casas de rezas incendiadas, incluindo a incineração com rezadores dentro, como foi o caso de Guassuty em Aral Moreira, crime que ceifou brutalmente a vida da *Ñandesy* Sebastiana (92 anos) e do *Ñanderu* Rufino (76 anos) em outubro de 2023. As imagens eram chocantes, ver os corpos incinerados sobre as cinzas das casas de rezas foi tão dolorido quanto assombroso, mais ainda pela forma como as notícias eram divulgadas, apontando que se tratava de um "desentendimento" entre o neto e os rezadores[2] mascarando assim os interesses por trás do assassinato e prendendo o neto do casal.

Polícia

Neto é preso por matar casal de rezadores e Polícia Federal pode assumir investigação em MS

Neto foi preso em flagrante e deve passar por audiência de custódia nesta terça-feira (19)

Mirian Machado – 19/09/2023 – 08:11

Aral Moreira

Fonte: Midiamax, 19/09/2023

[2] Disponível em: < https://midiamax.uol.com.br/policia/2023/casal-carbonizado-neto-disse-que-nao-sabe-por-que-matou-idosos/ >

Além da morte dos rezadores o assassinato da *Ñandesy* Estela Vera também foi um dos marcos que me fez mudar o foco de análise. Estela era uma rezadora que em entrevista para Lauriene Seraguza[3] falou sobre a importância dos seus rituais para evitar o fim do mundo. Estela fazia parte do *tekoha Yvy Katu* na região de Japorã e apesar de alguns jornais divulgarem sua morte como "crime passional" (supostamente causado pelos ciúmes do marido) relatos da comunidade alegaram que ela estava sendo ameaçada pelo capitão da aldeia por denunciar os arrendamentos ilegais executado por ele no território[4].

O assassinato de Estela me afetou significativamente no sentido de perceber qual o impacto da minha pesquisa na luta do Guarani e Kaiowá, bem como a urgência em revelar o impacto que o Estado tem causado nessas populações, seja na sua omissão em relação à punição dos crimes praticados contra os povos indígenas seja nas políticas de desenvolvimento econômico agrário. Essa perspectiva remodelou o desenho de pesquisa e busquei então fazer uma contextualização histórica da violência contra os Guarani e Kaiowá na tentativa de compreender a razões das violências contemporâneas, que agora se direcionam não mais para as lideranças políticas, mas sim contra as lideranças religiosas.[5]

Busquei, portanto, relacionar as violências a partir das práticas e dinâmicas de ocupação territorial no processo de construção de Mato Grosso do Sul e sobre como as políticas (anti) indigenistas expressas pelo SPILTEN (1908), SPI (1910) e de *reservamento* (1923) deixaram marcas que produzem a violência ainda hoje no território mesmo após a extinção do SPI em 1967. A presença dos capitães de aldeia ligados ao arrendamento ilegal de terras bem como a presença das igrejas evangélicas nos territórios é algo explicito tanto nas reportagens citadas ao longo do texto, quanto nos relatórios e laudos antropológicos utilizados, sendo a igreja Deus e Amor, uma das igrejas que mais tem ligação com os atentados e ameaças contra as *Ñandesy*.[6]

---

[3] Disponível em: < https://www.ihu.unisinos.br/categorias/586036-se-nao-tiver-mais-reza-o-mundo-vai-acabar>

[4] Disponível em: < https://midiamax.uol.com.br/policia/2022/idosa-assassinada-na-frente-do-filho-era-rezadora-e-lider-espiritual-do-povo-guarani-e-kaiowa/>

[5] Disponível em: < https://jornalistaslivres.org/homens-assassinaram-a-rezadora-guarani-estela-vera-em-japora-ms-2/>

[6] Conforme consta no Laudo Antropológico 0900011-84.2020.8.12.00004 (Medida Protetiva de Urgência-Lei Maria da Penha- Ameaça) e autos no 0001193-33.2020.8.12.0004 (Descumprimento de Medida Protetiva) realizado pelo NUPIIR (Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica) em 2020.

O teor das ameaças envolve insinuar que as *Ñandesy* são feiticeiras, macumbeiras, bruxas, e ameaçam queimá-las vivas caso constituem executando suas rezas, cantos e práticas rituais. Abaixo seleciono dois trechos da Carta-Denúncia elaborada pela Kunangue Aty Guasu e encaminhada ao MPF[7]:

> As mulheres Kaiowa e Guarani violentadas e abusadas têm seus corpos cortados com ponta de facas, carregando em suas costas marcas de chicotes de couro. Ainda, essas mulheres têm seus cabelos cortados por faca, carregam hematomas físicos profundos em suas cabeças e em muitas outras partes do corpo. Nos processos de "condenação" pelos neopentecostais, seus joelhos podem ser vistos sangrando, suas casas são queimadas, elas são expulsas das comunidades e carregam consigo traumas de violência psicológica brutal, temendo serem queimadas vivas, enforcadas e mortas. São insultadas e xingadas de bruxas e de feiticeiras. [...]
> As igrejas estão entrando em massa nas comunidades indígenas, inferiorizando a cultura tradicional e desvalorizando os conhecimentos tradicionais de nosso povo. Os pastores usam as igrejas como instrumento para impedir e desorganizar uma estrutura tradicional que o povo Kaiowá e Guarani vêm ao longo do tempo, lutando para reconstruir - a despeito das graves consequências deixadas pela colonização que segue forte contra nossos corpos, costumes e tradições (pág. 2)

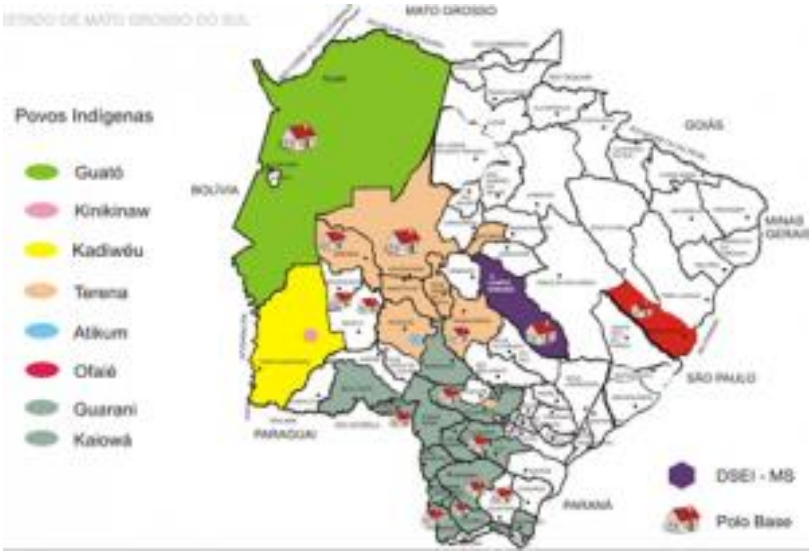
Portanto, compreender as violências atuais precede compreender a maneira como o estado vem se relacionando com esta população desde o início da colonização pós-guerra contra o Paraguai e consequentemente no período republicano, onde pressupõe-se um Estado de Direito. Em contraposição, os estudos sobre os Guarani e Kaiowá revelam que nem todos os corpos eram/são dignos desse direito, sendo a perca das suas terras e as políticas de integração/assimilação através do trabalho e religião, evidenciadoras desse processo.

[7] KUÑANGUE ATY GUASU; Kunangue Aty Guasu vem a público denunciar o crime de intolerância religiosa praticada contra as mulheres anciãs Kaiowá e Guarani. Tekohas Kaiowá e Guarani, 16 de Janeiro de 2021. Disponível em: https://redeindigena.ip.usp.br/wp-content/uploads/sites/776/2021/01/Kunangue-ATY-guASU-DENUNCIA-o-Crime-de-intolerancia-religiosa_Tortura-contra-as-nhandesys-1.pdf

2. SITUAÇÃO HISTÓRICA DOS GUARANI E KAIOWÁ

Apesar da história de ocupação colonial começar com as primeiras monções no século XVIII em busca de ouro, aqui já viviam vários povos anterior a presença dos colonizadores, tanto que o nome "mato grosso" deriva das grandes matas secas características da região do cerrado em miscelânea com a vegetação pantaneira que abrigava Guarani Kaiowá, Guarani Ñandeva, Terena, Kadiwéu (ejiwaeji), Guató, Kinikinau, Ofaié, entre outros povos que constituíam a ocupação tradicional.

Imagem 1. Mapa sobre ocupação dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul



Fonte: SETESC, 2019

Os Guarani e Kaiowá são um grupo étnico do tronco linguístico Tupi-Guarani que se dividem em Guarani Ñandeva, Kaiowá e Mbyá sendo o território dos Kaiowá localizado tradicionalmente na região sul do estado de MS que envolve as cidades de Paranhos, Tacuru, Sete Quedas, Maracajú, Laguna Caarapã, Juti, Japorã, Ponta Porã, Eldorado, Coronel Sapucaia, Caarapó e Dourados. Os Ñandeva também se localizam nesta mesma região, porém em menor número que os Kaiowá.

O histórico de invasão do território dos Kaiowá se inicia com as primeiras missões de demarcação de fronteiras no final do século XIX com a guerra contra o Paraguai (1864-1870) e avança pela ocupação no pós-guerra onde o território disputado passa a ser repartido e ocupado pelas políticas de colonização interna de povoamento, aproveitando a desorganização social trazida pela guerra. A introdução da Cia Matte Laranjeira (1895-1943) marca esse período intrusão e espoliação das terras disputadas na guerra que foram

tidas como Terras Devolutas pela Lei de Terras de 1850 que já preparava o terreno para a exploração econômica por parte das oligarquias.

Por meio de decreto nº 8.799 de 9 de dezembro de 1882 a Companhia obteve assim concessão do Estado para usufruir das terras e da mão de obra indígena presente na região, uma vez que o território apossado era tradicionalmente ocupado pelos Guarani e Kaiowá. A área de ocupação destes indígenas é localizada na região do cone sul do estado ocupando as melhores áreas de cultivo, tomadas então pelo estado no intuito de fortalecer a economia de exportação que se remodelava perante o cenário mundial.

Essa ocupação se intensificou após o início do período republicano (1889) em diante no qual o governo adotou novas abordagens, que refletiam um velho interesse para lidar com os povos indígenas, vistos então como um empecilho à construção da identidade e soberania nacional, uma vez que a ideia de nação evoca uma unicidade linguística, religiosa, econômica, da qual os povos indígenas em especial os Guarani e Kaiowá não se adequaram. Eram, portanto, um entrave, somados aos ideais racistas e eugenistas que vigoravam nessa época através dos pensadores sociais brasileiros[8]

2.1 A construção do estado de MS e as Políticas Republicanas

Sendo a construção do Estado de Mato Grosso do Sul operada pela política de colonização interna através das colônias de povoamento para garantir a ocupação territorial a partir da guerra contra o Paraguai e consequentemente das colonizações agrárias desenvolvimentistas feitas com o apoio das organizações militares, podemos considerar que os interesses e direitos dos povos indígenas que ocupavam o centro oeste foram sendo postos à margem do sistema de organização neocolonial após a metade do século XIX.

O sentido das políticas indigenistas na transição do período imperial para o período republicano envolveu a unificação dos territórios e busca por anulação das diferenças, e consequentemente a fortificação da economia nacional frente às demandas trazidas pelo regime industrial capitalista que se articulava em nível global, restando aos países colonizados se engajar na economia internacional como economias dependentes (fruto do processo generalizado nas américas pelos imperialismos modernos).

[8] Ver mais em "A Economia na era do racismo científico no Brasil", de Pedro C. Chadarevian (2015).

No Brasil, devido às vastas extensões territoriais, o clima tropical e a pouca industrialização, as políticas desenvolvimentistas se deram no sentido de atuar como de celeiro de matérias primas para as economias industriais, economia esta, que encontrou vastas extensões de terra pelo centro-oeste "disponíveis" para serem ocupadas a partir da noção de "Vazios territoriais". De acordo com Andrea Cavararo (2019) a noção de vazios e terras devolutas foram criadas a partir da Lei de Terras de 1850 e efetivadas aqui no estado após a dispersão e desarticulação dos territórios indígenas com a guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Guerra sobre a qual o estado se apropriou dos saberes geográficos tradicionais para fundamentar as práticas genocidas contra o povo paraguaio e os originários, em função de conceder as terras para companhias internacionais e colonos internos a partir das políticas de desenvolvimento do colonato.

Sobre estas ocupações Emília Viotti da Costa (1997) comenta:

> Pelo contrato celebrado entre o governo e a **Associação de Colonização**, comprometia-se aquele a auxiliar com a quantia de 60$000 por **colono** a ser empregado como simples trabalhador nos estabelecimentos rurais, e 70$000 em se tratando de contratos de parceria. Aos menores de quatorze anos e maiores de dois, seria atribuída quantia correspondente à metade oferecida aos adultos. Na hipótese de serem os imigrantes estabelecidos pelo sistema de propriedade, o governo se obrigava a pagar a quantia de 150$000 por adulto e 75$000 por criança. A Lei Provincial n.36, de 21 de fevereiro de 1881, consignava 150 contos para o pagamento de passagens de imigrantes e determinava a construção de uma hospedaria. Em 1884, novos créditos foram concedidos, visando à criação de **núcleos coloniais** e auxílio à imigração destinada à grande lavoura. Em 1885, outras leis nesse sentido. Entre 1881 e 1882 e 1890 e 1891, as despesas feitas pelo Tesouro do Estado com a obra da colonização, estimulando a iniciativa particular, montou a elevada soma de 9.244:226$550. Apenas num exercício, o de 1886-1887, despendeu a província a soma de 1.133:422$681 (COSTA, 1997, pág. 230-231, grifo nosso).

É curioso observar a relação semântica que envolve a fundamentação destas leis uma vez que criadas nesse período visavam a garantir o estabelecimento dos latifúndios como forma de elevar a potência econômica da nação brasileira frente às relações internacionais na configuração do capitalismo vigente no cenário mundial no qual o Brasil se inseriu de modo subalternizado após o fim do período colonial e consolidação da soberania nacional com base no desenvolvimento agrário. O uso das terras por colonos foi uma maneira de impelir os indígenas às dinâmicas pretendidas pela sociedade nacional, no sentido de que com o contato forçado e a perca das terras, os indígenas adotariam por imposição o modelo de vida idealizado pela identidade nacional. Chamorro (2015) alega que nesse processo a igreja e os aldeamentos ocuparam um lugar estratégico na tentativa de civilização dos indígenas:

> Os sertanistas entenderam que os povos Kaiowá e Guarani contatados por eles não eram "civilizados", mas que também não poderiam ser considerados simplesmente "bravos", pois "demonstraram muita tendência para a civilização" (Elliot 1856, 477). No clima de incertezas sobre o limite entre Brasil e Paraguai, parte desses indígenas foi aldeada com o fim de ser utilizada em um eventual conflito e para impedir que fosse utilizada pelos adversários. Os aldeamentos deviam catequizar religiosa e politicamente. "Cristianização", os indígenas tinham também que ser brasileiros e defender (CHAMORRO, 2015, pág. 77).

A lei de Terras de 1850 é um símbolo dos valores que regiam a nação, a noção de progresso em comparação ao mercado europeu, tomado como referência dadas as relações mercadológicas estabelecidas desde o período colonial. Nesse sentido, o historiador e jornalista Ricardo Westin relata que:

> Em meados do século 19, no contexto de expansão mundial do capitalismo, o Brasil precisava oficializar a transformação da terra em mercadoria. É claro que, antes de 1850, a terra podia ser comercializada, mas essa não era a regra. A Lei de Terras veio como parte de uma série de reformas liberais que procuraram pôr o Brasil entre as nações ditas civilizadas. [...]A sociedade e o Estado têm uma dívida histórica com camponeses pobres, indígenas, ex-escravos, descendentes de escravos — diz o historiador Marcio Both. — A concentração fundiária é um problema social, político e econômico que passa por toda a história do Brasil, desde a Colônia até o momento presente. É certo que, ao longo desse período, houve rupturas, como a Lei de Terras, de 1850, mas sempre com o fito de garantir a permanência daquilo que é estrutural.[9]

Deste modo podemos pensar a construção republicana não mais como fruto da luta de um povo precarizado e prejudicado pelas práticas coloniais e sim como resultante das oligarquias já consolidadas que buscavam se livrar do jugo da coroa no processo histórico de acumulação de capital, visando assim garantir que após a abolição a população negra e indígena não tomassem as terras tidas como produtivas ou ascendessem à condição de proprietários, sendo usados como mão de obra barata na nova reconfiguração econômica que preconizava o trabalho assalariado dentro do estado de direito.

É a partir desse ideal de república que se constroem as primeiras políticas públicas para tratar dos direitos indígenas, ainda que estas fossem permeadas pelo sentimento anti-indígena enraizado institucionalmente através da construção do indígena no imaginário da população brasileira como é o caso do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1908. Somado ao fato dos economistas e pensadores sociais do século passado serem inspirados pelas vertentes evolucionistas e

[9] [9] Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>

eugenistas da ciência ocidental, e que associaram o atraso da economia brasileira como fruto das sociedades tradicionais ou primitivas, como bem explicita a obra de Jacques Lambert (1952) chamada “Dois brasis” na qual o autor associa o atraso industrial às sociedades tradicionais. Portanto, podemos dizer que a ideia de progresso estava intimamente associada ao fim das sociedades indígenas aos quais estariam condenadas a desaparecer sob as novas práticas sociais e econômicas desenvolvidas no período integracionista.

2.2 SPI e o impacto das políticas indigenistas para os Guarani e kaiowá

Em 1908 implantou-se como política brasileira de desenvolvimento o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos trabalhadores Nacionais (SPILTN) com o claro objetivo de localizar trabalhadores para as grandes lavouras entre os indígenas usando-os como mão de obra barata na construção de riquezas no século XX, enriquecendo não mais a coroa portuguesa como era no período colonial/imperial mas agora enriquecendo colonos e corporações comerciais em detrimento da espoliação das terras indígenas e consequentemente dos seus ocupantes.

Esse serviço visava localizar e mapear os povos indígenas para integrá-los às fazendas de lavoura e pecuária, entretanto Egon Schaden (1974) relata que os Guarani e Kaiowá não se adaptaram ao sistema socioeconômico promovido pelo SPILTN, por terem suas práticas de produção da vida material focada não na acumulação de bens e sim nas práticas culturais orientadas pela religiosidade.

Os aldeamentos artificiais no Mato Grosso do Sul foram construídos a partir das políticas de reservas indígenas no início do século XX, nas áreas menos valorizadas pela produção agropastoril, removendo indígenas forçosamente de seus territórios tradicionais para (re)assentá-los em terras alheias a sua territorialidade, utilizando da força militar representada pelo exército na remoção violenta dos seus territórios e realocação em lugares distantes das parentelas, inclusive impondo a convivência forçada entre famílias que não pertenciam a mesma parentela, separando as parentelas de suas respectivas lideranças como forma de minar a articulação tradicional. Essas ações abriram espaço para que os novos agentes intra-coloniais pudessem se estabelecer enquanto agentes da economia nacional, ocupando os territórios mais produtivos e relegando aos indígenas os terrenos menos valorizados.

Tônico Benites (2014) relata como essas imposições alteraram as dinâmicas relacionais do povo Guarani e Kaiowá, pois além de removê-los para terras distantes daquelas às quais estavam habituados, desarticulava os líderes das famílias extensas de suas respectivas famílias tendo em vista que a organização étnica se faz a partir das relações de parentesco estabelecidas pelos vínculos consanguíneos, mas também pelos vínculos afetivos, afinidades, reconhecimento e prestígio. Desse modo a organização foi perturbada não só por afastar as famílias dos seus referenciais geográficos como também por perturbar a ordem de associação, realocando num mesmo espaço famílias que não tinham vínculo algum além de "pertencerem" ao mesmo grupo étnico e compartilharem uma matriz linguística em comum. Considerando que sociedade kaiowá é organizada por núcleos de famílias extensas (*te'y*) que se dispersam ao longo de um território e podem circular entre estes territórios mediante suas práticas cosmo políticas (*oguata porã*), a intrusão de suas terras passaram a minar seu modo de ser tradicional e ao longo dos anos, a noção de propriedade privada foi permeando os territórios indígenas com a prática da pecuária e agricultura latifundiária.

As famílias extensas se organizavam em torno das lideranças religiosas (*Nhanderu* e *Nhandesy*) e também das lideranças políticas (*mburuvicha*) dentro das disposições cosmológicas onde os rezadores representam, a partir da sua formação tradicional, as lideranças primordiais pelo contato espiritual direto que estabelecem com eles a partir das suas práticas culturais e ritualísticas (SCHADEN, 1974, pág. 25-28).

Com a imposição das reservas e da atuação do SPI com os Postos Indígenas surgiu a figura do **Chefe de Posto** (não indígena) e do **Capitão da aldeia** (indígena). O chefe era escolhido pelo SPI, já o capitão da aldeia era escolhido entre os indígenas aquele que mais demonstrasse ser passível de colaboração com os interesses dos chefes de posto e dos fazendeiros com os quais se estabeleciam relações de interesse comercial sobre as terras indígenas, como o arrendamento das terras por meio da figura do chefe de posto e que retornava em privilégios para o capitão da aldeia e seus aliados. (ibid. pág. 95-98)

Desta forma, a inserção do capitão alterou a organização cosmo política milenarmente construída a partir da experiência e legitimidade dos mais velhos nas decisões políticas da vida prática, para implantar uma figura de autoridade dotada de poder militar. Há, entre os Guarani e Kaiowá, uma ligação entre a vida prática e os princípios fundantes éticos e morais que denominamos cosmologias, sentidos dados não só pela tradição, mas pelo mito e que são atualizados através dos rituais religiosos e

profanos, bem como pela prática desses princípios nos territórios tradicionais, uma vez que as noções são perpetuadas pela prática desses saberes ancestrais, ou seja, para que uma tradição exista são necessárias as práticas dos princípios que as fundamentam.

Deste modo, a comunicação com os espíritos pressupõe a orientação das ações cotidianas, recebendo os rezadores anciãos grande prestígio na sociedade guarani e kaiowá. Assim a imposição do capitão de aldeia forçou uma ruptura indesejada nas tomadas de decisões internas das aldeias, uma vez que os capitães eram dotados de força militar (armas e munições) e sobre ele era depositada a tarefa de gerenciar conflitos internos com poder policial em relação aos demais.

Além dessa relação de poder assimétrica, o capitão atuava também como força de coerção de modo a coibir as práticas religiosas de cura e socialização. Essa intromissão causou profundas transformações nas relações dentro das reservas em comparação aos territórios tradicionais, o que fez com que muitas famílias se retirassem das reservas em busca de viver de acordo com seus modos tradicionais (*teko porã*) haja vista que a atuação do SPI se apoiou nas lacunas de políticas públicas assim como as missões evangélicas instauradas sobre o princípio de prestar "serviços humanitários" porém, atendiam o ensejo de unificar as línguas nativas na língua portuguesa bem como integrar os indígenas à cultura nacional pela cristianização (CHAMORRO, 2015 pág. 153-156).

Diante do impacto da perda dos territórios ancestrais para a colonização, as famílias foram se adaptando aos novos tempos, adaptando-se às novas formas de confinamento e à economia de mercado através do salário individual.

Portanto, entendemos a influência do SPI e das reservas como fruto do processo integracionista que buscava substituir as formas de organização social, econômica, e política dos Guarani e Kaiowá em função das tentativas de uma pretensa "assimilação" identitária desse povo, porém como Benites (2014) enfatiza não podemos observar essa interação somente como fruto de uma imposição tendo em vista que os Guarani e Kaiowá também reelaboraram essas dinâmicas a partir da sua própria perspectiva.

.

2.3 Território e Territorialização

Dessa forma, os solos de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Paraná, por exemplo, foram tomados como polos para desenvolvimento dos grandes latifúndios agrários que se estenderam pelos territórios e que substituíram tanto a fauna nativa quanto

a flora e o bioma existente. De grandes florestas (*Ka'a Guasu* = grande mata), o território sul mato-grossense passou a ceder suas matas para as grandes lavouras de monocultura, quase desérticas, de cana de açúcar, algodão, milho, sorgo, e soja, produto do qual o estado é um dos maiores produtores do Brasil. Digo desérticas tendo em vista a grande variedade de espécies existentes nas florestas e que após a invasão foram sendo derrubadas para a plantação de pastagens para a criação de bovino cultura e ao longo do século XX para as monoculturas. Esse processo culminou no desprezo pelos ocupantes tradicionais da terra e o uso que faziam dela a partir das suas cosmovisões.

Nesse sentido, a cultura Kaiowá se revela a partir da noção de **relacionamentos,** seja o relacionamento entre as parentelas ou entre a interação simbiótica do homem com o meio ambiente, tomada a partir de uma noção *não-objetificante* que pretere a natureza em função do desejo humano. É possível perceber a partir das etnografias produzidas por intelectuais indígenas que a constituição do ser humano pressupõe uma interdependência dos reinos animais e vegetais, tanto pela caçada de carne (fauna) quanto pelos remédios, expansores de consciência, *plantas de poder* que aproximam os moradores das antigas tradições, mas vai além dessa visão funcionalista.

Os animais e as espécies produzem então sociabilidade, formas de organização social muito distinta das nossas nas quais o pensamento é construído a partir da dominância sobre "as coisas". Acho interessante conservar das correntes antropológicas o que se aproxima dos conceitos êmicos desenvolvido pelo povo estudado, no caso para os Guarani e Kaiowá as fundamentações relacionais admitem que as espécies vieram do *Yvaga* (patamares celestes) mas é a partir da ação dos homens/humanidade que elas permanecem ou não nos solos. Ou seja, antes da chegada dos brancos existiam cedro, aroeira, jatobá entre outras madeiras consideradas de lei pelo uso da marcenaria, mas que para os Guarani e Kaiowá eram consideradas espécies irmãs, e representavam espíritos portadores de qualidades específicas que podiam vir a servir os humanos enquanto os humanos os servissem da possibilidade de existir.

O caso da extinção do cedro é um exemplo, assim como a aroeira. Benites (2014) alega que em algumas situações como por exemplo a retomada de um território invadido pressupõe a existências de determinados rituais (J*eroky*), que podem ser tanto para reassentar os espíritos antigos expulsos pela derrubada das árvores sobre as quais estavam assentadas, quanto para solicitar o apoio dos guardiões da terra (*tekoha jara kuera*) que ali viviam e que tem o poder de orientar os caminhantes terrestres quanto apaziguar a ira

dos fazendeiros que eles denominam "calor da terra". O autor descreve ainda que anterior ao ritual do *Jeroky* há alguns rituais executados pelo *Ñanderu* em prol da sua própria saúde e fortalecimento dos vínculos com os seres auxiliares, para que em seguida ele possa, a partir das suas performances ritualísticas e canções sagradas, fortalecer o corpo e o espírito daqueles que materializarão a retomada. Em suas palavras ele ressalta que:

> É importante destacar que os rituais religiosos – jeroky – realizados em situações de conflito pela terra, expressam um pensamento indígena específico e desconhecido dos não indígenas, inclusive dos antropólogos. Eles geram também diferentes reações entre as diversas lideranças das famílias extensas envolvidas em conflitos fundiários com os fazendeiros. Nesse trabalho são destacados as motivações das famílias Guarani e Kaiowá para retornarem aos antigos territórios tradicionais (tekoha) de onde foram expulsas. Além disso, relatamos a compreensão que elas têm em relação aos significados da reocupação e do retorno – jaike jevy – a esses tekoha. [...] 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 ñanderyke'y ("nossos irmãos [invisíveis]") do cosmos e dos tekoha jara kuera ("guardiões das terras") (BENITES, 2014; pág. 26-30).

Jaike Jevy significa "ocupar de novo", ou seja, retomar aquele território no qual já se foi expulso mesmo a justiça determinando que aquela terra é de pertença tradicional. Aqui entramos naquilo que o autor vai chamar de *Situação Histórica* que seria o contexto político, econômico e cultural ao qual os Guarani e Kaiowá foram interpelados e sobre ele puderam agenciar suas novas reelaborações étnico sociais. Essa contextualização envolve as políticas desenvolvidas para lidar com os ocupantes tradicionais no processo de colonização interna que envolveram órgãos como o SPI, os Postos Indígenas, as Reservas, as dinâmicas trabalhistas após esse contato forçado, as missões evangélicas dentro dos territórios, entre outras dinâmicas de ocupação que afetou os Guarani e Kaiowá mas que segundo o autor **não podem ser deterministas** uma vez que o povo Guarani e Kaiowá desenvolveram inúmeras estratégias para lidar com essas novas configurações sobre seus corpos e mentalidades. Para Benites (2014) é importante lembrar que:

> As famílias guarani e kaiowá concebem e interpretam os significados da realidade cotidiana por elas vividos conforme a sua própria tradição de conhecimento, a partir da qual desenvolvem as explicações e planejam as suas ações neste contexto histórico de relações com os não índios (karai). Deste modo, estes indígenas demonstram claramente que as ações culturais praticadas são definidas a partir de sua própria organização social, política e religiosa. Efetivamente, cada família extensa tanto nos P.I.s quanto nas terras recuperadas pode privilegiar valores distintos e ter um modo de vida diferenciado de outros grupos (indígenas e não-indígenas), mas possuem uma tradição de conhecimento específica (Barth 2000c). Muito embora nos P.I.s e nas terras

> recuperadas em que vivem, esses indígenas se deparam com as interferências dos poderes produzidos pelas ideologias das agencias coloniais, os grupos não abandonaram sua visão de mundo, os seus conhecimentos religiosos, crenças e seus valores e modo de interpretar a vida e a morte dos seus membros. Continuam entendendo os fatos empíricos contemporâneos vividos conforme a sua visão, principalmente por meio de uma explicação religiosa própria. Desse modo, continua sendo feita uma reflexão nativa, com a construção de uma teoria e a socialização de novos conhecimentos produzidos a partir dos fatos vividos e ocorridos. É fundamental observar que os líderes espirituais – ñanderu kuera – refletem e fornecem explicação a respeito de todos os acontecimentos vividos no atual momento histórico. Nesse sentido, constroem também uma visão e um conhecimento próprios sobre a vida dos outros indígenas e não- indígenas com quem convivem (Pág. 36).

Assim, por mais que demonstrem os impactos sofridos pelas imposições coloniais nas últimas décadas, as famílias seguem reelaborando suas práticas culturais a partir da cosmovisão e valores culturais.

2.4 Centralidade das Ritualísticas

Os aspectos religiosos da cultura Guarani e Kaiowá foram tratados pelo estado e novos colonos como crendice e superstição. Os conhecimentos e os saberes construídos milenarmente entre os kaiowá orientam não só as práticas religiosas como as práticas econômicas e consequentemente políticas que desdobram a partir do relacionamento cosmológico entre humanos e não humanos. É possível afirmar que a cultura, é entendida sob múltiplos aspectos, seja através dos códigos linguísticos e simbólicos que envolvem o modo de se comunicar, estabelecer relações, cultivar a terra, interpretar fenômenos geológicos e físicos, enfim o modo de perceber e se organizar no mundo a partir dos saberes produzidos pelos ancestrais e reproduzido/reformulado pelos seus descendentes, constituindo assim a tradição e tradicionalidade que em guarani se denominam *Ñande Reko* (“nosso modo de viver”).

Um conhecimento elementar da cosmologia kaiowá é a noção de que a vida acontece aqui no plano terrestre (planeta terra), porém existem múltiplos mundos (planetas) denominados como *Yvaga* (patamares celestes) do qual descendem os espíritos que sustentam os corpos humanos entendidos como seres caminhantes no universo *yvaga* e caminham nos planos etéreos e térreos, no qual a existência corporal de um indivíduo é compreendida como a caminhada desse espírito no plano terrestre enquanto humano, que eles denominam *Oguatá Porã* (bela caminhada). Ou seja, assim como os espíritos caminham entre os mundos, os corpos dotados de espírito também caminham pelos

territórios, que é denominado por mobilidade[10], seja para visitas esporádicas aos parentes, seja pela necessidade de terras férteis para suas roças (*kokue*), como também pela determinação dos *Ñanderú* para evitar conflitos dentro de um território quando ocorrem ou para manutenção dos vínculos entre as famílias extensas.

Pode ocorrer em alguns grupos a mobilidade em busca de uma terra sem males[11] porém essa característica está muito mais ligada aos Guarani Nhandeva (Apapokuva) do que aos Kaiowá conforme explicita Aguilera Urquiza (2023) ao tratar sobre a mobilidade expressa pelo *Oguatá* e as narrativas etnográficas sobre a mobilidade. Em suma, é a partir das caminhadas que as relações se estabelecem e de igual modo é a partir das relações tecidas que se constituem as identidades étnicas coletivas, uma vez que se trata de uma cultura predominantemente oral e é através dessa circulação corpórea que se tece a circulação das ideias e fundamentos, em especial aqueles trazidos pelos mais antigos, os anciões e anciãs.

2.5 Conceitos êmicos e Traduções

Por se tratar de um trabalho no qual busquei relacionar as perspectivas de pesquisadores indígenas com as perspectivas de análise não indígena, assim como o sentido do *oguata porã* constantemente tenho refletido acerca dos termos que uso para explicar um fenômeno. Religião, espírito, identidade, territorialidade, são conceitos de aproximação mas que não definem os sentidos por si só, assim como a noção de circulação entre os territórios que extravasa as nomeações que damos.

Dentre outros elementos, essa pesquisa tem proporcionado reflexões "outras", as quais passam a incidir sobre a própria pesquisadora e a prática/legitimidade da pesquisa. Nesse sentido, o texto de James Clifford (1998) "Sobre a Autoridade Etnográfica", está sempre como uma referência, no sentido da ética na pesquisa e o "papel do outro".

Essa reflexão sobre o que podemos e como devemos escrever sobre o outro permeou a construção desse trabalho, tendo em vista que sou uma mulher branca interpretando a cultura dos Guarani e Kaiowá sem ter um contato empírico com este povo. Além das fronteiras étnicas existiu no desenvolvimento dessa pesquisa um receio ao escrever sobre a importância dos rituais e das *Ñandesy* pois de 2020 em diante elas passaram a ser fortemente atacadas, ameaçadas de morte, espancadas, e expulsas do seu

[10] Ver Rosa Colmam, Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: Belas Caminhadas e Processos de Expulsão no Território Guarani (2015, pág. 138).
[11] Ver Helene Clastres, a busca da terra sem males (1975).

território devido ao papel que desempenham e como toda pesquisa possui uma aplicabilidade em relação às políticas públicas desenvolvidas ou construção simbólica no imaginário social, temi que esse conhecimento pudesse ser utilizado como forma de desarticular a potencialidade de resistência dos Guarani e Kaiowá frente à sociedade ruralista, uma vez que são as rezas/ritualísticas são conhecimentos de grande importância para este povo e tradicionalmente não são repassados à qualquer um, é preciso todo um preparo formativo e prático para acessar os conhecimentos religiosos.

Priscila Anzoategui (2017) aponta que:

> Fazer pesquisa antropológica no estado de Mato Grosso do Sul é um tanto emblemático, não devido àquele cenário tradicional das etnografias clássicas de cruzar o rio com um barquinho para encontrar os indígenas; não, eles estão por toda a parte, sendo que aqui compõem a segunda maior população indígena do país. É uma situação corriqueira a presença de antropólogos nas áreas indígenas, pois já estão acostumados com a presença deles envolvidos no processo de demarcação de suas terras, dentre outras demandas. Ademais, os próprios indígenas estão se tornando etnólogos e se espraiando no contexto acadêmico. [...] O que o antropólogo vai pesquisar em campo já não pode mais ser o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado, puramente, por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa à qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam, minimamente, as finalidades e o modus faciendi da pesquisa, aprovando-os ou exigindo reformulações. (...) O que mais importa hoje para os indígenas é a questão do controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como saber em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013, p. 61 apud in ANZOATEGUI, 2017, pág. 34-36)

Apesar das inseguranças em relação aos desdobramentos da pesquisa, um fato nos moveu em relação ao nosso objetivo que é o silêncio sobre as lideranças espirituais femininas na historiografia.

Schaden (1974) relata ainda inúmeras aproximações com os *Nhanderú* porém devido à época e ao contexto, além das fronteiras linguísticas, não nos informa sobre o oposto complementar dos *Nhanderú* que são as rezadeiras (*Ñandesy*), deixando um silêncio em sua obra quando o objetivo é compreender a perspectiva feminina dentro da cultura Guarani e Kaiowá, que na interação pesquisadores-interlocutores indígenas, ao buscar somente contato com os homens, os antropólogos privilegiaram o ponto de vista masculino, excluindo assim, intencionalmente ou não, a perspectiva feminina nos discursos produzidos.

Anzoategui (2017) foi atrás da perspectiva feminina dentro da cultura kaiowá e nos apresenta relatos de lideranças femininas na construção de sua dissertação, todavia é

nos últimos 4 anos que a violência contra as rezadeiras indígenas tem se tornado pauta nas organizações políticas das mulheres Guarani e Kaiowá, e não só o movimento tem trazido à cena casos de violência omitidos pela mídia hegemônica no estado do MS[12] como também os ataques às casas de reza e as *Ñandesy* têm sido foco dos debates realizados nos últimos anos pela Kunangue Aty Guasu (organização das mulheres indígenas kaiowá). E é sobre essa violência que esta pesquisa se propôs a pensar considerando esses ataques como uma extensão das violências praticadas institucionalmente desde a invasão dos seus territórios pelo estado nacional e suas políticas de colonização interna.

2.6 Impacto dos rituais e das ritualísticas para os kaiowá

Graciela Chamorro (2017) ao estudar a comunidade do Panambizinho na região de Dourados durante os anos de (1983-2017) alega que na língua Kaiowá não há um termo equivalente ao que nós chamamos de 'religião' porém existem expressões que podem nos aproximar desse conceito como é o caso da expressão *Ñande reko katu* (nosso bom modo de ser) que envolve a orientação ética e comportamental com base nas prerrogativas mitológicas construídas ao longo dos anos, ou para tomarmos outro exemplo a expressão *teko porã* (belo modo de ser). Em suas palavras a autora considera que:

> Com essas expressões, os Kaiowá de Panambizinho falam de seus bons costumes, das normas éticas que orientam suas vidas; falam de seus rituais, da origem do grupo e das suas utopias. Um bom exemplo para o que é "religião" é, pois, no sentido proposto por Émile Durkheim (1978), não om segmentos dos mandamentos de uma divindade, mas um fenômeno social, um sistema de crenças e práticas que introduz na vida das pessoas a percepção de fazer parte de um coletivo, que proporciona segurança emocional, mas requer atitude prática do indivíduo (CHAMORRO, 2017, pág. 113).

Dessa forma traduzimos como religiosidade o pensamento teológico-filosófico (cosmologia) que envolve práticas não só éticas e comportamentais como também cantos,

[12] Carta denúncia elaborada pela Kuñangua Aty Aguasú denunciando ao MPF as violências e ameaças cometidas contra mulheres indígenas e contra as Ñandesy no ano de 2021. Entre as denúncias encontram-se relatos de anciãs sendo ameaçadas de serem queimadas vivas, outras apanhando de facão, tendo seus cabelos cortados na faca, ou sendo punidas com pelos capitães de aldeia locais (resquício da hierarquização social trazida pelo SPI e que permaneceu entre os GK mesmo após a suplantação do SPI pela FUNAI em 1967), sendo estes em grande maioria das denúncias ligados ás igrejas pentecostais disseminadas nos territórios. Disponível em: <https://redeindigena.ip.usp.br/wp-content/uploads/sites/776/2021/01/Kunangue-ATY-guASU-DENUNCIA-o-Crime-de-intolerancia-religiosa_Tortura-contra-as-nhandesys-1.pdf>

"rezas", danças, e festividades ritualísticas como é caso do "batismo do milho" chamado de *Avatikiry* que envolve cantos profanos (*guahu*) e sagrados (*kotyhu*) que contam histórias mitológicas sobre o milho (entendido como um ser vivo e pensante chamado *Jakaira*). A partir da história do milho contam a história de seu povo, levando em consideração que o milho ocupa um lugar central na alimentação e na cosmologia, espécie a partir da qual elaboram a *chicha*, uma bebida fermentada de milho com potencial enteógeno, muito utilizada em algumas ritualísticas e presença fundamental para a realização do *avatikiry*. Cabe ressaltar que estas noções cosmológicas não se fazem presentes somente nas ritualísticas e sim em toda a fundamentação ética dos Guarani e Kaiowá, evocando por si só o conceito de perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), no qual as espécies vegetais-animais adquirem o sentido de humanidade e compartilham juntos a vivência como partícipes de uma sociedade ainda que em corpos distintos.

Ainda sobre a representação que o milho tem para este povo convém citar a fala de 2 de seus interlocutores, Sr. Lauro e Dona Dorícia que sobre o milho alegam:

> Quando os Seres Criadores foram embora, deixaram um sinal para os Kaiowá, o "milho saboró" (*Avati Jakaira*), que todos sos anos nasce, cresce e madura como uma criança nas roças. O milho é, assim, o começo; um começo que é garantido pelo canto e pela dança Kaiowá. Na longa reza (*jerosy poku*) entoada na sua festa, atualiza-se o relato da criação da terra e dos seres primigêmeos e anuncia-se sua iminente destruição (*apud in* CHAMORRO, 2017, pág. 115).

O ritual executado a partir do consumo da *chicha* se dá de modo a aproximar os corpos terrestres dos seres divinos presentes tanto no *Yvaga* quanto no milho, corpo vegetal que dá vida aos corpos que o bebem em forma de *chicha* ou que consomem o milho enquanto alimento. Chamorro relata ainda que o ritual envolve os cantos e longas rezas coreografadas, sendo sua dança a expressão da caminhada que os humanos precisam fazer até que se possam findar sua jornada terrestre e continuá-la em outros planos. Aqui é interessante observarmos a ligação que a caminhada (*oguata*) circulação entre os territórios tem dentro do arcabouço simbólico dos Kaiowá, que pressupõe nas **relações** uma forma de alcançar determinados objetivos, em suma coletivamente. Um ponto chave que despertou essa perspectiva da palavra são os cantos ***ñembo'e*** que significa 'tornar-se palavra' e vem do princípio ***ñee*** que é o significado da palavra. Ou seja, a palavra ocupa um lugar de centralidade dentro da construção do corpo e das mentalidades.

Em relação às palavras produzindo mundos e contando através do milho a história de um povo, convém acrescentar que todo o processo do preparo para a preparação da

roça, plantio, acompanhamento do crescimento do milho, e colheita é precedido pelas rezas e cantos sagrados. Um dos interlocutores de Chamorro, Arnaldo Conzianza Jorge, do panambizinho revela que:

> O milho não indígena traz sua ficha técnica escritas nas bolsas de encerado; a tecnologia de nosso milho está nos cantos, nas rezas, e festas; esta é a ficha técnica do milho Kaiowá. "O milho brota e cresce a partir da informação que está na própria semente" (CHAMORRO, 2017, pág.136).

Em outra passagem sobre o *avatikiry*, Chamorro expressa, a partir de uma tradução, uma das passagens mais simbólicas no processo entre interpretação cultural e produção de conhecimento que nos remete à passagem de Lévi Strauss na obra O pensamento Selvagem (2020, pág. 16-19), na qual o autor aponta que os conhecimentos dos povos tradicionais apesar de serem construídos de maneira simbólica-mitológica, se dão a partir da observação do concreto, se referindo a povos australianos que não fazem uso da nomeação própria (dos indivíduos) mas, tem em seu arcabouço de conhecimento centenas de espécies nativas, sabendo inclusive diferenciá-las em família e espécie, a partir da observação e teste das suas diferenças, ainda que as plantas/animais sejam muito semelhantes. Ou seja, o conhecimento cosmológico ainda que tenha representações simbólicas provém da observação empírica da realidade.

Um dos cantos descritos por Chamorro (2017) se dá no processo de brotação do milho, que em sua tradução expressa:

> **Jaha jahecha itymby marãne'y**
> (Vamos ver o milho sem males)
> **Itimby marãne'y Jakaira Guasu**
> (o milho sem males Jakaira Guasu)
> **Itimby reko marãne'y**
> (o modo de ser sem males do milho)
> **Itimby marãne'y ñaropyryune**
> (a semente sem males certamente traremos á terra)
> **Avakuy rete reko marãne'y**
> (o modo de ser sem males da cabeleira do milho)
> **Reroguejy Jakaira**
> (fazes descer contigo Jakaira)
> **ñaropyru Jakaira**
> (fazemos descer contigo Jakaira)
> **heko marane'y**
> (seu modo de ser sem males)
> **avakúi rete araka'e**
> (salve a cabeleira do milho)
> **Papa guasu araka'e**
> (Salve a grande história, o grande falar)
> **Papa araka'e**
> (Consuma-se então [a história])
> (Pág. 137-139, grifo nosso)

Em sequência, a autora relata a correlação entre o conhecimento observável e o conhecimento construído culturalmente no sentido de que os mitos não possuem suas raízes no conhecimento mitológico/simbólico, e sim em intersecção com a empiria, tão valorizada pelo conhecimento científico ocidental. Em suas palavras ela descreve que:

> É interessante observar a analogia de saberes entre a poesia Kaiowá e a explicação da biologia. Na linguagem desta ciência, o milho tem aquela cabeleira, barba, ou estigma para se reproduzir, para transportar, pela ação do vento e dos insetos, os grãos de pólen das flores dos pendões que irão fecundar os óvulos da espiga, dando origem aos grãos de milho, que são os frutos do vegetal (Silva, 2012). Na compreensão Kaiowá, esse conhecimento está inscrito na semente trazida a terra pelo seu próprio dono-protetor, Jakaira. Para entrar em ação esse saber, necessita ouvir sua história na reza pelas mulheres (CHAMORRO, 2017, pág.138-139).

De modo geral, é possível pensar que a partir da palavra eles se constroem, e a partir da rememoração dos 'modos de ser' das entidades divinas é que se estabelece na terra o *tekoha*. Nos termos de Eliel Benites (2020), o *tekoha* é uma construção constante, ou seja, além de não ser qualquer pedaço de terra, representa o lugar onde se vive de acordo com os costumes tradicionais, onde se é possível viver de acordo com esses costumes no sentido de que quem traz à terra essas perspectivas para o plano terrestre é o ancião rezador/rezadora (*ñanderu* e *ñandesy*) a partir do encantamento do *ñanderu*/*ñandesy* eles podem encantar aqueles que estão sob seus cuidados, se tornando nas palavras de Eliel, um formador de *tekos*.

Outro caso interessante é estudado por Benites (2014) no qual ele escreve que desde antes do nascimento de uma criança ocorrem diversos rituais executados pelas figuras e pelo saber dos *Ñanderu* e *Ñandesy* para fortificar a saúde e o espírito, em especial o ritual do *Nhemongaraí* ou *Mitã mongaraí*, que traduzido para nossa língua pode ser chamado batismo, porém sua essência constitui um ritual de nominação ou assentamento do espírito da criança. O *Nhemongaraí/mitã mongaraí* é realizado para descobrirem de que aldeia espiritual vem o espírito da criança e assim de acordo com sua origem, dada pelo universo cosmológico, orientar sua educação e consequentemente sua atuação e seu lugar no mundo. Esse ritual é significativo pois evidencia a noção impregnada no ato de existir enquanto *humano*, que difere em muito das noções impostas pela colonização portuguesa, em especial do mito criacionista trazido pelos colonizadores, missões jesuíticas, protestantes e católicas. O autor descreve o seu ritual de nominação como um processo educativo e em suas palavras ele relata que:

> Este ritual foi realizado durante a noite na casa deste ñanderu onde se encontravam os instrumentos requeridos para a realização do ritual, como o

> **xiru marangatu**. Pode-se dizer que o nome/alma de uma pessoa – ñe‘e ayvu réra – só é trazido na presença desses instrumentos e após convocação repetida por meio da realização de cantos e rezas especiais – ñengary ayvu reruhá – para assentar a alma no corpo da pessoa. Assim, na madrugada, após longas horas de cantos e rezas de evocação do nome/alma, coordenado pelo ñanderu e pelo seu auxiliar – yvyra´ija –, e acompanhado do meu pai e de outros casais convidados, foi recepcionado o meu nome/alma – che ayvu réra – sob a iluminação de uma **vela feita de cera natural de abelha jataí** – jate‘i araity. [...] De forma geral, meu nome/alma – che ñe‘e ayvu – e o meu corpo – che ete –, durante todo o processo do meu crescimento físico, tiveram que passar por diversos **procedimentos educativos e religiosos através da realização de rituais tradicionais de cura e prevenção**; um conjunto de cuidados práticos e rituais – pohano ñembo‘é rupi – transmitidos pelos mais experientes da família, como a parteira ñandesy mitã mboguejyha e o ñanderu, orientaram minha família extensa sobre como deveriam se comportar comigo e como me educar (BENITES, 2014; pág. 14, grifo nosso).

O autor alega que além da execução ritualística existe um processo educativo orientado pela figura do rezador/rezadora (ancião/ã) que o precede, assim além de instrumentos específicos é necessário a presença de elementos considerados essenciais como a *Chicha* e a vela de cera de abelha que precisam ser colhidos na mata e preparados com antecedência para que o “batismo” seja efetivo de acordo com a tradicionalidade.

De igual modo, assim como a ritualística orienta a fundamentação da educação da criança, ela também afeta a produção do conhecimento em relação aos saberes medicinais e religiosos, uma vez que os cantos e rezas transmitem em suas letras saberes construídos milenarmente e que através das práticas não só são atualizados (no caso de não haver mais os elementos nativos do tempo ancestral) como também são repassados às famílias presentes por meio do rezador/rezadora. Ou seja, as ritualísticas fazem parte de um processo formativo coletivo fundamentado nas suas próprias cosmologias, fortalecendo a identidade étnica do grupo como um todo além da criança que está sendo nomeada/assentada, seja na busca pelos elementos, na participação dos membros nos rituais, e no compartilhamento da experiência ritual.

É importante destacar que apesar da literatura tratar os conhecimentos ancestrais como mitos, para os Kaiowá eles representam mais do que uma lenda e sim as fundamentações socioculturais construídas pelos agentes sociais ao longo do seu desenvolvimento, criando assim uma fundamentação “outra” em relação às cosmologias dadas pelo projeto colonialista e consequentemente pelo projeto de modernidade.

Schaden (1974) escreve em sua passagem pelo MS (na época ainda Mato Grosso) sobre a importância dos rituais religiosos e de passagem para os Kaiowá, alegando que muitos rezadores (*Ñanderú*) se recusaram a lhe falar sobre alguns rituais pois havia o

medo de que ao gravar as palavras, seus significados, os sentidos e os espíritos que as fundamentaram ficassem “presos” na câmera ou no gravador de áudio. Essa passagem demonstra como a carga de significados que nós antropólogos damos ao que nos narram os nossos interlocutores pode variar, ao ponto de nossa tradução/descrição não abranger o real significado dado pelo povo em questão tanto pelas barreiras linguísticas como pela fundamentação da palavra no contexto sociocultural. Significações estas que se desdobram em políticas públicas, ações sociais além de material “legitimo” sobre esses povos.

3. INTERSECCIONAMENTOS DAS VIOLÊNCIAS: ESTADO, PROPRIEDADE PRIVADA E IGREJA

Assim como o processo de colonização das américas se deu com base no ato de “levar a salvação aos selvagens” pela cristianização, no processo de colonização interna o princípio religioso protestante fundou a evangelização dos povos agora numa nova roupagem. De acordo com Kopenawa e Albert (2011) a introdução das missões evangélicas no território brasileiro se deu juntamente com a falta de políticas públicas voltadas para atender as populações indígenas. No Brasil, a entrada da organização religiosa News Tribes Indigenous (Novas Tribos) em 1953 ocorreu sobre o pressuposto de ajuda humanitária às comunidades carentes de acesso à saúde pública em meio às crises de varíola e febre amarela ocasionadas pelo contato forçado com os homens brancos. Há relatos na historiografia que apontam as doenças derivadas desse contato como Guerras Biológicas para as quais o estado respondeu com a permissão da entrada dessas igrejas como forma de auxiliar os indígenas com remédios e prevenção para as doenças para as quais eles não tinham conhecimento medicinal para combater, uma vez que eram doenças alheias aos seus processos de desenvolvimento.

Ocorre, entretanto, que os acordos firmados entre os missionários e o governo federal envolviam não só a assistência médica como também um projeto político e ideológico para converter os indígenas numa fé cristã como forma de unificar a língua nacional e integrar a partir das cosmologias cristãs e do sentimento de unicidade criado a partir do aniquilamento das identidades/religiosidades étnicas. Ainda que este tenha sido o princípio motivador dessas políticas, é importante ressaltar a dinamicidade com que estes povos fagocitaram as epistemologias não indígenas.

Aparecida Vilaça (2008) relata sobre os ciclos de conversão entre os Wari no estado de Rondônia e enfatiza como cada cultura interpreta, reelabora e ressignifica os discursos hegemonicamente impostos de acordo com seus próprios critérios, apesar das substituições inevitáveis a esse processo. Em sua pesquisa ela aborda as noções de continuidade e ruptura no processo assimilacionista e evoca que para os povos ameríndios a conversão ao cristianismo não anula a pertença religiosa de um grupo. É certo que os sujeitos não são como uma folha em branco recebendo novos códigos implantados sobre sua cultura, entretanto não podemos desconsiderar os processos violentos e traumatizantes envolvidos nessa conversão.

Talvez esse seja um dos desafios ao analisar a intromissão das igrejas evangélicas dentro dos territórios Guarani e Kaiowá uma vez que, ainda que as culturas carregam essa capacidade de ressignificação, indicando assim, a potencialidade de ação entre os sujeitos, a intolerância à diferença nas igrejas neopentecostais marcam as experiências recentes das *Ñandesy* com as igrejas evangélicas, em especial a igreja Deus é Amor[13], citada tanto nas cartas denúncias, quanto nos relatórios de violência produzidos pelo CIMI e pela Kuñangue Aty Guasu. Um fator recorrente entre as denúncias é a presença dos capitães de aldeia aliados aos pastores evangélicos[14] que muitas vezes atuam de maneira integracionista mesmo esse período tendo terminado com o fim do SPI em 1967 e a consequente substituição do serviço pela FUNAI.

Em laudo antropológico elaborado pelas antropólogas Jessica Maciel e Priscila Anzoategui (2020) para a Defensoria Pública Estadual pelo Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIR), é relatado que:

> O pentecostalismo veio com força no final da década de 70, já que foi nesse período que a mão de obra indígena começou a ser dispensada, devido a mecanização da mão de obra nas usinas de cana, então mesmo aqueles indígenas que ainda ocupavam os fundos de fazenda foram ficando desempregados e se mudando para as reservas. Foi nessa conjuntura que inúmeras famílias extensas se converteram ao pentecostalismo, porém, esse sistema religioso dos karaí (não-índio) não foi incorporado na sua integralidade, com a multiplicação dos números de igrejas, cada uma assumia um formato da família extensa ou grupo de parentesco, ressignificando esses

[13] Deus é amor: aculturação religiosa e etnocídio entre os guarani kaiowá na aldeia bororó de Dourados, MS. Disponível em: <**https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4548743**>

[14] Laudo Antropológico dos autos n. 0900011-84.2020.8.12.00004 (Medida Protetiva de Urgência- Lei Maria da Penha- Ameaça) e autos n. 0001193-33.2020.8.12.0004 (Descumprimento de Medida Protetiva), do Poder Judiciário do Estado de Mato Grosso do Sul. 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/wp-content/uploads/2021/08/Laudo-antropologico.-Dona-Lucia-finalizado.pdf>

> novos espaços vinculados a fé. A maior parte das pesquisas que abordam essa temática se referem à expansão das igrejas neopentecostais na Reserva Indígena de Dourados (RID). (Pág. 18-19).

As autoras alegam ainda que:

> Inicialmente as igrejas se estabeleceram na periferia da reserva (final de 1970) e, em seguida, no seu interior (início de 1980). Inúmeras famílias extensas se converteram ao pentecostalismo e passaram a assumir uma postura bastante diferenciada dos indígenas não convertidos. As novas doutrinas trouxeram consigo novos problemas. Destacam-se as posições de intolerância religiosa da Igreja Deus é Amor, presente na RID desde 1985 (MORAES, 2014, p. 06). [...]Uma das principais preocupações com a expansão dessas igrejas é o discurso doutrinário que não aceita a religião tradicional dos Guarani e Kaiowá, disputando esse espaço com os Nãnderu e Ñandesy (rezadores tradicionais), haja vista que esses xamãs tradicionais denunciam frequentemente incêndios criminosos das suas casas de reza (ogapsy). (Pág. 19-20)

De acordo com os relatos das vítimas, esses pastores e capitães tem fortes ligações com os fazendeiros[15] que arrendam terras indígenas para produção de pecuária ou de monocultura, o que vai contra os princípios tradicionais de uso da terra, seja pela morte das espécies, seja pela intoxicação dos rios e fontes pelo uso dos agrotóxicos que em estudo recente[16] tem sido fonte de extermínio não só dos animais indesejados às lavouras, como também das populações indígenas que são consideradas um entrave às suas superproduções.

Assim, o que é divulgado como intolerância religiosa, ao nosso ver é uma extensão das práticas etnocêntricas em que o conhecimento tradicional dos povos originários é tido como inferior/demonizado por não se adequar às lógicas de dominação e sub dominação embutidas nos princípios criacionistas trazidos pelas igrejas evangélicas na disputa pelo território. Ao todo foram mais de 16 casas de rezas incendiadas entre os anos de 2020 a 2024.[17]

---

[15] Mais uma casa de reza Guarani e Kaiowá é alvo de ataques em Mato Grosso do Sul, 2021. Disponível em:<https://cimi.org.br/2021/10/mais-uma-casa-de-reza-guarani-e-kaiowa-e-alvo-de-ataques-em-mato-grosso-do-sul/>

[16] Com pesquisa sobre insegurança alimentar, entidades pedem a CIDH urgência no caso dos Guarani e Kaiowá**,** 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/03/cidh-urgencia-guarani-kaiowa/>

[17] Entre janeiro de 2020 e fevereiro de 2024 pelo menos 16 grandes Casas de Reza foram incendiadas. Os incêndios ocorreram de forma sistemática e criminosa em pelo menos 10 territórios Guarani e Kaiowá. Neste mesmo período, a vida de muitas rezadoras e rezadores foram ceifadas, alguns em condições e circunstâncias bárbaras. O cenário indica alerta para o Etnocídio e para a perseguição expressa à espiritualidade e à cultura destes povos. Disponível em: < https://cimi.org.br/2024/02/queima-casa-de-reza-marcal/#:~:text=Entre%20janeiro%20de%202020%20e,10%20territ%C3%B3rios%20Guarani%20e%20Kaiow%C3%A1.>

Um caso que chamou a atenção é do tekoha Rancho Jacaré localizado na cidade de Laguna Caarapã no ano de 2021[18] no qual uma casa de reza foi incendiada em menos de dois meses após sua construção. Sabendo que o processo de construir uma *oga pysy* envolve não só os esforços coletivos em torno da busca, logística e transporte dos materiais, há também o fato de muitos materiais nativos não se encontrarem mais presentes tendo em vista que a vegetação natural foi substituída pelas lavouras de monocultura, e quando não o são o acesso é restrito pelas fronteiras impostas com as propriedades privadas. É muito comum nessas regiões de disputa haver placas indicando a proibição de pesca, caça ou coleta, que no caso se referem a proibição da presença indígena dentro dessas propriedades. Além da ausência dos materiais considerados sagrados na construção da casa como é o caso da aroeira e do sapé, há também todo um processo ritualístico executado pelos moradores e rezadeiras (*ñanderu* e *ñandesy*) que conformam a construção e a concretização da casa, ou seja, quando se incendeiam uma casa incendeia-se também os saberes e corpos envolvidos naquela construção e que delas se beneficiam através das ligações e relações estabelecidas a partir desse espaço sagrado, ou seja, incendeiam o corpo coletivo dos Guarani e Kaiowá, como eles mesmo relatam.

O caso de Rancho Jacaré impressiona pois em menos de dois meses a casa já havia sofrido tentativa de incêndio por 5 vezes, sendo na sexta tentativa, concretizado o crime. Abaixo as imagens da casa recém-construída em 29 de agosto de 2021 e incinerada em 19 de outubro de 2021:

[18] Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/10/mais-uma-casa-de-reza-guarani-e-kaiowa-e-alvo-de-ataques-em-mato-grosso-do-sul/>

Foto 1 – OGA PYSY destruída na Aldeia Rancho Jacaré

Fonte: Povos Guarani e Kaiowá. 21 de outubro de 2021.

Importante considerar que as definições da *oga pysy* propostas pelas traduções não abrangem o significado êmico dado pelos próprios agentes. Nesse sentido Priscila Anzoategui (2017) propõe:

> Naquele tempo, cada família de pai, mãe e filhos pequenos, que moravam dentro da casa, o que separava cada grupo era os esteios da casa, sem parede. Todos os seus moradores eram ungidos pelo ñanderu, por isso quem vinha de fora e não era ungido, não podia entrar, a não ser que fosse convidado e benzido pelo ñanderu. Na casa não tinha cama, só redes, e também não tinha móveis, só fogo de chão, panelas e objetivos de caça. Para iluminar a casa, usava-se vela de cera de abelha. Também ninguém podia tocar nos objetos sagrados do Ñanderu, que ficavam descansando no yvyra'i marangatu, porque cada homem ou mulher tinha o seu próprio que também ficava aí, para serem usados nas noites e dias de rituais. (...) O lugar onde as famílias grandes moravam chamava-se tekoha, onde construíam suas oga pysy (casa grande). Cada tekoha tinha poucas famílias grandes. A oga pysy era muito importante para o Kaiowá, tinha um grande significado. Era um espaço grande onde todas as famílias se organizavam economicamente, social, política e mais religioso. Nessa casa grande morava avó, neto, pai, mãe; até mesmo animais de estimação como papagaio, quati e macaco eram comuns nessa casa. Também andavam pela casa, os cachorros e as galinhas (CAVALHEIRO; 2010, p. 05-06; *apud in* ANZOATEGUI, pág. 44).

É possível estabelecer um paralelo com as definições cosmológicas trazidas pela tradição greco-romana a qual evoca que a natureza é dada aos humanos como *recurso natural* de modo que sua função repousa no domínio da mesma pelo homem. Tanto na Gênesis, livro bíblico, quanto na obra *A política* de Aristóteles, os escravizados e os

animais dominados assim o são pela capacidade intelectual do homem que domina, ou seja, sua superioridade moral e intelectual, de modo que a lei do mais forte prevalece aos interesses coletivos. Esta noção é um dos pressupostos das sociedades ocidentais fundantes do projeto colonial, e não dialoga com as perspectivas ameríndias, que envolve as relações entre seres humanos e não-humanos numa visão não hierarquizante. Visão que fica explicita na captura dos negros africanos, através da bula papal que guiava os "descobridores" rumo a expansão econômica de seus territórios, e num dos mais célebres documentos da invasão portuguesa do Brasil, a carta de Pero Vaz de Caminha alega que os nativos eram "sem rei, sem deus, nem lei".

A noção religiosa predominou entre os colonizadores europeus e legitimou o projeto de racionalidade universal quando pressupõe que há um único deus, criador de todos os povos por natureza e que, portanto, o deus de sua cultura seria o deus a ser seguido pelos "bárbaros" impondo suas epistemes religiosas a diversos povos ao redor do globo. A catequização do início no período colonial atendeu perfeitamente aos interesses da coroa em dominar e subjugar os povos indígenas como escravos e mão de obra não remunerada, além de integrá-los pela unificação religiosa ao sistema colonial.

Deste modo é possível traçar intersecções entre o projeto de modernidade através das religiões hegemônicas que movimentaram as colonizações em nível global. A partir dessas considerações gerais, podemos tecer uma linha de continuidade das políticas etnocêntricas iniciadas pelo processo colonizatório juntamente com implantação do regime imperial que se desdobra nas políticas integracionistas e assimilacionistas adotadas pelo Estado de Direito na construção do Brasil República.

É curioso, pois assim como o governo utilizou de práticas assimiladoras para dissolver os modelos tradicionais de organização, ainda hoje essas políticas estão representadas pelos órgãos jurídicos e de legislação, apoiados pelo desenvolvimento de doutrinas neopentecostais, processo que fica evidente quando vemos casos de violência não resolvidos pelo sistema de justiça, onde vítimas e testemunhas se tornam réus nos tribunais regionais por denunciarem seus agressores. Outro exemplo claro da predileção da justiça sul mato-grossense pela milícia rural é o caso de Vitor Fernandes, liderança assassinada em 2022 pela Polícia Militar de MS que, ao ser acionada, invadiu a retomada

de Guapo'y Mirin com helicópteros atirando com calibres altos deixando anciões, crianças e jovens feridos[19].

Em Dourados, cidade que se originou como colônia agrícola do Estado em 1943 (CAND), os conflitos são diários, e além da predileção dos policiais locais pelos fazendeiros, há também uma milícia que vem sendo denominada de agrofascimo[20] onde capangas são armados pelos fazendeiros e contratados para dar fim aos conflitos por terras matando lideranças, e incitando o medo sobre as áreas indígenas urbanas, tendo em vista que a cidade se assentou aos arredores dos aldeamentos e reservas, e com o desenvolvimento da população tanto indígena quanto não-indígena, as fronteiras se tornaram mais próximas causando inevitavelmente o conflito territorial que ceifa vidas indígenas sem o mínimo pudor.

Além das condições precárias de vida nas reservas seja pela superpopulação, seja pela adequação de subgrupos distintos como é o caso das reservas que abrigam terena e kaiowá, ou Nhandeva e Kaiowá, existem também os conflitos que ocorrem mais violentamente nas áreas de retomadas, que são territórios ancestrais dos quais as famílias foram removidas forçosamente, e que após a redemocratização passaram a ser retomadas pelos indígenas, devido à lentidão do sistema jurídico regional em demarcar e homologar as terras indígenas, mesmo estando reconhecidas como T.I. no âmbito federal. Estas disputas estão envoltas em recursos ordinários e extraordinários promovidos pelos fazendeiros nas instâncias estaduais, dificultando assim o processo de reassentamento por vias legais. Grande parte das retomadas se dão, quando na demora escalonada em décadas as comunidades, após consultarem seus espíritos guardiões decidem reocupa-la instalando-se no território sem autorização prévia da justiça, portanto as retomadas representam que essas terras não só foram roubadas e vendidas pelo estado, quanto que o Estado não tem interesse em resolver o conflito fundiário, sendo o movimento político das retomadas uma estratégia não só de resistência mas de reelaboração das práticas políticas tradicionais.

Como fruto da elaboração e reelaboração cultural frente as imposições nacionais, Benites (2014) alega que anterior a presença dos homens brancos, as grandes assembleias do povo Guarani e Kaiowá visavam ser um espaço e momento de reencontro das famílias

[19] Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2022/06/27/corpo-de-indigena-morto-em-confronto-entre-a-policia-e-enterrado-em-area-de-conflito-apos-acordo.ghtml>
[20] Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-brasil-do-agronazifascismo/>

extensas, articulação das roças e roçados, e também uma oportunidade de se realizar os rituais profanos e sagrados de fortalecimento dos corpos e espíritos, que eles denominavam de Aty Guasú. Com o processo de esparramo/desarticulação das famílias (*sarambi*) e os confinamentos nas reservas que predispunha uma série de conflitos tanto em relação a organização social quanto econômica, os indígenas atualizaram essa grande reunião para debater as novas perspectivas em torno da perda e retomada das terras, mas também do diálogo entre as múltiplas lideranças de forma a gerar um movimento de educação social em relação aos direitos indígenas, às políticas indigenistas, e as formas de acesso para garantias desses direitos, discutidas juntamente após as ritualísticas religiosas oficiais.

Desse processo surgiu em 2003 a luta das mulheres dentro desses espaços de discussão política, denominada *Kunangue Aty Guasu*, que significa a grande reunião das mulheres, evento semelhante a *Aty Guasu* mas com foco nas políticas e discussões que afetam a vivência das mulheres Guarani e Kaiowá que é de onde saíram os relatórios sobre os quais esta pesquisa se apoiou. Esse movimento de ressignificação é crucial para entendermos como o que chamamos de contexto religioso, entre os Guarani e Kaiowá se desdobra de inúmeras maneiras, assim como as casas de reza (*oga pysy*) que atendem aos princípios de comunicação ancestral, mas também de orientação cosmopolítica dos corpos guarani e kaiowá, sendo essa intersecção entre religiosidade-política-cultura um dos motivos pelos quais *nhandesy* e *oga pysy* tenham sido alvos da violência estrutural.

A queima das *oga pysy* não representam só a intolerância religiosa mas, também o etnocídio cometido contra esses povos, uma vez que estes espaços representam um ponto material para a articulação das políticas indígenas produzidas pelos próprios autores, políticas estas construídas cosmologicamente e que orientam um uso econômico da terra de modo distinto daquele trazido pelas perspectivas coloniais nas quais os homens dominam o mundo em função da acumulação financeira, e que dentro das lógicas protestantes, representam “a vontade de deus”.

Acredito que a falta do trabalho de campo gerou em mim uma percepção essencialista no que tange às perspectivas de análise antropológica, ou seja, talvez o campo afetaria minha interpretação dos fenômenos de maneira a mostrar como, mesmo diante as imposições e violências os povos Guarani e Kaiowá se articulam. Entretanto nos relatórios de 2020, 2021, 2022 da Kunangue Aty Guasu, é possível perceber que essa violência e os processos de conversão são encarados como extensão das políticas

colonialistas e neocoloniais, ou seja, a perspectiva que adoto para compreender as dinâmicas que são fruto da violência-enfrentamento da violência, é fruto da visão das mulheres que estão tendo seus corpos ameaçados de serem queimados vivos e de fato são, vide o caso do casal de anciões em Aral Moreira queimados ainda vivos já citados.

5. Considerações finais: violências atuais e política sul-mato-grossense

Na atualidade, tendo em vista o impacto que os *Nhanderu* e *Nhandesy* tem nas decisões políticas e econômicas do povo guarani, os ataques deixaram de se concentrar nas lideranças políticas e se voltou covardemente contra os anciões, com estratégias mais bem elaboradas fazendo uso das igrejas evangélicas para disseminar o ódio e a violência entre os próprios indígenas, fugindo assim de molhar suas mãos com mais sangue e alegando como intolerância religiosa um processo que é fruto do genocídio contra os Guarani e Kaiowá. Genocídio e Etnocídio que visa desocupar as terras da presença indígena e o enriquecimento das famílias através da morte de toda uma nação, a nação Guarani e Kaiowá.

De 2020 a 2024 foram incendiadas 16 casas de reza (*oga psy*) no MS, algumas recém-construídas, como é o caso do Rancho Jacaré e Limão Verde. O ataque às casas de reza representa uma faceta moral do uso econômico e político das terras sul-mato-grossenses que até a metade do século XIX configuraram terras tradicionais indígenas. Talvez o que os rezadores tentam proteger do conhecimento científico representa muito mais do que práticas e anseios religiosos, mas sim o fundamento de sua organização sociopolítica, bem como a organização dos afetos a partir das simbologias compartilhadas culturalmente.

O fato é que de 1970 em diante Benites (2014) alega a importância dos rituais religiosos na reconstituição dos antigos *tekoha*. Numa descrição antropológica de sua própria cultura, o autor relembra a partir de entrevistas com membros das aldeias tradicionais e da historiografia etnográfica e pesquisa bibliográfica (mídias e jornais), um apontamento que nos é útil na atualidade para compreender as raízes da violência da sociedade nacional contra as sociedades indígenas, em especial os Guarani e Kaiowá.

Rezadores idosos perdem suas vidas de maneira brutal, levando com eles uma memória de um tempo ancestral. O que dentro de uma cultura predominantemente oral, é significativo pois não se vão só memórias, se vão conhecimentos, saberes, estratégias

para vencer o medo, a tristeza, e desesperança que assola as comunidades que vivem em conflito e as perspectivas de futuro de toda uma nação. O que se identifica como padrão recorrente a partir das notícias crimes veiculadas nas mídias é a informação de que a presença de igrejas evangélicas pentecostais, como é o caso da Deus é Amor, igreja que mais está atrelada aos conflitos internos, é de que essas igrejas estão relacionadas com a ação dos capitães das aldeias, e impregnam no seio das comunidades a visão colonizadora de que somente os modelos de vida considerados "civilizados" podem representar a presença de deus.

Estas igrejas disseminam a ideia de que as rezadeiras que não "aceitam Jesus", ou seja, que mantém suas práticas de cuidados e saberes tradicionais, servem ao diabo quando não deixam de executar seus cantos, rezas e práticas de cura. São múltiplas as denúncias, de mulheres sendo torturadas, perseguidas, açoitadas e ameaçadas de serem queimadas vivas por executarem os rituais tradicionais de cura e fortalecimento. Estas mulheres que são formadas tradicionalmente vêm sendo acusadas de bruxas, macumbeiras (Kuñangue Aty Guasu, 2021), e ameaçadas de serem queimadas vivas mostrando o quanto a mentalidade colonial e oposicionista por dualidade ainda se faz presente no contexto pós-colonial. Na foto abaixo a carta retrata mulheres que foram punidas com castigos como ficar de joelho no milho, enquanto outras tem seus cabelos cortados na faca e chegam inclusive a apanhar de facão.

Imagem III. Mulheres agredidas por pastores e capitães de aldeia

Fonte: Carta denúncia elaborada pela Kuñangue Aty Guasu para o MPF, 2021.

O incêndio nas casas de rezas portante representa esse desejo de transformar em cinzas os conhecimentos tradicionais e distintos da cosmologia cristã ocidental. De matar não só os corpos, mas os princípios que fundamentam sua existência diferenciada. Grande parte dos relatos sobre os incêndios nas casas de rezas foram realizados com pessoas indígenas dentro e em setembro de 2023 a ameaça de queimar vivos os rezadores, foi concretizada na cidade de Aral Moreira.

O medo que se instaurou foi tremendo a ponto de rezadores cogitarem a destruir suas casas de rezas e abandonar os territórios tradicionais que ocupam por medo de ter o mesmo destino, serem queimados vivos conforme divulgado pela liderança política e antropóloga indígena Valdelice Veron:

> AMEAÇAS DE MORTE
>
> Dia 18 de setembro de 2023
>
> Nhanderu Getúlio e Nhandesy Alda Silva, foram ameaçados de morte. Ameaças de queimarem a casa sagrada. E nesse noite vieram homens a noite para tentar matar a família de Nhanderu Getúlio. Conforme esse relato:""Mamã Alda Silva e Pai Getúlio, foram ameaçados as 10:30 da noite, agente foi dormir e Maciel também, quando tava pegando no sono ouvi batidas fortes na porta e na janela então ouvi pedindo socorro da mamã falando que tinha homens na porta tentando abrir a porta da casa da mamã, então fui lá ver,e quando sai lá fora o homem saiu correndo o pai viu e o tio Roberto também viu,e tava com shortao, e então pai Getúlio que ir embora daqui,pai ofereceu a terra pro Bugui (Salvador Freitas arrendatário que quer comprar a terra faz tempo) porque ninguém vai ajudar, ninguém vai tomar providências,vou desmanchar a casa sagrada e vou avisar no Aty Guasu. Então vou desmanchar a casa sagrada. Pai Getúlio chorou e falou que não aguenta mais tanta ameaças, ele viu o perseguidor, uma mandante por nome de Aldineia Aparecida, ela acusou o que todos os grupos de Kasike Getúlio e macumbeiro e feiticeiro, e também ameacou que vai me mata vai matar o Maciel, então Kasike Getúlio foi contar pro Arildo do DSEI. Também o pai Getúlio tá muito triste, ninguém ajuda, ninguém toma providências." (Retirado do post de instagram, 2023)[21]

O que começou incendiando casas de reza para impedir as articulações, reuniões, e educação tradicional, tendo em vista que a formação da pessoa se dá por meios da ritualísticas e rituais ancestrais, não foi suficiente para o ódio ao outro e a diferença. Muitos Guarani e Kaiowá relataram que o incêndio a casa de reza significa para eles como queimar o corpo dos Guarani e Kaiowá pois é através dela que se estabelece comunicação

[21] *Print Scream* de uma comunicação feita por uma liderança de Jaguapiru relatando o medo instaurado nos rezadores, além dessas existiam outros prints de denúncia, mas selecionei este pelo que ele evidencia. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CxapmeSLLRK/>

com os tempos ancestrais e é a partir dessas comunicações que se constrói a corporalidade do corpo e a materialização do *tekoha*.

Dentro da educação tradicional, assim como em vários outros âmbitos da socialidade kaiowá, os aspectos religiosos ocupam lugar central, portanto é a partir dessas interações entre passado e presente que se atualiza os mitos, e que se reformulam as estratégias de resistência frente às violências sofridas seja pela mão dos fazendeiros seja pela omissão do estado em punir as violências ou demarcar as terras em conflito.

Veron (2018) recusa o termo mito para se referir às histórias cosmológicas, para a autora essas concepções devem ser entendidas como conhecimentos tradicionais, saberes epistemológicos que ao serem referenciados como mitos são descaracterizados sua significância cultural. Os mitos são encarados assim como conhecimentos fundantes que não são fixos, mas sim construídos ao longo da história Kaiowá, representando assim o conhecimento produzido pelos agentes culturais. Dentro de uma cultura predominantemente oral, apesar de possuir uma grafia própria e um histórico de desenvolvimento escolar dentro da educação escolar tradicional indígena, os mitos representam, então, a história de seu povo, que longe da ideia de pureza/originalidade se constrói a partir das constantes atualizações socioculturais.

Se dedicar a pensar a cultura kaiowá e em especial, as práticas culturais religiosas é um desafio para nós não indígenas, uma vez que o conhecimento filológico da língua impede a compreensão dos fenômenos, o que me orientou nesse estudo a buscar refletir sobre como cultura nacional ocidentalizante e ocidentalizada interferiu e continua interferindo nas culturas indígenas, nesse caso a cultura kaiowá.

Inicialmente neste estudo, ao elaborar o plano de trabalho eu tomava a cultura kaiowá como algo concreto, palpável pela observação visual das diferenças, porém após o contato com autores como Frederick Barth (1976) e Villaça (2008) é possível compreender a cultura não como uma estrutura metálica fixa e rígida sobre a qual se acrescentam tijolos e erguem se paredes e fronteiras mas sim como uma **rede de relações e inter-relações na qual as coisas e conceitos estão em constante fluxo e movimento**, adquirindo ao longo dos contatos (forçados ou não) valores e significados que lhe interessem e rejeitando aqueles que não possuem valor mediante suas próprias convicções.

É certo que Barth elaborou suas perspectivas num contexto muito distinto daqueles que se sucederam e se apresentam aqui no MS, contexto de contato interétnico forçado e violento, onde a sociedade nacional tendo o estado como seu representante, traçou fronteiras e delimitou territórios e maneiras de habitar esses territórios em contraposição à vontade dos povos originários que aqui habitavam, portanto as trocas culturais não tiveram um caráter passivo onde os guarani kaiowá puderam escolher o que queria e o que rejeitavam de nossa cultura, tendo em vista os estupros, as expulsões violentas com uso de força armada, a segregação que sofriam e ainda sofrem quando precisam entrar em contato com o contexto urbano. Este é o caso da cidade de Dourados, Caarapó, Amambai e Antônio João por exemplo, onde os indígenas são marginalizados como escória, preguiçosos e sujos, sendo enganados pelos comerciantes locais que cobram mais caro de pessoas indígenas, ou que desvalorizam o valor de seus serviços, fazendo com que a força de trabalho indígena seja tratada como mão de obra barata.

Há relatos orais de pessoas que saiam de suas aldeias para trabalhar nas fazendas, nas *changas* e que além de serem humilhados, trabalharam em contextos de insalubridade, eram maltratados pelo preconceito racial, enganados pelos patrões e muitos foram assassinados por pistoleiros a mando dos fazendeiros para evitar pagar pelo serviço prestado. Em matéria divulgada pelo MPT de MS[22] é possível perceber que o foco dos aliciadores de trabalho escravo modernos no estado se dão em locais que tem concentração de povos indígenas, que marginalizados e excluídos das políticas públicas de proteção e se submetem à trabalhos análogos a escravidão como estratégia de resistência frente à perca de seus territórios para plantação e subsistência, uma vez que a sociedade capitalista que a tudo mercantiliza não abre espaço para trocas mercantis que não sejam agenciadas pelo dinheiro, obrigando as populações indígenas se adequar linguisticamente, filosoficamente, e economicamente através do trabalho assalariado.

Portanto, podemos pensar a violência contra as anciãs como fruto do processo de apagamento das identidades étnicas em prol da assimilação desses indígenas como bugres ou caboclos, peões pra usar um termo regional. Tendo os anciões vividos um período anterior a presença dos colonos no seu território, estes carregam em si memórias e formas de resolução de conflitos por exemplo, que extrapolam as organizações hierárquicas trazidas pela presença do SPI e dos agentes coloniais, executando dentro das comunidades

[22] Disponível em: <https://www.prt24.mpt.mp.br/2-uncategorised/1290-em-2020-63-trabalhadores-foram-resgatados-em-condicoes-analogas-a-de-escravidao>

o papel de formador de *tekos* (modos tradicionais). Para Benites (2014) os anciões têm uma longa caminhada formativa através das ritualísticas e vivências construídas a partir da interação entre/com as famílias extensas dispostas ao longo dos territórios. Para o autor, o *Ñanderu* e as *Ñandesy* representam a ponte de comunicação entre o mundo dos espíritos e dos antepassados com o tempo presente do mundo material. É a partir da relação construída entre o *Ñanderu/Ñandesy* com os espíritos que se constroem os corpos que sustentam os *tekohas* a partir das suas próprias interações com o meio e com os outros.

Tomemos como exemplo além do *Mitã Mongaraí* o processo formativo da mulher chamado de *Kunha Koty* e descrito por Veron (2018) no qual as meninas ao menstruar pela primeira vez, passam por um processo formativo que envolve os saberes das mulheres formadas tradicionalmente pelas anciãs, que lhe ensinam os remédios necessários para lidar com a medicina feminina assim como sobre todo o escopo de conhecimento medicinal que uma mulher precisa saber para se tornar uma *kunha*, ou seja, uma dona do fogo[23].

É interessante pois, apesar da bibliografia relatar muito sobre os homens, no conhecimento popular as mulheres ocupam um lugar central na produção e manutenção dos *tekohas* haja vista que elas são dotadas do poder da fala, que eles denominam de *Ne'e* sendo esse poder utilizado para resolver os conflitos internos das famílias e que reviram de cabeça para baixo as noções separatistas entre os espaços público-doméstico. Na concepção guarani é possível perceber que o âmbito interno, ou seja, o doméstico ocupa um lugar central na formação das famílias, bem como nas produções de conhecimento localizadas que Benites (2014) vai chamar de *teko joja* e *teko harã*. Ou seja, há predisposições culturais envolvidas que caracterizam um povo, porém muitas decisões relativas a comportamento, escolhas políticas, e decisões coletivas envolvem saberes georreferenciados, ou seja, cada família tem a liberdade de se organizar de acordo com suas próprias definições.

Desse modo, a presença das anciãs é crucial para a formação do território e da territorialidade, uma vez que é através delas que se regulam os princípios de socialização com as outras parentelas e internamente dentro do próprio fogo doméstico, que eles denominam de princípio, *oreva* e *pavêm*. É através das anciãs também que se constrói e mantém as identidades coletivas, tendo a *Ñandesy* um papel pedagógico-formador no

[23] Consultar Lauriene Seraguza, *As Donas do Fogo*: política e parentesco nos mundos guarani. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17022023-161454/pt-br.php>

que diz respeito à organização interna das comunidades. Apesar dessas mulheres serem amplamente ameaçadas e os crimes praticados contra as mesmas serem enquadrados como feminicídio ou crimes passionais, essas violências revelam muito sobre as estruturas de poder investidas órgãos de justiça e midiático, uma vez que quando vemos as perspectivas das vítimas nos relatórios produzidos pela Kunangue Aty Guasu e nos relatórios de violência publicados anualmente pelo CIMI, é de que **estas mulheres estão sendo mortas por orientarem o uso etnicamente diferenciado da terra**.

Em suma maioria dos casos o que se revela é a disputa de poder entre os capitães de aldeia, que possuem legitimidade para estabelecer relações comerciais em nome do grupo que lidera e as anciãs que possuem legitimidade ancestral para orientar a parentela de acordo com a comunicação estabelecida com o mundo dos espíritos. Os pastores entram nesse campo de disputa favorecendo os interesses ocidentais embutidos na própria formação de sua religião, a dominação do outro e das espécies. É claro que nem todos kaiowás convertidos ao protestantismo demonstram intolerância às práticas religiosas tradicionais, como revela Villaça (2008) ao falar sobre as reelaborações religiosas dentro das próprias perspectivas. Porém, analisando as matérias divulgadas sobre os incêndios às *Oga Pysy*, é possível perceber como o discurso jornalístico atribui esses crimes como fruto das disputas internas e não como reflexo dos discursos anti indigenistas promovidos pelas igrejas dentro dos territórios, **considerando que a maioria dos pastores são homens não indígenas** como aponta o laudo antropológico desenvolvido pelo NUPIR (2020).[24]

Além da disputa de poder entre capitães-rezadores, a violência contra essas mulheres é nitidamente maior do que em relação aos rezadores homens, e ao que tudo indica seja pela capacidade gerativa que essas mulheres têm ao se articular politicamente dentro de um território usando do seu *ne'e* para resolverem conflitos e restaurarem as maneiras tradicionais de ser. Anzoategui (2017) vai dizer que numa de suas perambulações antropológicas ouviu de uma interlocutora que "boca de mulher homem nenhum cala" o que revela fundamentações ocultas nessa violência cometida contra essas

[24] A atualidade da presença e forma do pentecostalismo entre os índios da RID é um fenômeno que requer atenção especial. Chamorro e Pereira (2013, p. 37) informam que das 35 denominações religiosas que atuavam na reserva até 2013, 20 se autodenominavam como pentecostais. As ações dessas missões religiosas se desdobraram em 74 igrejas/congregações, onde 59 são filiais e as outras 15 são autóctones. Todavia, mesmo com os indígenas representando quase 90% dos dirigentes de todas as igrejas, 41,28% deles atuam sob a supervisão de um pastor não-índio. O que na prática não lhes confere autonomia (MORAES, 2014, p.10).

mulheres, uma vez que os capitães nas aldeias representam as dinâmicas sociais impregnadas pelo contato com a socialidade ocidental, que vê nas mulheres tradicionais um empecilho às suas vontades, assim como vê nos indígenas um empecilho ao desenvolvimento econômico proposto pelo agronegócio.

Em relação aos processos formativos masculino e feminino, me dediquei mais à construção formativa da mulher, e foi possível perceber que elas são as lideranças do espaço doméstico apesar da bibliografia ressaltar o papel da liderança extensa sempre ligado aos homens. Lauriene Seraguza (2022) aponta o poder do fogo e da alimentação na construção dos vínculos já que o ato de se alimentar envolve não só os alimentos, mas as trocas simbólicas e matérias estabelecidas no processo de alimentação, que formam parentesco a partir dessa vinculação, assim como as rodas de chimarrão atuam nos processos de socialização e formação social.

Portanto, enxergamos a violência contra essas mulheres como uma violência histórica e patrimonial também já que por ser uma cultura predominantemente oral, queimar o corpo de uma anciã é queimar sua memória e a memória de seu povo, portanto é queimar uma **biblioteca viva**, como foi dito pelas lideranças femininas na reunião da Kunangue Aty Guasu em 2022, em que participei. Desse modo a incineração das casas de reza faz parte desse processo de apagamento da memória uma vez que essa memória pressupõe modos de agir (*tekos*) que vão radicalmente contra o uso mercadológico e predatório da terra, uma vez que para recusar os modos não indígenas vindo dos *karai kuera* (povo branco) é necessário que eles possam se articular e organizar a partir dos próprios modelos de organização sociopolítica. O apagamento da identidade, funciona assim como uma justificativa para negar a este povo o direito ao seu território, mesmo o Brasil sendo signatário da Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais[25] que determina o direito à autodeterminação dos povos e a sua existência diferenciada.

Apesar das convenções adotadas e do princípio inovador da constituição de 1988 garantir o direito à cidadania aos grupos étnicos diferenciados, o Estatuto do Índio (1973) ainda vigora em grande parte das decisões que envolvem os povos indígenas, o estatuto pressupõe as organizações indígenas dentro de um viés extremamente integracionista que desclassifica as formas atuais de socialização como fica evidente abaixo:

[25]Disponível em: https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf

> De acordo com o art. 4º do **Estatuto do Índio (1973**), permeado pelo mesmo viés, os índios eram considerados:
>
> I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
>
> II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
>
> III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Estes pressupostos ainda hoje são invocados nos laudos de terra ou nas perícias antropológicas solicitadas pelo ministério público como é o caso da "operação magia negra"[26], processo judicial que encarcerou uma família de rezadores do povo terena após terem o acesso à saúde negado pelos médicos do posto indígena e que na falta de medicação executaram com a criança os rituais tradicionais de cura, porém ao recorrerem ao hospital, foram denunciados pela equipe médica como assassinos do bebe por executarem "ritual de magia negra" contra a criança. A mãe da criança que veio a falecer no hospital, o seu irmão, e o seu irmão, ambos filhos de um rezador foram indiciados e encarcerados sem que a justiça considerasse o contexto em que trataram a criança. Ambos tinham outros filhos e foram separados por meses já que o crime foi configurado como flagrante. Apesar de se tratar de um outro povo, este exemplo caracteriza o racismo embutido nas instituições em especial com as formas religiosas distintas daquelas trazidas pela colonização e legitimadas pelos sistemas ocidentais, demonizadas então no intuito de fundamentar suas ações econômicas em torno do globo no processo de colonização e neocolonização.

Posto dessa maneira, este estudo evidenciou então como as rezadeiras Guarani e Kaiowá desempenham um papel crucial na manutenção dos saberes tradicionais e espirituais que configuram a culturalidade frente às pressões externas. A violência crescente contra elas reflete, portanto, um contexto de racismo institucional e estrutural por parte da negligência estatal, perpetuando um ciclo de violações históricas contra os direitos indígenas e que atravessam a construção do olhar antropológico sobre este povo, inclusive os discursos produzidos pela etnografia e o seu impacto para estas populações.

---

[26] Disponível em: < https://www.capitalnews.com.br/policia/operacao-investiga-morte-de-bebe-em-ritual-de-magia-negra/360707>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGENCIA SENADO, Ricardo Westin. Há 170 Lei de Terras oficializou a opção do Brasil pelos Latifundios. Publicado em 14/9/2020. Edição 71. Questão agrária.

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário; NASCIMENTO, Adir Casaro. Povos Indígenas e as Questões da Territorialidade. In: AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário (org.). Cultura e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul. Campo Grande: Editora UFMS, 2013. p. 53-71

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário. (org.) Antropologia e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS. Ed. UFMS, 2016. p. 299

ANDRADE, Bruna. ANZOATEGUI, Priscila. ABREU, Rafael. NOVAS ESTRATÉGIAS KAIOWÁ E GUARANI NA LUTA E RECUPERAÇÃO DE SEUS TERRITÓRIOS. Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. "Somos Todas Guarani-Kaiowá": Entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-matogrossense. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.

ANZOATEGUI, Priscila e SOUZA, Jéssica. Laudo Antropológico dos autos no 0900011-84.2020.8.12.00004 (Medida Protetiva de Urgência- Lei Maria da Penha- Ameaça) e autos no 0001193-33.2020.8.12.0004 (Descumprimento de Medida Protetiva), do Poder Judiciário do Estado de Mato Grosso do Sul. 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/wp-content/uploads/2021/08/Laudo-antropologico.-Dona-Lucia-finalizado.pdf>

BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. Revista NERA, v. 23, n. 52, p. 19- 38, dossiê., 2020.

BRAND, Antônio. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre, PUC/RS, 1997.

CALDAS, Fabíola Renata; BRITO, Antonio José Guimarães. Deus é amor: aculturação religiosa e etnocídio entre os guarani kaiowá na aldeia bororó de dourados, ms. **Espaço Jurídico Journal of Law [EJJL]**, v. 14, n. 1, p. 215-232, 2013.

CARVALHO, Cleide. Casas de reza indígenas são incendiadas em cenas de intolerância religiosa e disputa de terra. Extra online, 21 de novembro de 2021. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/brasil/casas-de-reza-indigenas-sao-incendiadas-em-cenas-de-intolerancia-religiosa-disputa-de-terra-25285257.html

CHADAREVIAN, P. C.. A Economia na era do racismo científico no Brasil. In: XI Congresso Brasileiro de História Econômica, 2015, Vitória. Sem título, 2015.

CHAMORRO, Graciela. História Kaiowá. Das origens aos desafios contemporâneos - São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015, 320 p.

CHAMORRO, Graciela. Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowá / São Leopoldo: Karywa, 2017. 284p. ISBN:978-85-687-24-9

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. 320p

COLMAN, Rosa Sebastiana. Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processo de expulsão no território guarani. Tese (Doutorado em Demografia) Campinas, SP : [s.n.], 2015.

COSTA, Emília Viotti da. Da senzala à colônia. 5.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 514

DEMO, Pedro. Introdução à metodologia da ciência I Pedro Demo. -2. ed. 2. ed. --São Paulo: Atlas, 1985.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo, SP:Companhia das Letras, 2015. Kuper, Adam. Cultura: a Visão dos Antropólogos. Bauru, SP: Edusc, 2002.319 P. (Coleção Ciências Sociais). Isbn 85-7460-146-2.

KUÑANGUE ATY GUASU; Kunangue Aty Guasu vem a público denunciar o crime de intolerância religiosa praticada contra as mulheres anciãs Kaiowá e Guarani. Tekohas Kaiowá e Guarani, 16 de Janeiro de 2021. Disponível em: https://redeindigena.ip.usp.br/wp-content/uploads/sites/776/2021/01/Kunangue-ATY-guASU-DENUNCIA-o-Crime-de-intolerancia-religiosa_Tortura-contra-as-nhandesys-1.pdf>

KUÑANGUE ATY GUASU. Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani. CORPOS SILENCIADOS, VOZES PRESENTES: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani. HETE KIRIRÎM AY VU JEK A A TEKOVAI, KUÑANGUE. Dourados: Kuñangue Aty Guasu, 2020. Disponível em: https://lutafob.org/wpcontent/uploads/2020/12/Corpos-silenciados_resumo_pag-simples_v04.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

KUÑANGUE ATY GUASU; OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU (O.K.A). Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas queimadas em comunidades Kaiowá e Guarani. Dourados: Kuñangue Aty Guasu e Observatório da Kuñangue Aty Guasu (O.K.A), 2022. Disponível em: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_b2d7f59494b140cbbf59866252dc5ca1.pdf. Acesso em: 19 ago. 2022.

LORRAN, Tácio**.** Casa de reza pega fogo em aldeia; indígenas suspeitam de ruralistas e religiosos. Metrópoles, 03 de outubro de 2021. Disponível em: https://www.metropoles.com/brasil/policia-br/casa-de-reza-pega-fogo-em-aldeia-indigenas-suspeitam-de-ruralistas-e-religiosos

MARINHO, Maiara. Intolerância religiosa contra rezadeiras Guarani Kaiowá. Le Monde Diplomatique. Brasil, 23 de agosto de 2021. Disponível em: https://diplomatique.org.br/intolerancia-religiosa-contra-rezadeiras-guarani-kaiowa/

MISSIONÁRIO–CIMI, Conselho Indigenista. Violência contra os Povos Indígenas no Brasil–Dados de 2012. **Brasília: CIMI**, 2013.

MONCAU, Gabriela. Casal de rezadores Guarani e Kaiowá é encontrado carbonizado no Mato Grosso do Sul. São Paulo, 19 de setembro de 2023. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2023/09/19/casal-de-rezadores-guarani-e-kaiowa-e-encontrado-carbonizado-no-mato-grosso-do-sul

OLIVEIRA, Carolina. PAJOLLA, Murilo. Ação da PM no Mato Grosso do Sul deixa pelo menos um indígena morto e sete feridos. Brasil de Fato. 25 de junho de 2022. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2022/06/25/acao-da-pm-no-mato-grosso-do-sul-deixa-pelo-menos-um-indigena-morto-e-sete-feridos

RIBEIRO, Fernanda Borges Vaz. PICALHO, Antonio Carlos. CUNICO, Leticia. FADEL, Luciane Maria. Abordagem Interpretativista e método qualitativo na pesquisa documental: descrição geral das etapas de coleta e análise de dados. Revista Interdisciplinar Científica Aplicada, Blumenau, V.17, nº 1, p. 100 -113. TRI I 2023. ISSN 1980-7031.

RODRIGUES, Andréa L. C. KAIOWÁ-PAÎ TAVYTERÃ: ONDE ESTAMOS E AONDE VAMOS? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

RODRIGUES, M. A.; RODRIGUES, A. L. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H. EXPRESSÕES DO NEOLIBERALISMO DIANTE DO ESTADO DE BEM ESTAR SOCIAL: Desacertos e Equívocos de um Modelo que Caminha para o Fracasso: EXPRESSIONS OF NEOLIBERALISM BEFORE SOCIAL WELFARE: Uncertainty and Misconceptions of a Model That Walks to Failure. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 45, n. 1, 2021. DOI: 10.5216/rfd.v45i1.60777. Disponível em: https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/60777. Acesso em: 30 nov. 2023

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. 3. ed. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SILVA, Karlla Patrícia. Para que serve o cabelo do milho? Diário de biologia. 2012. Disponível em: <https://diariodebiologia.com/2018/06/cabelo-do-milho-estigma-o-que-e-para-que-serve/> . Consultado em 04 de julho de 2024.

SERAGUZA, L., Pereira, L.M. (2019). Reflexões sobre possibilidades de uma antropologia guarani e kaiowá – ou o que de antropologia indígena tem no que os índios escrevem? Mundo Amazónico, 10(2): e73795

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, v. 14, p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2 (2), 1996, p. 115–144

VERON, Valdelice. Tekombo’e Kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowa. 2018. 42 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VERON, Valdelice. Terra Vida Justiça e Demarcação, Aty Guasu Tekoha Jaguapiru, município de Dourados/MS, Brasil. 18 de setembro de 2023. Retirado do Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CxapmeSLLRK/> Consultado em 05 de julho de 2024.