

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DAVID DE FRANÇA BRITO

**APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA DA ESPIRITUALIDADE DOS *EJIWAJEGI*
(*KADIWÉU*)**

CAMPO GRANDE - MS
2025

DAVID DE FRANÇA BRITO

Aproximação etnográfica da espiritualidade dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu)

Dissertação de mestrado apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Orientador: Francesco Romizi

Campo Grande - MS
2025

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA DA ESPIRITUALIDADE DOS *EJIWAJEGI* (*KADIWÉU*)

Linha de Pesquisa 1: Identidade, cultura e poder

Dissertação de mestrado apresentada à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Francesco Romizi

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Examinador: Dr. Antonio Carlos Seizer da Silva

Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul – CEFPIMS

Examinador: Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Examinador: Prof. Dr. Erik Petschelies

Universidade de São Paulo - USP

Examinadora: Prof. Dra. Maria Raquel da Cruz Duran

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

AGRADECIMENTOS

A muitos tenho que agradecer a produção de tal pesquisa que já início com receio de alguém esquecer.

Gostaria de iniciar os agradecimentos a todos os indígenas, em especial os *Ejiwajegi* que sempre me acolheram de braços abertos em sua Nação, a Terra Indígena Kadiwéu, um especial agradecimento a minha amiga e companheira de pesquisa Benilda Vergilio que sempre me apoiou e ajudou com acessos e apresentação de integrantes de seus círculos de familiares e amigos, muitos que aparecem nas linhas que se seguem, e que sem elas e eles essa pesquisa não teria saído do mundo das ideias.

Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que possibilitou através de uma bolsa de pesquisa que por primeira vez em minha trajetória acadêmica eu pudesse me dedicar prioritariamente aos estudos.

Antes de agradecer as pessoas que contribuíram em minha formação como mestre, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) pela possibilidade de me permitir continuar os meus estudos em nível superior.

Agradeço meu incrível orientador, Francesco Romizi por todo apoio e palavras encorajadoras e motivadoras que sempre me incentivaram a seguir meu coração na construção dessa pesquisa. A Maria Raquel da Cruz Duran por me mostrar o caminho e a possibilidade de construir um novo olhar metodológico, com mais esperança de fazer a diferença. Não posso deixar de agradecer aqui, meu orientador extraoficial Antonio Hilário Aguilera Urquiza por todas as oportunidades de acesso e todas as trocas que comigo foram compartilhados.

Agradeço a todos os professores do Mestrado em Antropologia Social, convidados, e professores de outros programas que contribuíram para minha formação: Álvaro Banducci Júnior, André Luis Ramos Soares, Antonio Hilário Aguilera Urquiza, Asher Grochowalski Brum Pereira, Flávia Freire Dalmaso, Francesco Romizi, Jane Felipe Beltrão, Mara Aline Ribeiro, Maria Raquel da Cruz Duran, Priscila Lini, Ricardo Luiz Cruz, e Victor Ferri Mauro. E um especial agradecimentos as minhas colegas e meus colegas de turma que passaram por essa fase junto comigo e muitos

que sempre estiveram dispostos a compartilhar as agonias e os conquistas individuais e conjuntas.

Agradeço a minha mãe Viviane Castro de França que me apoiou nessa trajetória acadêmica, acreditando junto comigo que os estudos mudam o caminho e possibilitam uma vida com mais oportunidades e perspectivas. A minha família, amigos e colegas próximos que acreditaram em minhas capacidades, Gratidão!

Agradeço aos meus professores da educação básica e graduação que me motivaram, em especial a professora Maria de Fátima Cuchera, da primeira série, que viu em mim um potencial grandioso e sempre me motivou e incentivou no caminho da docência, meu professor de história do fundamental II que em mim fez brotar um senso crítico e analítico capaz de olhar para as indignações da sociedade como algo construído e conseqüentemente possível de mudanças, e a minha amiga e diretora de onde cursei o ensino médio, Elizabete Maciel, meus agradecimentos pelo incentivo e apoio em meu primeiro grande impulso de voar em busca de meus sonhos, tornando eles objetivos alcançáveis.

Em último, e mais importante agradeço a todos os participantes da pesquisa, vocês são os verdadeiros protagonistas desse trabalho, as interlocuções que fizemos geraram essas exposições, reflexões e algumas análises. Em destaque agradeço minha colega de turma Benilda Vergilio, ao longo desses anos de estudo nos tornamos amigos, parceiros, colegas de estudo, confidentes; além de me apresentar sua aldeia e todo um modo de ser e ver diferente do meu, trabalharmos juntos em nossos campos e muito refletimos em conjunto.

Ainda neste agradecimento final, estendo minha gratidão aos caciques que me receberam de braços abertos, às lideranças, às anciãs e aos anciãos, aos jovens, às crianças, aos professores e a todas as pessoas que conversaram comigo — participando ou não diretamente desta pesquisa. Sem vocês, este texto não teria sido possível. Meu profundo agradecimento.

Dedico esse trabalho a todas as maiorias que são minorizadas e que percorrem o triplo do percurso. Para nós, que nunca desistamos de nossos sonhos e sempre acreditemos no caminho da educação.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.

KRENAK, 2020, p. 26-27)

RESUMO

A presente pesquisa tem como enfoque a vida espiritual dos integrantes de uma sociedade ameríndia no atual Mato Grosso do Sul. A espiritualidade dos Kadiwéu, autodenominados *Ejiwajegi*, é bastante rica e complexa, refletindo processos históricos de contato com a sociedade envolvente e de incorporação de elementos simbólicos e materiais ali encontrados. Descendentes dos temidos cavaleiros Guaicurus, povo guerreiro e resistente que se opôs às penetrações espanholas e portuguesas, aliando-se ao governo brasileiro na ocasião da Guerra da Tríplice Aliança, presenciaram uma aproximação ao Evangelho desde a segunda metade do século XX. O objetivo desta pesquisa é compreender a realidade espiritual da sociedade kadiwéu, tendo em vista os processos de ressignificação cosmológica em que ela está inserida, as diversas tradições que ali convergem, e as relações estabelecidas entre estas na construção de ideais de autenticidade étnica e espiritual. A presente investigação, portanto, não aborda uma religião em particular ou o ato da conversão, mas as múltiplas formas em que se desenvolvem os processos identitários deste povo, dentro de um universo espiritual intrinsecamente multicêntrico. Ela, em particular, é desenvolvida ao longo de três eixos transversais, com problemas, objetivos e metodologias que lhe são próprios: o primeiro retoma, essencialmente através de uma releitura da literatura etnográfica clássica com um olhar teórico atualizado, o estudo das crenças animistas e das práticas xamânicas de uma religião tradicional, que oficialmente, foi suplantada pela penetração do cristianismo (evangélico); o segundo, foca o presente evangélico, a partir também dos depoimentos de algumas pessoas idosas que tomaram parte das grandes transformações que levaram à sua constituição; no terceiro eixo, exploramos as maneiras em que cosmologia animista, cultura popular católica e evangélica, através de contínuos processos simbólicos de ressignificação e apropriação, são conjugadas para dar vida a um modo de estar no mundo, entendido como autêntico, próprio e originário - aqui realizamos algumas indagações e comparações diacrônicas de rituais xamânicos e cristãos, das atuações e prerrogativas dos *nidjienigi* (curandeiros) e dos pastores, das cosmologias e narrativas antigas e presentes, atentos tanto aos elementos de continuidade como aos de descontinuidade que ali aparecem. Este trabalho, que busca contribuir com a literatura sobre a vida espiritual dos *Ejiwajegi*, se sustenta em uma abordagem qualitativa, de base etnográfica (com trabalho de campo realizado principalmente na aldeia Alves de Barros, “capital” kadiwéu), com uso de rodas de conversa e observação, participante ou não.

Palavras-chave: *Ejiwajegi*/Kadiwéu; espiritualidade; cosmologia.

ABSTRACT

This research focuses on the spiritual life of members of an Amerindian society in present-day Mato Grosso do Sul. The spirituality of the Kadiwéu, self-identified as *Ejiwajegi*, is quite rich and complex, reflecting historical processes of contact with the surrounding society and the incorporation of symbolic and material elements found there. Descendants of the feared Guaicurus horsemen, a warrior and resilient people who opposed Spanish and Portuguese invasions, allying themselves with the Brazilian government during the War of the Triple Alliance, they witnessed a rapprochement with the Gospel since the second half of the 20th century. The objective of this research is to understand the spiritual reality of Kadiwéu society, considering the processes of cosmological resignification in which it is embedded, the diverse traditions that converge within it, and the relationships established between them in the construction of ideals of ethnic and spiritual authenticity. This research, therefore, does not address a particular religion or the act of conversion, but rather the multiple ways in which the identity processes of this people develop within an intrinsically multicentric spiritual universe. It is developed along three cross-cutting axes, each with its own problems, objectives, and methodologies: the first revisits, essentially through a reinterpretation of classical ethnographic literature with an updated theoretical perspective, the study of animistic beliefs and shamanic practices of a traditional religion that was officially supplanted by the penetration of (evangelical) Christianity; the second focuses on the evangelical present, also drawing on the testimonies of some elderly individuals who participated in the major transformations that led to its formation; In the third axis, we explore the ways in which animist cosmology, Catholic and Evangelical popular culture, through continuous symbolic processes of resignification and appropriation, are combined to give life to a way of being in the world, understood as authentic, unique, and original. Here, we conduct some diachronic inquiries and comparisons of shamanic and Christian rituals, the actions and prerogatives of *nidjienigi* (healers) and pastors, and cosmologies and narratives, both ancient and present, paying attention to the elements of continuity and discontinuity that emerge. This work, which seeks to contribute to the literature on the spiritual life of the *Ejiwajegi*, is based on a qualitative, ethnographic approach (with fieldwork conducted primarily in the village of Alves de Barros, the Kadiwéu "capital"), using conversation circles and observation, both participant and non-participant.

Keywords: *Ejiwajegi*/Kadiwéu; spirituality; cosmology.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO I – INDÍGENAS DO BRASIL: OS <i>EJIWAJEGI</i> (KADIWÉU) | 25 |
| CAPÍTULO II – CONSTRUINDO CAMINHOS NA ESPIRITUALIDADE | 39 |
| 2.1 Relatos etnográficos: o que nos contam as mais velhas | 40 |
| 2.2 Conversa com Bento Vergilio | 47 |
| 2.3 Roda de conversa com Sônia, sua mãe e Isvah | 59 |
| 2.4 Roda de conversa com jovens <i>ejiwajegi</i> (kadiwéu) | 80 |
| CAPÍTULO III – BARRO E GESTO: A ESPIRITUALIDADE MOLDADA NA MEMÓRIA | 91 |
| 3.1 Espiritualidade moldada em barro: notas etnográficas sobre Dona Lena | 92 |
| 3.2 Entre mundos visíveis e invisíveis: espiritualidade como presença | 97 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 101 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 104 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----------|
| Figura 1 - Mapa da Terra Indígena Kadiwéu com fronteiras | 30 |
| Figura 2 - Ilustração de ataque da cavalaria Guaicuru | 31 |
| Figura 3 - Fotografia de prato feito de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia Alves de Barros (artista Ana Lúcia Soares) | 33 |
| Figura 4 - Fotografia de máscara feita de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia Alves de Barros (artista Creuza Vergilio) | 34 |
| Figura 5 - Fotografia de retângulo de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena) | 34 |
| Figura 6 - Fotografia de sapo de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena) | 35 |
| Figura 7 - Fotografia de elefante de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena) | 35 |
| Figura 8 - Fotografia de Bento Vergilio e David de França Brito | 48 |
| Figura 9 - Primeira igreja na Terra Indígena Kadiwéu (a frente) e da igreja construída posteriormente pela população da aldeia (ao fundo) | 51 |
| Figura 10 - Conversa com Dona Sônia debaixo de uma árvore no quintal de sua casa | 61 |
| Figura 11 - Igreja Avivamento do poder de Deus na aldeia Campina | 63 |
| Figura 12 e 13 - Faixada do assentamento da missão, localizado próximo a entrada das aldeias Alves de Barros e Campina | 66 |
| Figura 14 – Elizangela e eu na AMITK | 93 |
| Figura 15 - Elizangela, seu marido Ataide e algumas filhas e filho | 93 |
| Figura 16 – Primeiro presente | 95 |
| Figura 17 - Segundo presente | 95 |

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa surge como desdobramento de uma investigação pessoal do autor, na busca de maior compreensão de um contexto de envolvimento espiritual e religioso atual, no qual os indivíduos têm amplo acesso a diversas formas de comunhão com o espiritual e modelam com maior autonomia seus mitos e ritos. A observação pessoal deste fenômeno social fez com que o movimento Nova Era, ou New Age, como é mais conhecido, se tornasse um caminho inicial para uma maior compreensão do contexto espiritualista do século XXI. Como produto de uma pós-graduação *lato sensu* em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela PUC-RS, um primeiro texto intitulado “O fenômeno da Nova Era na construção da identidade durante a pós-modernidade” foi gerado, e o projeto de mestrado inicialmente pautava-se na continuação de tal estudo.

Esse trabalho inicial serviu de portal e modelador da atual pesquisa, se trata de uma reflexão que faço em conjunto com a obra *Modernidade líquida* de Zygmunt Bauman (2001), *A identidade cultural na pós-modernidade* de Stuart Hall (2004) e *O Brasil da Nova Era* de José Guilherme Magnani (2000) iniciando com o contexto de liquidez pós-moderno, perpassando pela influência deste na construção e reafirmação da identidade dos sujeitos e culminando em reflexões de como o movimento Nova Era, um fenômeno identificado e disperso ao longo do globo terrestre, é em parte, consequência das mudanças no campo comportamental e das práticas espiritualistas ou religiosas contemporâneas (BRITO, 2023).

Após o início dos estudos no mestrado em Antropologia Social tive acesso a diversas novas teorias e comecei a perceber realidades antes distantes do meu imaginário. Neste momento, deixo de lado o movimento Nova Era e passo a me interessar pela temática indígena; um novo olhar surge, e começo a refletir sobre como a modelação gerada pelo contexto histórico atual impacta a formação da identidade espiritual e/ou religiosa das comunidades indígenas. Essa reflexão se inicia com base na teoria da modernidade líquida de Bauman e considerando esse período histórico instável, de intensa transformação que decorre da constante submissão à tensão gerada pela atual fase do processo de globalização (BAUMAN, 2001).

Ainda em relação às heranças deste trabalho inicial, as reflexões que a obra de Stuart Hall gera sobre a formação da identidade contemporânea dos sujeitos pode nos ajudar também como ponto de partida; o autor vai defender que as identidades

dos sujeitos que anteriormente eram unificadas hoje são fragmentadas e instáveis. Vai apontar para uma grande crise de identidade que tem sido amplamente analisada e “é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2004, p. 7).

Neste sentido, o que Bauman descreve como uma reformulação dos moldes sociais, Hall chama de mudança estrutural, dizendo que esta vem “fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2004, p. 9) e hoje tem forjado indivíduos sem uma identidade fixa, essencial ou permanente. Sendo essa mudança algo estrutural a pesquisa bibliográfica se torna essencial, podendo com ela, facilitar a observação de permanências e mudanças, com atenção a inclusão ou exclusão de elementos e a relação com elementos sociais de outrora, observando a presença ou não dessas características.

Esse é um excelente elemento de consideração teórica, que nos ajuda a pensar nesta estrutura em modificação e leva nossa atenção em especial às relações sociais que “... são a matéria prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a própria estrutura social” (LEVI-STRAUSS, 1991, p.301) em um olhar atento às mudanças, repetições, símbolos, significados e adaptações socioculturais.

Em um primeiro momento, após o início dos estudos na área da antropologia - o que acho importante pontuar - começo a passar por algumas reestruturações, que poderiam também ser chamadas de “crise existencial”. Depois de uma série de disciplinas do curso, comecei a entender que estamos diante de um lento processo de descolonização da nação e do pensamento, um processo crítico que busca dismantelar estruturas psíquicas e de poder que foram estabelecidas durante os processos de colonização. Nesse momento comecei a entender de uma forma mais consciente esse movimento, e ao invés de recusá-lo, me envolvo cada vez mais com ele.

Ainda dentro dos questionamentos e reflexões, apego-me a uma frase de Linda Tuhiwai Smith, que pontua que para ela, uma pessoa indígena da etnia Maori, “o termo ‘pesquisa’ está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo” (SMITH, 2018, p.11) e gera um incômodo o fato de intelectuais e pesquisadores não indígenas presumirem o conhecimento de tudo que é possível, com base no pouco contato que

têm com integrantes dessas sociedades. Inclui-se a extração e reivindicação de modos de ser, de fazer, de aparecer, e de conhecer, que com frequência veem seguidos da rejeição, subalternização e negação de oportunidades para essas pessoas (SMITH, 2018).

Na busca por entender melhor a temática indígena, para então pensar na atual pesquisa em torno da espiritualidade, o texto “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”, que tem como público-alvo justamente “pesquisadores que trabalham com, para, e ao lado das comunidades e que escolheram identificar a si próprios como indígenas” (SMITH, 2018, p.15), se torna um material riquíssimo para reflexão. Entendo que não me enquadro como indígena; mesmo tendo uma mistura sanguínea que foi apagada ao longo das gerações e em migrações destas, não tenho conhecimento de informações que possam me trazer esse pertencimento.

No Brasil, sou tido socialmente como pardo, uma identificação genérica utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para identificar através dos censos demográficos as pessoas que possuem uma miscigenação de diferentes grupos étnicos, o que auxilia no apagamento de seus traços ancestrais, na inclusão desta população em um limbo identitário e na transformação dos diferentes em iguais, no caso, brasileiros. Dentro desse processo de identificação gosto de assumir todas as identidades e nenhuma, me posiciono como um ser humano do planeta, fruto de um processo de invisibilização e colonização.

Após essas considerações iniciais, e uma breve introdução da minha pessoa no texto, onde me coloco nesse processo de desconstrução e melhora da compreensão da temática indígena que no Brasil passa por um forte ostracismo, coloco como uma das intenções da pesquisa a consideração do ponto de vista dos participantes da pesquisa e a valorização de suas vidas e histórias. Durante o processo, muitos aprendizados, troca de conhecimentos e saberes foram compartilhados em um engajamento que extrapola o nível da pesquisa acadêmica e faz singelas alterações em minha forma de ver o mundo e o “outro”.

Ao longo da pesquisa busco sempre a priorização da utilização e valorização dos saberes dos intelectuais indígenas, mesmo que socialmente e academicamente ainda sejam menos reconhecidos e valorizados que os pesquisadores não-indígenas e de países tidos como desenvolvidos; utilizo como uma escolha epistemológica dar ouvidos a essas vozes, dando importância em fazer falar os indígenas nos textos acadêmicos, principalmente quando o tema da pesquisa são eles.

A proposição de um estudo consciente é necessária. Um estudo que considera as diversas violências e manifestações de racismo que os povos minorizados¹ sofrem ao longo da história, um olhar horizontal e não de verticalidade para com os participantes da pesquisa foi intencionado ao longo da construção da mesma, na tentativa de reduzir as agressões a os perigos que a pesquisa científica pode causar, principalmente por ter como padrão a prova de teorias, de evidências, a coleta e produção de dados e materiais muitas vezes utilizados para descrever e classificar o mundo indígena sem a presença de seus integrantes.

Para a redução desses riscos e ampliação dos benefícios que a presente pesquisa pode gerar, foram realizadas algumas reuniões e selecionadas informações públicas ou privadas com autorização e/ou sugestão dos participantes da pesquisa em sua produção; também foram convidados alguns desses participantes para produções em conjunto que são incorporadas ao longo do texto. A pesquisa também passou por adaptações para contemplar demandas e enfoques explicitados pelos interlocutores em registros que são por mim transcritos e ficam para a posteridade.

Após a pesquisa mudar seu enfoque do movimento Nova Era para a espiritualidade indígena contemporânea de integrantes da etnia *ejiwajegi* (kadiwéu) comecei a observar com mais atenção a questão indígena no Brasil e no Estado em que resido atualmente. No Mato Grosso do Sul lutam pela sobrevivência atualmente nove povos indígenas: Terena, Kaiowá, Guarani (Ñandeva), Kadiwéu, Guató, Ofaié, Kinikinau, Kamba e Atikum, sendo que “o povo Atikum migrou originalmente do interior do Estado de Pernambuco (VIEIRA, 2016, p.57).

Em uma disciplina no final do primeiro semestre de 2023, intitulada “Antropologia e turismo em MS: aportes sobre o Pantanal”, ministrada pelos docentes: Álvaro Banducci Júnior e Mara Aline Ribeiro, foi proposto um trabalho de campo como experiência didática que tinha por objetivo a visita a duas aldeias indígenas que não possuem um turismo de base comunitária, mas têm interesse pela circulação de turistas em seu território, sendo essas a aldeia Campina e a aldeia Alves de Barros, ambas localizadas dentro da Terra Indígena Kadiwéu, cerca de 60 km da cidade de Bodoquena. Esse foi meu primeiro contato com uma comunidade indígena; passamos

¹ Utilizo o termo povos minorizados para me referir a grupos humanos, étnicos e/ou não, que foram historicamente marginalizados, diminuídos ou excluídos socialmente. Apesar de serem minorizadas socialmente, esses grupos representam a maioria da população, pois a diversidade e a riqueza cultural desses povos são imensas.

aí cerca de três dias e a experiência foi simplesmente inesquecível. Foi exatamente ela que gerou uma inquietação e fez com que essa pesquisa tivesse o molde que hoje tem.

Foi durante essa viagem, na primeira aldeia que passamos, a aldeia Campina, em conversa com uma moradora que me explicava o porquê dela e sua família mudarem de casa, que minha pesquisa começa a tomar a forma atual; essa senhora me explica que sua irmã tinha falecido há algum tempo devido ao fato de terem feito mal para ela. Em um momento de reflexão fico me perguntando o que “fazer mal” significava e externalizo essa pergunta, recebendo como resposta em um tom de sussurro, que fazer mal “é tipo bruxaria”². Fico com isso na cabeça e durante toda a viagem com todos que conversávamos a afirmação era uníssona, diziam que só tinham igrejas evangélicas, não se tinha mais os rezadores como em outrora.

Confesso que em minhas reflexões vinham os relatos de Edward Evan Evans-Pritchard em seu livro *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2004). Me lembrava de seus padrões de residências dispersas e do forte sistema de crenças apoiado no *mangu* (bruxaria) e no *Aboro mangu* (bruxo). A noção de bruxaria entre os Azande trazia à tona a causa socialmente relevante dos infortúnios, explicava o porquê das coisas, o que neste povo africano era a *umbaga* (segunda lança). Essa sociedade considerava também o lado empírico dos acontecimentos, mas a *umbaga*, por ser a causa socialmente relevante, era considerada a causa principal (EVANS-PRITCHARD, 2004).

Evans-Pritchard escreve seu texto em meados do último século e já percebe mudanças no sistema ancestral de crenças; a imposição colonial entre esse grupo fez com que o oráculo que identificava o bruxo e todo o ritual de confirmação da identidade deste fosse alterado, quando não descreditado. Me perguntava se algo parecido acontecia entre os *Ejiwajegi* (Kadiwéu); percebia naquele momento a presença oficial de igrejas evangélicas no território e a identificação dos Kadiwéu com essas igrejas. Contudo, esse relato martelava em minha cabeça, me levando para aquele tipo de situação que na antropologia, citando aqui mais uma vez Evans-Pritchard, é chamado de continuidades e permanências que sobrevivem através de estruturas sociais e relações de parentesco que ajudam na manutenção da organização social mesmo em meio a mudanças externas e pressões coloniais (EVANS-PRITCHARD, 1978).

² Não tive outras conversas com essa moradora e a oportunidade de um aprofundamento sobre o tema não ocorreu, além disso me pareceu invasivo solicitar maiores informações.

Retornando dessa viagem à nação dos Kadiwéu, começo a intensificar as leituras sobre esse povo e a pensar na relevância de registros de um sistema não mais tido como oficial, mas que ainda se mostrava de alguma forma nessa sociedade. Ao conversar com alguns *Ejiwajegi* (Kadiwéu)³, recebo como afirmação de forma unânime de que o modelo de espiritualidade que tinha como centro os *nidjienigi*⁴, chamados por alguns como curandeiros, rezadores ou pajés, não existe mais e que talvez fosse mais interessante eu pesquisar e escrever sobre esse modelo que vigorava antes e não acerca do modelo atual.

Foi então que iniciei um olhar aos registros de livros, artigos e/ou relatos que me trouxessem maior compreensão desta sociedade e indícios desses rituais, mitos e filosofias tradicionais que transmitiam e ainda transmitem valores, crenças e ensinamentos dentro da cultura desse povo.

Assim, nesta pesquisa, me aproximo do povo e da vida espiritual dos integrantes de uma sociedade ameríndia no atual Mato Grosso do Sul, a espiritualidade e/ou religiosidade dos autodenominados *Ejiwajegi*, conhecidos como Kadiwéu, que é extremamente rica e interessante, também porque reflete os processos históricos ativados pelos (des)encontros entre indígenas e não indígenas, assim como a ação de diversas forças ali envolvidas. Esses encontros e o processo de mediação cultural (MONTEIRO, 2006) daí resultante, não foram simples, pacíficos, e se mantêm em uma dimensão simbólica. Com efeito, os *Ejiwajegi* (Kadiwéu) descendem dos temidos cavaleiros Guaicurus, um povo guerreiro lembrado sobretudo pela grande resistência que opuseram às penetrações espanholas e portuguesas na bacia do Paraguai (RIBEIRO, 1980); e que “já em 1791 firmaram o único ‘tratado de perpétua paz e amizade’ que registra a nossa história, entre uma tribo indígena e a coroa portuguesa” (RIBEIRO, 1962, p. 108) o que contribuiu para o reconhecimento de seu território, hoje habitado por 1.311 pessoas, sendo 80 não indígenas (IBGE,

³ Preferiu-se utilizar itálico nas palavras que não fossem do Português como forma de distinção. No caso da palavra “Kadiwéu” é utilizada sem itálico devido a incorporação desta na língua portuguesa com uma significação própria.

⁴ Priorizo, ao longo dessa pesquisa, as fontes de intelectuais indígenas, em especial *Ejiwajegi*, por isso uso essa grafia para me referir aos curandeiros, equivalentes aos “xamãs” e “pajés” em outras etnias. Essa é a mesma grafia utilizada por Benilda Vergilio e Maria Raquel da Cruz Duran no texto LOWANI NIDJIENIGI(FEM.), LOTANI NIDJIENIGI(MASC.), O “MARACÁ” DO CURANDEIRO EJIWAJEGI E O PODER DE SE COMUNICAR COM OS ESPÍRITOS, apresentado no X Seminário Internacional Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo em 2023, e se difere da grafia *nijienigi* utilizada no Dicionário da Língua Kadiwéu: Kadiwéu-Português, Português-Kadiwéu, produzido por Glyn Griffiths, publicado em 2002.

2023). Não obstante, essa índole guerreira e resistente não impediu que, na década de 1960, a religião evangélica penetrasse profundamente na sociedade deles (PETSCHLIES, 2013). O objetivo da pesquisa que aqui se apresenta é, o de conhecer um pouco da realidade espiritual da sociedade *ejiwajegi* (kadiwéu), sem perder de vista os processos de resignificação cosmológica em que ela está inserida.

É necessário sublinhar que o foco dessa investigação não é representado por alguma religião particular, seja ela tradicional ou de aparição mais recente, majoritária ou minoritária nas relações da vida aldeã. Ao contrário disso, o trabalho busca identificar e observar questões cruciais e elementos de complexidade que constituem o universo espiritual *ejiwajegi* (kadiwéu) como intrinsecamente multicêntrico; no sentido de que, por exemplo, acredito que não é possível compreender plenamente o cristianismo entre os *Ejiwajegi* (Kadiwéu) sem termos uma base da relação deles com o animismo; ou, também, considera-se difícil entender a fundo a figura e as atribuições do pastor *ejiwajegi* (kadiwéu) sem compreender previamente a realidade do xamanismo na história desta sociedade.

Para evitar mal-entendidos, especifica-se que não se considera essa complexidade apenas como produto de um processo sincrético⁵, ligado ao contato com não indígenas; ela sempre esteve presente. Como afirma o Oscar Calavia Sáez (2009), os mesmos etnógrafos construíram, no passado, representações que subtraíam os nativos – “condenados a permanecer mais fiéis ao seu xamanismo e a sua cosmologia do que os crentes de outras latitudes nunca foram ao seu Deus” (SÁEZ, 2009, p. 212) – de uma análise cultural desagregada ou multicêntrica; que abordando o fenômeno religioso, fora além de sua mera identificação com alguma suposta realidade orgânica, devolvendo-nos toda a sua riqueza, seu dinamismo e sua complexidade.

Isso posto, tal pesquisa está se desenvolvendo ao longo de três eixos transversais, sendo que os primeiros dois pretendem definir os contornos do universo espiritual e cosmológico, centrais na história dessa sociedade, enquanto o terceiro desconstrói essas fronteiras, explorando as áreas cinzentas e as porosidades que existem nelas. Tratando-se de movimentos investigativos em construção e dotados de

⁵ O sincretismo é entendido aqui como um processo sociocultural no qual diferentes sistemas simbólicos — tais como religiões, filosofias ou visões de mundo — entram em contato, promovendo negociações, apropriações e reelaborações mútuas. Esse encontro não se restringe à simples justaposição de elementos, mas resulta na constituição de novas formas de expressão cultural e espiritual, que carregam tanto continuidades quanto resignificações.

certa autonomia, mas que se complementam, especifica-se a metodologia utilizada em cada um deles.

O primeiro eixo, “animismo e xamanismo entre os *Ejiwajegi* / Kadiwéu” é conduzido essencialmente através de uma pesquisa bibliográfica e pelas recordações dos participantes da pesquisa, onde se retoma o estudo das crenças animistas e das práticas xamânicas de uma religião tradicional que, recentemente, aderiu em grande escala ao cristianismo. Para isso é necessário mergulhar num trabalho de revisão da literatura etnográfica que documenta a vida espiritual entre os *Ejiwajegi* (Kadiwéu) antes da penetração do evangelho; além da obra de Ribeiro (1980), que esteve entre eles poucos anos antes da chegada dos primeiros missionários, temos uma abundante e inclusive antiga literatura que, partindo de objetivos e linguagens diferentes, tende a descobrir e a representar algumas das crenças e práticas tradicionais dessa sociedade ameríndia (BOGGIANI, 1945; FRIČ, 1912; LÉVI-STRAUSS, 1996; BUFF CHEVALIER, 1982; SIQUEIRA JR. 1993; PECHINCHA, 1994; SANCHEZ-LABRADOR, 1910).

Por outro lado, essa literatura, já clássica, está sendo lida com um olhar novo; proporcionado pelas contribuições de algumas propostas teóricas, como as procedentes do novo animismo (DESCOLA, 2005; 2015), do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), dos estudos pós humanos e multiespécies (KOHN, 2013) e da antropologia da arte (DURAN, 2017; 2021), que nas últimas décadas estão mudando radicalmente a maneira de construir antropologicamente o “outro”. Ou seja, tomamos parte daquela virada ontológica que tenta descolonizar o pensamento antropológico estabelecendo uma verdadeira simetria ontopistemológica entre nós e os “outros”, levando finalmente a sério as cosmovisões e os saberes dos povos não ocidentais. Esse encontro entre etnografias antigas e teorias emergentes já produziu alguns primeiros frutos que oferecem uma nova leitura da mitologia tradicional (ROMIZI, 2021), dentro dela, de um mito em particular, o do surgimento do povo *Ejiwajegi* (ROMIZI, 2018); este mito, cuja análise não é abordada aqui, foi coletado por outros exploradores e antropólogos que, no último século, estiveram entre os Kadiwéu e, como assinala Pires (2019), apesar das variações que aparecem em suas diversas versões, podemos encontrar em todas elas um fio condutor.

Passando para o segundo eixo, a vida espiritual dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu) foi revolucionada pelo processo de chegada e progressivo, embora difícil, enraizamento

de missionários alemães, ingleses e, finalmente, indígenas. Com efeito, nos anos de 1960, a chegada na principal aldeia, Alves de Barros, de uma missão batista alemã lançou uma importante temporada de evangelização, contudo, a forma de cristianismo que atualmente tem mais influência nessa aldeia é a pentecostal, dirigida por pastores indígenas. O último *nidjienigi* (curandeiro) da aldeia teria falecido há mais de uma década. Tais mudanças, que ocorreram com a introdução da semente cristã, e cujas implicações mitológicas foram bem ilustradas por Erik Petschelies (2013), não são abordadas aqui como um ponto negativo ou positivo, podendo ser observadas por diversos ângulos. Se no primeiro eixo se tenta mapear, decodificar e organizar um sistema de crenças tradicionais, aqui se trabalha para perceber este após a entrada do universo cristão, em suas configurações e desenvolvimento em residentes da Terra Indígena Kadiwéu.

Por se tratar de um fenômeno relativamente recente, e, portanto, mais permeável à pesquisa etnográfica, através de sucessivas estadias de curta duração, objetiva-se acessar depoimentos de pessoas que viveram em primeira mão essas grandes transformações, para, a partir disso, ampliar os conhecimentos sobre a história da espiritualidade na sociedade *ejiwajegi* (kadiwéu).

Esse caráter extremamente atual e dinâmico do processo de cristianização da sociedade kadiwéu, aliado à pouca existência de pesquisas sobre o tema, tornou o trabalho de campo uma opção irrenunciável no desenvolvimento desse eixo investigativo. Estamos falando de um tipo de trabalho que se sustenta em uma abordagem qualitativa, de base etnográfica, na qual as técnicas baseadas são a observação – participante e não participante – e as rodas de conversa.

Inicialmente, havia sido planejada a utilização de entrevistas semiestruturadas, mas ao longo do processo essa estratégia foi substituída pela metodologia das Rodas de Conversa. A preparação dessas rodas — que envolve a seleção dos participantes, a definição do tema e a escolha do local — influencia diretamente seus resultados. Do mesmo modo, a análise posterior constitui uma construção do antropólogo, e não um exercício isento de parcialidade.

Nesses encontros chamados aqui de rodas de conversa almejou-se alguns pontos. O principal deles é uma menor intervenção do antropólogo, tanto na organização prévia quanto na condução da dinâmica. Além disso, observou-se uma proximidade significativa entre os participantes, que muitas vezes são familiares ou amigos próximos. A autonomia dos integrantes propicia um protagonismo orgânico,

geralmente exercido pelos membros mais experientes do grupo, cujas falas, por vezes, são interrompidas ou complementadas por outros participantes.

A entrada na Terra Indígena Kadiwéu (e, especialmente, na aldeia Alves de Barros) está acontecendo após o recebimento de convites para eventos e a solicitação obtida para a realização da pesquisa na comunidade indígena, concedida pelo cacique, no pleno respeito do pensamento e do modo de viver indígena, e depois da realização de uma avaliação crítica dos riscos e dos benefícios que a presença e atuação comportam para os participantes da pesquisa e da população local. Ao longo do processo, fui estabelecendo vínculos e participando de projetos — como o Ação Saberes Indígenas na Escola, oficinas e outras parcerias — que possibilitaram ricas trocas, fundamentais para a elaboração deste texto.

Entre as questões relativas à dimensão cristã da vida espiritual dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu) consideradas centrais e que se está investigando além dos processos de implementação e desenvolvimento do cristianismo, encontramos as que seguem: relatos sobre as conversões e os motivos pelos quais elas aconteceram – um primeiro dado aponta para frequente ligação entre processos espirituais de conversão e restabelecimento da saúde (ou seja, não é incomum uma aproximação ao Deus cristão em consequência de um estado mórbido); as relações existentes entre a difusão da moral cristã e determinadas transformações que afetam a ética comunitária – aqui, estamos descobrindo que muitas vezes as lideranças *ejiwajegi* (kadiwéu) operam estrategicamente a moral cristã para contrastar situações de tensão e anomia social, amiúde ligadas ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas; também nos interessa investigar as interfaces existentes entre o universo religioso e étnico, neste caso, nos chama atenção certo protagonismo político de alguns pastores indígenas ativos na Aldeia de Barros.

No terceiro eixo, são abordadas as formas complexas da espiritualidade dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu), as áreas de contato, sobreposição e de indeterminação existentes, no pensamento e prática dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu), entre os dois universos cosmológicos abordados anteriormente. O trabalho de Erik Petscheli (2013) é um dos poucos que põem sob a lupa histórica e antropológica a mudança cosmológica e, sobretudo, mitológica consequente à penetração exitosa de igrejas evangélicas na realidade social kadiwéu. Em particular, ele nos mostra a progressiva influência cristã, na atividade de (re)produção dos mitos associados às crenças tradicionais, em que,

por exemplo, os antigos *nidjienigi* vão adquirindo gradualmente atributos próprios do Deus cristão.

Partindo da hipótese de que é praticamente impossível que um sistema de conceber o mundo e de se relacionar com ele tenha simplesmente sumido, e mesmo nos esbarrando com contínuas negações, pretendemos encontrar e seguir seus rastros no tempo presente; trabalha-se, essencialmente, com os implícitos significativos que podem extrair das ações e dos comportamentos dos participantes indígenas da pesquisa. Neste último eixo, estão sendo fundamentais os conhecimentos construídos no primeiro eixo, assim como nossas investidas etnográficas, realizadas já no âmbito do segundo eixo - em particular, a observação está sendo uma ferramenta mais decisiva do que as rodas de conversa, já que nestas últimas aparecem muitas poucas referências ao mundo densamente habitado por espíritos, que caracterizava a vida dos Kadiwéu antes da chegada das missões. Também as categorias teóricas do historiador e antropólogo serão particularmente úteis, da mesma forma que o exercício do método comparativo, na observância de elementos de continuidade e de descontinuidade.

Cabe destacar aqui que os resultados principais que estamos conseguindo por meio de nossa pesquisa, têm como propósito principal contribuir com a atualização da literatura sobre a vida espiritual do povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu). Fazendo isso, no entanto, estamos já alcançando um segundo resultado, para nós extremamente relevante, que é o de restituir à imagem dessa realidade a complexidade e a vitalidade que a caracterizam, refletindo a variedade, pluralidade e complexidade que se mostra nesta sociedade. Não tentando construir um modelo representativo da realidade espiritual entre os Kadiwéu, mas o de acompanhar alguns dos devires e das tensões que, cotidianamente, constrói e desconstrói suas tênues, mais vibrantes fronteiras.

Esta pesquisa caracteriza-se como um movimento etnográfico, com ênfase nas incursões realizadas no território ao longo dos anos de 2023, 2024 e 2025, de forma intensiva e intermitente, com viagens mensais para formações pela Ação Saberes Indígenas na Escola, projetos, oficinas, convites pessoais ou eventos.

Seu foco principal não recai sobre discussões teóricas e metodológicas, embora tais reflexões surjam pontualmente em alguns trechos do trabalho. O objetivo é, sobretudo, compreender as dinâmicas do campo investigado a partir de uma abordagem imersiva, destacando as experiências vividas e as interações observadas durante o período de estudo.

Em diversos momentos, são utilizados pronomes no plural, o que reflete o caráter colaborativo desta produção. Esse trabalho não se construiu apenas com o apoio dos orientadores, mas também com a constante contribuição dos participantes da pesquisa, especialmente os membros da etnia *Ejiwajegi*, que ofereceram sugestões e orientações valiosas ao longo do processo. Tal interação enriquece a pesquisa, assegurando que a interpretação dos dados e as conclusões se mantenham sempre fundamentadas em evidências e análises detalhadas.

Organização dos Capítulos

Os eixos mencionados acima são trabalhados ao longo do texto de maneira concomitante e transversal, abordados em diferentes partes da dissertação.

Logo após essa introdução é organizada uma breve apresentação sobre a etnia *Ejiwajegi*, conhecidos como Kadiwéu. Nesse momento, também é feita uma contextualização dessa etnia dentro do vasto universo de povos indígenas que habitaram e ainda habitam o território que hoje é conhecido como Brasil. Além disso, são apresentados dados quantitativos e qualitativos que auxiliam na compreensão do contexto abordado ao longo do texto.

Essa primeira parte do trabalho finaliza-se com algumas considerações sobre o animismo e o xamanismo entre os *Ejiwajegi*, informações procedentes principalmente de leituras bibliográficas e que auxiliam na visualização de informações produzidas por autores de outros momentos, sem aqui classificá-las como erradas ou corretas, mas com a análise das percepções e interpretações feitas delas.

O segundo capítulo é fundamentalmente um compilado dos resultados das incursões etnográficas realizadas pelo autor; nele existem algumas divisões que facilitam a percepção do espaço e tempo em que foram produzidos esses relatos.

Ao longo dessas investidas no território kadiwéu os participantes da pesquisa pontuaram uma preocupação recorrente na vivência deles. Relatavam que no passado eles recebiam os saberes dos ancestrais transmitidos essencialmente pelas anciãs e os anciões através de rodas de conversas que ocorriam ao redor do fogo durante os fins de tarde e o anoitecer, transmissão essa que percebem que foi prejudicada com a chegada das novas tecnologias, em especial os *smartphones* que prendem a atenção dos jovens e reduzem o interesse na absorção desses conhecimentos e saberes.

Uma sugestão que recebi e que foi incorporada a esta pesquisa foi a recriação das rodas de conversa⁶. Com o tempo, formei algumas amizades e, por ser uma pessoa comunicativa, costumávamos nos reunir para conversar. Essas conversas acabaram se configurando no formato de rodas, nas quais eu escutava as histórias dos participantes e compartilhava pontos de vista ou informações previamente adquiridas. Esses momentos foram extremamente enriquecedores e, após a devida autorização, foram incorporados à pesquisa, principalmente com o objetivo de registrar essas histórias para a posteridade.

O terceiro capítulo desta pesquisa dedica-se à apresentação de uma experiência acompanhada de indagações e reflexões produzidas ao longo dos últimos anos. Nesse contexto, realizo uma análise mais aprofundada dos relatos e observações, articulando-os a percepções decorrentes das vivências que compõem o percurso investigativo.

Em uma análise dos materiais, nesse momento usufruo de uma maior liberdade interpretativa e busco me aproximar da “teia de significados” que formam o tecido da sociedade *ejiwajegi* (kadiwéu). Aqui, me aproximo da teoria da “descrição densa” trabalhada por Clifford Geertz em sua obra *A interpretação das Culturas* (1989), onde Geertz enfatiza que o papel do antropólogo é mais de um intérprete do que de um observador imparcial, e que a pesquisa deve buscar compreender o mundo a partir da perspectiva dos membros da cultura estudada, sem perder de vista a complexidade dos significados envolvidos.

Nessa terceira e última parte do trabalho proponho uma análise profunda das práticas, gestos, rituais e outros elementos da vida cotidiana, situando-os em seus contextos históricos e sociais, e reconhecendo que cada ação tem múltiplas camadas de sentido. Nessa etapa da pesquisa opto pela descrição densa (GEERTZ, 1989) como uma tentativa de interpretar as ações humanas dentro de seu contexto cultural e social, não apenas descrevendo o que acontece, mas também numa tentativa de entender o significado que essas ações têm para os participantes.

Esse trabalho, de caráter etnográfico, aproxima-se da realidade espiritual de integrantes dessa etnia a partir de relatos e experiências vividas em campo, buscando

⁶ Compreendo, e gostaria de deixar claro, que reconheço que a produção desses compilados de rodas de conversa não substitui o encontro ao redor do fogo e toda a riqueza simbólica que ele proporciona. No entanto, trata-se de uma possibilidade para que as crianças e jovens de hoje tenham acesso no futuro, ainda que parcialmente, aos conhecimentos e sabedorias compartilhados por essas anciãs e anciãos.

compreender as mudanças que se manifestam ao longo de trajetórias individuais. Em nenhum momento, entretanto, pretende generalizar ou reduzir a diversidade dos caminhos espirituais percorridos pelo povo Kadiwéu.

CAPÍTULO I – INDÍGENAS DO BRASIL: OS *EJIWAJEGI* (KADIWÉU)

Os povos indígenas no Brasil representam uma das expressões mais ricas da diversidade cultural, linguística e histórica do mundo. Segundo Kaká Werá Jecupé, “a história indígena do Brasil transcorre, então, com a germinação dessas três qualidades de povos: os povos da tradição do sonho, os da tradição do Sol e os da tradição da Lua” (JECUPÉ, 2020, p.25). Demonstra como elas constituem sociedades autônomas com sistemas de organização próprios, que resistiram por séculos à imposição de modelos externos de governança e valores culturais.

Ao escrever sobre uma temática tão atual, sobre a qual muito se sabe no senso comum e que possui diversas cristalizações no imaginário coletivo e individual, é importante começar não do começo, mas de antes disso. A questão indígena remete a um local, o Brasil, inventado pelos que podemos chamar aqui de “outros”, sendo esses os europeus que chegaram, e sempre buscaram um apagamento, ou uma diminuição qualitativa do valor das sociedades que habitavam as regiões. Em um movimento de considerar como

Novo, porque ausente dos mapas europeus; novo, porque repleto de animais e plantas desconhecidos; novo, porque povoado por homens estranhos, que praticavam a poligamia, andavam nus e tinham por costume fazer a guerra e comer uns aos outros. Eram canibais, afirmavam os primeiros relatos, cheios de curiosidade, exotismo e imaginação (SCHWARCZ; STARLING, 2018, p.21).

A construção da ideia, de um ponto de vista, um projeto de nação, uma visão de mundo que, pautada por um etnocentrismo demasiado crítico impossibilitou que se conhecesse realmente o que de especial esse novo continente tem, esse lugar fora dos mapas, com animais e plantas inimagináveis, com populações diversas e plurais que vivem em inter-relações e possuem fortes vínculos com seu meio ambiente e seus habitantes.

Para pensarmos os povos indígenas que habitam o território conhecido hoje como Brasil, podemos iniciar com a estimativa de estudos que Vieira (2016) reúne em seu texto, que demonstra a presença de cerca de 1.400 grupos indígenas em solos, que cada vez em maior proporção se tornam Brasil. Grupos que foram subjugados, questionados sobre a presença de alma em seus corpos e comparados aos outros animais da natureza, no processo de construção de um posterior projeto de nação

tríade — isto é, a concepção de que o Brasil teria sido formado exclusivamente pela fusão de três matrizes étnico-culturais (indígena, africana e europeia) (RIBEIRO, 2015; SCHWARCZ; STARLING, 2018; VIEIRA, 2016).

Ainda sobre o levantamento de estimativas que Viera (2016) traz em seu texto, por volta do ano de 1500, projeta-se que residiam cinco milhões de indígenas presentes nesse território; que se diga de passagem teve diversas alterações ao longo do tempo, incluindo a divisão do estado de Mato Grosso em dois estados (SCHWARCZ; STARLING, 2018).

Desde então, uma guerra tem se travado de forma ininterrupta e violenta, onde a resistência se mostra o único caminho para o não extermínio. Extermínio que afetou não só corpos de grupos indígenas, mas memórias, culturas e sociedades. Percebemos esse extermínio maciço quando observamos por exemplo uma “redução de 1.200 para 180 línguas indígenas nos últimos 500 anos” o que foi “efeito de um processo colonizador extremamente violento e continuado, o qual ainda perdura” (SOUZA; FERREIRA, 2016, p.89).

Pensando esses dados que são aproximados, justamente como reflexo desta negligência histórica para com as populações locais, é interessante agora transpô-los para o contexto contemporâneo, momento em que pouco se mudou nessa relação entre a sociedade envolvente e os grupos indígenas. Em maior proporção teórica que prática, a Constituição de 1988, “a primeira carta magna a reconhecer direitos fundamentais dos povos indígenas, inclusive direitos linguísticos” (SOUZA; FERREIRA, 2016, p.89), demonstra um movimento social de reconhecimento de direitos, mesmo que tardiamente e com aplicação nem sempre eficiente.

Mesmo com avanços no reconhecimento de direitos em nossa Constituição, continuamos em um cenário de guerra; o autor Ailton Krenak (2020) em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, traz algumas reflexões do contexto deste conflito no século XXI, quando se acreditava que não haveria mais organizações entre os povos indígenas, que esses teriam sido através do processo de tutela, integrados na então sociedade brasileira, cenário que não é o real e demonstra resistência e tensão que

tem se agravado com as recentes mudanças políticas introduzidas na vida do povo brasileiro, que estão atingindo de forma intensa centenas de comunidades indígenas que nas últimas décadas vêm insistindo para que o governo cumpra seu dever constitucional de assegurar os direitos desses grupos nos seus locais de origem, identificados no arranjo jurídico do país como terras indígenas (KRENAK, 2020, p.37-8).

Entre avanços e retrocessos, as teorias e as leis afrontam a realidade e em um processo histórico de fricção interétnica onde as diversas comunidades e sociedades resistem e lutam contra extinção, difícil se torna manter um diálogo assertivo e resolutivo do conflito. Com mais ou menos consciência das outras, com maior ou menor influência sobre as outras, as relações entre etnias são inevitáveis e, mesmo após séculos de genocídio e violências, existe a esperança de adiar o fim do mundo da múltipla diversidade de grupos humanos, contando novas histórias e fazendo novas pesquisas, assim como nos faz refletir Krenak (2020).

Atualmente, mais de 300 povos habitam o território nacional brasileiro, cada qual com sistemas únicos de conhecimento, organização social e espiritualidade. Contudo, o processo de invasão colonial, acompanhada de processos de fricção interétnica, deslocamento forçado e marginalização, trouxe desafios profundos para essas sociedades, incluindo a perda de suas terras e modificações forçadas de suas práticas culturais tradicionais. No capítulo “Indígenas - Primeiros resultados do universo” do Censo Demográfico 2022 são “identificados 6245 agrupamentos indígenas no País, sendo 1023 fora de Terras indígenas oficialmente delimitadas” (IBGE, 2023, p.14).

Essa edição do censo aponta para uma população indígena de 1.693.535 pessoas no território nacional, sendo considerada 0,83% da população levantada no Censo (IBGE, 2023). Aqui já percebemos uma longa distância entre as estimativas que apontam para mais de 5.000.000 de habitantes, antes do início da guerra com a população colonizadora.

O atual Censo Demográfico salienta que, comparado com o último Censo de 2010, a população indígena que era de 896.917 praticamente dobrou. Os dados evidenciam também nesta comparação que as duas Grandes Regiões, Norte e Nordeste, foram as que tiveram uma maior variação absoluta de população indígena, a primeira com um salto populacional de 410.521, e a segunda de 296.061. A Região Centro-Oeste entra como a terceira em quantitativo de crescimento e de população indígena, sendo sua população atual de 199.912 pessoas e no Censo de 2010, 143.432 pessoas, ou seja, um crescimento de mais de 50 mil (IBGE, 2023), o que pode estar ligado com as políticas de autoidentificação e/ou valorização das culturas indígenas.

Em resumo, na atualidade a região Norte se destaca pela concentração de 44,48% desta população, seguida pela região Nordeste com 31,22%, depois o Centro-

Oeste com 11,80%, Sudeste com 7,28% e a Região Sul com 5,20%; considerando que a população total nessa estimativa confere à 0,83% de 100% da população no Censo considerada (IBGE, 2023).

A chegada dos europeus conturbou a organização preestabelecida e gerou fortes impactos em todas as sociedades americanas; esse impacto é perceptível hoje de forma marcante. A forte estratificação social que existe no país tem uma proporção imensa, que atravessa classe, gênero, etnia e todos os outros marcadores. Em um Brasil sintetizado por Darcy Ribeiro (2015), na obra *O povo brasileiro*, numa divisão de cinco Brasis, a saber:

O Brasil Crioulo, que abrangeria principalmente o litoral, especialmente as regiões Nordeste e Sudeste, tendo sido marcado pela forte presença africana devido ao tráfico de pessoas escravizadas e pela fusão de culturas africanas, indígenas e europeias.

O Brasil Caipira, se referindo ao interior de São Paulo e partes de Minas Gerais e Paraná, que se desenvolveu com a expansão das fronteiras agrícolas e a cultura do café, misturando influências indígenas e europeias.

O Brasil Sertanejo, englobando o sertão nordestino, marcado pela economia da pecuária e pelo ambiente semiárido, com a cultura sertaneja tendo profundas raízes indígenas e portuguesas, refletindo-se na música, na literatura e nas tradições.

O Brasil Sulino, abrangendo a região Sul, colonizada por europeus, especialmente italianos e alemães, com uma forte presença europeia que moldou aspectos culturais, econômicos e sociais únicos dessa região.

E o Brasil Caboclo, referindo-se à região amazônica, caracterizada pela mescla de culturas indígenas e caboclas (“miscigenação” entre indígenas e europeus) e envolta numa economia extrativista com uma relação com a floresta sendo seus aspectos centrais (RIBEIRO, 2015).

Essa divisão proposta no século anterior poder ser problematizada e nessa problematização, que considero parte do movimento decolonial, se começa a conhecer, dessa vez com mais valorização que em outrora, o amplo e rico quantitativo interno de grupos e etnias que podemos aqui considerar como centenas de Brasis, em uma alusão aos cinco cunhados pelo autor referenciado acima.

Entre os grupos indígenas, os Kadiwéu se destacam por sua história e peculiaridades culturais. Conhecidos como “índios cavaleiros” por sua excepcional habilidade no manejo de cavalos, eles participaram ativamente de eventos históricos

relevantes, como a Guerra da Tríplice Aliança. Desempenhando um papel estratégico ao lado das tropas brasileiras, foram cruciais na vitória do referido conflito (SILVA, 2004, 2014; SCHWARCZ, STARLING, 2018; PIRES, 2019).

Nesse amplo e rico encontro de múltiplas sociedades, os “Kadiwéu [que] são os remanescentes no Brasil dos índios de língua Guaikuru [...] constituem a última tribo dos célebres Mbayá os índios cavaleiros, notabilizados pela tenaz resistência que opuseram a espanhóis e portugueses na bacia do Paraguai” (RIBEIRO, 2019, p.17). Além disso, os Kadiwéu preservaram tradições artísticas marcantes, evidentes em suas pinturas corporais e na cerâmica, que expressam sistemas simbólicos e estéticos profundamente conectados ao seu modo de vida (BOGGIANI, 1975; RIBEIRO, 2015; DURAN, 2017, 2021).

Os indígenas da etnia Kadiwéu se autodenominam *Ejiwajegi* (PIRES, 2019). Como já foi dito, eles representam um povo da língua Guaikuru e descendentes do subgrupo Mbayá que hoje habitam principalmente a Terra Indígena Kadiwéu, localizada no município de Porto Murtinho no estado do Mato Grosso do Sul, em um território de cerca de 530 mil h/a onde estão as seis aldeias: Alves de Barros, Campina, Córrego de Ouro, São João, Tomázia e Barro Preto (PIRES, 2019).

Os *Ejiwajegi* se sentem envaidecidos por ter um amplo território, onde antes mantinham uma alta mobilidade e faziam como forma de estratégia de sobrevivência um “rodízio para que não faltasse a caça, a pesca e a coleta de frutos de sua alimentação”, rodízio esse limitado após as invasões que ocorreram principalmente no período colonial quando os não indígenas se apropriaram de parte de seus “territórios tradicionais”, obrigando-os “a viver em limites bem menores” (PIRES, 2019, p.18).

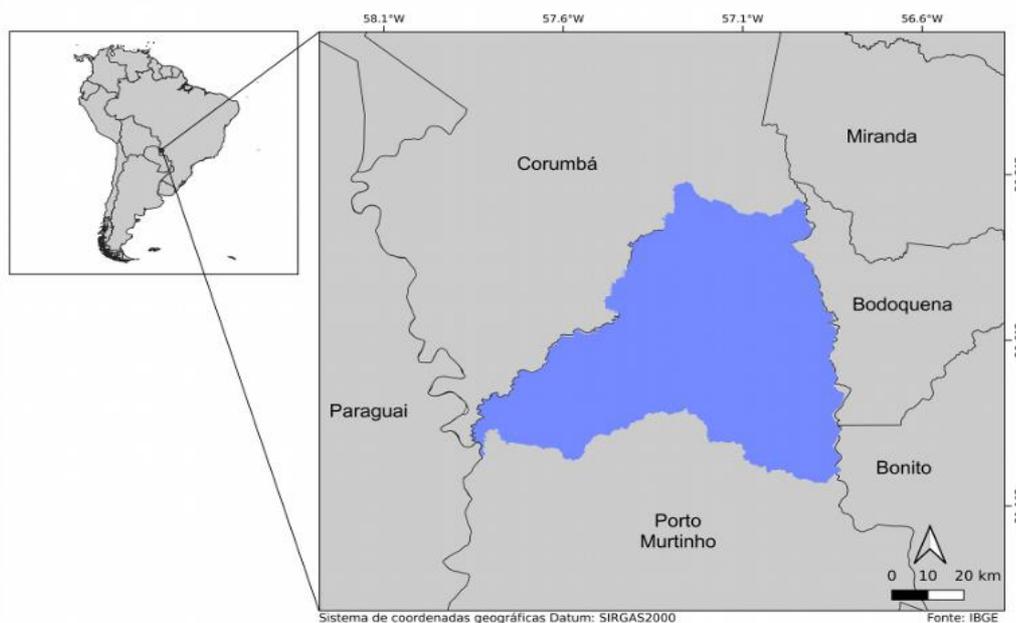
Os Kadiwéu vêm de um povo guerreiro e resistente em sua história, enfrentando as ocupações de portugueses e espanhóis, enquanto possuía seus aliados e conflitos regionais. A Reserva Indígena Kadiwéu, hoje é habitada por 1.311 pessoas, sendo 80 destas, não indígenas (IBGE, 2023), “...foi demarcada pela primeira vez entre 1899 e 1900 e reconhecida oficialmente pela Presidência do estado de Mato Grosso em 1903, passando a ser administrada, na década de 1920, pelo Serviço de Proteção aos Índios” (SILVA, 2014, p.119).

A questão do território (SILVA, 2014; SIQUEIRA JR., 1993; PIRES, 2019; BASQUES, 2020) ao mesmo tempo que hoje é resolvida, não se pode dizer que por completo e para sempre. Certamente, o processo de homologação da demarcação

concluído pelo Decreto 89.578/1984, com cerca de 530 mil hectares é um grande avanço. No entanto, parte do território

...está em mãos de arrendatários, cujo processo de reintegração de posse corre na Justiça Federal, desde os anos de 1980. Parte dessas fazendas foram retomadas por guerreiros Kadiwéu no final de 2017 e voltaram a se integrar ao [território do povo *Ejwajegí*] (PIRES, 2019, p. 25).

Figura 1: Mapa da Terra Indígena Kadiwéu com fronteiras.



Fonte: imagem de divulgação do IBGE, 2010.

Desde a obra *El Paraguay Católico* (1910), do padre jesuíta José Sanchez Labrador, que realizou incursões na região central da América Latina em meados do século XVIII, é possível perceber a resistência do povo *Ejwajegi* na defesa de seu território contra os invasores espanhóis, que chegavam com o objetivo de dominar e converter os nativos das terras previamente divididas pelos reis de um continente distante. Muitas vezes, esse domínio começava por meio de acordos fraudulentos firmados com caciques (SANCHEZ-LABRADOR, 1910, p.63), nos quais, se não ambas, ao menos uma das partes via os parceiros de negociação como inferiores, ocultando as verdadeiras intenções e objetivos durante as tratativas.

Já no século seguinte, na ocasião da guerra contra o Paraguai, “a importância dos índios na defesa e expansão do território nacional ficou mais uma vez evidenciada: tanto os Guaná como os Mbayá-Guaikuru, Kadiwéu, atuaram ativamente ao lado do exército brasileiro durante o conflito” (SILVA, 2014, p.103) e percebemos mais uma vez, que, através desses acordos, os povos indígenas

Não conseguiram o essencial, que era garantia de permanecerem livres e seguros em suas terras. Pelo contrário, com o fim do conflito intensificou-se a apropriação das áreas indígenas por fazendeiros da região e por antigos soldados envolvidos na guerra. Essa situação foi se agravando até o século XX, quando constatada a denúncia por Cândido Mariano Rondon. A partir daí algumas práticas foram adotadas para amenizá-la. A dispersão dos indígenas e a Constituição de famílias errantes foram algumas das consequências da grande guerra do Paraguai (VASCONCELOS, 1999, p.95)

Figura 2: Ilustração de ataque da cavalaria Guaicuru



Fonte: Aquarela de J. B. Debret, *Charge de cavalerie Gouaycours*, Publicada em 1834

A luta do povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu) pelo território reflete uma história de resistência contínua contra a apropriação de suas terras por forças externas, desde os primeiros contatos com os colonizadores até o contexto contemporâneo. Embora a demarcação da Terra Indígena Kadiwéu tenha sido um avanço significativo, com a homologação em 1984, a disputa por esse território ainda persiste, com a presença de arrendatários e a reintegração de terras sendo uma questão judicial em andamento desde a década de 1980. A apropriação das terras indígenas, intensificada após a Guerra da Tríplice Aliança, resultou na perda de território e na dispersão das famílias, um processo que se agravou ao longo do século XX. A retomada de terras pelos Kadiwéu, ao mesmo tempo que simboliza uma conquista, também demonstra que a luta pela preservação de seus territórios continua sendo um desafio permanente. O território, portanto, não é apenas uma questão geográfica, mas uma extensão da identidade e da sobrevivência do povo Kadiwéu, que segue resistindo à pressão de forças externas em busca de garantir a continuidade de sua cultura e modo de vida.

As queimadas, recorrentes na estação seca e quente, são também desafios antigos em novos contextos. A responsabilidade pode aqui passar por um jogo, entre

causas naturais, mudança climática, fogo intencional, negligências ou outras. A questão que se tem como enfoque é a urgência do problema e os riscos e consequência que a sua não solução o quanto antes pode causar, não só para o bioma, mas para as populações que nele vivem e dele dependem.

Como linha de frente na luta contra o fogo dentro da Terra Indígena Kadiwéu, existe a Associação de Brigadistas Indígenas da Nação Kadiwéu – ABINK, que atua desde 2018. De acordo com o perfil de divulgação da instituição no Instagram, seus “membros são responsáveis por ações de cunho ambiental na aldeia Alves de Barros, além de atividades nos 538 mil hectares de território” (2023). Possui parcerias com “Wetlands International Brasil, Mupan e UFMS [que] têm rendido diversos projetos de capacitação, recuperação de nascente, produção de mudas em viveiros e diminuição dos riscos de incêndios florestais” (2023).

A mesma postagem, a primeira do perfil da ABINK no Instagram (ABINK.KADIWÉU, 2023), termina dizendo que os “órgãos como IBAMA e Prev Fogo são essenciais para capacitação de brigadistas e trabalhos direcionados à juventude do território, visando educação ambiental e cuidados com áreas prioritárias de conservação” (ABINK.KADIWÉU, 2023). Em um processo de manutenção de seu território, o povo *Ejivajegi* se organiza para continuar a preservação de seus costumes e de proteção do território com auxílio de parcerias e tecnologias contemporâneas.

É necessário considerar que em um contexto em que nações são cercadas e forçadas a se alocarem dentro de uma nova organização social, onde a sociedade e a cultura mais valorizadas são construções externas ao continente e com enormes variações e imposições, temos então manifestações de violências múltiplas e em diversos níveis. A questão territorial é apenas um dos diversos impasses que as sociedades indígenas enfrentam no Brasil, e a inclusão de todos os residentes do território em uma classificação de brasileiros, ao mesmo tempo que gera em teoria uma garantia de direitos, também intensifica a homogeneização das diferenças culturais.

Mas a resistência é a principal arma de combate, e hoje se trava em múltiplos sentidos. Assim, percebo uma concentração na resistência artística, quando vejo um movimento em prol da manutenção da arte. No primeiro semestre de 2023, houve uma oficina na aldeia Campina, com temáticas sugeridas pelas integrantes do grupo

de dança *Galeta*⁷ e que ajuda na valorização de produção e divulgação de seus produtos artísticos.

Assim, a luta e resistência do povo *Ejiwajegi* também se reflete na arte. O *godidigo*⁸ (DURAN, 2017; 2021), o grafismo kadiwéu, transmite saberes e conhecimentos lidos e interpretados pela comunidade indígena e reconhecidos por outras comunidades, indígenas e não indígenas. Ao mesmo tempo que se manifesta na cultura com seu processo particular e único de transmissão de saberes, é utilizado como uma forma de aquisição de renda, principalmente devido a seus modelos únicos e coloridos.

Figura 3: Fotografia de prato feito de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia Alves de Barros (artista Ana Lúcia Soares).



Fonte: David de França Brito, 2023

⁷ *Ghaletá* ou *Θaleta* é um grupo de dança e de valorização das linguagens artísticas do povo Kadiwéu da aldeia Campina, criado em abril de 2022, e que promove apresentações de dança e produções de grafismos em roupas.

⁸ *Godidigo* é traduzido como “nossa escrita, nossa carta” (DURAN, 2017)

Figura 4: Fotografia de máscara feita de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia Alves de Barros (artista Creuza Vergilio).



Fonte: David de França Brito, 2023

Figura 5: Fotografia de retângulo de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena)



Fonte: David de França Brito, 2025

Figura 6: Fotografia de sapo de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena)



Fonte: David de França Brito, 2024

Figura 7: Fotografia de elefante de cerâmica com grafismo kadiwéu da aldeia São João (artista Elizangela Moraes Da Silva – Lena)



Fonte: David de França Brito, 2024

Existe um esforço individual e em parte coletivo por meio de associações que acontecem de dentro para fora, em um movimento de visibilidade e posicionamento que evidencia uma identidade artística. Ele acontece em seus diversos formatos e

caminhos, como percebo quando Creuza Vergilio, uma artista ceramista enfatiza em suas falas no evento 1º Fórum Pontes Pantaneiras, que aconteceu em Campo Grande/MS em 16,17 e 18 de agosto de 2023, a dificuldade da sociedade envolvente em considerar artistas as produtoras de cerâmica, mesmo após o reconhecimento da maestria de seus trabalhos.

Esse estigma é um dos múltiplos paradigmas que enfrenta o povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu), e por mais que ele pareça simples, reflete uma das perspectivas do senso comum e de parte do senso crítico, que toma artesanato ou artesã em um sentido diminuto de arte ou artista. Com relação a essa diminuição, que não se sustenta racionalmente, o próprio Darcy Ribeiro em meados do século XX diz que não há distinção de natureza entre a arte kadiwéu e a arte europeia, refletindo elas “diferentes modos de sentir, de pensar e de fazer das respectivas sociedades, e como intrinsecamente iguais, ou compatíveis, enquanto resultados de impulsos humanos comuns” (RIBEIRO, 2019, p.211). E não podemos deixar de esquecer que esses universos se encontram, se misturam e se confundem. Uma artista pode criar uma escultura funcional, e uma artesã pode adicionar elementos artísticos à sua peça, mas a verdade é que ambos contribuem para a riqueza cultural e a diversidade criativa do mundo, merecendo equivalência.

Os *Ejiwajegi* (Kadiwéu), criados por “*Aneotedogogi*” são o povo predileto de Deus. Este, quando os tirou do buraco no ato da criação, os denominou como guardiões da Terra e que viveriam de tudo que nela tem; ela seria sua casa e não necessário seria cultivá-la, sendo possível viver da caça, pesca e coleta de frutos (PIRES, 2019). O mito do surgimento do povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu) foi retratado por diversos autores clássicos; Pires aponta que nesses relatos existem variações, mas todas seguem o mesmo “eixo didático” que identifica os *Ejiwajegi*/Kadiwéu como “um povo especial” (PIRES, 2019, p.18).

A palavra *Aneotedogogi*, que se refere ao Deus da criação, é, segundo conversa⁹ com minha amiga e participante da pesquisa Benilda Vergilio, integrante da etnia *Ejiwajegi*/Kadiwéu, a versão feminina da palavra *Gô-noêno-hôdi*, utilizada por Darcy Ribeiro (2019) na obra *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* e na grafia do idioma que ela conhece a escrita se dá de forma distinta, sendo o primeiro g cortado, ou seja, com uma barra transversal sobre ele, e com a

⁹ Conversa realizada em 19/11/2023 em Campo Grande – MS durante uma sessão de estudos.

substituição por um j no lugar do último g, *Aneotedogoji*. Essa é a mesma grafia presente no *Dicionário da Língua kadiwéu* onde está registrado como “literalmente Aquele que nos fez (criou)” (GRIFFITHS, 2002, p.18) e a grafia que se opta por utilizar na presente pesquisa.

No âmbito espiritual, os Kadiwéu experimentaram transformações significativas ao longo do tempo. No passado, figuras como os *nidjienigi* desempenhavam papel central como curandeiros e mediadores entre o humano e o espiritual. Essas práticas revelavam uma conexão profunda com a natureza e com seres simbólicos que habitam o universo espiritual da comunidade. Contudo, essas tradições vêm sendo gradualmente substituídas por formas de religiosidade cristã, reflexo das dinâmicas de contato e troca cultural entre indígenas e não indígenas (PETSCHLIES, 2013).

A espiritualidade ou religião dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu) foi atravessada nesse processo da chegada de missionários alemães, ingleses e indígenas, realizando alterações em seu universo espiritual ancestral, rico, complexo, vinculado ao mundo material numa relação objetivante (ROMIZI, 2021; PETSCHLIES, 2013). Esses contatos com “outros” são comuns no processo de desenvolvimento e geram manifestações como a do *nidjienigi* (líder espiritual) João Apolinário que se identifica com os padres cristãos e que aprendeu elementos do ritual católico quando trabalhou como peão nas fazendas vizinhas (RIBEIRO, 2019).

As alterações que surgem com a introdução da semente cristã não são julgadas neste contexto em termos de benefício ou prejuízo, mas consideradas a partir de diferentes perspectivas. O próprio autor Gilberto Pires afirma que o povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu) está passando “por um sistema cultural que é dinâmico” (PIRES, 2019, p.99), um sistema que está em todo mundo e que após uma etapa de “civilização” e de catequização, vai engolindo os pequenos em um processo de globalização. Nesse movimento, o acesso às informações que advêm de outras sociedades e culturas, propicia a possibilidade de expansão da cosmovisão local, que ora se apropria, ora se opõe a estas.

Concluindo as presentes reflexões, com a questão da educação escolar. Começamos dizendo que esta, mesmo podendo ser considerada uma imposição, quando é administrada de forma assertiva, não só externa, mas principalmente internamente, tem um potencial revolucionador. Pires (2019) fala em seu texto da escola *ejiwajegi* como um espaço de fronteira e de interculturalidade, um lugar que possibilita o diálogo entre as culturas.

A escola, tendo então a função de interrelacionar as culturas, através de traduções, exemplos, e principalmente possibilitando um aprofundamento da cultura local em comunicação com a cultura envolvente, não só valoriza os conhecimentos do povo *ejiwajegi*, como também ajuda nas manutenções ou reativações desejadas. Além de possibilitar conhecer mais da sociedade que envolve e rodeia a Terra Indígena Kadiwéu, é uma forma de se munir com ferramentas que auxiliam na compreensão do “outro”, da natureza e da sociedade envolvente.

Essas transformações sociais, culturais e espirituais oferecem uma oportunidade de observar e conhecer mais não apenas os *Ejiwajegi*, mas também processos mais amplos de mudança cultural entre os povos indígenas brasileiros. Este estudo busca documentar narrativas e refletir sobre os encontros e desencontros que conectam o passado e o presente da sociedade Kadiwéu.

CAPÍTULO II – CONSTRUINDO CAMINHOS NA ESPIRITUALIDADE

As rodas de conversa foram adotadas como metodologia após participantes da pesquisa, em especial o Bento Vergilio, dizer que antes se compartilhavam esses conhecimentos e saberes em que eu estava interessado com maior frequência e em formatos de rodas, no fim das tardes ao redor do fogo, normalmente compartilhando uma refeição. Nesse momento, as anciãs e os anciões transmitiam saberes e informações aos mais jovens, contavam histórias e ensinavam técnicas. Gilberto Pires (2019) em sua dissertação vai falar dos “*Goneleegiwa Kadiwéu*”¹⁰ que

Nas horas de folga o *Goneleegiwa Kadiwéu* costuma ser como um livro vivo, que gosta de passar seus conhecimentos aos seus filhos e outras pessoas da família; pode ser na beira de fogo, roda de tereré, ou até mesmo no seio de uma rede (PIRES, 2019, p.35).

E um pouco mais adiante em seu trabalho diz que assim como em muitas culturas minoritárias “em quase todos os outros lugares, muitas práticas culturais foram sofrendo mudanças” (PIRES, 2019, p.43) e logo cita a mudança nos brinquedos das crianças e a introdução de tecnologias digitais como novos objetos de desejo. Esse trecho de sua pesquisa foi refletivo em vários momentos de minha pesquisa, sendo apontado como um dos maiores motivadores da ausência de interesse dos mais jovens nessas dinâmicas de transmissão de saberes.

Em um movimento de priorização e valorização do modo de ser *ejiwajegi* (kadiwéu) e da forma ancestral de transmissão de conhecimentos, a pesquisa incorporou a participação ativa dos envolvidos na construção teórica e metodológica. Na construção das informações apresentadas aqui, o caminho metodológico se deu pelas rodas de conversa, momento em que a escuta e a partilha entre pesquisador e participantes se tornaram o próprio modo de produzir conhecimento. Esse formato, além de estar alinhado ao contexto das incursões no território, também se revelou uma abordagem desejada para fomentar a reciprocidade na pesquisa, incluindo a ideia de criar livros que seriam incorporados ao projeto Ação Saberes Indígenas na Escola. Nesse projeto, no qual participo como professor formador desde 2024, o objetivo é elaborar materiais didáticos que contribuam para mitigar os danos causados pelo processo colonizador, promovendo a valorização da cultura e dos saberes indígenas nas comunidades e fortalecendo a identidade dessas populações.

¹⁰ Traduzido como homem kadiwéu na dissertação de Gilberto Pires

As rodas de conversa realizadas ocorreram em diferentes momentos e formatos, sendo explicitado em cada uma delas o modo como foram planejadas e desenvolvidas. Geralmente, essas rodas aconteceram em eventos aos quais fui convidado a participar, às vezes como colaborador, conduzindo uma oficina, ou simplesmente como membro da equipe. Em outras ocasiões, ocorreram durante os intervalos de formações continuadas do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola, no qual participo com frequência, circulando pelo território uma vez por mês para realizar formações com os professores alfabetizadores nas escolas.

2.1 Relatos etnográficos: o que nos contam as guardiãs da tradição

Esses breves relatos que seguem ocorreram em momentos distintos e pontuais durante a visita feita na aldeia Alves de Barros na ocasião da inauguração da Casa das Mulheres Artistas Kadiwéu no começo da segunda metade de fevereiro de 2024. Esses breves relatos são feitos de forma individual por cinco anciãs¹¹ durante uma pesquisa da qual elas participavam sobre o ofício de ceramista e onde me foi concedido um espaço para trocas sobre o tema da espiritualidade.

Havia cerca de seis a oito meses que me aproximava da sociedade dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu) e estava no processo final de modificação do meu projeto de mestrado tendo como foco a espiritualidade dessa sociedade que faz parte da comunidade brasileira. Essa foi a primeira viagem que fui como pesquisador, anteriormente tinha sempre ido como estudante, mas agora tinha uma pesquisa iniciada na Terra Indígena Kadiwéu, essa primeira autorização verbal e escrita para pesquisa foi na aldeia Alves de Barros pelo cacique, o vice e algumas anciãs e anciões.

Nesse momento da viagem em específico minha amiga e pesquisadora Benilda Vergilio Kadiwéu nos levava para conhecer algumas anciãs artistas para conversar e falar um pouco sobre as pesquisas, nessa ocasião estavam os mesmos integrantes de equipe relatados na conversa com o Bento Vergilio.

¹¹ Neste texto, o termo “anciã” é empregado não como designação etária, mas como reconhecimento simbólico de mulheres que, independentemente da idade, ocupam lugares de referência em suas comunidades. São elas que, por meio da palavra, do gesto e da experiência, tecem a continuidade dos saberes entre as gerações de filhos, netos e netas.

Optei por preservar os nomes das anciãs mesmo algumas não vendo problemas em serem identificadas; o principal dos motivos foi a preservação da privacidade dessas participantes da pesquisa, o segundo com maior peso para minha decisão foi a brevidade dos relatos que aconteciam com uma marcação prévia de horas ou poucos dias, além de não acontecerem com um aprofundamento que as outras rodas de conversa tomaram. Nesse sentido todas são identificadas como Anciã, seguido de um número para facilitar a identificação feita pelos leitores.

Como organização metodológica realizamos em um primeiro momento a gravação das entrevistas ocorridas em rodas de conversa e em um segundo momento realizei a transcrição das conversas e extrai o fragmento que envolvia a temática do atual trabalho ou entendidos como contribuidores para a construção do pensamento. O trabalho final como material foi o de construção textual incluindo os diversos relatos, comentários, observações ou interrelação entre as diversas falas.

A conversa com a primeira anciã foi realizada com ajuda de tradução da Benilda Vergilio e aconteceu debaixo de uma frondosa mangueira. Quando me foi dado a palavra para perguntar disse que tinha curiosidade em saber se ela segue alguma religião, e se caso seguisse, se era a mesma que seus pais frequentavam. Minha amiga traduz para a língua kadiwéu, recebe uma resposta nesse mesmo idioma e nos devolve em português dizendo que essa anciã não saberia explicar se seus pais seguiam uma religião, pois ela não observava nada, mas que após a menarca ela se tornou evangélica, se vinculando a uma igreja.

Como me foi dada outra oportunidade de perguntar para essa anciã de 59 anos mãe de um menino e duas meninas, avó de quatro netos, sendo um menino e três meninas, pergunto se ela já conheceu algum *nidjienigi*, e após o processo de tradução, ela responde que seu pai tentou levá-la uma vez para uma pessoa da cidade que fazia trabalho, mas essa pessoa não era daqui, ela morava lá na morraria, era uma pessoa da cidade e não era *Ejiwajegi* (Kadiwéu), ela se lembra que seu pai tentou levá-la para se curar lá, ela acha que era um benzedor, mas que ela não sentiu nada, foi apenas porque o seu pai queria levá-la.

Minhas perguntas se limitaram a essas duas, mas elas foram suficientes nesse período da pesquisa para aguçar minha curiosidade, gerar um maior interesse no tema, delimitar o enfoque na atual pesquisa e pensar os caminhos para futuras rodas de conversa ou entrevistas mais direcionadas. A segunda anciã que conversamos estava com 55 anos na data do encontro e em seu relato dizia que não fala muito bem

o português, mas que não tinha vergonha de falar, pois sempre gostou muito de comunicar e ensinar o que sabe.

Antes de adentrarmos ao tema da espiritualidade, ela nos dizia sobre seu ofício como artesã que se iniciou quando já estava com vinte anos por força de vontade própria, ela nos contava que não aprendeu trabalhar com cerâmica antes pois tinha que dedicar atenção aos seus cinco filhos, sendo três meninas e dois meninos. Me interessei muito pelo relato e pergunto qual das peças ela mais gosta de fazer e ela afirma ser o vaso, o pessoal também chama de pote, mas afirma ser "... aquele que tem um pescocinho é o que mais gosto de fazer. Outra coisa que eu gosto e fazer também são os pratinhos, mas a primeira coisa que eu gosto de fazer quando eu me sento no banquinho, é um potinho" (ANCIÃ2, Alves de Barros, fev. de 2024).

Ela continua dizendo que existe um desenho próprio para cada tipo de peça, mesmo não sabendo com clareza explicar esse múltiplo universo do grafismo kadiwéu. Ela se lembra que a sua tia que sempre que ela fizesse um prato, ela teria que usar o desenho específico do prato, e essa é uma memória muito vívida para ela.

Em um momento posterior, explico que a pesquisa atual aborda a espiritualidade na contemporaneidade em relação às formas praticadas por outras gerações. Destaco que as questões centrais giram em torno da prática ou não de alguma religião e da frequência dos pais a espaços religiosos. Ela afirma ser evangélica e participar da igreja UNIEDAS¹² desde a infância. Conta que se batizou aos doze anos nessa instituição, na qual permanece até hoje. Relata ainda que sua mãe, à época, não era integrante da igreja, mas

...depois que ela... nem me lembro quantos anos ela tinha... aí foi que ela entrou na igreja, aí foi que ela soube que Deus existe, né. Porque eu vou contar uma história: tem um alemão, que até hoje ainda vem para Bodoquena, o Pastor Geraldo, né. Quando ele chegou aqui, todo mundo corria para o mato, porque ninguém queria receber. A gente não sabia o que era crente, o que era evangélico, nós não sabíamos. Minha mãe sempre corria dele, meu pai se escondia no pé do mandiocal, sabe? E ele ficou assim, sentado numa tábuca, sabe, explicando. Até que eles entenderam que existia evangélico, que existia Deus. Então, foi por isso que minha mãe depois se converteu na igreja, e até hoje ela vai à igreja. Até hoje nós somos da igreja (ANCIÃ2, Alves de Barros, fev. de 2024).

¹² A UNIEDAS (União das Igrejas Evangélicas da América do Sul) é uma missão evangélica de orientação batista, fundada em 1972, que se dedica à evangelização entre povos indígenas no Brasil, com ênfase na formação de lideranças religiosas e no desenvolvimento de iniciativas sociais e educacionais.

Me encanto pelo seu relato e sua forma dinâmica de explicitar, realmente uma comunicadora nata. Aproveito então e pergunto se ela conheceu algum *nidjenigi*, e recebi a seguinte resposta:

Nidjenigi? (solta um breve sorriso) Eu conheci um *nidjenigi*, aqui mesmo na aldeia. Quando minha mãe ainda não era crente... eu não vou esquecer mais, eu já tinha seis anos. Minha mãe gostava de levar a gente. Chegamos lá no *nidjenigi*: 'Vamos lá, vou levar vocês... porque eles gostam de falar que o nosso espírito sai da gente e a gente morre' (fala algumas palavras no idioma para Benilda). Minha mãe levava a gente desde bem pequenininhos, meus irmãos todos pequenos assim, sabe? Eu já tinha seis anos. Hoje, eu não esqueço, não, porque eu ia também. Porque eu não era evangélica, e nem ela também. Só que já faleceram, tudinho, já foram (ANCIÁ2, Alves de Barros, fev. de 2024).

Uma interna e sutil euforia me surge, como historiador e cientista social eu observava a passagem do tempo através das memórias que refletiam nos olhos daquela anciã e pergunto se ela se lembrava como era essa ida, e então ela faz mais um aprofundamento em seu relato quando diz:

Olha, ele sempre... nós chegávamos na casa do... era parente da minha mãe, é, era primo dela, né! Chegávamos na casa dele, pegávamos (pergunta no idioma para a Benilda como se fala, ela responde e a narradora continua) o *mbaraca*/chocalho, e tinha pena de ema para abanar as crianças, para não pegarem qualquer doença, sabe? A gente ia lá com ele, nós pousávamos na casa dele, e, tarde da noite, ele pegava aquele negócio e começava a cantar, sabe. E nós tínhamos que ficar quietos, porque criança não podia chorar. Eu nunca vou esquecer isso. Não sei o que tem na minha cabeça... eu sempre lembro tudo o que já passei. Eu lembro (ANCIÁ2, Alves de Barros, fev. de 2024).

Após esse relato em reflexão afirmou que essas idas marcaram a memória dela, ela afirma que sim e que é isso que vai comigo compartilhar. Com essa deixa limito a minha participação ativa na condução dessa conversa, abordamos diversos temas, principalmente em torno da questão artística e alguns instantes depois seguimos para visitar uma outra anciã.

Chegando lá conversamos sobre a produção de cerâmicas e grafismo, ela conta como foi apender com 8 anos de idade esse ofício com sua avó, que hoje é falecida, ela fala sobre isso e lembra que hoje ela faz o mesmo processo com as suas filhas e netas. Ao se aprofundar na conversa ela nos diz que durante o período da menstruação existem algumas restrições de produção, ela afirma que:

Na nossa cultura, não se pode sair andando, não se pode fazer nada. Se quiser comer, é um macarrãozinho fervido, sem nada. Principalmente o barro — não pode pegar; se pegar, estraga o barro, estoura tudo. Isso é sempre, desde mocinha até quando fica mais velha. Não pode nem pisar no local onde está o barro. Se fizer isso, dá alergia nas meninas, elas ficam todas pipocadas (ANCIÁ3, Alves de Barros, fev. de 2024).

Ela continua dizendo que também os meninos fazem esses trabalhos com cerâmica, mas que normalmente eles fazem apenas onças, e isso quando eles querem. Afirma que sabe que os grafismos têm seus significados, mas que normalmente ela vai pela beleza que eles transmitem a seus olhos. Ela, por ser evangélica busca muito a Deus, vai na igreja e sempre faz suas orações.

Aproveito que ela aborda o tema da religião e pergunto qual igreja ela frequenta, tendo como resposta que é a igreja do apóstolo Joel, Avivamento do Poder de Deus. Falamos brevemente sobre a igreja e a campanha que estava acontecendo durante aqueles dias. Na sequência perguntei sobre seus pais e se eles eram evangélicos também, ela afirma que sim, seu pai é falecido, mas sua mãe que está viva é evangélica, tendo se convertido depois dos 70 anos de idade, pois antes ela era católica.

O fato dela dizer que sua mãe era católica me deixou um pouco curioso, as informações que eu tinha recebido até então era apenas da existência de igrejas evangélicas da vertente pentecostal e neopentecostal e sempre a negação da existência de igrejas e/ou religiões de outras vertentes entre as conversas que eu tinha. Foi então que perguntei se sua mãe era católica desde pequena, ela afirma que sim e que após se tornar adulta que passou a ser evangélica. Ao perguntar o porquê sua mãe teria mudado de religião ela diz que “Então, ela diz que não teve mais católicos, e a aldeia passou a ser evangélica. Aí ela começou a participar dos cultos e gostou. Aí resolveu mudar, para ser evangélica. Na verdade, aqui tem bem poucos católicos” (ANCIÃ3, Alves de Barros, fev. de 2024).

Ainda na ânsia de tentar entender esse processo de existência de católicos, mas não a de uma igreja na aldeia onde esses residem pergunto para ela como isso funciona e ela diz que “... eles ainda vão para a cidade para ir até a igreja assistirem a missa” (ANCIÃ3, Alves de Barros, fev. de 2024). Ao confirmar que não tinha mais integrantes de nenhuma outra religião eu pergunto sobre a existência dos rezadores, se ainda tem, e ela me responde que:

Não tem mais. Tinha uma pessoa só que eu conheci, mas já faleceu. Um homem. Ele tinha a casinha dele mesmo. Aí, se a gente queria uma bênção, a gente pousava na casa dele e ele fazia o trabalho dele. Era durante a noite. Meu pai, na época ele não era evangélico, me levava muito. Dizia que era para eu me curar lá, nesse curador. Ficava assim no largo — não podia nem olhar o homem que estava ali, fazendo suas... suas... seu troço ali... Com a *porunga*, que fala. A gente ficava ali ouvindo ele, não podia nem olhar, só ouvir. Aí ele dizia que estávamos recebendo a bênção. A gente era curado, liberto de qualquer coisa (ANCIÃ3, Alves de Barros, fev. de 2024).

Quando pergunto porque será que não tem mais, ela me diz que é porque ele morreu e seus filhos não aprenderam ou não quiseram aprender, fala que “hoje a filha dele é evangélica, ele só tinha uma, ela mudou para outra aldeia e se tornou evangélica na UNIEDAS” (ANCIÃ3, Alves de Barros, fev. de 2024). Antes de encerramos nossa conversa ela me diz que era uma transmissão que acontecia de pais para filhos e seguia assim por diante. Peço mais uma vez a permissão para escrever sobre essas informações que ela nos forneceu e tenho mais uma vez uma resposta afirmativa para a utilização desse material. Falamos um pouco mais sobre minha atual pesquisa, sobre o processo de trato das informações e nos despedimos após alguns momentos a mais de conversa.

A quarta anciã que conversamos estava com 48 anos, seis filhos e sete netos; o papo aconteceu apenas em torno da questão artística, e ela nos contava como foi apreender com a sua mãe a arte de trabalhar com a cerâmica quando tinha apenas cinco anos de idade. Ela dizia como pegava o barro, amassava e depois o modelava, com muito senso de humor diz que a “primeira vez saiu tudo torto, feio; aí endireitávamos. Agora a gente só faz” (ANCIÃ4, Alves de Barros, fev. de 2024). Fala um pouco sobre a obtenção dos materiais e da relação desses com a natureza ao redor, fala que para fazer o grafismo é necessário pegar “...a cor verde lá no morro, a vermelha lá em Bodoquena; ali na estrada, o amarelo lá na (não consigo entender a palavra usada, parece um local) e o brilhoso que também é de argila” (ANCIÃ4, Alves de Barros, fev. de 2024).

Antes de finalizar sua fala afirma que as mulheres não podem produzir cerâmica enquanto estão menstruadas, mas quando ela está grávida ou após o bebê nascer não teria nenhum problema. Fala um pouco sobre o fato de hoje existirem alguns homens que também fazem cerâmica, mesmo sendo poucos. E antes que nos dispersássemos em outros assuntos e nos despedíssemos essa anciã falou sobre a sua vontade de ter um forno para que pudesse fazer peças queimadas nele.

A quinta anciã que conversamos estava com 67 anos e aparentava possuir um estilo de vida bastante agitado e com bastantes funções; afirmou ser mãe de seis filhos e já estar com sete netos, e que além de trabalhar com cerâmica, também trabalha na lavoura, plantando mandioca e abobrinha. Afirma ter começado a produzir cerâmicas desde os 8 anos, quando apreendeu acompanhando sua avó, e com os seus dezesseis anos começou a fazer por conta própria, o que continua até os dias de hoje. Ela diz que aprendeu principalmente olhando, via as mulheres utilizando a

linha da planta de caraguatá que ficava em água soltando e desfiando até se tornar uma linha.

Na conversa com essa anciã, ela também afirma que “não pode mexer com barro se estiver menstruada, tem de esperar cinco dias após o término do período. E também não se pode ir pegar barro se você estiver de luto” (ANCIÃ5, Alves de Barros, fev. de 2024). Uma observação que ela faz com muito pesar é a de que as meninas de hoje não querem mais mexer com o barro. Antes se aprendia esses saberes com os mais velhos, ela por exemplo aprendeu o grafismo com a sua avó, lembra que antes ela desenhava no papel com o auxílio do lápis, e quando ia para a cerâmica, olhava o desenho que estava no papel. Em sua carreira como artista, diz que um ponto marcante foi quando uma “dona lá da cidade de Bonito me perguntou se eu poderia fazer máscaras, e após isso eu comecei a fazer máscaras e levar para ela vender” (ANCIÃ5, Alves de Barros, fev. de 2024), ela fala um pouco sobre as máscaras e sobre o fato de existirem os grafismos específicos que são utilizados em cada peça, inclusive nas máscaras.

Após essa conversa inspiradora voltamos para o local onde estávamos hospedados e conversamos um pouco sobre as diversas visitas que tínhamos feito aquele produtivo dia. Esses breves relatos etnográficos, ainda que curtos e colhidos em momentos pontuais, trazem em si uma densidade de sentidos que atravessa tanto as práticas artísticas quanto as expressões espirituais das mulheres Kadiwéu. Cada fala, mesmo em sua simplicidade, carrega camadas profundas de memória, afeto, transformação e resistência. O entrelaçamento entre cerâmica, espiritualidade, religião e cotidiano revela uma teia viva de significados, onde tradição e mudança convivem e se reconfiguram a partir das experiências de cada mulher, de cada geração.

A presença da espiritualidade cristã, especialmente das vertentes evangélicas, aparece de forma predominante nos relatos, ao passo que práticas tradicionais, como as dos *nidjenigi's* ou dos rezadores, são lembradas com respeito, mas muitas vezes como parte de um passado que se dissolve com o tempo. Ainda assim, essas lembranças permanecem pulsantes na memória das anciãs e evidenciam que o que é transmitido, mesmo que hoje não praticado, continua sendo parte daquilo que constitui seus modos de ver, sentir e contar o mundo.

Como pesquisador, me reconheço implicado nesse campo de trocas — atento aos silêncios, às pausas e à generosidade dos gestos e palavras que me foram

confiados. Esses relatos me ajudaram a refinar a escuta e a formular com mais precisão as perguntas e caminhos da pesquisa em andamento. Também me ensinaram que o tempo da escuta é diferente do tempo da coleta; é um tempo compartilhado, que se constrói com respeito, cuidado e continuidade.

Esses encontros, ainda que breves, seguem reverberando — como sementes lançadas que, com o tempo, talvez floresçam em novos saberes, novas perguntas e outras formas de caminhar junto. Assim, encerro este conjunto de relatos com gratidão às mulheres que compartilharam suas histórias e ao território que acolheu a escuta. Este é apenas um começo. O restante será continuidade, nos passos seguintes da pesquisa e no compromisso ético com a memória viva que essas palavras carregam.

2.2 Conversa com Bento Vergilio

Em resposta ao convite para o evento de inauguração da Casa das Mulheres Artistas Kadiwéu, que ocorreu no dia 17 de fevereiro de 2024 na aldeia Alves de Barros, eu, Benilda Vergilio (estudante de mestrado no PPGAS/UFMS e integrante do povo *ejiwajegi*), Gabriela Barbosa Lima e Santos (estudante de pós doutorado no PPGAS/UFMS), Mara Aline Ribeiro (professora do PPGAS/UFMS) e Álvaro Banducci Júnior (professor do PPGAS/UFMS) visitamos o pai da artista e pesquisadora Benilda, que também fez parte de nossa equipe. Este texto começa durante um intervalo do evento, em um momento em que encontros e desencontros entre o passado e o presente se entrelaçam, criando reflexões que conectam ambos. Em uma tarde de verão, essa reunião se deu em uma roda de conversa que, gradualmente, se reduziu a uma conversa menor entre dois participantes: Bento Vergilio e David de França Brito.

Bento Vergilio é um *Ejiwajegi* (Kadiwéu), integrante e patriarca na sociedade kadiwéu, está atualmente com sessenta e um anos de idade e é residente na aldeia Alves de Barros, no município de Porto Murtinho - MS. David de França Brito, como anteriormente já mencionado, sou um paulistano de trinta anos, residente na cidade de Campo Grande – MS e que realiza uma pesquisa de mestrado pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul no tema de espiritualidade contemporânea com o povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu).

Figura 8: Fotografia de Bento Vergilio e David de França Brito



Fonte: Acervo pessoal (fotografo Bruno Vergilio), 2024

Inicialmente, a conversa gravada com a autorização de Bento Vergilio tinha o propósito de fazer parte de minha dissertação de mestrado, junto com outros materiais que eu planejava produzir e coletar ao longo daquele ano. No entanto, alguns meses depois, após várias visitas e o desenvolvimento de uma amizade com Bento, surgiu a ideia de trabalharmos juntos nesse material, transformando-o em um texto colaborativo que posteriormente também seria incorporado como um capítulo na dissertação. Esse texto emergiu de uma reflexão sobre alternativas para compartilhar informações com os mais jovens acerca das transições e mudanças entre as gerações. Bento destaca as alterações nos interesses dos jovens, impulsionadas pela introdução de novas tecnologias, e sugere o projeto Ação Saberes Indígenas na Escola como um espaço onde esse texto, e outros semelhantes, podem circular entre os estudantes das escolas no território, ultrapassando os limites de revistas e publicações acadêmicas de nível superior.

Na construção do presente texto não nos preocupamos em enquadrar-nos em metodologias, teorias, ou modelos específicos, mas construímos de forma orgânica ao longo de meses um sistema de produção e revisão textual próprio, com encontros presenciais e chamadas por telefone. O encontro da roda de conversa foi gravado, a gravação transcrita e utilizada como base na construção conjunta do texto; creditamos a isso o aspecto polifônico da escrita. Após o término do desenvolvimento do texto foi organizada uma introdução, com aspectos contextuais e uma breve conclusão, com o objetivo de retomar os aspectos centrais do trabalho e destacar suas contribuições para o entendimento da temática.

O presente subcapítulo desse texto busca seguir ao longo de sua produção a formatação inicial da conversa, podendo assim expressar melhor a construção do diálogo entre seus participantes e o concatenamento de ideias e do movimento de seus surgimentos. Alterações e retificações foram efetuadas ao longo das diversas revisões até a apresentação da versão final.

Nossa roda de conversa se inicia com reflexões sobre as pesquisas contemporâneas em torno do tema espiritualidade, sendo este tratado como um espaço de construção individual, ancestral e que extrapola, mas não exclui as experiências religiosas. Uma das primeiras temáticas abordadas foi sobre os vínculos religiosos de Bento. Em sua resposta ele diz que de algum tempo para cá tem frequentado a igreja, que compreendeu quem é o verdadeiro Deus e da acessibilidade a este através da igreja.

Bento frequenta há algum tempo a igreja Pentecostal do Avivamento do Poder de Deus, mas conta que já mudou de igrejas e que agora está nessa igreja nova. É neste momento que David pergunta se Bento pode falar um pouco sobre esse histórico de mudanças, desde o que lembra de quando era pequeno, de quando era levado por seus pais. E assim, Bento entra em um processo de acessar memórias e inicia dizendo: “Então, quando a gente era pequeno, não conhecíamos igreja ainda. A gente adorava essas outras coisas, quando se procurava um socorro íamos para o curandeiro da aldeia” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024)¹³.

Ainda nesta busca de memórias, Bento completa dizendo que “o socorro no caso de enfermidades, doenças e outras coisas assim, era buscado auxílio com o

¹³ Aspas e a identificação (autor, local, data) são usadas ao longo do texto para delimitar frases retiradas de forma literal das gravações.

curandeiro” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Diz que sua finada mãe, ia por volta das cinco horas da tarde e marcava um dia e horário para levar sua gurizada para o *nidjienigi*. Esse, por sua vez, o curandeiro, pajé, *nidjienigi*, marca para que tal dia se traga o filho, ou família. Na chegada, sendo que esse sempre trabalha de noite, pelas oito, nove, dez horas, quando tudo esteja calmo, todos dormindo, ele começa a trabalhar.

No relato de sua ida, Bento recorda:

Chegávamos na casa dele, que não era assim como hoje, com esses materiais; nós cortávamos umas palhas e fazíamos uma cama para deitar toda a família, a mãe, as irmãs e irmãos, e ficávamos lá. Enquanto estávamos naquela cama ele começava a trabalhar com sua porunga, seu chocalho. Ele vai cantando e cantando, mas não compreendíamos as palavras que ele dizia, eu ao menos, não compreendia. Mas minha mãe, mais velha compreendeu, as palavras que ele usava para pedir para seu Deus. Na época nós não conhecíamos o verdadeiro Deus, hoje conhecemos o verdadeiro Pai (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

“Então é isso”, Bento completa, “a gente ia lá, e no outro dia saíamos e minha mãe voltava de novo para perguntar a ele o que era a doença, se era uma doença ou feitiçaria, assim era feito” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Ao perguntar se o *nidjienigi* cantava toda a noite, Bento diz que não, tinha início nove, ou dez horas da noite, e o canto durava por volta de duas horas, aí depois ele parava: “Nós pousávamos lá, quando amanhecia íamos embora para casa, então voltava lá minha finada mãe, voltava para o resultado do que era a doença” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

No relato, fica claro que as pessoas recorriam ao *nidjienigi* quando adoeciam, e que ele costumava indicar o diagnóstico logo na primeira sessão.

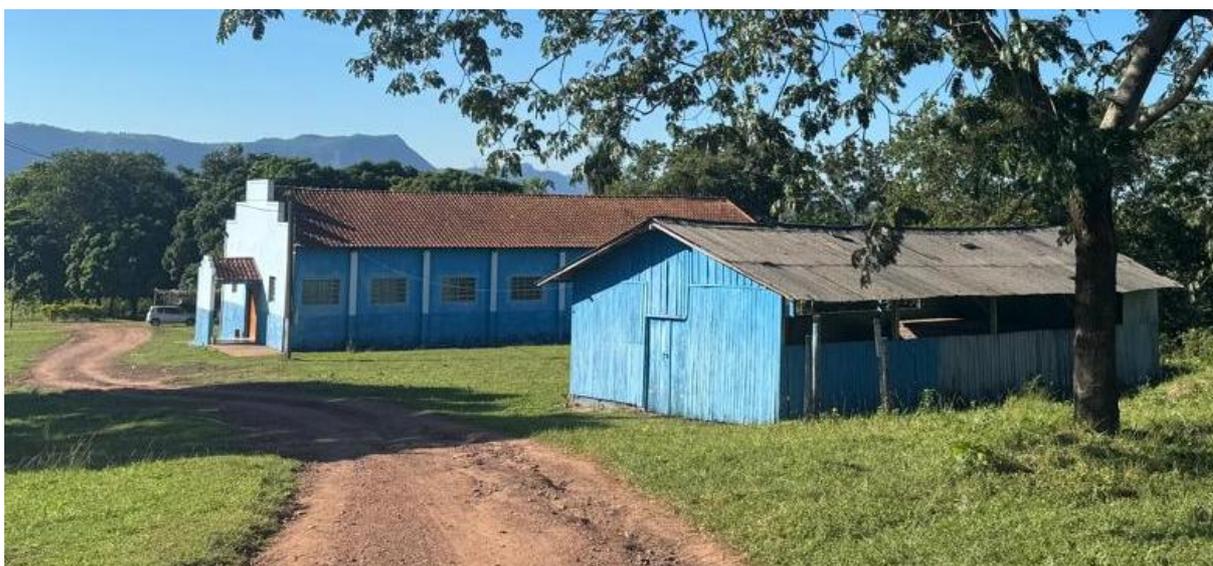
Bento não foi em muitos *nidjienigi* quando era pequeno, se lembra de ter ido em dois, inicialmente os chama como curandeiros, mas ao longo de nossa conversa também os identifica como *nidjienigi*, nome na língua dos *Ejiwajegi*. Aqui na aldeia Alves de Barros, afirma, “tinha dois, dois ou três; agora acabou tudo. Não tem mais, não existe mais nenhum. De agora em diante, só restam igrejas, tem quatro delas” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

E continua:

O negócio, é que não se confia mais no *nidjienigi*, porque não se sabe se tem algum fundamento em suas práticas. Eu não sei se antigamente se conseguia a cura, se tirava a doença das pessoas, mas agora a gente não acredita mais, não existe mais o *nidjienigi*, igual aqueles antigos, não tem mais (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Retornando à conversa sobre instituições religiosas, Bento faz um breve apanhado de sua trajetória em várias igrejas ao longo do tempo. A primeira que frequentou foi a União das Igrejas Evangélicas da América do Sul (UNIEDAS), uma azul que fica bem na entrada da aldeia, em uma sala coberta com telhas de Eternit, faz muito tempo.

Figura 9: Primeira igreja na Terra Indígena Kadiwéu (a frente) e igreja construída posteriormente pela população da aldeia (ao fundo)



Fonte: David de França Brito, 2025

Essa foi a primeira igreja que entrou, diz que “...tinha um missionário ali. Ele morava bem ali em cima, antes de descer a serra. Lá vivem atualmente alguns missionários, mas esses são novatos, frequentei tal igreja faz muito tempo, talvez façam uns nove anos, até minha gurizada participou” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Após deixar de frequentar a igreja UNIEDAS, começou a frequentar outra, a igreja do pastor Mauro; não se lembra qual era o nome, mas afirma que era uma igreja evangélica pentecostal.

Depois dali, começou a frequentar uma outra igreja, a igreja de seu sobrinho Joel. Essa é a igreja aonde vai atualmente, cujo nome é Igreja Pentecostal Avivamento do Poder de Deus. Nesta igreja, o culto se inicia com uma leitura da palavra, seguida do momento em que a igreja ora, passa pelos cânticos de louvores e hinos, seguidos pela oportunidade para os irmãos de darem seus testemunhos, louvarem ou recitarem

um versículo e, na sequência, chega à mensagem da Palavra de Deus, normalmente proferida pelo pastor.

Esse culto nesta igreja é realizado em português e acontece com frequência. Durante o evento de inauguração da casa das mulheres artistas kadiwéu, que ocorria na aldeia Alves de Barros aquele dia, estava acontecendo nesta igreja uma campanha que acabava no dia seguinte. Perguntei como funcionava tal campanha e foi aí que o senhor Vergílio me explicou.

São vários dias de oração, um total de cinco dias, e tem como propósito realizar o contato com Deus através do pedido das necessidades. Cada um pede o que precisa, uma cura, uma libertação. Durante esta campanha são direcionados orações e pedidos para Deus, as pessoas conversam com Deus e o pastor vai orando junto, intensificando o louvor (Bento Vergílio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Os pais de Bento não iam na igreja, em suas épocas eles iam no *nidjienigi*, pois assim faziam os antigos. Acessando sua memória, lembra quando tinha por volta de seus dez anos, cerca de cinquenta anos atrás, quando sua mãe o levou junto com suas irmãs ao curandeiro, pois seu socorro era apenas esse, não tinha outro.

Continua dizendo que "...na época não conhecíamos a palavra de Deus, mas agora conhecemos o verdadeiro salvador e único Deus" (Bento Vergílio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Sendo o motivo da não continuação da prática espiritual, a não confiança na ação do *nidjienigi* para curar doenças e enfermidades como feito nos trabalhos noturnos destes em outrora.

Pergunto da existência de mulheres entre esses líderes espirituais no passado, mas Bento diz não ter conhecido nenhuma, afirma só ter visto homens no papel de *nidjienigi*. Mas pastoras hoje em dia existem, ele diz, incluso aqui na aldeia Alves de Barros, onde afirma existirem algumas igrejas. Quando fala dessas igrejas, todas evangélicas, identifica todas, com exceção da UNIEDAS pelo nome de seus pastores homens.

Pergunto então se aqui na aldeia Alves de Barros já houve igrejas católicas, mas Bento afirma que não, "...aquí nunca teve nenhuma igreja católica" (Bento Vergílio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). E segue dizendo, que

os primeiros missionários que chegaram vinham da Alemanha, o primeiro que aqui fundou uma igreja foi um alemão. Ele veio e trouxe uma igreja evangélica; o pessoal na época não conhecia e não frequentava, mas com o tempo ela foi pegando, e pegando, até que o pessoal começou a frequentar. Esse primeiro missionário foi o Geraldo, esse era o nome dele; hoje mora na cidade de Bodoquena, não mora mais na missão. Faz muito tempo que ele fundou a igreja, eu já era vivo, mas não lembro o ano que foi. Às vezes o pastor Geraldo vem

por aqui, normalmente em alguma festa da UNIEDAS ele vem dar uma passeada, vem visitar a igreja (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Neste momento de nossa conversa um silêncio reflexivo toma o ambiente e por alguns segundos pensamos em todas as palavras ditas; agradeço ao Bento pelo incrível relato e pergunto sobre o interesse na construção de um texto em conjunto sobre diversas formas de contato com Deus. Falo para ele sobre minhas inquietações desde criança em conhecer as maneiras com que as pessoas se conectam com o Divino e um pouco das observações destas conexões que fiz no meu seio familiar. Após essas falas, conversamos um pouco a respeito de minha pesquisa atual, onde estudo as formas de conexão espiritual no passado e no presente, percebendo os contatos e mudanças nas formas dos *Ejiwajegi* se conectarem com Deus e o divino.

Ali realizamos um corte na gravação, mas logo depois retornamos ao tema e então continuamos a utilização do material tecnológico para registro. O tema era a receptividade das igrejas, e Bento diz que "...elas são abertas para todas as pessoas, os pastores recebem visitantes de fora, e a questão étnica não é impedimento para a frequência, além do mais o pastor não pede nada em troca" (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Mais uma vez me convidou para participar da campanha e me deu instruções de como chegar até o local e o horário em que ocorreria, mas infelizmente, naquela noite estava envolvido com as questões do evento para o qual tinha sido convidado anteriormente e não pude comparecer e acompanhar a campanha.

Pergunto para Bento como é a questão das regras, se existem muitas regras e restrições? Cita que as igrejas que foi e conheceu tinham sempre regras, algumas podiam comer certos alimentos e outras restringiam outros, algumas incentivavam alguns comportamentos, enquanto outras os proibiam. Cita a restrição da carne suína e os casos de preparo da carne kosher que conhece.

Bento diz que a igreja que frequenta não tem impedimentos alimentícios, confessa já ter visto tais restrições, mas afirma não ter essas coisas lá. O que teria como um grande aconselhamento em sua atual igreja é a recomendação para a não utilização de substâncias e comportamentos prejudiciais, como o consumo de bebidas alcoólicas, cigarros e a não ida para bailes, além das orientações presentes nos mandamentos bíblicos como o de amar uns aos outros.

Ainda pensando sobre igreja e restrições, Bento lembra do caso de umas pessoas que queriam que eles passassem para a igreja deles, lembra que não podiam comer carne de porco e essas coisas, ao buscar na memória Bento se lembra o nome da igreja que esse grupo frequentava, eram da igreja adventista; e continua sobre as diversas restrições, incluso a de guardar os sábados. Neste momento divago por alguns instantes comentando de um estudante que fui tutor e nos sábados letivos tinha como justificativa um documento emitido pela instituição religiosa que atestava a guarda do sábado como princípio religioso.

Bento após ouvir, continua.

É, não pode fazer nada no sábado. Lá em Bonito, cidade do Mato Grosso do Sul, cerca de 130km da aldeia Alves de Barros, tem uma dona que vende uns negócios de roupa, e é desta igreja adventista, uma vez cheguei lá em um sábado para fazer um pagamento para essa senhora, mas ela não recebeu o pagamento, ela pediu para que passasse por lá no domingo, disse que ela não trabalha no sábado. Não faz nada no dia de sábado (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Me referindo então a esse relato, pergunto se vem bastante missionários aqui na aldeia e Bento diz que sim, “de vez em quando, de lá de fora” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Sobre o tópico das restrições e recomendações concluímos entre nós que são ensinamentos que propiciam um bem viver, um viver melhor, fugindo de vícios, amando uns aos outros e seguindo a recomendação da bíblia e os princípios dos dez mandamentos.

Mais uma vez agradeço ao Bento Vergilio por esse momento de trocas tão inspirador e enriquecedor, reafirmo meu interesse em algum dia participar da campanha e pergunto se elas são todas realizadas em cinco dias, tendo como resposta que não, “...elas podem depender, as vezes chegam a um mês, dez dias, quinze, vinte, sete, ou até mesmo dois dias” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Continuo dizendo que tenho como objetivo, caso ele permita, utilizar informações desta conversa em minha pesquisa de dissertação, e após o término dela, compartilhar cópias destes registros dentro das comunidades Kadiwéu como um documento para os mais jovens.

Assim, o propósito destas anotações em escrito não é apenas para uma seleta comunidade acadêmica, mas sim para compor um contínuo de registros e informações aos que também devem ter acesso os integrantes da nação kadiwéu de hoje e de amanhã, para que as mudanças e permanências que ocorrem na sociedade

possam fazer parte das reflexões não apenas de antropólogos. Pontuo que em um primeiro momento realizei a leitura de textos e pesquisas de outros autores sobre contatos anteriores e em um segundo momento o objetivo era esse contato empírico, para que posteriormente fosse possível realizar análises, reflexões e interpretações.

Mais uma vez expresso em palavras para Bento o quão contente me sinto e agradeço essa construção em conjunto, voltamos para assuntos acadêmicos e de professores, finalizando falando do início desta minha atual pesquisa de mestrado, essa que começou abordando aspectos contemporâneos da espiritualidade de não indígenas e após um processo de afetação (FAVRET-SAADA, 2005) ao ouvir relatos de meu colega Elvisclei Polidório em sala de aula, e posteriormente ao visitar a nação do povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu) e me deparar com as riquezas de contato com o divino e com Deus, e as mudanças frequentes que acontecem nesse âmbito. Logo na sequência encerramos a gravação, mas o papo continua a se tornar empolgante e a necessidade de voltar a gravar surge do próprio Bento que percebe a importância das informações.

Naquele momento Bento está contando sobre o *nidjienigi*, fala sobre seu Deus, esses que são os bichos,

alguns incluso cantam para os bichos, chamam os bichos pelos nomes, podemos supor a onça, o lobo, esses bichos assim, o *nidjienigi* chamava eles, eram o Deus deles. O *nidjienigi* chamava esses bichos pela fala, e esse bicho era seu Deus. E esse é o motivo da perda da confiança neles, porque o Deus deles é bicho (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Quando pergunto ao Bento se quando eles chamavam se o bicho vinha, ele diz que não se lembra de ver o bicho, ele diz que acredita que quando o *nidjienigi* chamava, o bicho vinha ver, não sabe ao certo se ele retirava ou curava as enfermidades e essas coisas, mas sim que eles falavam o nome do bicho, da onça, do lobo, isso lembra que eles faziam.

Por um momento o ambiente de reflexão se intensifica e após um breve silêncio pergunto, em um sinal de verificar se entendi corretamente, “então esses curandeiros recebiam ajuda dos bichos para a realização da cura?” E Bento afirma:

Isso, eles curavam com ajuda dos bichos, às vezes nós entendíamos um pouquinho quando eles cantavam, ao menos foi assim que entendi, ou entendia, que eles estavam falando com os bichos, mas não sei se existiam os bichos ali naquele momento, mas eles falavam com eles, se comunicavam (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024)

Ao perguntar se lembrava de mais algum bicho além da onça e do lobo como mediadores nesta comunicação, ele diz que não, mas que tinha uns nomes, uns nomes meio esquisitos que não se lembrava mais, tinha um nome que eles falavam, mas se lembra apenas da onça e do lobo com clareza, lembra deles chamando através do canto, porque eles eram os Deuses deles, e eles iam cantando e chamando, de certo para entregar para essas pessoas que estavam doentes para que ele ajudasse na cura.

Fico muito intrigado com essas palavras de Bento e externalizo para ele a dúvida se ainda hoje existe essa busca por se comunicar com os bichos, mas ele afirma que não, “agora não tem mais, não existe mais isso. Não existem mais *nidjienigi*” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Ainda com um sentimento de que algo tão perto no espaço e no tempo pudesse não se apresentar mais na realidade prática, pergunto se mesmo não sendo pela religião, não existem mais *nidjienigi*, pessoas realizando essa prática? E recebo como resposta que “não existe mais. Faz tempo, faz muito tempo que faleceram aqueles *nidjienigi*, eles eram bem de idade já” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Sua resposta apenas me aguçou a querer conhecer mais sobre essa não prática; pensava em mim como pessoa que tem intensificado seu contato e respeito com bichos, inclusive aprendendo com eles e tratando-os como família, mas aqui entendia que se deixou de falar com os bichos, pois um intermediário de Deus não seria o mesmo que o próprio. Pergunto para Bento então como se geravam novos *nidjienigi*, se era um processo hereditário.

Esse por sua vez pensa por um instante e diz: “Rapaz, era de família, acho que as famílias passavam de um para o outros” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024). Pergunto então se haveria *nidjienigi* em outras aldeias que não a Alves de Barros e ele responde que acha que sim, acha que tem, pois sempre vê em uma aldeia Torá, uma aldeia que fica nesta região, incluso lá eles usam aquele negócio, se referindo aqui ao chocalho que os rezadores e curandeiros utilizam.

Percebo que essa aldeia que ele está se referindo não é da etnia Kadiwéu e corrijo a minha pergunta: “Mas nas aldeias kadiwéu, não?” E ele responde: “Não, lá não é Kadiwéu, acho que é Guarani, mas eles ainda usam. Entre os Kadiwéu não existem mais essas práticas, acabou” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

Antes de encerrarmos a gravação novamente, Bento comenta que quase esquece de falar dos bichos, eu digo já ter lido um pouco sobre isso nos livros, e ele

mais uma vez pontua a importância de gravar isso e eu em conclusão afirmo o quão o tema é interessante e recapitulo dizendo, para verificar se entendi: “Para o senhor, então, essa busca pelo Deus bicho era uma busca falsa?” E em Resposta ele diz que “sim, era uma busca falsa e agora os Kadiwéu encontraram o Deus de verdade” (Bento Vergilio, Alves de Barros, 17 fev. 2024).

A espiritualidade e a organização social dos povos indígenas, como os Kadiwéu, representam um campo rico para a análise de mudanças culturais ao longo do tempo¹⁴. Este texto evidencia as formas pelas quais esses processos se manifestam na comunidade dos *Ejiwajegi*, através de memórias e histórias, explora as mudanças em sua vivência espiritual e nas práticas culturais que definiram suas identidades ao longo dos séculos. A substituição gradativa das práticas do *nidjienigi* por formas de religiosidade cristã reflete um quadro de intensas trocas culturais, iniciado com o contato colonial e mantido até os dias de hoje por influências de missionários e pela urbanização progressiva.

Os relatos de Bento Vergilio sobre a espiritualidade de sua infância e as práticas atuais permitem uma reflexão profunda sobre a transição entre o que é considerado sagrado dentro da cultura indígena. No passado, a figura do *nidjienigi* ocupava um papel central na vida espiritual e comunitária dos Kadiwéu. Este líder espiritual era não apenas um mediador entre o mundo físico e o espiritual, mas também uma figura de conexão com os elementos da natureza, como animais que simbolizavam Deuses ou espíritos protetores. Essa prática, marcada por rituais noturnos e cânticos específicos, carregava um significado que transcendia o aspecto funcional de cura, integrando-se à cosmologia do grupo e reforçando sua ligação com o território e a natureza.

No entanto, a contemporaneidade trouxe consigo transformações significativas, principalmente pela introdução de novas formas de religiosidade que competiram diretamente com essas tradições. As igrejas evangélicas, destacadas no relato de Bento, surgem como um novo espaço de sociabilidade e prática espiritual, oferecendo um espaço que foi adotado por muitos membros da comunidade. Esse processo

¹⁴ Essas breves considerações finais que seguem, foram realizadas com o propósito de revisão das ideias. O presente trecho desse trabalho foi também encaminhado para uma coletânea intitulada *Antropologias Ejiwajegi: Perspectivas indígenas e não indígenas*, organizado pelas antropólogas Gabriela de Carvalho Freire e Maria Raquel da Cruz Duran, programado para ser publicado no segundo semestre do ano de 2025.

reflete um movimento maior de transformação cultural observado em diversos povos indígenas, onde as práticas tradicionais muitas vezes cedem espaço para formas externas que trazem, além do aspecto espiritual, um espaço de acolhimento, pertencimento e suporte diante de novos desafios sociais.

A preservação cultural, neste cenário, encontra um desafio particular. O abandono das práticas do *nidjjenigi*, por exemplo, pode ser interpretado como uma perda simbólica significativa, já que elas representavam um sistema autônomo de crença e conexão espiritual. Por outro lado, a aceitação do cristianismo entre os Kadiwéu também pode ser entendida como uma forma de resiliência, adaptando elementos externos para se integrarem à vida comunitária sem necessariamente romper completamente com o passado.

Portanto, o caso do povo *Ejiwajegi* (Kadiwéu) ressalta a complexidade do processo de transformação cultural. Não se trata apenas de substituição de práticas, mas de uma reconfiguração de significados, onde o antigo e o novo se entrelaçam. Embora os *Ejiwajegi* (Kadiwéu) tenham, em grande parte, abandonado as práticas do *nidjjenigi*, a memória dessas experiências ainda vive nas narrativas de líderes comunitários, como Bento, e no registro de pesquisadores comprometidos em preservar essas histórias. Desta forma, mesmo em um contexto de mudança, a espiritualidade tradicional permanece como uma força latente, capaz de inspirar reflexões sobre identidade, memória e resistência cultural.

A reflexão final que emerge deste trabalho se alinha com os questionamentos trazidos por Linda Tuhiwai Smith (SMITH, 2018) ao afirmar que a pesquisa em contextos indígenas não pode ser neutra nem descomprometida. Pelo contrário, ela deve ser parte de um projeto de descolonização dos saberes e das epistemologias, reconhecendo os modos de ser e conhecer dos povos indígenas como legítimos e centrais. A escuta das memórias de Bento Vergilio, nesse sentido, não serve apenas ao registo etnográfico ou à produção de conhecimento acadêmico, mas também à construção de um processo colaborativo, onde os sujeitos da pesquisa participam como protagonistas, transmissores e ressignificadores de suas próprias histórias.

Como destaca Smith, pesquisar “é provavelmente uma das palavras mais sujas do mundo vocabular indígena” (SMITH, 2018, p. 11), justamente pelo seu histórico de extrativismo epistemológico. Este trabalho, ao contrário, busca tensionar essa lógica, contribuindo para processos educativos de retorno dos saberes às próprias comunidades. Assim, o relato de Bento não deve ser lido apenas como vestígio de um

passado superado, mas como enunciação de uma cosmologia viva, ainda que em transformação. Sua fala revela que a espiritualidade indígena — mesmo quando moldada por estruturas religiosas ocidentais — resiste como espaço de criação, memória e autonomia.

2.3 Roda de conversa com Sônia, sua mãe e Isvah

O presente texto se assemelha e se distancia do anterior com o Bento. Se assemelha por ter como centralidade a presença de uma anciã *ejiwajegi* (kadiwéu) relatando histórias e memórias sobre aspectos espirituais de sua vida, mantendo o mais fiel possível a ordem cronológica das conversas; e se distancia principalmente em sua construção metodológica (enquanto a escrita com o Bento de movimentação de uma roda de conversa, que se desmembra, passa por gravação e por um processo de transcrição e trabalho conjunto de escrita em parceria, objetivando uma polifonia colaborativa). Esse texto se inicia resolvendo duas questões práticas: a primeira seria a concretização de um convite previamente elaborado para uma conversa formal sobre espiritualidade e a segunda o auxílio como exemplo para uma professora alfabetizadora do Saberes Indígenas na Escola, parenta por casamento de Dona Sônia, que se preparava para iniciar uma pesquisa sobre a construção da aldeia Campina.

Como a autorização para realizar tal pesquisa já tinha sido dada pelo atual cacique, Pedro Nunes, ao qual agradeço a confiança, e D. Sônia Nunes Fernandes, liderança, atual pastora e irmã do cacique, aberto a possibilidade de uma conversa de aprofundamento com o intuito de produção de materiais para o presente trabalho, marcamos esse encontro no final de uma manhã de primavera.

Essa era uma viagem que fazia pela Ação de extensão Saberes Indígenas na Escola, já havia ocorrido uma formação com os professores da aldeia Alves de Barros e um encontro inicial com a professora da Campina, já que seu colega de trabalho na Ação não estava presente, conversamos um pouco nesse encontro inicial e alinhamos os temas a serem abordados no encontro que estava pré-agendado com a Dona Sônia, sogra da professora que me acompanhava. Eu já tinha uma experiência teórica de alguns modelos de escrita e registros históricos (perspectivas) ao longo do tempo histórico, mas trabalhei com análise de documentos durante a graduação de licenciatura em História, não com produção de entrevistas.

Durante as aulas do mestrado em Antropologia, o método de registro antropológico que mais despertou meu interesse foi a entrevista, em sua forma ampla — muito bem analisada e sintetizada por Oscar Calavia Sáez (2013) — nos formatos aberto, estruturado e semiestruturado, cada um com suas utilidades específicas e passível de ser aplicado isoladamente ou em diferentes combinações. É fundamental que o pesquisador tenha sempre em mente que está “...tentando comunicar dois mundos, o seu e o do (...) [participante da pesquisa], e a comunicação falharia se fosse interrompida pela diferença, mas também se neutralizasse a diferença” (SÁEZ, 2013, p. 154). Nesse sentido, a presente entrevista é chamada pelo autor de roda de conversa, ela possui as características essenciais de uma entrevista, mas acontece de forma única, moldada pelos seus participantes no contexto de execução.

Mesmo cultivando vínculos afetivos de amizade e parcerias com integrantes de diversas aldeias da nação *ejiwajegi* (kadiwéu) — estando sempre com eles e entre eles — minha presença se dá em diferentes contextos: ora entre amigos, ora em atividades de trabalho, pesquisa ou formação continuada com os professores. Isso também influencia a forma como sou percebido por alguns, sendo frequentemente referenciado como “o professor”.

Essa posição de pesquisador me coloca constantemente em atenção, quando falamos de pesquisa não podemos deixar de considerar que ela é produto da exploração científica com fins de aprofundar no nível de informações sobre uma temática. A questão é que no caso das pesquisas da área das Ciências Humanas e Sociais, essas temáticas envolvem as pessoas e suas histórias, e assim como pontua Linda Tuhiwai Smith, não podemos esquecer que “o termo ‘pesquisa’ está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu” (SMITH, 2018, p. 11) e se mostra necessário considerar essas experiências do passado, mobilizando não apenas mudanças nos modos de fazer pesquisa no presente, mas também atuando em um processo de reparação da imposição colonial que usou de construções intelectuais como ferramentas de subjugação de grupos étnicos, explorando as diferenças sempre de forma inferiorizada quando comparada com as dos agentes de colonização do imperialismo.

Figura 10: Conversa com Dona Sônia debaixo de uma árvore no quintal de sua casa



Fonte: Isvah Chamorro Candido, 2024

Era uma sexta-feira de manhã, chegamos no quintal da casa da D. Sônia e lá estava ela com duas de suas filhas, cada uma com um filho pequeno, e sua mãe também estava por perto. As cumprimentamos, e após o consentimento para gravar nossa conversa, explicitamos novamente a temática sugerida e minha perspectiva frente a ela, disse então:

E vamos falar um pouquinho sobre espiritualidade, eu gosto de trabalhar com o conceito de espiritualidade. Porque a espiritualidade é aquilo que eu interpreto como as formas de nos conectarmos com Deus. E a religião, percebo que é uma dessas formas de conexão com Deus, mas não é a única; quando a gente sai da igreja, a gente continua se conectando com Deus, as pessoas que não estão na igreja também tem uma forma de se conectar com Deus, diferente? É, mas é uma forma de se conectar com Deus. A minha pesquisa, para a senhora entender, ela trabalha, inicialmente, eu estava trabalhando a espiritualidade hoje, mas eu percebi dos anciões essa necessidade de registrar como era ontem. Porque parece que não é mais daquele jeito, tem se mudado muito, e é interessante anotar, ter registros, livros, textos, que mostram essa passagem, porque por exemplo... Essa aqui quando estiver adulta (se referindo a uma das crianças) e falar, “ué como é que era quando o meu avô, minha avó ia no *nidjenigi*?” “A, era assim”. Dessa forma, ela tem um contato de como era no passado para entender como é hoje, porque hoje é uma consequência do passado. Então, com base nisso, eu deixarei a senhora à vontade para falar, (criança chora) e eu gostaria que a senhora falasse um pouquinho sobre essa ida no passado. As igrejas... a senhora chegou ver a entrada das igrejas aqui, dos missionários. Qual foi o primeiro que a senhora lembra?

Dona Sônia iniciou uma busca em sua memória e começou: “Que eu me lembro, foi da minha igreja daqui. A igreja pentecostal Alicerce do fogo” (Sônia N. Fernandes, Campina, 2024). Pergunto se vieram missionários, e pergunto se ela poderia contar um pouco sobre essa história para mim, então Dona Sônia segue:

Sim. Vieram os pastores. Vieram os pastores, na verdade tem uma igreja na Alves de Barros não é, tinha um senhor que queria esse Ministério, aí chegou, ele fez uma carta, antigamente não tinha Wi-Fi, celular, nada; aí ele escreveu, o irmão escreveu uma carta, inclusive tem até uma cartinha aqui, pregada aqui na igreja, pedindo para os missionários virem para levantar uma igreja, que ele estava precisando. Aí foi, fez a carta, de lá que vieram os pastores ((Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto para Sônia se os pastores eram não indígenas, e ela me diz que “Não. Ele era indígena. Kadiwéu. Ele chegou, o pessoal veio direto na casa dele, aí levantar uma tenda, onde está a igreja agora, acho que você chegou ir” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se era a azul¹⁵, mas ela diz que não, que é a outra que está mais para cima, onde está seu cunhado, diz que

De lá, eles vieram fazer visita para nós aqui, Na verdade não foi essa aqui (aponta para igreja ao lado de sua casa), foi lá embaixo né, aí vinha os pastores de a pé, veio um que morou na Alves, de lá ele vinha fazer culto sexta, sábado e domingo aqui, e foi indo, foi indo, e o pessoal começou a seguir a igreja, não é, aí eu também, e depois eu passei a ser evangélica também, o pastor veio aqui, pediu para levantar minha igreja aqui, e levantou não é (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto para ela em que ano isso aconteceu e ela me diz que foi em 2005. Continuo no tema e pergunto: “Esse pastor ele estava lá na Alves, e vocês iam lá chamar ele para ele vir fazer culto aqui?” E obtenho como resposta: “Isso. Através dos jovens quem conseguiram que a igreja viesse para cá, porque aqui, tinham bastantes jovens, os irmãos, primos, eles desciam lá para cultuar com eles e de lá ele convidou para cá. E vieram” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto para Sônia quando que a igreja foi inaugurada e quem pagou pela construção e ela me diz: “Na verdade, todos nós. Fizeram vaquinha! Fazia promoção, sabe!? Nós trabalhamos com isso para conseguir levantar uma igreja” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se tem outra igreja aqui na aldeia Campina, e ela me diz que sim, mais uma, a UNIEDAS, lá embaixo. A igreja dela, o Avivamento do poder de Deus veio antes, e Sônia sempre fez parte dela, antes de ser a pastora o seu primo era, e antes dele seu tio; seu tio ficando cerca de 4 anos e seu

¹⁵ Me referindo aqui a igreja exposta na figura 9.

primo por volta de 2. “E depois eu peguei. Porque meu primo abandonou a igreja. Aí não tinha ninguém, o pessoal indicou e fiquei até hoje” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). “Isso foi em 2009” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Figura 11: Igreja Avivamento do poder de Deus na aldeia Campina



Fonte: David de França Brito, 2025

Sobre a organização do culto em sua igreja, Sônia diz que acontecem às sextas, sábados e domingos, estando sempre aberto ao público; lá, primeiro se faz a oração, depois o louvor, alguém então lê a palavra e depois explica (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto para Sônia se tudo é feito em português e ela diz que sim, “Porque eu não sei pregar no idioma. Eu falo no idioma, mas eu não sei. Eu tenho um tio, que ele já prega no idioma, a palavra de Deus. Ele foi embora para aldeia Tomazia. Ele fala, lê a bíblia e explica no idioma” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Conversamos sobre esse tio, e percebi que conhecia, ele também é professor em uma das aldeias atendidas pela Ação de extensão Saberes indígenas na escola. Sônia completa dizendo: “É. Então, ele prega, lê a bíblia e explica no idioma, mais fácil para o pessoal entender, né. Só que é difícil. Tem a bíblia no idioma também. O pessoal diz que tem. Eu já não sei ler no idioma, é difícil” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Afirmo que com base em minha experiência com o dicionário publicado, imagino o quão difícil é e ela diz que

“E para ele que foi falante desde pequetio, né. Para ele acho que seja mais fácil. Nós aprendemos a falar na língua kadiwéu já éramos todos grandes” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Começamos a falar de um período mais distante; pergunto à Dona Sônia sobre seus primeiros contatos com espiritualidade, desde a infância, e se seus pais haviam levado a algum lugar. Como resposta recebo: “Sim. Fui a um *nidjenigi*” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se ela se lembra e se pode contar um pouco como era, então Dona Sônia diz:

É... aqui morava um senhor que era *nidjenigi*, na Campina, ele é pai dessa menina que mora bem perto, na frente da escola, foi pai dela. E eu acho assim que ele era um homem de bem, né!? Não sei. A gente não pode julgar ninguém porque, mas eu falo, porque, ele curava as pessoas, sabe. Uma vez minha mãe me levou; eu estava doente, nem sei o que estava acontecendo comigo, sei que me levou a cavalo; antigamente não tinha moto, não tinha nada. Colocou eu em cima do cavalo e não lembro mais de nada, me levou lá na casa dele lá, ele fez o trabalho dele lá, mandou eu dormir lá, a noite ele cantava né (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se ela entendia o que ele cantava durante a noite, mas ela diz que “Não, ninguém entendia o que ele falava, não entendia nada. Falava uma linguagem lá que ninguém entendia nada, disse que ninguém entendia nada mesmo” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Eu já ouvi isso outras vezes, não só do Bento, mas em outras conversas e insisto um pouco mais na pergunta: “Não era nem o masculino ou o feminino da língua kadiwéu¹⁶?” Mas ela diz que “Nada, nada, nada. Era... sei lá, as vezes era... aí fiquei lá dois dias na casa dele e vinha embora” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Sônia continua então o seu relato: “Minha mãe me levava toda vez, tinha vez que ele falava assim ‘Ó...’ por exemplo: ‘...sexta ou sábado eu vou fazer um trabalho.’ Todo mundo ia lá naquele terreirão dele assim, tudo dormia assim” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se o pessoal acampava lá, e então ela continua:

É, acampava lá. Pousava assim, uma noite lá. Aí ele fazia o trabalho dele lá para 23h, 00h. Ele fazia o trabalho, aí lá, sei lá, ele sabia se você estava doente, se alguém fez as coisas para você. Porque tem esse negócio de feitiço, né!? Alguém faz mal para você, aí se fazia e depois terminava e ele falava - O fulano, se está com isso daí, alguém fez coisa para você. Alguém tentou te matar, ou alguém tentou, sabe... tinha tudo ali, ele falava tudo para a gente lá. Aí encerrava e no outro dia cada um ia para sua casa e aquela pessoa que estava doente ele

¹⁶ Aqui me referi a versão masculina e feminina que compõem a língua utilizado pelos *Ejiwajegi*, os Kadiwéu.

pedia para voltar todo o dia a tarde. E ele benzia, tinha um penacho lá, disse, acho que era pena de ema (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se ele usava mais alguma coisa além do penacho, mas ela diz que “Não, só isso. Só aquele penacho. Ele não pegava nada, e pronto já era dia. E foi depois desse daí que veio a missionária né. Que é da UNIEDAS” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Aproveito que ela fala da missionária e pergunto se ela era pequena quando ela chegou, buscando ali conhecer a missionária através dos olhos de dona Sônia. Ela continua então: “A eu tinha uns 13 anos, por aí. Até hoje eu falo... a missionária sempre vinha em casa, pregava a palavra de Deus, só que nunca ninguém queria saber” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto sobre essa missionária, se era de fora da aldeia, se era não indígena, e Sônia diz que sim,

...morava aqui, mora aqui na missão. Até hoje eu falo com ela, missionária Fátima. Ela vinha toda quinta aqui e falava de Deus pra nós, da igreja; mas nunca ninguém aceitou. O ser humano é tão difícil, né? Não quer saber de nada. Aí, toda vez ela vinha em casa — casa por casa ela fazia — convidava para vir fazer culto. Nunca ninguém quis aceitar; mas ela também nunca desistiu, né? Depois foi acontecendo: meus pais aceitaram — são da UNIEDAS — aceitaram lá mesmo, na UNIEDAS; e as coisas foram mudando. Mais tarde é que veio essa Alicerce. A UNIEDAS é mais antiga, mas é ligada à Alves de Barros, né? (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Digo que já escutei um pouco dessa história de um pastor alemão, ela me diz que acha que é o pastor Geraldo, afirmo que esse mesmo que tenho escutado falar; digo que ouvi incluso que ele vem em algumas festas e ela afirma “Sim. De vez em quando ele vem” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Em um sinal de síntese de compreensão digo: “Então tinha UNIEDAS lá, vinha pastora aqui na Campina, mas o pessoal não dava bola para ela...”, dona Sônia confirma: “Não davam” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024), e continuo “... e quanto tempo demorou para o pessoal começar a dar bola para ela?” E Sônia diz: “Ixi. Demorou anos e anos aquela mulher, além dela ser missionária, ela era enfermeira, mas demorou tempo para o pessoal aceitar. É o que falo, o ser humano é difícil aceitar, mas depois, graças a Deus mudou” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Após alguns segundos de reflexão a professora Isvah Chamorro Candido que me acompanhava pergunta “Mas ela vinha, tipo assim... antes da igreja da senhora?” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024) E dona Sônia continua rememorando:

Sim, ela vinha. Nós éramos todos pequenos ainda. Ela vinha em casa, na casa da minha mãe, cultuava, lia a Bíblia, explicava. Não sei se nós

aceitamos; porque nós não entendíamos nada, sabe? Sei lá, às vezes, hoje, eu penso: meu Deus do céu, coitada dela... quanto tempo vindo aqui, ainda a cavalo. Uma vez ela vinha a pé (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024)

Pergunto se ela vinha lá da missão, me referindo aqui um assentamento de missionários alemães e Dona Sônia diz que sim, “lá da Missão. Ficava aqui, cultuava até umas 7 horas da noite, ia embora a pé de novo. Sabe, isso era toda quinta. Não falhava uma; sol quente, chovendo; isso era o trabalho dela” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Figura 12 e 13: Faixada do assentamento da missão, localizado próximo a entrada das aldeias Alves de Barros e Campina



Fonte: David de França Brito, 2025

Isvah pergunta se essa em referência é a Dona Fátima, e Sônia afirma que sim “Dona Fátima, né. Ela Foi a primeira que veio, e que bom que eu entendi né? Depois dela teve os antigos, o Geraldo. Que minha mãe fala, quem abriu o ministério da UNIEDAS foi ele; mas agora que eu me lembre, é a Fátima” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Após um breve momento de silêncio coletivo, fico pensando sobre os *nidjenigi's* e pergunto a Dona Sônia: “A senhora estava falando dessa ida ao *nidjenigi*. Como se fazia *nidjenigi*? Como se faz um *nidjenigi*?” Dona Sônia reflexiva pergunta: “Pra ser *nidjenigi*?” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) Afirmo que sim, e ela diz que não sabe, que isso ela não sabe. Aproveito que a mãe da Sônia¹⁷ vai se aproximando aos poucos e para ela direciono a mesma pergunta, dizendo: “E a senhora, a senhora sabe? Ele nascia *nidjenigi* ou tinha tipo uma formação?” Mãe da Sônia diz acreditar que já nasciam e Dona Sônia vai no mesmo entendimento, complementado: “Eu acho que nascia. Porque cada um tem um dom. Porque é difícil, né? Se fosse para aprender tinha muitos. Para você ver, aqui na Campina não tem mais *nidjenigi*” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Sobre nidjenigi a mãe da Sônia continua a falar

Não tem. Ele, disse que... falavam com ele, né; veio uma voz falando com ele você vai lá dar parte, que quero conversar com você. Você vai usar uma cuia e um penacho com pena de ema. Cê vai usar esses. Quando cê vai dar passe na pessoa, benzer, né. Abana a pessoa com aquele, daí, toda tarde ele fazia para benzer a gente, ele usava aquilo. Agora a porunga dele, a noite... quando ele fazia o trabalho (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se a porunga é como um chocalho e ela me diz que sim, “...é igual um chocalho” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024). Dona Sônia diz que sua mãe tem na casa dela, é feito de uma cabaça. Pergunto se ele rezava todos os dias com esse penacho e a porunga e dona Sônia me diz que não, “Só quando chamava, quando tinha alguém para ir à casa dele” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se não tem mais nenhum mesmo, e se não, quando que acabou. Sônia pensa um pouco e diz que faz tempo, logo depois pergunta para sua mãe “2008 que ele morreu?” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) Sua mãe responde que sim, e dona Sônia pergunta também para a mãe: “E depois não teve mais

¹⁷ Utilizarei aqui o termo “mãe da Sônia” como uma forma de manter a privacidade de terceiros em um acordo realizado com Dona Sônia

nenhum?” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) E sua mãe responde que não.

Logo depois Dona Sônia continua “Não teve mais. O pessoal fala que era para ser um filho dele” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Digo que “já escutei falar que é de família, só que eu não sei, eu só escuto”. E então ela diz que “o filho dele não quis, porque o filho dele foi para igreja. Ele rejeitou” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se ele virou pastor, mas ela diz que não, “ele só foi para igreja mesmo, não quis pegar o dom que o pai dele tinha. Abandonou, mas disse que ele provou uma vez já” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Repito parte da frase de Dona Sônia, buscando mais esclarecimentos: “Provou que tem o dom?” Ela se mantém em silêncio um momento e a professora Isvah continua: “Então se ele começar a fazer uma invocação, assim...” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024) Percebo a manutenção da reflexão sobre isso e digo

Acredito ser uma questão de desenvolvimento, né? Muita gente tem mediunidade, mas precisa desenvolver. Se a pessoa fica negando — 'não vou, não vou, não quero saber' — ela não desenvolve. Agora, se ela se abre, tipo: 'Deixa-me ouvir o que essa vizinha está dizendo aqui' (risos), aí começa a conversar com a voz, né?

O silêncio se mantém por mais um momento, até ser rompido pela fala da mãe da Sônia: “De primeiro, aqui não conhecia essa tal de ultrassom. A gente ia até ele [o *nidjenigi*] pra saber o que era a criança, se era menina ou guri” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se o pajé realmente sabia, e ela confirma: “O pajé sabia. A gente ia lá, daí dizia: ‘Eu vim saber, vim aqui pro senhor fazer um trabalho. Eu queria saber o que que é meu filho, né.’ Aí ele fazia o trabalho, daí a guia dele contava” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024). A professora Isvah completa “Vai ser menina ou guri” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024). E a mãe da Sônia conclui: “É. E certinho. Você pode esperar, seu filho é menino” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024).

Demonstro muito interesse nessa outra forma de saber, e fico um pouco ansioso por mais, digo então para a mãe da Dona Sônia “Nossa que legal. E o que mais? Eu já escutei falar que ele retirava as doenças, descobria o que eram as doenças, que mais ele fazia? O curandeiro, o rezador, o pajé, o *nidjenigi*?” Uso aqui os diversos substantivos que ouvi em outros momentos para defini-lo e ela me responde: “Ele era pajé. Não era o curandeiro, curandeiro é aquele que luta com o

santo” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024). Ela diz que são diferentes e que o *nidjenigi* é o pajé.

Dona Sônia reafirma que são diferentes e diz que “não tinha nada de mais na casa dele. Porque tem os benzedores que tem os livros e tudo, uma mesa cheia de livros. Agora o pajé não, não tinha nada. Só o penacho dele e a cuia” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto então sobre os curadores, se aqui tem, se já ouviram fala e a mãe da Sônia diz que aqui na Campina não tem, e dona Sônia diz que o pessoal diz curador como diz pajé e coloca como exemplo: “Tipo ‘Vou lá no curandeiro, no pajé’. É mais fácil curandeiro que falar pajé. Aí é esse daí” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se esse seria o mesmo que o *nidjenigi* e ela me diz que sim. Pergunto também se já ouviram falar de alguma *nidjenaga* e tenho como resposta que não. Insisto mais uma vez “Já ouviram falar de algum *nidjenigi* mulher, ou pajé mulher? e recebo como resposta que “Não. Só homem” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Ainda nessa lembrança, pergunto para dona Sônia sobre um assunto que uma vez ela me contou de forma breve, dizendo: “E uma vez a senhora me falou rapidinho sobre o trazer de volta a alma para o corpo, parece que o pajé fazia isso, não fazia? Quando a alma saía do corpo, ele trazia de volta?” Ela me diz que sim, ele “... trazia de volta” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Continuo no tema e digo: “Mas a senhora me falou que ainda é possível fazer isso sem ser um pajé? A senhora já viu alguém trazer a alma de alguém depois de 2008, como que faz agora se a alma sai do corpo?” Dona Sônia diz que

Se falava que o finado Lupito, ele trazia, né. Quando a pessoa estava mal, chegava lá bem ruim, ele falava assim: ‘A alma dela saiu.’ E já dizia: ‘Se eu conseguir trazer ela de volta, ela vai sobreviver. Mas se eu não conseguir, ela vai morrer.’ Ele já falava isso, deixava bem claro. Às vezes ele conseguia trazer, às vezes não. Também era difícil, né, pra ele (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Tentando entender um pouco mais desse fenômeno de retorno das almas¹⁸, pergunto para Dona Sônia o porquê de as almas saírem dos corpos e ela diz que não sabe

Assim ele falava para nós, né. Mas era principalmente criança, quando criança assusta, que de repente você assusta criança e a alma sai, e aí começa com vomito, dor de cabeça, febre, dorme e não quer

¹⁸ Tenho escutado falar bastante desse fenômeno, mas pouco esclarecimento prático de como ele ocorre. Fui até acusado de estar com a alma um pouco distante do meu corpo nesses últimos meses.

acordar, a gente levava lá e fala né, 'A alma dele saiu, mas vou trazer de volta' (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se hoje as almas ainda saem dos corpos e ela me responde: “Eu acho que não, não sei, por que... sei lá... eu penso assim” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Nesse momento a mãe da Sônia diz: “O nosso Deus já é outro” (Mãe da Sônia, Campina, 11 de nov. 2024). Essa afirmação da mãe da Sônia me intriga e pergunto: “E antes, não era o mesmo Deus? Houve uma mudança de Deus? É isso?” Dona Sônia diz que não sabe “... se os pajés serviam esse Deus que nós servimos agora, que é Jesus. Porque eles não gostavam, se falava de Jesus para eles, eles não gostavam” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Demonstro minha dúvida e solto um, “a é?” E ela continua “Não. Esse senhor que morreu, nos considerávamos ele como um avô mesmo, sabe; por que ele criou junto com minha mãe, nós não saíamos da casa dele de jeito nenhum, sabe? Nós falávamos dele como vô, bonzinho” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto como era o nome dele, e ela me diz que acha que era “Candido Timóteo, Candinho Timóteo” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024), digo já ter ouvido referências ao nome Candinho e ela prossegue: “Sabe, ele era muito bonzinho, bebia a pinga dele, mas ele vinha conosco, não fazia nada, ele era muito bonzinho. Ele falava assim, que ele nunca queria ser evangélico. Ele odiava” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto o porquê e ela responde:

Porque diz que o... como fala... o dom que ele servia não gostava de Jesus, é diferente né? Então... e depois quase perto dele morrer, ele falou para o filho dele que ele viu, que ele chegou ver Jesus, os anjos que não deixaram... o guia dele era todo de capa preta, ele falava. Ele acabou falando para o filho dele, 'Os meus guias todos de capa preta. E do nada desceu uns anjos de roupa branca e acabaram com os meus guias, esparramou, acabou'. Aí foi quando ele faleceu, morreu, acabou a força dele. Mas ele não gostava da igreja não, odiava a igreja evangélica (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Aproveito que dona Sônia abordou o tema através das distinções da relação do divino, entendido aqui como característica da espiritualidade, e busco introduzir uma questão que faz parte de minhas reflexões dizendo:

E a senhora acha que as igrejas... não sei se 'criminalizavam' seria a palavra certa, mas... viam como algo ruim o que ele fazia? Ou não? A senhora percebia isso? Por exemplo, que a igreja olhava e dizia: 'Não pode, isso não é de Deus'? Nesse sentido mesmo... Porque, por exemplo, na história dos não indígenas, teve um período chamado Idade Média, em que mulheres foram perseguidas, acusadas de bruxaria — por fazer coisas simples, como preparar um café. O café era visto como uma 'poção preta do demônio', então matavam, queimavam essas mulheres. Só que hoje em dia todo mundo toma café

(risos). Então, tipo, os mesmos que antes criticaram e mataram pessoas por isso, hoje fazem igual. A senhora acha que tinha um pouco disso também? Uma perseguição? Que as igrejas, os missionários, perseguiram esses rezadores, os pajés?

Dona Sônia diretamente me responde que acha que isso não acontece. Insisto perguntando se ela nunca percebeu nada do tipo e ela diz: “Nunca percebi nada não. Porque ninguém falava. Cada um na sua. Eu nunca percebi, acho que não chegou a esse ponto não” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Nesse momento a mãe da Dona Sônia já tinha ido embora para sua casa, antes que pudéssemos segurá-la para mais contribuir. Já haviam acontecido mais de vinte minutos de conversa, e passo a palavra de condução para a professora Isvah. Falo um pouco sobre esse movimento dela de fazer uma pesquisa sobre a criação da aldeia Campina e como que a chegada de missionários e a criação de igrejas entram na história da criação da aldeia. Isvah diz que não vai se estender muito e começa:

É, eu queria saber na questão da religião mesmo, para colocar no livro, quem trouxe? A senhora disse que quem trouxe a primeira, que não davam bola foi a missionária, né. Que ninguém dava bola para ela, né. Ela falava, vinha fazer a pregação dela, e ela vinha com que... só ela que vinha? Chegou aqui de repente? Como é que é? (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Dona Sônia em resposta fala que “É, ela chegou na verdade com o pessoal que veio da Alves de Barros, o primeiro pastor que veio... e depois ela foi mandada. Ela é de Portugal. De lá ela foi mandada para cá pela missão” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). A professora Isvah então pergunta: “Hum, então ela é de Portugal” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024) e dona Sônia confirma “É, e de lá ela veio fazer a missão dela” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Isvah então confirma, “porque o Geraldo é alemão, né?” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024) Sônia confirma que ele é alemão e continua a falar da missionária Fátima: “Até esses dias eu falei com ela, está na Alemanha visitando, mas é de Portugal” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Isvah pergunta então o que ela vinha fazer aqui e Sônia diz que ela

Vinha fazer visita, as vezes ela já trazia um remedinho para dor de cabeça, vômito, ai já começava a pregar também; convidando para o culto. Cada quinta era um local que ela ficava, quinta uma casa, outra quinta em outra casa, ensinava nós a decorar os versículos, e nós não queríamos aprender, não queria nada, eu falava assim, às vezes, ‘Deus me perdoa’, ela falava assim, incentivava, ‘se você decorar esse versículo eu vou quinta feira trazer bala pra você’ (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Em resposta a esse relato da dona Sônia, a professora Isvah, que é também indígena, da etnia Terena, diz:

Isso daí eu falo que já é um costume da igreja UNIEDAS, né, porque quando eu morava em Taunay nós frequentávamos a igreja UNIEDAS, eu frequentava, então todo domingo tinha a EBD, escola bíblica dominical, e eles com o intuito de chamar a gente, de nos trazer para a igreja, faziam a gente decorar versículo. Eu acho que é o mesmo ritmo que ela trouxe para cá, né? Nós decorávamos versículo, quem decorava mais ganhava um prêmio. Aí, eu acho que dessa forma também que funcionava aqui com ela, então ela era a única, como eu posso dizer, branca, né? Trouxe a UNIEDAS, porque lá foi a UNIEDAS, na Alves, e em seguida? (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Dona Sônia responde que em seguida veio a igreja Pentecostal Alicerce do Fogo e Isvah pede que dona Sônia conte um pouco sobre a missionária, perguntando quem que tomou a providência de aceitar ela, se tinha sido o tio da dona Sônia, o primeiro pastor da igreja que Sônia Pastoreia e Dona Sônia diz que foi seu pai o que primeiro aceitou a missionária fazer culto na casa dele. Nesse momento temos um breve silêncio e antes que perdêssemos o ritmo pergunto em tom de confirmação essa última informação dita pela dona Sônia: “Ela fazia na casa de vocês mesmo?” e Dona Sônia responde:

Na casa. Por exemplo: hoje ela faz aqui, na quinta-feira. Aí, na própria quinta-feira, assim que terminava o culto, ela já marcava: ‘Na próxima quinta vamos na casa do fulano de tal’, sabe? Nessa vinda dela, ela fazia de tudo para a gente aceitar o que ela fazia. Ela chegava na quinta-feira mais cedo na casa, reunia o pessoal, e também comprava nosso artesanato, para ajudar, porque a gente sofria muito, sabe? Nós éramos bem precários mesmo. Ela mandava-nos fazer cestinha, anel de coco, essas coisas. Ela começou a falar para a gente fazer, que ela ia comprar para ajudar-nos. A gente fazia anel de coco, cestinha, ela comprava castanha de babaçu também, sabe? Tudo isso. Ela dizia assim: ‘Se vocês fizerem, na sexta-feira vocês levam lá que eu vou comprar tudo’. E a gente fazia, sabe? Passava a semana, e nós íamos tudo levar pra vender pra ela. Até o *nidjenigi* fazia também. Ele levava lá, e ela comprava tudo, sabe? Então, daí, ela foi vendo e, de certo, pensou: “Eu vou ter que trabalhar de alguma forma para eu poder entrar...” Então, assim foi indo. Minha mãe e meu pai a acolheram, depois foram para igreja, e depois nós fomos também... (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024)

A professora Isvah retorna à questão do artesanato e pergunta se eles já os produziam antes, dona Sônia diz que eles mesmo iam longe em busca de materiais para colares, disse que a missionária Fatima comprava esse artesanato, e ela, os familiares e amigos conseguiam os materiais soltos no chão. Essa era uma forma que a missionária encontrava de ajudar os indígenas (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Era “uma fonte de renda. Eu admirava de anel, de coco, as vezes o

peçoal levava 120, 80, porque eram todos finos os anéis de coco” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

A professora Isvah pergunta quem produziam os anéis de coco e a Dona Sônia diz que eles mesmo “... nós tínhamos serrinha, hoje em dia você vê, o peçoal nem faz mais. Ninguém” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Isvah faz uma brincadeira com uma das filhas de dona Sônia e continua:

O peçoal sabe, tínhamos uma faquinha e o peçoal dava uma amolada e amarrava um pano. Só para cortar os coquinhos... aí um outro tinha uma serrinha já, aí apertava e fazia já com uma serrinha. Usava pedra para lixar... folha do mato ou essas lixas aí... até hoje eu conheço essas lixas que prestam para aquele negócio branco e para laminar o anel de coco. Depois de tudo dava aquele brilhoso. Coloca em uma vasilha com óleo de comer e colocava no sol; aquilo lá saía pretinho, pretinho, pretinho (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Sônia afirma que todos faziam essas peças, homens e mulheres, até porque “Quem não queria ganhar dinheiro a mais? Os homens metiam a faca... homens e mulheres produziam esses anéis” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Sobre as cestas, ela afirma que: “A cestinha era assim... mas as mulheres que faziam, na verdade só as mulheres que faziam as cestinhas” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). A professora Isvah pergunta se tinha mais algum tipo de peça produzida nesse período, mas a dona Sônia diz que não.

A professora Isvah conclui e me pergunta se gostaria de perguntar mais alguma coisa, fico reflexivo e pergunto se antes desse incentivo de um comércio local se havia outra forma de ganho de renda, Sônia diz que antes não, então pergunto se “essa foi a primeira forma de vocês aqui na Campina ganharem dinheiro?” E ela responde:

Primeira? Sim. Tanto com comida, quanto com roupa. Ela vendia roupa usada, assim. Para nós era tudo novo, não tinha assim, eu nunca tinha visto roupa nova, e aí nós chegávamos lá, nós comprávamos roupas dela; eu acho que ela pegava de doação lá, muita roupa, é casaco, tudo ela vendia (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

A professora Isvah diz “É o famoso bazar” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024), e Dona Sônia conclui “É, eu acho que é né. Aí eles vendiam para nós em troca de cestinha, de anel, comprava palmito, tudo isso era fonte de renda” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Na sequência a Isvah pergunta quando foi isso, e dona Sônia afirma ser em 1978, dizendo que ela ficou bastante tempo.

Pergunto para ela quando que a igreja dela foi construída e ela me diz que a igreja do seu tio “foi construída em 2005, a primeira igreja lá embaixo, depois que ela

voltou para cá” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Antes que eu pudesse perguntar mais sobre essa volta da primeira igreja a professora Isvah perguntou sobre a fundação da aldeia e sobre as famílias da etnia Terena que vieram, diz que suas referências de base apontam para os anos trinta essa fundação (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024). Dona Sônia diz que por ser de 1975 não vai se lembrar muito, provavelmente apenas das histórias dos avós e as vivências da mãe que também nasceu aqui na aldeia Campina, assim Isvah fica de realizar em outro momento essa conversa com a mãe da dona Sônia, que já tinha ido para sua casa.

A professora Isvah recapitula as informações obtidas projetando a produção do livro por ela em organização, e digo que é importante transmitir essas mudanças para as crianças, para que elas entendam o movimento histórico que estão inseridas. Ela me pergunta como falar sobre o preconceito, e pergunto se ela diz sobre o preconceito e/ou censura frente ao *nidjenigi* e ela continua:

Eu acho assim que, hoje... eu falo nós. Nós deduzimos que cada um tem o seu livre arbítrio. Então a gente, nós colocamos a pessoa para entender que ela tem o livre arbítrio para acreditar em um Deus; ela tem um Deus dela como antigamente, eles acreditavam em alguma coisa, foi passando de geração para geração, né? E hoje eles acreditam em um Deus. Que é Jesus, para nós. Eu acho que na questão dos cristãos, eu acho que não tem nenhum preconceito, é por quê a gente dá essa opção de eles acreditarem em alguma coisa, entendeu? Cada um tem a sua fé, né? É o que eu falo (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se ela não acha que era tratado como bruxaria e ela diz que não, falo que nas cidades não é difícil haver preconceito contra pessoas de algumas religiões, mas ela diz acreditar não acontecer essas manifestações de preconceito aqui, que tinham os que faziam o bem ou mal. Pergunto se seriam duas figuras diferentes ou ela fazia o bem o mal, ela diz que

Poderia ser... não sei. Não sei se ele, talvez, optasse por fazer mal para algumas pessoas — eu realmente não sei. A gente não pode afirmar. Por isso, é algo que precisa ser mais aprofundado. Não sei se ele escolhia, tipo: ‘Ah, essa pessoa não’, né? Porque, como a Dona Sônia falou, ele tinha o guia de capa preta... não sei. A gente não pode julgar — cada um tem sua crença, né? Mas eu acho que não tinha esse preconceito aqui, porque eles participavam, faziam o bem, curavam as crianças. Acho que faziam o bem, era bom, né? Porque, às vezes, não tinha remédio, e só ele sabia curar. Acho que servia, que era bom mesmo. Eu falo isso, né, mas hoje... talvez... mudou bastante coisa, né? (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Sônia completa dizendo que “hoje aqui na Campina, não tem *nidjenigi*, não sei lá na Alves de Barros” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024), digo para ela

que pelo que tenho escutado tampouco tem lá, mas “eu já ouvi falar: ‘fizeram bruxaria para minha irmã’, na verdade ‘que fizeram mal’, aí você vai... o antropólogo pergunta ‘fizeram mal? Como assim? O que significa isso?’ E me disseram: ‘É, tipo bruxaria!’. Aí cê fala ‘É? Tipo bruxaria. Fala mais disso’...”. Nesse momento dona Sônia complementa minha fala dizendo: “Feitiçaria, eles falam. Feitiçaria, bruxaria, magia negra, sabe!? Isso aí, quem faz isso aí não é do bem não, é do mal quem faz isso aí” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Nesse momento aproveito e pergunto: “Mas a senhora acha que ainda tem isso? Que ainda fazem?” Ela diz que tem, mas encerra sua resposta aí.

Nesse momento percebo que encaramos um espaço do não dito, digo então “Ué, mas quem faz?” E quem me responde é a professora Isvah “Eu falo que em outras aldeias tem, nessa questão do *nidjenigi*, a pessoa, ela pode ser um, não pode? Tanto para o mal quanto para o bem? Ela pode ser chamada assim, não pode?” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024) Dona Sônia afirma que é, eu complemento que “Acho que os *nidjenigi*’s são aquelas pessoas que têm o poder, e aí ela usa o poder para o que ela quiser” E dona Sônia confirma: “Aham, é isso” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024), e A professora Isvah conclui: “exatamente. Então, hoje em dia as pessoas têm usado, já ouvi falar, mas para o mal” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Aproveito essa afirmação, e refaço a minha pergunta mais uma vez: “Hoje em dia? Então ainda tem?” E dona Sônia afirma que “Tem!” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) Como a resposta se mostrou mais curta que o imaginado, complemento: “Só que falam que não...”, e em resposta ela diz: “É, só que falam que não” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pontuo como acho isso

curioso. E por que falam que não? Por que quer algo por debaixo dos panos? Por isso que eu penso? Será que é porque a igreja, como a igreja na cidade coloca isso como errado, então eu vou fazer escondido para não ser, sei lá, perseguido. Ou será que tem alguma outra coisa, porque por algum motivo ela está por debaixo dos panos.

Nesse momento a professora Isvah diz achar que para

Quem já está na igreja — a gente já serve, já tem o nosso Deus — vai falar que aquilo lá é do mal, entendeu? Se ela está fazendo mal, é mau, é do mal. Agora, se fosse para o bem, a gente acolheria isso e diria: ‘Ah, é de Deus’. A gente não pode afirmar, né? Tipo, vamos dizer que a pessoa tem um dom, mas usa esse dom para querer o mal de outra pessoa — isso é ruim pra nós também. Porque, se você tem o poder... dá o poder, e aí você vai ver quem é essa pessoa. É difícil, né (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Afirmo então que acaba sendo uma questão de índole, e busco amenizar um pouco o clima da conversa, digo que vou aproveitar que falaram que ainda tem gente que ‘faz o mal’, e pergunto se conhecem alguma história, se me contariam sobre alguém que foi afetado por esse mal, algo que possa ter acontecido. Falo um pouco também sobre a importância de manter registros históricos, incluso histórias que transmitem aprendizados. Digo que

...a importância desses registros para o futuro é que a gente possa parar, ler e pensar sobre isso. Nem que seja: ‘esse escreveu isso’, ‘mas aquele escreveu aquilo’, ou ‘aquele outro escreveu não sei o quê’... então, vamos pensar sobre isso. Eu já escutei de algumas pessoas que isso existe, mas ninguém me conta. Então eu me pergunto: como é, então, esse tal de ‘fazer mal’? (risos coletivos). Aí dizem: ‘Ah... fez mal’, e o assunto acaba aí. E eu fico tipo: Como assim? Todo mundo sabe que existe esse tal de ‘fazer mal’, mas não tem ninguém que faz? E continuam fazendo...”.

Dona Sônia diz não saber o porquê de as pessoas não assumirem. Diz que “se você perguntar para a pessoa, se você chegar na pessoa e falar assim: ‘Você faz? Você faz um trabalho de fazer mal para alguém?’, ela vai falar: ‘Não, eu não.’ Eles não vão assumir que fazem essas coisas” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto para ela, “mas e se eu perguntar se a pessoa é um *nidjenigi*?” E ela diz que “ele vai falar que não. Porque não é aquele que antigamente nós sabíamos que era ele, e essa pessoa fica... né... ele não vai querer ser *nidjenigi*” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Continuo a expressar minha curiosidade pela negação da identidade dos *nidjenigi*'s e pergunto se “ele vai ser perseguido se assumir, será que tem algum preconceito? O que será que acontece?” A professora Isvah diz que não acha haver perseguição e sim que

É medo dele ser rejeitado, entendeu? Pela sociedade, pelo fato de que, se ele for se apresentar como um *nidjenigi* que faz o mal, a sociedade vai olhar para ele de outro jeito. Agora, se for uma pessoa que faz o bem — é o que você falou: dá o poder — ele tem tanto poder de fazer o que quiser, entendeu? Você vai ficar de bem com uma pessoa que faz mal para outra pessoa, né? Ele, apresentando o poder, pode fazer o bem, mas também pode fazer o mal. Eu acho que é esse o medo... (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024)

Pergunto então se hoje só haveria *nidjenigi* que faz o mal, e a professora Isvah diz achar que eles têm vergonha de assumir. Em um tom de conclusão, mas também tentando entender digo: “Porque vão achar, que só por ele ser *nidjenigi*, ele vai fazer o mal. Então tudo o que acontecer de ruim na aldeia, foi ele”. Dona Sônia diz que

“Vergonha não, mas talvez o medo. Porque hoje tem gente que fala assim ô: ‘Disse que é feiticeiro, né? Se ele fizer mal para a minha família, eu o mato. Eu mato, eu não estou nem aí, eu acabo com a família dele.’ E eles têm esse medo, sabe?” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) Ainda em um tom de quem busca entender, digo: “então eu vou falar que eu não sou se perguntarem, para não correr esse risco”. E ela confirma dizendo que “É, porque aí fala: ‘nem sei de nada’. Mas é...” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Digo que então vou de casa em casa para ver quem tem um penacho e todos rimos descontraídos.

Isvah diz acreditar que nem com o penacho eles trabalham mais, e dona Sônia afirma que agora não se tem mais o penacho. A professora continua dizendo que hoje as coisas acontecem no íntimo, “...para perceber a mudança, antes se chamava, e hoje só se tiver” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024). Dona Sônia complementa “ou faz sozinho. Sei lá” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024), e Isvah finaliza “ou vai para algum lugar. A gente não sabe” (Isvah C. Candido, Campina, 11 de nov. 2024).

Neste momento pergunto se elas “... veem coisas estranhas?” cito o exemplo de Guido Boggiani que escreve que uma vez passou a noite com os Kadiwéu, e durante um repentido silêncio acontecia um processo de cura em uma das cabanas da aldeia, executado pelo “*Padre* (o médico)” (BOGGIANI, 1975, p.130). Digo de um outro texto, onde o outro autor cita uma luz, como se fosse uma lamparina, que parou atrás da casa de uma pessoa, ele foi até lá e não viu nada, ele achou que aquela lamparina era de uma das pessoas que estava trabalhando para ele, porque era muito difícil conseguir lamparina na época... Dona Sônia complementa: “Era difícil” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024) E continuo sobre o relato desse autor, que no dia seguinte descobre que alguém naquela casa tinha morrido, e as pessoas falaram para ele, que o *nidjenigi* conseguia fazer isso de se transformar em uma luz e perambular durante a noite, fazendo o seu trabalho. Digo que fiquei pensando nessa história, e se tem esse tipo diz coisa, de história um assombração, luzinha que fica andando por aí, pergunto se existe esse tipo de coisa no senso comum.

Dona Sônia fala que existe, e Isvah diz que incluso tem lugares que o pessoal fala que assusta. Peço para me contarem desses lugares que assusta e dessas coisas que assombram. A professora Isvah diz que a Dona Sônia conhece, então pergunto para Dona Sônia se ela conhece história de lugares assim e ela me diz:

Eu já vi já... nessa estrada aqui, lá na frente de uma fazenda, nós vimos gente. Eu e meu irmão vimos gente andando na nossa frente, isso já faz muito tempo já... Acho que tinha uns 12 anos, aí nós o atropelamos a cavalo, e do nada ele sumiu, [era um] ...homem! Não chegamos ver como que ele era, mas como daqui ali, e do nada... acho que nós paramos, olhamos um para o outro para conversar e sumiu. No limpo (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Diz que passaram com o cavalo por cima e não tinha mais nada, “Sumiu. E falamos, ué? Para onde que foi será? Não sei. A gente ficou com medo” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto se contaram para alguém e ela me diz que contaram para a mãe e ela disse que poderia ser assombração, mas ela não sabia que tipo de assombração que era, se alguém tinha morrido lá ou outra coisa. Eu falo que já li que a alma dos *nidjenigi* ficavam quando eles morriam e ela me diz que “Sim, o pessoal fala também, esses *nidjenigi* falam que quando a pessoa morre, a alma dele começa andar por aí, perseguindo o outro que está vivo. Assim fica...” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Pergunto se tem muita história de assombração e ela me diz que “Tem. Eu já escutei barulho, grito, e o pessoal fala que... quando eu escutei esse barulho eu até fui ao *nidjenigi* que estava aí, ele falou... não é nada não. É a alma do fulano que está andando por aí” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Neste momento brinco dizendo que ele respondeu com um: “relaxa, é só um desencarnado procurando o caminho dele”, e todos nós rimos um pouco.

Ela diz achar engraçado que antes tinha muitas regras, a mãe dela não deixava brincar de noite, por que falava que “tinham pessoas aí, tem muita alma andando por aí, muitos espíritos andando e não podia deixar a pessoa andando no terreiro, se não a alma pegava o rastro da criança, sabe? Agora vai saber se é verdade” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024). Pergunto e hoje, como é? E ela me diz que “hoje não tem mais, mas que antes tinha tanta coisa que minha mãe falava: ‘isso não pode, isso não pode, isso não pode’ e hoje...” (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Eu pergunto se ela se lembra de mais alguma coisa, e ela me fala de um assobio que acontece de noite; pergunta se eu já o escutei alguma vez e eu falo que sim, que em São Paulo o pessoal fala que é morcego. Ela solta um breve sorriso antes de dizer:

Mas dizem que o morcego também faz isso — mas tem uns que não são. A gente ia no *nidjenigi* e ele falava assim: ‘Eu vou contar para vocês, mas não fiquem com medo, não. Isso aí é uma cabeça de gente,

tipo uma caveira. Quando ela grita, vai lá para cima, e muda de lugar. Assobia aqui, e logo depois assobia lá. Assobia aqui, assobia lá'. Ele dizia que era como uma cabeça de gente. Do jeito que gritava aqui, pulava e gritava de novo lá, e pulava de novo. A gente, quando era pequeno, ficava com medo. Minha mãe falava: 'Imagina... Daqui a pouco vocês vão dar de cara com a cabeça gritando para vocês!' Aí eu quero ver a gente andar... Começávamos a imaginar a caveira — Deus me livre! — ficávamos todos com medo. Antigamente não tinha energia elétrica, era só lamparina. E a gente tinha medo de subir a pé. Hoje em dia, não temos mais medo, não (Sônia N. Fernandes, Campina, 11 de nov. 2024).

Falo do quão interessante esses relatos são para mim, e pergunto mais uma vez se poderia registrá-los, tendo como resposta que sim. Falamos sobre algumas questões aleatórias, algumas questões identitárias e fizemos o diagrama de parentesco da família de Sônia; que não são particularmente relevantes para a temática e a abordagem feita aqui. Tendo incluso como escolha, não os incluir para manter a privacidade dos participantes da pesquisa. Nesse momento encerramos a nossa gravação com 1 hora e 5 minutos de duração, nos despedimos, e mantivemos o contato ao longo da produção e publicação do presente texto e seus desdobramentos em escritas e apresentações. As restrições e orientações da escrita foram quase nulas, mantendo-se a questão da privacidade de parte dos mencionados pela participante na pesquisa e a linguagem coloquial utilizada no ato do registro.

Essa conversa com Dona Sônia foi um momento forte, desses em que a gente sente que está escutando mais do que palavras — tem uma camada de memória, de cuidado e de atravessamento ali. Ela não conta as coisas como quem vai listando datas ou fatos. Vai puxando devagar, como quem vai desfiando uma rede que está guardada há muito tempo. E cada pedaço que vem, vem cheio de sentido, cheio de sentimento também.

O modo como ela fala da missionária Fátima, por exemplo, não é só para lembrar de uma pessoa. É pra falar de um tempo. Um tempo percorrido para chegar no presente. Percebo em Dona Sônia uma lembrança boa do coletivo, da partilha. E isso se mistura com a religiosidade. A fé evangélica, nesse caso, não aparece como algo que rompe completamente com o que existia antes, mas como algo que se instalou, que criou raízes e se tornou complementar. Se tornou parte. A fé, nesse sentido, é também uma forma de manter a coletividade unida.

Quando sua mãe diz que “o nosso Deus já é outro”, isso abre uma questão enorme. Porque não é só uma troca de nome, de figura. É uma mudança profunda na forma de se relacionar com o mundo. Mas essa mudança não apaga tudo o que veio

antes. As coisas vão se sobrepondo, se misturando, criando uma outra — um outro jeito de viver a espiritualidade. E isso não acontece de uma vez. Vai acontecendo com o tempo, no corpo, na fala, no silêncio, no jeito de criar os filhos, de lidar com a terra, com a memória.

Nada disso é simples de definir ou delinear. Tem disputa, tem perda, tem conflito, mas também tem escolha, tem afirmação, tem resistência. E, principalmente, tem reinvenção. A espiritualidade ali não é uma coisa parada. Ela se move, se adapta, e segue existindo do jeito que dá, com os recursos que tem, com quem topa sustentar.

Esse encontro com Dona Sônia não foi só uma entrevista. Foi uma aula de escuta, de presença. Sai de lá com mais perguntas do que respostas, e é assim que tem que ser. Porque a vida espiritual — como tudo o que é vivo — não se fecha num texto, num relatório ou num conceito. Ela transborda. E o melhor que a gente pode fazer é escutar com o corpo todo, com respeito e com cuidado.

2.4 Roda de conversa com jovens *ejiwajegi* (kadiwéu)

A atual entrevista, assim como as outras, também é referenciada como uma roda de conversa e aconteceu no dia 17 de fevereiro de 2024, no mesmo dia da roda de conversa com Bento Vergilio. Era um evento de inauguração da casa das mulheres kadiwéu, e havia um público variado de diversas aldeias e cidades reunidos na aldeia Alves de Barros. Eu estava a convite da Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu para essa inauguração, e já tinha autorização do atual cacique Ciríaco e do vice Etelvino para a realização da pesquisa na comunidade, já havia conversado com algumas anciãs e anciões e a pesquisa estava próxima da abordagem que tem hoje.

A escrita desta roda de conversa acontece de forma distinta das duas anteriores, nela eu realizo uma narração rememorativa do encontro com o auxílio da gravação em áudio sem a participação direta dos envolvidos no processo de escrita e revisão, seleciono algumas informações para deixar de fora e realizo a remoção de algumas outras que acredito não irem de encontro com os objetivos iniciais.

Éramos em quatro jovens¹⁹ de idades variadas, e eu o único que não era *Ejiwajegi*. Em um canto afastado, durante um dos intervalos do evento conversamos

¹⁹ Dois dos jovens preferiram não ser identificados, o terceiro é o Anthonyezer Felix de Farias (Anthony), e eu (David) sou o quarto integrante. Fernando e Gabriel são nomes fictícios.

um pouco acerca da minha pesquisa sobre espiritualidade contemporânea e como as pessoas se conectam com Deus hoje em dia. Iniciamos nos apresentando, e pedi a autorização para gravar, como possibilidade de revisitar essa conversa posteriormente. Todos aceitaram e então iniciamos a gravação de nossa conversa.

Anthony pontua a existência de muitos nomes bíblicos nas aldeias da Terra Indígena Kadiwéu, e num processo de nos conhecermos melhor, descobrimos que todos nós quatro éramos de fora da aldeia Alves de Barros; os três de aldeias distintas, e eu vindo da cidade de São Paulo, residente na cidade de Campo Grande – MS.

Gabriel disse que não frequenta nenhuma igreja, mas que às vezes ele conversa com Deus em oração, afirma que Deus é tudo para ele e que cresceu em uma família toda de cristãos, eles são evangélicos pentecostais. Conclui que seus familiares não o pressionam para ir para a igreja com eles, mas que eles oram por ele quando vão. Gabriel participou de nossa conversa principalmente como ouvinte, se mostrando todo o momento interessado na temática.

Já Fernando se entrosou no tema de uma forma particular, me contou que em sua aldeia tem duas igrejas a UNIEDAS e uma outra pentecostal que frequenta desde pequeno quando seus pais o levaram, eles são pastores na igreja de uma outra aldeia. Ele diz já ter escutado histórias de *nidjenigi* mas que não saberia explicá-las. Disse acreditar que às vezes acontece bruxaria e feitiçaria, mas essas são feitas pelas pessoas de fora para atingir os Kadiwéu, mesmo que essas sejam pagas por eles. Diz até se lembrar de ouvir sobre um senhor que fazia isso na aldeia, mas era feito para curar as pessoas, ele fazia para o bem. Pergunto para Fernando como esse senhor curava e ele me responde com as informações de sua vaga memória:

A eu sei lá, ele falava umas línguas lá, eu não sei o que ele falava... Quando chegávamos, eles conversavam lá, conversavam sozinho; aí ele pegava uma coisa para passar na ferida do rapaz machucado, aí ele passava isso e um tempo depois ele já estava curado (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Fico curioso em com quem eles conversavam, e quando pergunto para Fernando ele diz que não sabe, que não era a língua dos Kadiwéu, ao menos é isso que "... o pessoal diz, eu nunca vi, nunca participei desses... dessas coisas, mas já ouvi falar" (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024). Pergunto se tem muito dessas histórias e ele disse que seu tio conta para eles essas histórias da sua época, "... ele é mais velho, por isso mais antigo; quando a gente está sentado juntos ele nos conta,

acho inclusive que foi o avô dele, mas hoje em dia ele frequenta a igreja, todos são cristãos” (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Busco ampliar minha compreensão e pergunto para Fernando com quem esses rezadores conversavam e chamavam para auxiliar, ele me responde então que eram os espíritos. Pergunto o que eles passavam para curar as pessoas e ele me diz que “... na maioria das vezes ele não fazia trabalho, ele só curava o mal das pessoas” (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024). Perguntou se ele passava alguma coisa, e Fernando diz acreditar que sim, mas não sabe qual era o tipo de folha que eles usavam antigamente.

Nesse momento Anthony diz que: “antigamente eles usavam uma pena, e ficavam passando ela naquela região, ao menos é isso que eu me lembro” (Anthonyezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024). Sobre essa pena, verifico se eles sabem de que animal era, e Anthony diz acreditar que era uma pena de ema que eles passavam na ferida para curar. Sobre a existência de outros itens usados na cerimônia todos os rapazes dizem desconhecer, pergunto se eles usavam o chocalho e eles afirmam que acreditam que não, que esse item é utilizado por integrantes de outra etnia.

Anthony se lembra e cita o exemplo de uma finada anciã que afirma que era uma *nidjenigi*, fala que inclusive ela morava na aldeia Alves de Barros, costumava fazer rezas e benzia, ele se lembra de contarem para ele que ela fazia apenas coisas boas, que trabalhava com uma cura. Não chegou a ir até lá, mas seus pais sempre falavam dela, era uma anciã bem respeitada na comunidade.

Digo para os rapazes que uma vez li no livro do Darcy Ribeiro que os *nidjenigi*'s chamavam os bichos, conversavam com eles, e eles o ajudavam no processo de cura; a questão é que ele escreveu isso há muito tempo, e provavelmente informações que a ele foram transmitidas. Pergunto aos meninos o que acham desses bichos e a relação deles com os espíritos. Anthony fala que é provável que esses espíritos tenham relação com os bichos, acredita nisso pelo fato de que é fácil ver que os indígenas têm uma forte conexão com a mata, uma conexão forte com os animais, e incluso os indígenas hoje em dia não matam mais os animais para se alimentar, isso com exceção dos bovinos, e a caça esporádica que acontece (Anthonyezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Essa informação sobre a diminuição ativa da caça me deixa um pouco intrigado e surpreso, a única vez que consumi carne de caça foi em um almoço que tive junto

com os Kadiwéu, não tenho muito costume de comer carne, mas me lembro do gosto da carne de búfalo que me foi servida naquele dia e automaticamente digo: “Então não tem muito carne de caça?” E o Anthony me responde que:

Não, é por isso que muitas vezes sai na mídia que o indígena é o guardião da floresta, você entende? E é fato, eu particularmente vejo na aldeia Tomazia que lá eles não matam mais, raramente eles vão caçar para se alimentar, normalmente eles matam mais vaca para comer. Aqui na aldeia Alves de Barros provavelmente vai ser a mesma coisa (Anthonyzer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Em seguida, iniciei uma conversa com Fernando a respeito da frequência dos cultos na igreja pentecostal frequentada por ele em sua aldeia. Segundo suas informações, os cultos são realizados diariamente, exceto às segundas e quintas-feiras, conduzidos em língua portuguesa e seguindo o rito bíblico.

Neste momento, prossigo para o encerramento e pergunto se os participantes têm alguma questão relevante sobre as formas de conexão com o Divino e com Deus que ocorrem atualmente e que gostariam de registrar para consulta por futuras gerações. Anthony é o primeiro a se manifestar, e prossegue com uma explicitação da importância desses registros e cita exemplos quando diz:

É tipo assim: por exemplo, você é filho de pastores. No futuro, você vai ter um filho, e é isso que ele está querendo dizer — que você talvez tenha algo que queira que seu filho saiba. Por exemplo, que o pai dele acreditava em Deus. Eu vejo isso como algo importante, porque Deus é tudo pra gente. Se não fosse Deus, a gente nem estaria aqui nesse lugar. Nada do que aconteceu ontem teria acontecido (se referindo ao evento), como as lideranças conseguirem coisas novas para os jovens da comunidade.

Então, quanto mais registros a gente fizer sobre Deus, melhor será para as próximas gerações. Olha só o exemplo de Moisés: ele libertou os hebreus da mão dos egípcios e escreveu isso em pedras. Tudo o que acontecia, ele registrava — era a forma dele deixar claro que acreditava em Deus, que Deus era tudo pra ele. Um Deus de justiça.

Tudo o que aconteceu ontem foi porque Deus ouviu o clamor do povo Kadiwéu, que estava sofrendo com a situação da educação, da saúde, das estradas... E então, ontem, Ele reuniu aquelas pessoas, criou aquela comunhão, para que algo positivo pudesse surgir daquilo. Não só pelas mulheres, mas pela comunidade inteira.

Então, através de Deus — e eu tenho certeza de que Ele estava presente —, Ele atuou naquele momento. Eu vejo que é importante ressaltar o nome de Deus, exaltar Ele, porque é o único que vai lutar por nós até o fim de nossas vidas. Se não for por Ele, por quem será? (Anthonyzer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024)

Aproveitando o gancho deixado por Anthony, pergunto então a Fernando: “Você tem interesse em se tornar pastor no futuro? Em seguir esse caminho? Isso faz parte dos seus planos?”. Imediatamente, ele responde que acha que não. Mas, depois de alguns segundos de silêncio, reflete e complementa:

Só que..., mas é assim, ó: a congregação do meu pai... ele não escolheu ser pastor, entende? Tipo, ele tinha acabado de entrar para o evangelho, e o presidente lá da igreja chamou ele para cuidar da congregação. Inicialmente, era só para ele cuidar. Aí ele falou assim: 'fica segurando esse cargo para nós, que nós vamos buscar um pastor consagrado. Você só cuida aqui por enquanto'. E nisso... já se passaram anos (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Automaticamente eu falo: “mais de anos? Quantos anos? Um? Cinco? Dez?” E ele me diz que nem se lembra, que já tem mais de quinze anos e que “... na maioria das vezes os pastores não trazem pastor lá de fora” (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024). Pergunto para ele se acredita que vão pedir para ele cuidar de lá depois, e ele afirma que acredita que sim, ao menos que eles escolham outro, “... eles podem chamar alguém, ou podem sortear um nome dos evangélicos que estão por lá, ou eles podem escolher alguém e dizer ‘você vai tomar conta para nós’; aí fica como pastor, né (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Pergunto se ele se sente sendo treinado, e ele diz que com certeza sim. Pergunto se tem pastoras por lá, e ele afirma que sim, que incluso uma tia sua é pastora na aldeia. Falamos um pouco sobre família, sobre perspectivas e sobre a minha pesquisa; acordamos nomes fictícios e confirmei mais uma vez a autorização para o registro dessa conversa, ficando combinado a distribuição de alguns exemplares da pesquisa após seu término.

Anthony rememora o filme “A nação que não esperou por Deus” (MURAT; HINRICHSEN, 2015) perguntando se os demais já assistiram e deixando o seu ponto de vista, dizendo que o filme é bem bacana e legal por contar uma parte da história sem fim do povo Kadiwéu, mas acredita que o título do filme foi um pouco mal pensado, que ele

... explica um pouco, Porque eu creio que Deus está com a gente desde o início de tudo, desde que o planeta se formou Deus esteve presente, então aquela forma como está escrito no título, de que o povo não esperou por Deus eu creio que se não fosse por Deus não teríamos essa imensidão de Terra, quinhentos e poucos mil hectares não seriam contemplados como a Terra mais bem preservada do Mato Grosso do Sul. Então eu creio que Deus fez tudo. Então eu discordo do título em si, mas o filme, a direção, foi tudo legal, mas só o título, depois que eu tive mais conhecimento da palavra, eu vi que aquela palavra foi meio uma forma de excluir Deus e eu acho que Deus não deve ser excluído em momento algum de nossas vidas, desde nossos tataravós e antepassados, ele sempre esteve presente. Essas pessoas que benziam e faziam a cura, isso era para o bem, Deus com certeza deu aquele dom para aquelas pessoas, porque a pessoa não iria ter aquele dom e propósito assim sem mais nem menos. É como eu falei, Deus criou o povo indígena para ser o guardião da floresta, esses hectares aqui, você acha que se fosse o branco essa Terra já não teria sido desmatada ou queimada? Você acha que já não teriam devastado? O

indígena de certa forma não deixa isso acontecer. Essa é um pouco da minha opinião sobre o filme (Anthonyzezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Então sobre essa questão de Deus sempre estar com eles pergunto se eles conhecem alguma história de como foi esse começo, esse começo dos Kadiwéu quando Deus criou tudo, e o Anthony diz acreditar que

... Kadiwéu tem algum significado, eles vêm do povo Guaicuru, os cavalheiros, o que também tem um significado. Isso foi nomeado por alguém, agora quem foi eu não sei, mas se você pensa, casa etnia tem um nome, o próprio indígena não teria conhecimento para dizer 'eu sou Kadiwéu', alguns desses nomes foram determinados pelos portugueses quando eles entendiam uma palavra que falavam, eles colocavam aquele nome nele (Anthonyzezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Nesse momento me vem algumas informações vagas de pesquisas realizadas anteriormente e digo que "... se não me engano essas palavras são da língua Tupi-Guarani, Kadiwéu significa morador do fundo do mato enquanto Guaicuru significaria uma pessoa feridenta, encaroçada". Percebo a completa surpresa deles quando eu falo isso, então busco recapitular as informações que ouvi em conversas informais e algumas leituras que passei brevemente e esclarecer o que até ali entendi como sendo uma perspectiva da realidade.

Ao menos nas leituras que fiz, algumas histórias que ouvi, e uma vasculhada na internet, os *Ejiwajegi* e os Guarani tinham conflitos, e pelo fato dos *Ejiwajegi* se locomoverem longas distâncias a cavalo, a parte superior das pernas e as nádegas ficavam assadas e por isso os Guarani os chamavam de bunda feridenta, pelo fato delas muitas vezes estarem machucadas após as cavalgadas. Não sei exatamente o motivo, se foi apenas a passagem do tempo, mas parece que os *Ejiwajegi* não quiseram mais usar esse nome Guaicuru por conta do significado, digamos que ele não é muito bonito (todos riem), e eles aceitaram, ou preferiram, serem chamados de Kadiwéu, pois essa palavra teria como significado 'morador do fundo do mato'.

Anthony confirma que realmente Kadiwéu é uma opção bem melhor, então eu complemento:

Mas em conversa com alguns, a maioria me diz 'nós não somos Kadiwéu, nós aceitamos ser chamados de Kadiwéu, mas nós somos *Ejiwajegi* que significa gente'. Ao menos foi o que me foi dito, até por isso que na minha pesquisa a palavra *Ejiwajegi* tem destaque maior que as palavras Kadiwéu e Guaicuru.

Pergunto se eles conhecem o pesquisador Gilberto Pires que é também um *Ejiwajegi* e que em sua dissertação de mestrado que trabalha a questão da educação aborda alguns desses aspectos culturais e utiliza bastante esse termo. Os rapazes afirmam conhecer, e antes que o Anthony se retirasse por estar sendo chamado, diz

que incluso o nome da escola central do território é a escola municipal indígena *Ejiwajegi* polo. Falamos um pouco mais sobre algumas histórias da criação do mundo para os *Ejiwajegi*, e Fernando afirma conhecer apenas aquela exposta no filme referenciado anteriormente, onde os antigos entraram na mata sem esperar Deus dar as ferramentas para eles, assim como estava fazendo com os outros povos; e após esgotarem essas dádivas Deus deu o direito de usufruir de todas, "... e por isso os Kadiwéu tem essa Terra" (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Ainda em direção ao encerramento de nossa conversa pergunto se os rapazes gostariam de tratar alguma questão, se eles percebem algum problema na comunidade que seja importante resolver, alguma questão de infraestrutura, ou algum conflito interno. Deixo em aberto para que possam compartilhar algo que julguem importante, desta vez não estar necessariamente vinculado a espiritualidade ou a Deus, mas qualquer coisa que eles sintam sua importância para reflexões e registro. Fernando pensa por um momento e diz: "Creio que sim, você falou que poderia ser sobre rixa, certo?" (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024). Afirmo que qualquer questão que julgue importante para uma reflexão pública ou registro para a posteridade é válida e ele continua:

Recurso acredito que nós estamos tendo, ao menos a maioria dos Kadiwéu; uma minoria não está mais por aqui, houve uma rixa, você já deve ter escutado a história. Os kadiwéu se desuniram, não teve mais união e uma minoria foi embora para a cidade, aí acaba tendo menos gente nas aldeias, principalmente na Alves de Barros" (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Pergunto se esse conflito faz tempo e se é público o motivo do seu acontecimento e Fernando afirma que sim, fazem mais de 10 anos, e que acredita que o conflito se deu por conta de liderança, gerando uma desunião entre clãs. Pergunto sobre a visualização de uma perspectiva positiva para esse conflito, mas Fernando afirma que acredita ser possível, "...mas o pessoal lá da cidade quando os que moram na aldeia vão até lá, alguns dos caras embriagados se lembra e querem retomar essa briga, então não sei se tenho muita esperança de se unirem como antes. Acho bem difícil" (Fernando, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Já o Anthony em relação a essa pergunta sobre alguma outra questão que merece atenção e registro sobre as problemáticas e os enfrentamentos que os *Ejiwajegi* vivenciam, afirma que sim, os conflitos e rixas entre grupos marcaram uma geração, sendo a geração dele, do Fernando e do Gabriel a primeira geração do recomeço, uma geração que está revolucionando a forma de convívio entre os

Ejiwajegi. Ele afirma essa ser uma geração que não se apega tanto as divisões hierárquicas preestabelecidas na sociedade, afirma que:

Eu não me dou bem com aquele problema, porque eu vejo que nós temos que ser Unidos, unir força para que quando gerações futuras forem vindo, elas tenham coisas boas, inovadoras, escola de primeira qualidade, saúde de primeira qualidade, estrutura tipo: Ibama, as estradas; eu vejo assim que, o indígena é esquecido nessa parte, não só o indígena como o Brasil, vamos dizer assim. Mas quem tem que fazer isso melhorar somos nós, jovens, temos que fazer isso renovar novamente, por que as lideranças daqui estão naquele pensamento lá atrás ainda do que era antes, o que vem lá de cima tá bom. Para mim pelo menos não é assim (Anthonyezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

O termo “lá de cima” me deixa um pouco intrigado e pergunto: “Quando você diz lá de cima, você está se referindo ao Governo Federal?” E ele afirma que não apenas, e esclarece sua fala quando diz:

Federal, Estadual, Municipal, incluindo todos. Porque nós temos que ter... Eu vejo que uma criança, uma senhora idosa, um senhor idoso, tem que ter uma assistência porque um dia eu vou ser idoso, eu já fui bebe um dia, então tem pessoas que hoje em dia estão tendo famílias novas, eles têm direito a essas melhorias, essas assistências de qualidades, não só aquelas pessoas lá em Rio de Janeiro, Campo Grande, São Paulo, Rio Grande do Sul, naquela parte aqueles estados do Brasil que só porque elas são da classe média, média alta, que elas têm que ter regalias, só entre elas; um plano de saúde, todas as coisas para elas são de qualidade, e nós indígenas também temos potencial e se nós nos organizarmos e batalhar, correr atrás, nós conseguimos também. Focando em nós indígenas; e se o branco ele não liga, eu vou falar bem a verdade, ele não liga mesmo para o indígena, se o próprio governo não liga para o indígena, quem vai ligar por nós, é igual o que ele falou: Deus, só Deus é por nós, e nós mesmo né. Então eu vejo que a gente tem capacidade, tem potencial, mas a gente tem que recomeçar de novo (Anthonyezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Utilizo a mesma pergunta que direcionei para o Fernando sobre a sua perspectiva esperançosa ou não para o futuro e ele segue em direção diferente quando diz que é esperançoso. Que tem como

Sim, eu vejo. Por exemplo, eles — que têm 14, 15, 16, 17 anos — ainda têm tempo de mudar esse pensamento em prol de melhorias para suas famílias, para o futuro deles, dos filhos, dos avós e dos pais, que um dia também envelhecerão.

Vejo que há oportunidade, há potencial. Sei que não é fácil, mas acredito que, um dia, a gente chega lá.

O Brasil já teve vários protagonistas: pessoas que lutaram contra a fome, que conseguiram remédios para populações específicas, em lugares esquecidos. E elas são lembradas até hoje por terem feito o bem. Mas lutaram, batalharam. Nada veio de mão beijada, não foi de uma hora para outra que as coisas aconteceram.

Vejo que aqui, no território kadiwéu, há grandes chances de isso acontecer também. Mas quem tem que enxergar, lutar e batalhar por isso somos nós: os jovens.

Acredito que as pessoas que estão acima de nós, em idade, ainda mantêm um pensamento do passado. Por isso, não adianta eu chegar para um líder e dizer tudo isso que estou dizendo aqui agora. Eles vão pensar: Poxa, um menino desses querendo me ensinar algo que eu já sei'.

Então, acho que essa mudança tem que partir de nós.

Como ele mesmo disse: o pai dele é pastor, prega o bem, leva a palavra. E eu vejo que ele também tem potencial — não necessariamente para ser pastor —, mas para ser uma pessoa que vai levar o bem, pregar a prosperidade, espalhar coisas boas para o povo. Para os Kadiwéu como um todo, para o território inteiro, não apenas para uma aldeia específica (Anthonyezer F. de Farias, Alves de Barros, 17 de fev. 2024).

Nesse momento falo para Anthony da potência das falas e se ele gostaria de ser identificado ao longo o texto, ele afirma que gostaria sim de ser identificado como morador da aldeia Tomazia e que poderíamos utilizar corriqueiramente o seu apelido Anthony como um identificador padrão ao longo do texto. Pergunto se os rapazes gostariam de compartilhar mais alguma informação, mas eles afirmam que não. Digo quão contente estou com a concretização dessa nossa conversa e mais uma vez confirmo com todos se poderia utilizar a gravação da nossa conversa como material base para a produção da presente dissertação, recebo uma resposta afirmativa e encerramos nossa conversa em um clima em empolgação e satisfação.

Essa gravação foi ouvida por meses, transcrita durante semanas e refletida está sendo até o presente momento, assim como as outras. O trabalho do antropólogo, como muito bem ressaltado por Roberto Cardoso de Olivera (2000) se baseia no olhar, no ouvir e no escrever. Essa questão consumiu grande parte das minhas reflexões, especialmente ao considerar a disciplina acadêmica do olhar e do ouvir, que impacta diretamente na escrita. Além disso, a instrumentalização da universidade e da pesquisa etnográfica, tão provocativamente, reflexiva e incisivamente abordada por Linda Smith (2018) em seu texto, evidencia a necessidade de uma mudança.

Quando me deparei e comecei a ter consciência dessa necessária desconstrução decolonial, admito que me desvinculei um pouco das teorias, incorporando o mantra de que 'o mundo não é ditado por teorias'. Ainda assim, a pressão acadêmica por manter um diálogo constante com as múltiplas teorias nunca foi esquecida. No campo, muitas vezes percebi o olhar e o ouvir disciplinado, mas, no

momento da escrita, sentia a obrigação de dar uma atenção redobrada à questão da disciplina, fosse ela objetiva ou não.

Essa redobrada atenção não se limitava a cumprir as exigências teóricas e metodológicas. Pelo contrário, ela representava a busca por uma pesquisa mais colaborativa, respeitosa e socialmente relevante. A observação participante transformou a percepção dos antigos 'sujeitos' ou 'informantes', agora vistos como participantes ativos da pesquisa. Isso implicava captar seus pontos de vista, suas preferências nas instruções de redação, e acima de tudo, cultivar um olhar horizontal, um ouvir atento e uma presença que não fosse apenas física, mas que envolvesse toda a subjetividade que trago comigo.

Aplicando a observação participante (MALINOWSKI, 1984) como método etnográfico, consegui uma imersão significativa na comunidade estudada. Durante mais de dois anos de trabalho de campo intensivo e intermitente, pude estreitar laços com seus integrantes. O "estar lá" (being there) me proporcionou uma imersão autêntica na cultura local: ouvi a língua, aprendi palavras e participei de eventos e atividades cotidianas. Essa experiência gerou uma percepção singular – a de alguém de fora que, como parceiro, se integra. Nesse contexto, além das inúmeras informações que recebo em minhas interações (as quais possuem variados níveis de profundidade com os membros da comunidade), busco também compreender os múltiplos significados das ações e símbolos que me são transmitidos ou que observo. Dessa forma, creio me aproximar, em muitos momentos, de uma interpretação cultural por meio de uma descrição densa (GEERTZ, 1989), ou talvez não tão densa. Ainda assim, não descarto a chance de equívocos ocasionais na compreensão, nem de perceber sínteses, alinhamentos ou contradições.

O processo de escrita foi onde senti a maior imposição da valorização do conhecimento ocidental, objetivando uma universalidade. Em muitos momentos, cedi; em outros, resisti. Busquei valorizar também outras formas de saber, sempre considerando minha posição e o impacto da minha presença no campo. Almejei uma ética de pesquisa fortemente centrada no consentimento informado e na proteção dos participantes, garantindo a devolução dos resultados. Esses resultados, por sua vez, foram moldados aos interesses dos participantes em diálogo, num processo de construção conjunta de conhecimento em relação horizontal com eles, que possuem plena agência no processo de aprendizagem.

Nesse sentido, percebo esta monografia como um modelo experimental/pós-moderno (OLIVEIRA, 2000), com um tom mais intimista e a presença constante do autor na busca por rever os modelos clássicos de pesquisa. Como Roberto Cardoso de Oliveira observa (OLIVEIRA, 2000), esse modelo pode correr o risco de um uso excessivo do "nós" ao longo do discurso, o que potencialmente suprimiria a voz dos outros. Contudo, Cardoso de Oliveira também aponta uma forte contribuição desse tipo de pesquisa: o ato de assumir a subjetividade do autor ao longo do texto como um critério enriquecedor para a teoria social, algo que pode ser alcançado com ponderação. Assim, meu processo de escrita incorpora um tom menos invasivo, adotando um enfoque mais descritivo do que analítico das informações observadas.

Este trabalho, portanto, pode ser entendido como uma monografia experimental/pós-moderna (OLIVEIRA, 2000), na qual a pesquisa não se descola do pesquisador. A "Roda de Conversa com jovens *ejiwajegi* (kadiwéu)" exemplifica essa abordagem: ao invés de uma mera transcrição, o que se apresenta é uma narração rememorativa, onde a seleção e a remoção de informações evidenciam a subjetividade do autor — um aspecto que Roberto Cardoso reconhece como enriquecedor para a teoria social, se manejado com ponderação. O "estar lá" (MALINOWSKI, 1984) transcende a presença física, envolvendo a totalidade da minha subjetividade, um olhar horizontal e um ouvir atento que buscam uma interpretação da cultura (GEERTZ, 1989), mesmo que não tão densa assim, e sujeita a mal-entendidos e contradições. É uma escrita que se desprende de amarras puramente teóricas, abraçando a desconstrução decolonial (SMITH, 2018) ao valorizar as vozes e as agências dos participantes, num processo colaborativo e de aprendizagem mútua, onde a ética e a relevância social pautam cada reflexão. Assim, o atual trabalho se revela um convite a repensar os moldes clássicos, tornando a própria escrita um ato de experimentação e diálogo constante.

CAPÍTULO III – BARRO E GESTO: A ESPIRITUALIDADE MOLDADA NA MEMÓRIA

A primeira parte desse capítulo se desenvolve como um tributo à figura de Elizângela Moraes da Silva (Dona Lena), uma artista, mãe e liderança na aldeia São João, com uma trajetória entrelaçada em minha pesquisa de forma afetiva e política. Lena sempre se mostrou um exemplo de força e uma boa articuladora artística. Nesse capítulo é feito um breve relato da minha participação no 1º Festival da Cultura Kadiwéu da aldeia São João (2024), e algumas memórias que tenho com essa senhora.

Ainda nessa primeira parte, onde a narrativa tem um tom íntimo e se torna comovente com as experiências que vão acontecendo se configura em uma reflexão sobre a espiritualidade vivida através da arte e da memória. Tendo as peças em cerâmica sendo mais que objetos, são testemunhos materiais de um vínculo espiritual, afetivo e ético como expressão de confiança, continuidade e respeito.

Essa primeira parte do capítulo três dialoga com Mauss (2003) e Favret-Saada (2005), na tentativa de reconhecer que minha relação com a comunidade extrapola uma objetividade acadêmica, configurando-se em entrelaçamentos existenciais. Os presentes recebidos não são “dados” a serem analisados, mas se revelam como gestos que me transformam como pesquisador, atravessando-me de responsabilidades. Nesse sentido, o campo não se apresenta como um espaço distante, mas como parte integrante da vida.

Na segunda parte do capítulo essa experiência é retomada almejando uma reflexão mais sistemática sobre espiritualidade, e a observação dela entre os *Ejiwajegi*. Neste momento a espiritualidade é apresentada como uma dimensão que atravessa as práticas cotidianas, não estando localizada em separado. Ela se manifesta nos gestos, nas relações, nos silêncios, no cuidado com o barro, nas restrições de luto e de menarca, nas orações, nas ausências, nos grafismos, nas relações de afeto e nos modos de viver.

Neste trecho, não busco definir ou cristalizar um modelo de espiritualidade kadiwéu, mas busco acompanhar alguns movimentos, sutilezas e permanências. Vou no caminho de uma etnografia da escuta, comprometida com uma postura ética e desarmada, recusando uma superioridade epistemológica e reconhecendo uma alteridade com base no encontro antropológico.

Referenciando a tese da Maria Raquel da Cruz Duran (2017), esse trecho mostra que o *Godidigo* não é entendido apenas como arte, mas também como um saber espiritual relacional e situado, no qual esses objetos produzidos funcionam como vetores que carregam memórias, força e cuidado. Nesse sentido, o grafismo, as pinturas corporais, as peças de cerâmicas e os gestos cotidianos são aqui compreendidos como formas de relação com o invisível, o Divino, e os ancestrais.

Por fim, afirmo que minha presença no campo foi e é marcada por vínculos afetivos e espirituais, e que essa pesquisa se torna, ela mesma uma experiência moldada pela espiritualidade observada. Nesse contexto, a arte é tanto uma forma de expressão, quanto uma pedagogia espiritual, um elo entre mundos que não se dissociam: vida e morte, visível e invisível, ciência e fé, cuidado e resistência.

3.1 Espiritualidade moldada em barro: notas etnográficas sobre Dona Lena

Tudo que penso dizer sobre ela parece aquém do que ela foi. Dona Lena, Lena da Silva, Elizangela Moraes da Silva. A primeira vez que tenho memória de ver essa mulher, foi quando em um lançamento de livros da ação Saberes Indígenas na Escola, o professor Antonio Hilario falava com ela sobre a apropriação de um espaço que em outrora se havia lutado pela sua existência. Era uma viagem rápida, vínhamos trazer alguns livros, enfim publicados depois de um longo processo de trabalho dos professores e professoras, algumas falas, fotos, o de praxe, mas aquele breve contato com aquela mulher, eu como observador, seria o começo de uma grande amizade.

Alguns meses depois, 11 de junho de 2024 fui convidado por aquela mulher e o cacique Ivanildo para o 1º Festival da Cultura Kadiwéu da Aldeia São João 2024 e Inauguração do centro de comercialização, ambos no dia 19 de julho daquele ano. Na carta convite Elizangela assinava como Representante das mulheres kadiwéu na aldeia São João, título que muito lhe faz referência.

Ficamos três ou quatro dias viajando, estando dois na aldeia. A família da Dona Lena acolheu eu, Benilda Vergilio e Gabriela Barbosa Lima e Santos com muito carinho e atenção. Naqueles momentos era notável a dedicação da Lena com sua família e comunidade, ela dedicava uma especial atenção à produção artística²⁰ na aldeia, cuidando não apenas de manter sua produção artística, mas incentivar suas

²⁰ Ver imagens 5, 6 e 7 como exemplo de produções artísticas em cerâmica feita por Lena, além das peças nas imagens...

filhas e outras mulheres a buscarem mais espaço no cenário artístico local. Naquele evento, uma foto marcante registra Lena com sua família.

Figura 14: Elizangela e eu na AMITK



Fonte: Acervo pessoal (fotografia Kaylana Evelin da Silva Almeida), 2024.

Figura 15: Elizangela, seu marido Ataide e algumas filhas e filho²¹



Fonte: David de França Brito, 2024

Após esse evento, que foi grandioso e teve muita participação da comunidade interna e externa à aldeia, a produção artística de cerâmica e colares na aldeia São

²¹ Da esquerda para direita: Suzymara da Silva Almeida, Flávia Alessandra da Silva Almeida, Elizângela Morais da Silva, Ataide da Silva Almeida, Atilson da Silva Almeida e Kaylana Evelin da Silva Almeida

João aumentou. Observei através das mídias digitais que foram convidadas para participar do 23º Festival de inverno de Bonito 2024, para expor em outras cidades e cada vez mais recebendo visitantes para a compra de cerâmicas.

Parecia que tudo florescia; a arte, as conexões, os caminhos que se abriam. Mas a vida, por vezes, nos interrompe com dor. Em março de 2025 recebi a notícia que jamais esperei, o falecimento dela, Lena Silva, Dona Lena, Elizângela Moraes da Silva. Jovem. Quarenta e quatro anos de vida, de existência, resistência. Até hoje, sentimos falta, eu, seus familiares que juntos lembramos histórias e momentos com elas, amigos em comum que vivenciaram momentos e sonhos juntos, ou que gostam da Lena e tem histórias com ela. Lena foi especial no cenário artístico da aldeia São João, na minha vida como um exemplo de perseverança, e para muitos como sinal de mulher forte e guerreira. Lena nos deixa com saudades.

Na segunda metade de março, em uma visita que ocorreu logo após o falecimento da Lena, suas filhas, as mesmas na foto acima, me entregaram como presente uma peça²² em cerâmica em nome da família, uma peça única, bela, feita de natureza; utilizei força para demonstrar estabilidade, mas me desmanchava por dentro assim como as meninas, Lena deixa saudades, aquela mulher que contribuiu para ampliação da visibilidade das mulheres e artistas da aldeia São João, acolhedora, ativa, carinhosa, sempre me sinto sem palavras para conseguir demonstrar a potência de Lena.

Um pouco mais de um mês depois, em uma visita para formação continuada, a primeira do ano já que a do mês anterior foi cancelada por motivo de luto, o presente com quatro peças veio no final, dessa vez das mãos do pai da família, sr. Ataíde da Silva Almeida. Mais uma vez me sentia na barreira do transbordamento daquele debulhar interno que crescia enquanto observava um vaso, um triângulo, um coração e uma tigela, todos em tamanho pequeno e que brilhavam com o reflexo do sol que resistia em sair.

Tenho dificuldades em pensar formas ou referências para análises nesse momento. Me sinto envolvido e afetado (FAVREET-SAADA, 2005), me sinto parte. Mesmo estando a mais de 330km de distância física, o campo não está distante da minha vida pessoal, os participantes da pesquisa, os famosos interlocutores ou

²² Esses presentes são tratados de forma especial. Essas peças fazem parte da última produção da artista Lena da Silva (Elizângela Moraes da Silva) e não foram comercializadas, a família presenteou alguns amigos e parentes com essas peças em demonstração de estima.

informantes na antropologia (MALINOWSKI, 1984) fazem parte da minha vida pessoal, são amigos, não meros dados que se transmutam em letras em um papel.

Figura 16: Primeiro presente²³



Fonte: David de França Brito, 2025

Figura 17: Segundo presente²⁴



Fonte: David de França Brito, 2025

²³ Fotografia da peça em peça de cerâmica com grafismo kadiwéu produzida por Elizângela Moraes da Silva – Foto produzida pelo autor (peça com 9X8cm).

²⁴ Fotografia do segundo presente com as peças de cerâmica com grafismo kadiwéu produzida por Elizângela Moraes da Silva (vaso tem 8cm de altura).

Esses presentes recebidos não foram apenas objetos cerâmicos com grafismos tradicionais — foram gestos carregados de afeto, reconhecimento e continuidade. Cada peça parecia conter um fragmento da memória de Lena, uma extensão do cuidado que ela dedicava à sua arte, à sua família e àqueles que cruzavam seu caminho. Como nos ensinou Mauss (2003), o presente carrega sempre um vínculo, uma força que continua entre quem oferece e quem recebe – e nesse caso, o que recebi foi muito mais que cerâmica, recebi responsabilidade, memória, confiança. Esses objetos tornaram-se mais que peças artísticas: são testemunhos materiais de uma trajetória marcada por generosidade, força e beleza.

Não consigo descrever com precisão o que senti ao segurar cada uma dessas peças. Senti que estava sendo confiado a mim algo sagrado, algo que ultrapassa a simples relação entre pesquisador e comunidade. Era como se, naquele gesto silencioso e firme, me dissessem: "Continue. Lembre. Leve adiante".

A vida espiritual dos Kadiwéu, ao contrário de visões cristalizadas ou estáticas, se revela nas entrelinhas do cotidiano, nas práticas artísticas, nas relações familiares, nos ritos de passagem e, sobretudo, nos gestos. É complexa porque pulsa entre o visível e o invisível, entre o que se pode contar e o que só se pode sentir. É nesse lugar de entremeio que conheci Lena: entre o fazer e o cuidar, entre o ensinar e o aprender, entre a resistência e a ternura.

Voltar à aldeia São João depois da partida de Lena foi também um rito. Um reencontro com a ausência, que paradoxalmente se manifesta com muita presença. Cada canto da casa, cada peça exposta, cada filha sua que caminha com firmeza — tudo parece reiterar que sua energia permanece ali. Lena não foi apenas artista, foi canal de transmissão de saberes e afetos, uma espécie de elo entre tempos, entre mundos.

Ao escrever este capítulo, percebo que não se trata apenas de relatar a espiritualidade no contexto dos *Ejiwajegi* (Kadiwéu), mas de vivê-la e atravessá-la. A espiritualidade, nesse caso, não se encerra em ritos formais, mas se expressa também nas relações, nas trocas, na forma como se olha para o outro e se cuida de suas memórias. E talvez seja exatamente isso que Lena nos ensinou, e ainda ensina: que viver espiritualmente também é criar vínculos que resistem ao tempo.

Por isso, não encerro aqui — apenas marco um ponto de respiração. A memória de Lena, como sua cerâmica, continua moldando afetos, atravessando distâncias e

me lembrando, com suavidade e firmeza, do que realmente importa nessa caminhada entre mundos: estar junto, lembrar com respeito e seguir com dignidade.

3.2 Entre mundos visíveis e invisíveis: espiritualidade como presença

Nessa pesquisa a espiritualidade é tratada como algo processual, que atravessa práticas, relações, gestos — e não como um objeto exótico ou separado da vida cotidiana. Com uma abordagem sensível e ética, sempre em busca de uma maior compreensão dos modos diversos de vivenciar o sagrado entre os *Ejiwajegi*, reconhecendo ressonâncias entre cosmologias ancestrais, tradições de origem cristã e experiências do cotidiano. Aqui a espiritualidade emerge como uma tessitura viva entre o passado e o presente, onde práticas rituais, memórias afetivas e reinvenções contemporâneas se entrelaçam, sem a pretensão de classificá-las, mas de escutá-las em sua densidade e pluralidade.

As escultas não se deram apenas nas palavras que foram ditas, elas também aconteceram nos silêncios, em pausas longas, em olhares desviados, em lembranças que evocam memórias corporais. É nesse espaço do não-dito — muitas vezes mais do que no discurso direto — que se manifestam traços profundos da espiritualidade kadiwéu²⁵. Não percebo ela necessariamente se apresentando como um sistema dogmático ou que seja organizado segundo categorias fixas, mas sim como um fluxo, uma energia que vai percorrendo a vida social, moldando as relações, explicando doenças, orientando as decisões, atravessando o fazer artístico e os momentos que são de cuidado.

Não observo a espiritualidade como sendo circunscrita ao domínio religioso institucional. Observo ela — fazendo um paralelo com as experiências do campo, na escolha dos momentos apropriados para lidar com o barro, nas restrições durante a menstruação ou o luto, nos encontros com pastores, nos testemunhos de cura, e em práticas que dizem muito sobre o sagrado presente no cotidiano. Profundamente significativa a espiritualidade não é sempre falada, muitas vezes ela é apenas vivida, encarnada, sutil.

²⁵ Não almejo na atual pesquisa um aprofundamento desses espaços do não-dito nem a audácia de gerar teorias sobre esses traços que percebo, mas sim observá-los e realizar alguns registros dessas observações.

Essa pesquisa não tem como objetivo cristalizar um modelo de espiritualidade kadiwéu contemporânea, mas o de acompanhar alguns de seus movimentos, de suas transformações, e discretas permanências. Assim como as cerâmicas que são moldadas pelas mãos das anciãs, a vida espiritual também é feita de gestos repetidos, de técnicas que são herdadas, de improvisações e desvios criativos. Entre o barro e o espírito, o grafismo e a oração, entre o silêncio e o testemunho, a espiritualidade se refaz a cada geração, num constante movimento de adaptação e de resistência.

Ao assumir um olhar que recusa uma postura de superioridade epistemológica busco reduzir o exotismo antropológico e opto por não fazer uma etnografia das conversões religiosas, e sim um reconhecimento desse modo legítimo e múltiplo de compreender o mundo. A legitimidade antropológica que utilizo aqui não provém de uma validação científica, mas sim do reconhecimento da alteridade como um fundamento da escuta antropológica. Assim, mais do que classificar crenças, minha proposta é a de acompanhar caminhos, seguir alguns rastros, deixar-me tocar pelos sentidos que essas práticas produzem.

Nessa abordagem, percebi a demanda de uma postura ética que reconhece que a espiritualidade não é um dado a ser extraído, mas uma experiência que é compartilhada, muitas das vezes íntima, envolta em cuidados, com respeito e reciprocidade. Me exigiu uma escuta desarmada, aceitando contradições, dúvidas, esquecimentos e reencontros como parte do processo. Como pesquisador eu me posicionei não como um tradutor do invisível, mas como alguém que caminha ao lado, alguém que aprende a ver através do olhar do outro e que, por esse motivo, também se transforma.

Ao longo do percurso, percebi que a espiritualidade não se restringe a um tema de pesquisa, mas configura uma dimensão que orienta a própria prática etnográfica. As metodologias tradicionais mostraram-se limitadas em alguns momentos, sugerindo pausas, atenção ao corpo e à presença. Nesse movimento, emergiu um convite ao desaprendizado e a uma escuta mais profunda.

Entre os *Ejiwajegi*, como tenho experienciado no campo e também observado na tese da Maria Raquel da Cruz Duran (2017), a espiritualidade não se apresenta de uma forma cristalizada ou contida em doutrinas rígidas. Ela pulsa nos silêncios, desenhos, objetos moldados, em gestos de acolhimento, em ausências que permanecem presentes.

No processo de estudo e no campo fui lentamente sendo ensinado a perceber que o espiritual não se separa da vida mundana. Ele não apenas surge em rituais e cânticos – embora estes também possuem sua potência – mas se expressa principalmente nas relações e nos modos de fazer. Assim como desenvolveu Maria Raquel da Cruz Duran (2017) sobre o *Godidigo* em sua tese, e por mim observado em campo, os grafismos, os corpos pintados, as cerâmicas doadas, todos são formas de presença e memória espiritual.

Tenho observado que para os *Ejiwajegi* a espiritualidade não se separa da vida cotidiana. Ela abrange desde o modo de falar, de desenhar, de cuidar do corpo e de se relacionar. As entregas das cerâmicas de Dona Lena que foram entregues por suas filhas – e depois pelo marido – não sinto como apenas um gesto estético ou uma cortesia, mas entendo como um ato carregado de algo que transborda o visível.

Partindo da análise que Raquel faz em seu trabalho, os presentes (cerâmicas) não são objetos estáticos, mas sim “vetores” (DURAN, 2017) que agem sobre quem os recebe, gerando canais de relações e cuidados. Me senti sendo atravessado por esse gesto, que tenho como tendo sido um ato espiritual.

A espiritualidade então, não é abordada aqui apenas como evocação de algo que já se foi, mas como um elo entre mundos visíveis e invisíveis, continuidades em outras formas, assim como o grafismo segue sendo transmitido entre as mulheres, o barro que ganha novas formas, as práticas que vivem nos relatos. A espiritualidade induz ao movimento, um movimento sutil de aproximação com o Divino, o Sagrado.

Raquel Duran (2017) demonstra em sua etnografia o quanto a arte é também uma pedagogia espiritual, uma forma de conhecer e dar sentido ao mundo. E por isso o *Godidigo* não é arte no sentido ocidental, mas sim um saber situado, relacional, codificado não apenas por linhas e traços, mas pela experiência sensível do viver.

Nesse sentido entendo minha presença no campo não apenas como um observador externo, mas como alguém implicado em laços de afeto, de troca. As peças que recebi se colocaram para mim como um convite a cuidar de uma memória, me senti confiado a uma parte de algo maior do que eu. Me deparo com esse constante desafio de nomear essas experiências sem reduzi-las a palavras que as esvaziem e em respeitar a complexidade do que está sendo transmitido.

Entendo o espiritual não como um tema separado do mundo, mas uma camada que permeia tudo: desde a arte, a relação com os mortos, a transmissão de saberes geracionais, os cultos religiosos ou não, o cuidado com o barro e a natureza, o

cotidiano, as relações, a existência como um todo. Assim, a espiritualidade não é observada como um objeto, e sim sobre os modos de percebê-la em movimento, em diálogo com os participantes, os autores, os silêncios que me atravessaram e a cristalização desse material feito no processo de escrita.

Aproveito para pontuar aqui, mesmo não sendo esse o enfoque da minha pesquisa, e de encontro com o trabalho da Raquel (DURAN, 2017), que observei com muita potência a arte entre os *Ejiwajegi* (Kadiwéu), o *Godidigo* é uma forma de saber espiritual, uma espiritualidade vivida, e o grafismo como um meio de relacionar-se com o invisível, um canal com o Divino, com os ancestrais e a força vital das coisas.

As mulheres se mostram guardiãs e transmissoras desses saberes, preservando e criando a possibilidade de manutenção dessas tradições através de um fazer artístico e de cuidado. Entendo assim que a espiritualidade não se separa da vida cotidiana, e a arte se mostra como um elo entre mundos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura clássica sobre o tema esteve presente como referência e interlocução, mas a análise concentrou-se em outras perspectivas que se mostraram mais centrais ao objetivo da pesquisa. O objetivo não foi aprofundar-se nesse corpo teórico, nem no contexto individual dos participantes da pesquisa. Desta forma, o trabalho se concentra em uma abordagem essencialmente etnográfica, oferecendo uma base para análises e reflexões futuras. Além disso, utilizou-se de elementos introdutórios da temática, assim como de experiências pessoais e profissionais minhas, como forma de contextualizar e revelar as subjetividades presentes nos encontros; essas narrativas permitem estabelecer conexões que ajudam a compreender os caminhos percorridos ao longo da pesquisa.

Na atual fase do percurso, reconheço que a pesquisa realizada junto aos *Ejiwajegi* (Kadiwéu) não é um ponto de chegada, mais um fragmento de um diálogo contínuo. O campo, com as suas vozes, silêncios e gestos, me conduziu a um território de encontros e atravessamentos, onde espiritualidade, arte, memória e política sim entrelaçamos como fios de um mesmo tecido. Esses fios se mostram condutores de muitas possíveis pesquisas, incluso a continuação da pesquisa atual em um doutorado, com aprofundamento teórico, em campo, e espiritual.

Mais do que registrar práticas e discursos, busquei acompanhar o ritmo dessa sociedade, a suas pausas e acelerações, seus instantes de partilha e seus momentos de reserva. Ao longo deste processo, ficou para mim evidente que a “teia de significados” (GEERTZ, 1989) que sustentam a vida dos *Ejiwajegi* é complexa e vibrante, construída no cruzamento de temporalidades, cosmologias e relações sociais.

As histórias compartilhadas por anciãs e jovens me mostraram que a oralidade é mais que um recurso comunicativo – é um corpo vivo, que respira junto com a comunidade. Nessas narrativas, o passado mítico convive com experiências recentes, e o ato de contar é também o ato de reafirmar a presença de um povo em seu território. Como recordam alguns dos participantes da pesquisa, antes o saber circulava ao redor do fogo, nos fins de tarde, e a roda de conversa era a escola onde se aprendia sobre o mundo visível e invisível.

O universo espiritual que encontrado não se deixa aprisionar em definições rígidas. Ele transita em cosmologia animista, herança do catolicismo popular e

expressões evangélicas contemporâneas, em um processo que lembra a ideia de “multicentralidade espiritual” trabalhada ao longo dessa pesquisa. Como aponta Romizi (2021), compreender o cristianismo entre os *Ejiwajegi* exige também um conhecimento profundo de seu animismo, depois as fronteiras entre esses universos são porosas imóveis. Cada gesto de bondade pode ser compreendido como uma oração que evoca memórias de outras formas de presença no mundo, frequentemente sutis ou invisíveis em um primeiro momento.

A cerâmica, o grafismo e outras produções artísticas não são apenas objetos ou adornos: são mensagens inscritas no barro e na cor, portadoras de histórias, identidades e reivindicações. A casa das mulheres artistas kadiwéu revelou-se como espaço de enraizamento e de circulação onde se produz não só arte, mas também autonomia e reconhecimento.

Nas rodas de conversa, é possível perceber tensões e afetos que atravessam gerações. As anciãs e anciãos, os que guardam esse saber transmitido outrora à beira do fogo, expressam preocupação diante das mudanças trazidas pelas novas tecnologias. Já os jovens, mesmo imersos neste novo tempo, revela o interesse em criar pontes, reinventando tradições e encontrando nelas sentido para o presente – movimento que dialoga com a noção de identidades instáveis e em transformação proposta por Hall (2004).

Os locais como a casa das mulheres artistas ou eventos comunitários funcionam como verdadeiros territórios simbólicos, onde espiritualidade, arte e memória se encontram. Neles, a comunidade se fortalece, projeto futuro e reafirma sua autonomia frente aos desafios externos, confirmando o que, como afirma Bauman (2001), é nas relações sociais que se moldam as formas de estar no mundo.

Percebi também que o vínculo com a terra não é apenas físico ou econômico: é espiritual e afetivo. O território é lembrança, é altar, é lugar de passagem de histórias e de forças invisíveis. Sem ele, as narrativas e práticas perderiam parte de seu sentido; com ele, permanecem vivas e renovadas. Como lembram Krenak (2020) e Pires (2019), a luta pela terra é também luta pela continuidade de histórias e pela permanência de modos de vida.

Cada ritual, cada peça de cerâmica, cada roda de conversa é também um gesto político. Preservar e reivindicar práticas culturais constitui estratégias de resistência frente às pressões históricas e atuais, reafirmando o direito de existir e lembrar segundo os próprios modos de vida.

Assim, o que procurei restituir aqui com muita ajuda, não é um retrato congelado, mas a vibração de uma realidade em movimento. A etnografia aqui apresentada se alimenta tanto das teorias que nos orientam quanto das relações que nos transformam. Se, como sugere Ailton Krenak (2020), contar mais uma história para adiar o fim do mundo, então essas páginas são também parte dessa tarefa – a de manter acesa a chama das histórias, para que sigam iluminando o caminho do povo *Ejiwajegi* e de todos nós que com eles aprendemos.

REFERÊNCIAS

ABINK.KADIWÉU. A *ABINK*. Terra Indígena Kadiwéu. 14 mar. 2023. Instagram: @abink.kadiweu. Disponível em: www.instagram.com/p/CpyR4O8M1L/. Acesso em: 20 nov. 2023.

A Nação que Não Esperou por Deus. Documentário. Direção: Rodrigo Hinrichsen e Lúcia Murat. Produção: Lucia Murat e Paulo Trancoso. 89 minutos. Cidade: Taiga Filmes e Vídeo, 2015.

BASQUES, Messias. *Quase irmãos: maestria e território entre os Ejiwajegi do Pantanal*. 2020. Tese de Doutorado. Tese de doutorado.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOGGIANI, Guido. *Os Caduveo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

BRITO, David de F. *O Fenômeno da Nova Era na Construção da Identidade durante a Pós-modernidade*. ANAIS DO LERR-Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades-ISSN 2526-5849, v. 1, n. 1, 2023.

BRITO, David de França; ROMIZI, Francesco. *As Complexidades da Vida Espiritual entre o Povo Ejiwajegi*. In: Anais do I Encontro Latino-Americano de Bem Viver e Inovação Social. Anais do ELABVIS: Corumbá: UFMS, 2024. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/i-encontro-latino-americano-de-bem-viver-e-inovacao-social-401522/800968-AS-COMPLEXIDADES-DA-VIDA-ESPIRITUAL-ENTRE-O-POVO-EJIWAJEGI>. Acesso em: 20/06/2024

BUFF CHEVALIER, Sonia Rosalie. Alguns mitos dos Kadiwéu. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 22, 1982. p. 1-10.

SÁEZ, Calavia Oscar. Etnografia: O campo. In: *Esse obscuro objeto de pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia*. Edição do autor, 2013. p.132-170.

_____. O que os santos podem fazer pela antropologia? *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2, 2009. p. 198-219.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. *A cerâmica-pessoa ejiwajegi/Kadiwéu: a arte ciumenta e os experimentos etnográficos strathernianos com a forma das relações*. In: LINI, Priscila; PASSAMANI, Guilherme (Org.) *Antropologia, fronteira e diferenças*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 213-231.

_____. *Padrões que conectam: o Godidigo e as redes de socialidade kadiwéu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2017.

_____. *O que nos ensinam os desenhos ejiwajegi/kadiwéu?*
 Campo Grande: Editora UFMS, 2021.

DURAN, Maria Raquel da Cruz; VERGÍLIO, Benilda. LOWANI NIDJIENIGI (FEM.), LOTANI O “MARACÁ” DO CURANDEIRO EJIWAJEGI E O PODER DE SE COMUNICAR COM OS ESPÍRITOS. *ANAIS DO LERR-Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades-ISSN 2526-5849*, v. 1, n. 1, 2023.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Os Nuer*. uma descrição do modo de subsistência e das instituições de um povo Nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FAVREET-SAADA, Jeanne. “*Ser afetado*”. *Cadernos de campo* n.13, 2005, pp.155-161.

FRIČ, Alberto Vojtěch. “Onoenr-godi-Gott und Idole der Kad’uveo in Matto Grosso”. In: *Proceedings of the XVIII session, International Congress of Americanists*. London, 1912. p. 397-407.

GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GRIFFITHS, Glyn. *Dicionário da língua Kadiwéu: Kadiwéu-Português, Português-Kadiwéu*. 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTÁTICA. *Censo Brasileiro de 2022. Indígenas. Primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ªed. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

MAGNANI, José Guilherme. *O Brasil da Nova Era*. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. SP: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". Em: Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. SP: Cosac & Naify, 2003.

MONTERO, Paula. Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 31-66.

OLIVEIRA, Maxwell da Rosa et al. *Mapeamento do histórico de áreas queimadas em região sujeita a inundação, utilizando software livre e classificação não supervisionada: Um estudo de caso da Terra indígena Kadiwéu*. Disponível em: <<https://www.gov.br/ibama/pt-br/assuntos/fiscalizacao-e-protecao-ambiental/incendios-florestais/wildfire2019/pos-conferencia/arquivos/posteres/id1015.pdf>>. Acesso em novembro de 2024

OLIVEIRA, Roberto Cardozo de. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever*. O trabalho do antropólogo. Brasília : Paralelo 15, São Paulo : editora da UNESP, 2000.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar*. Mito, rito e história kadiwéu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1994.

PETSCHLIES, Erik. *O carcará e Cristo*. Transformação kadiwéu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2013.

PIRES, Gilberto. *O povo Ejiwajegi*. In: As fronteiras da educação indígena: considerações de um professor *ejiwajegi* sobre a escola intercultural. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campus de Campo Grande. 2019.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Edições SIA, 1962.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3ªed. São Paulo: Global, 2015.

_____. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. 3ªed. São Paulo: Global, 2019.

ROMIZI, Francesco; BRITO, David de F. *Os múltiplos caminhos da tradição espiritual e de sabedoria do povo Ejiwajegi*. In: 34ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 2024, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: UFMG, 2024. Disponível em: <<https://anais.rba.abant.org.br/34rba/trabalho?atividade=100704>>. Acessado em 24/11/2024.

ROMIZI, Francesco. *Condomínio Kadiwéu*. Mapa mitológico de uma sociocosmologia ameríndia. In: LINI, Priscila; PASSAMANI, Guilherme (Org.) *Antropologia, fronteira e diferenças*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 193- 212.

_____. *O canto do crepúsculo: reflexões ornito-antropológicas sobre um mito de origem kadiwéu*. *Mana*, v. 24, n. 1, 2018. p. 231-260.

SANCHEZ-LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. 2 vol. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

SCHWARCZ, Lili Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Giovani José da. *A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu: memória, identidade e história*. 2004. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Mato Grosso do Sul, campus de Dourados, Dourados.

_____. *A reserva indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história*. Universidade Federal da Grande Dourados, 2014.

SIQUEIRA JR., Jaime. “*Esse campo custou o sangue dos nossos avós*”: a construção do tempo e espaço kadiwéu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 1993

SOUZA, Ilda de; FERREIRA, Rogério Vicente. *Breve Reflexão sobre a Diversidade linguística e o Povos Indígenas em MS*. In: AGUILERA URQUIZA. A. H. (Org.) *Antropologia e História dos Povos Indígenas em mato Grosso do Sul*. Campo Grande, Ed. Da UFMS. 2016.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Editora UFPR, 2018.

TÉLLEZ INFANTES, Anastasia. Los grupos de discusión o entrevistas em grupo. In: *La investigación antropológica*. Valencia: Editorial Club Universitario, 2014.

VASCONCELOS, C. A. de. *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: UFMS, 1999. 160 p.

VIEIRA, Carlos, M. N. *Elementos acerca da Sociodiversidade dos Povos Indígena no Brasil e em MS*. In: AGUILERA URQUIZA. A. H. (Org.) *Antropologia e História dos Povos Indígenas em mato Grosso do Sul*. Campo Grande, Ed. Da UFMS. 2016.