



FOLHETIM DE GEOGRAFIAS AGRÁRIAS DO SUL

Revista Mutirão

ISSN: 2675-3472



Óga pisy da *nhandesy* Guarani-Nhandéva Dona Tereza na Reserva Indígena de Dourados e Tupã, e o canto, e a dança

Leticia LarínI¹

¹CIEBA/VICARTE, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL), Lisboa, Portugal

Orcid:<https://orcid.org/0000-0002-5173-1298>

RESUMO

O objetivo que mobiliza este artigo é captar instâncias das casas de reza (*óga pisy*) Kaiowá e Guarani (respectivamente, Guarani-Kaiowá e Guarani-Nhandéva), aptas a constar num monumento artístico a esses povos originários, a ser elaborado para Lisboa, Portugal. Para tanto, as *óga pisy* são reflexionadas a partir de duas falas que escutei da *nhandesy* (rezadora) Guarani-Nhandéva Dona Tereza, quando estive em sua casa de reza, *Oga Mitã'i Poty Rory*, na Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados, ao realizar um trabalho de campo na região de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Com isso, estes escritos podem ser entendidos, a um só tempo, como um relato de campo e um aprofundamento em noções antigas e contemporâneas concernentes às casas de reza Kaiowá e Guarani. Os temas abordados, além de Tupã, do canto e da dança, são os rituais de batismo *kunumi pepy* e *ñemõgarai*, as interações coletivas como o *jeroky* e as rezas em geral, os percursos purificadores e acesso a outros mundos encaminhados em bençãos e ritos, assim como as conversas com divindades e espíritos. Contrapondo-se à mundivisão ocidental, colocam-se, também, relações entre corpo e pureza, e entendimentos sobre Deus e o termo «Mato Grosso». Por fim, além das considerações finais sobre motes a constarem no referido monumento, ressalta-se a importância das dimensões do *aguyje* e da escuta para essas cosmovisões indígenas, assim como a importância da rezadora para a região e a causa Kaiowá e Guarani.

Palavras-chaves: casa de reza; reserva indígena de Dourados; Kaiowá e Guarani; Tupã; monumento

Guarani-Nhandeva *Nhandesy* Dona Tereza's *óga pisy* in the Dourados Indigenous Reserve and Tupã, and the chant, and the dance

ABSTRACT

The objective of this article is to clarify aspects of prayer houses (*óga pisy*) Kaiowa and Guarani (respectively, Guarani-Kaiowa and Guarani-Nhandeva), which can inspire the elaboration of an artistic monument for Lisbon, Portugal, to these originary people. For this, the *óga pisy* are reflected considering two speeches I heard from the Guarani-Nhandeva *nhandesy* (prayer) Dona Tereza, when I was in her prayer house, *Oga Mitã'i Poty Rory*, in Aldeia Bororó, Dourados Indigenous Reserve, developing a fieldwork in the Dourados region, state of Mato

Grosso do Sul, Brazil. Therefore, these writings can be understood, at the same time, as a field report and a deepening on ancient and contemporary notions concerning the Kaiowa and Guarani prayer houses. The topics covered, in addition of Tupã, the chant and the dance, are the *kunumi pepy* and *ñemôgarai* baptism rituals, the collective interactions such as *jeroky* and prayers in general, the purifying trajectories and access to other worlds, being both guided through blessings and rites, as well as the conversations with deities and spirits. Opposing the Western worldview, relationships between body and purity, and understandings on God and the term «Mato Grosso» are also presented. Lastly, in addition to the final considerations on notions to be revealed at the mentioned monument, significances of the dimensions, to these indigenous worldviews, of *aguyje* and of listening are highlighted, as well as the importance of the *nhandesy* for the region and for the Kaiowá and Guarani struggle.

Keywords: prayer house; Dourados indigenous reserve; Kaiowa and Guarani; tupã; monument.

***Óga pysy* de la ñandesy Guarani-Ñandeva Dona Tereza en la Reserva Indígena de Dourados y Tupã, y el canto, y la danza**

RESUMEN

Este artículo busca captar nociones sobre las casas de reza (*óga pysy*) Kaiowá e Guarani (respectivamente, Guarani-Kaiowá y Guarani-Ñandeva), para inspirar la elaboración de un monumento artístico para Lisboa, Portugal, a esos pueblos originarios. Para eso, las *óga pysy* son reflexionadas desde dos hablas que he escuchado de la *ñandesy* (rezadora) Guarani-Ñandeva Dona Tereza, cuando he estado en su casa de reza, *Oga Mitã'i Poty Rory*, en la Aldea Bororó, Reserva Indígena de Dourados, al desarrollar un trabajo de campo en la región de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Con eso, estos escritos pueden ser comprendidos, al mismo tiempo, como un relato de campo y una profundización en nociones antiguas y contemporáneas concernientes a las casas de reza Kaiowá y Guarani. Los asuntos tratados, además de Tupã, del canto y de la danza, son los rituales de bautismo *kunumi pepy* y *ñemôgarai*, las interacciones colectivas como el *jeroky* y las rezas en general, los recorridos purificadores y acceso a otros mundos encaminados en bendiciones y ritos, así como las conversaciones con divinidades y espíritus. Contraponiéndose a la mundivisión occidental, están, también, relaciones entre cuerpo y pureza, y entendimientos sobre Dios y el término «Mato Grosso». Por fin, además de las consideraciones finales sobre aspectos que pueden estar en el monumento en cuestión, se subraya el significado de las dimensiones del *aguyje* y de la escucha para esas cosmovisiones indígenas, así como la importancia de la rezadora para la región y la causa Kaiowá y Guarani.

Palabras clave: casa de reza; reserva indígena de Dourados; Kaiowá y Guarani; tupã; Monumento.

INTRODUÇÃO

À casa de reza de Dona Tereza¹, na Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados (RID), eu fui três vezes, no dia 24 de abril de 2020 com um casal Kaiowá e Terena que quis fazer uma consulta à *nhandesy* (rezadora), e nos dias 24 de julho e 23 de agosto de 2020 junto à Guarani-Nhandeva Kunhã Ysapy (Rosilei Souza, Reserva Indígena de Dourados, 1978). Nessa última visita, Kunhã Ysapy e eu fomos instalar umas bandeiras que desenvolvemos

¹ Enquanto Graciela Chamorro (Mota e Cavalcanti, 2019: 11) nomeia a *nhandesy* de “Teresa Martins”, aparece num vídeo (Oga Mitã'i Poty Rory, 2008) “Tereza Marins”. Sendo «Martins» um sobrenome comum no Brasil, é mais provável que ele, e não «Marins», identifique a família da rezadora. Por outro lado, o vídeo no qual consta “Tereza Marins” foi encontrado no canal do You Tube *Oga Mitã'i Poty Rory*, inaugurado em 26 de outubro de 2020, cerca de dois meses após eu deixar a região de Dourados. Nele figura o nome “Tereza” por diversas vezes, insistência gráfica, numa conta criada especialmente à *óga pysy* de Dona Tereza, que torna mais plausível a sábia indígena chamar-se «Tereza» ao invés de «Teresa». Outras contas a seguir, referentes à *Oga Mitã'i Poty Rory*, são as do Instagram (@oficial_ogamitai), do Twitter (@MitaiPoty) e do Facebook (@mitaipotyroy).

conjuntamente², de modo a conscientizar a população local quanto ao uso de remédios indígenas –do mato– nos cuidados referentes à COVID-19. Quanto à indicada penúltima visita, ela é abordada neste artigo, no tocante a dimensões ritualísticas e que referenciam a divindade Tupã. Considerando que não me foi possível presenciar nenhum ritual e que desenvolvi –durante seis meses– um atípico trabalho de campo na região de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, devido à pandemia, estes escritos buscam desvelar aspectos fundamentais da referida casa de reza, a partir de duas falas de Dona Tereza: uma sobre o batismo e outra sobre a passagem de Tupã.

Nessa visita –penúltima– também emergiram, como relevantes à minha investigação de doutoramento, a própria estrutura da *óga pisy* e, no interior da mesma, os resquírios duma fogueira com cadeiras e um banco ao redor da mesma, o *takwapu* (instrumento sonoro em bambu utilizado por mulheres) e, por fim, o artefato da cultura material Guarani-Nhandéva “Tata rendy’y- altar sagrado -que significa força do poder do Tupã Guasu. Seria Deus Grande” (Vera, 2020a). Dada a atenção –espacial, num texto– requerida para observar, que seja minimamente, a importância desses elementos para os povos Kaiowá e Guarani do MS, eles serão reflexionados noutra local. Quanto à minha pesquisa, realizada na Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, ela possui como principal objetivo artístico-prático a elaboração dum monumento, para a maior cidade de Portugal –Lisboa–, que dê conta de “fraturar” o imaginário imperial português (Peralta, 2017) pela infiltração –incorporação– de dimensões da causa –e da cosmovisão– dos e das Kaiowá e Guarani do MS. Com isso, para tão “espinhoso” enredo, além de dialogar, dentro do possível, com habitantes da RID, averiguo aspectos materiais e imateriais imiscuídos em elementos das culturas materiais desses povos originários, de modo a inspirar o vislumbre do monumento em questão.

1. Batismos: *kunumi pepy* e *ñêmõgarai*

De maiores dimensões que a do *nhanderu* (rezador) Guarani-Kaiowá Roberto Chipé (Roberto Arce Isnard, 1956, Aldeia Jaguapiru), na Aldeia Jaguapiru, RID, a casa de Dona Tereza pareceu-me ter sido erguida como lugar e referente para a relação entre deuses e vivos. *Oga Mitã’i Poty Rory* (Casa Menino Lindo Contente³) (Fig. 1), segundo a líder espiritual, nomeia essa casa por ela ser dedicada ao batismo de crianças: “Quando chegar, assim, na

² Essas bandeiras integram o projeto *Hayhu Nhanderetê (a gente ama a vida da gente): remédio indígena*, de autoria de Kunhã Ysapy e Letícia Larín.

³ A tradução é minha.

semana santa, dia de... no mês de abril, assim, você vem apresentar pra batizar a criança, né, você senta e batiza” (Martins, 2020). É provável que, ao dizer «senta», Dona Tereza indique o “*apyka* (pequeno banco de madeira inteiriça, feito especificamente para cada menino que participará da cerimônia)” (João, 2011, p. 75). Entretanto, essa sentença de Izaque João refere-se ao *kunumi pepy*, festa cuja “realização (...) era entendida como forma de afirmação de identidade e também para articular melhor os componentes do grupo para o enfrentamento com os não índios, confiantemente pela força da reza” (João, 2011, p. 47).

Figura 1 – Placa em madeira, no interior da *óga pysy* de Dona Tereza, com o nome dessa casa de reza



Fonte: própria, 2020.

Nesse ritual –sendo «*kunumi*», “menino de até uns 13 anos” (Chamorro, 2022, p. 302), e «*pepy*», marca divina–, a identificação espiritual dos Kaiowá, *i.e.*, “o ‘registro do menino’ no plano divino”, era dada pela perfuração do lábio por um *tembeta* (adorno labial). Como parte do protocolo aos “adolescentes do sexo masculino que passaram pelo *kunumi pepy*, a maioria da carne de animais de caça” deveria “ser mordida duas vezes e jogada no fogo, como forma de impedir a encarnação de algumas doenças que seriam adquiridas com o consumo destas carnes” (João, 2011, p. 40-41). A doença, nesse contexto, “é considerada como fogo se propagando lentamente pelo corpo humano” (João, 2011, p. 56), pelo que os rezadores e as rezadoras responsáveis por esses rituais deveriam cuidar, além da esfera espiritual, da saúde física. Segundo a observação de Cajetano Vera (et. al., 2020b), nascido em 1968 na Aldeia Pirajuí, município de Paranhos (MS) –e professor da Escola Estadual Indígena Intercultural

Guateka Marçal de Souza, Aldeia Jaguapiru, RID–, Dona Tereza, atualmente, segue a trabalhar nesses dois planos concomitantemente, pois, a “cacique Tereza é *nhandesy* e possui alto conhecimento como uma médica indígena”.

Segundo Silveira (2011, p. 196-197), “Em 1989, Graciela Chamorro registrou o último rito de furação labial (*kunumi pepy* ou *mitã ka’u*) de que se tem notícia em Mato Grosso do Sul”, pelo que o batismo da criança, atualmente praticado pela rezadora, deve tratar-se, mais bem, do “*ñēmõgarai*”, um ritual de nominação “onde o xamã identifica a origem de sua alma e invoca a ‘*proteção*’ do ñadejara⁴ que a envia” (Vietta, 2007, p. 284-285):

Após alguns dias de vida, a criança é levada para o rezador fazer o ritual de *nhemongarai*. Esta reza define a permanência do pássaro guardião⁵ definitivamente com a pessoa, integrando-a na sociedade e interagindo com a natureza onde vive. O ritual de *nhemongarai*, por outro lado, é entendido como ato de nominar a criança, para garantir seu status físico e torná-la apta para desenvolver atividades no decorrer de sua vida. (João, 2011, p. 55)

Ao falar comigo, Dona Tereza complementou que, nesses encontros, “Tem chicha”, uma bebida fermentada de milho que provei em meu aniversário, quando Kunhã Ysapy ofertou-ma. Ysapy (Vera et. al., 2020b) comentou-me que, além do milho ser utilizado para fazer “curau, chicha, bolo de milho, biju”, a espécie sagrada Guarani –o “milho branco”– “é mais forte, não precisa muito para fazer chicha”. “A *xíxa*, ou *jakairary*,” é uma “bebida feita de milho saboró, apropriada para todas as divindades, inclusive para o *xiru*,” e é também “denominada *rekory* (caldo do seu próprio corpo)” (João, 2011, p. 28). Coincidentemente, no *kunumi pepy*, no dia anterior à manhã em que teriam o lábio furado e adornado com um *tembeta*, os meninos eram embebedados –anestesiados (Souza, 2009, p. 51)– “com chicha, para amolecer a boca e não terem medo” (Chamorro, 1995 apud Silveira, 2011, p. 197), sendo a chicha do *kunumi pepy* chamada de “*xíxa rekory etépy*” (João, 2011, p. 59).

Chipé (et. al. 2020) explicou-me, indicando a crescente perda de interesse pela chicha, por parte dos e das habitantes da RID, que “A bebida que não tem mais [chicha] é remédio, [são] três, quatro dias de fermentação [no preparo da mesma]. Não tem função de embebedar, é para abrir o lado espiritual, para relaxar”. Segundo o rezador, *kunumi* é “aquele que fica só dentro de casa, que não tem contato com homem” (Chipé et. al., 2020). Nesse período de

⁴ Sendo «*ñande*», «nosso», e «*jara*», «dono».

⁵ Nesse ritual, “o pássaro guardião assenta definitivamente no ombro do menino, com o objetivo de guiar o” seu “destino” (João, 2011: 78). Esse pássaro, “enviado do espaço de origem”, assenta no ombro da pessoa no seu “primeiro momento de respiração (...) no mundo físico” (João, 2011: 54) e, quando “a doença ataca a pessoa, esse pássaro se retira do seu corpo e sobrevoa no espaço” (João, 2011: 56).

reclusão na casa de reza, os *kunumi* só interagem com “homens que já passaram pelo mesmo ritual”, sendo por esses instruídos. Para poderem tornar-se “bons homens”, eles ganham conhecimentos sobre como “cuidar de roça,” ser “bons maridos e bons pais futuramente,” relacionar-se “bem com os parentes e com os não indígenas. Aprendem também cantos, rezas e danças tradicionais, conhecimentos que caracterizam a cultura kaiowá” (Souza, 2009, p. 49). No ritual, embora a bebida deva ser preparada pelas mulheres, “se não tiver vai outra pessoa, tudo bem” (Chipé et. al., 2020).

Essa fala do *nhanderu*, num contexto em que o *kunumi pepy* praticamente não mais se realiza, indica que, na falta de *kunhã* (mulher) para preparar a chicha, qualquer outra pessoa pode fazê-la. Essa flexibilidade na articulação da cultura denota, não uma displicência com respeito à mesma, se não, a vontade de que ela siga a existir, do modo que possível for. O *ñemõgarai*, por sua vez, embora refira-se, além da “cerimônia de nomeação de criança”, à “cerimônia de iniciação das colheitas” e à de “inauguração de casa” (Chamorro, 2022, p. 411), em sua instância de nomeação pode ser paralelizado com a prática ancestral Kaiowá de, invariavelmente, “batizar” “todo local habitado ou explorado”. Nessa, ao menos um líder religioso, por inspiração, reconhece –ou confere– o nome, o que cria um vínculo entre as pessoas a estarem no lugar “e os *jara* associados a ele” (Vietta, 2007, p. 284).

Contudo, (...) “batizar” um local não determina um sentimento de exclusividade de posse por uma dada parentela, a possibilidade de fazê-lo representa um indicativo que Ñaderu cria aquele local para os Kaiowa. Pois como afirma Lauro [Kaiowá de Panambizinho]: “O Kaiowa não pode mudar para outro lugar que ele não conhece. É esse o nosso lugar! Já foi dado nome kaiowa para todos os lugares daqui”. (Vietta, 2007, p. 285)

Esse “*nhande rekoaty*”, “nosso local específico”, trata-se, assim sendo, duma área que permite “a fixação do grupo com segurança e condições de continuar as atividades” (João, 2011, p. 38) Kaiowá e Guarani, assim como o “batismo” duma pessoa permite à alma fixar-se adequadamente no corpo indígena, tornando-o apto a “seguir as regras do *teko porã*” e “alcançar a vida em *aguyje*” (João, 2011, p. 54), um estado de plenitude (João, 2011, p. 24), um “estado perfeito do corpo físico e da alma” (João, 2011, p. 32). Com isso, assim como ao equilíbrio da convivência entre corpo e alma,

o Kaiowá e outros povos de língua guarani acreditam que a reza é instrumento extremamente importante para proceder ao controle do espaço social, de acordo com seus valores, na perspectiva de manter o equilíbrio e o domínio do grupo. Dessa maneira, a reza é entendida como a estratégia de melhor eficácia para o controle do

comportamento nas grandes aglomerações de pessoas, nos encontros, em vários locais do *tekoha guasu*. (João, 2011, p. 38)

2. Interações coletivas e *jeroky*: rezas, cantos e danças

A primeira vez que tomei conhecimento sobre Dona Tereza foi ao conversar com Cajetano Vera (et. al., 2020b), ao pensarmos em possíveis monumentos que eu –enquanto artista– poderia elaborar para dar visibilidade às causas das culturas Kaiowá e Guarani: ele sugeriu-me fazer uma “estátua de Dona Tereza”. Entretanto, devido ao meu interesse por buscar inspiração nas formas das culturas materiais –e imateriais– desses povos, e não na História da Arte conformada desde uma ótica europeia, desenvolvo estas reflexões em torno à *óga pysy*, procurando captar a relevância da rezadora para a RID e, também, para as populações Kaiowá e Guarani, em geral, da região de Dourados.

Ao pensar-se na dimensão –ocidental– de monumento averiguada nessas casas de reza, embora hajam espectros do passado recaídos no presente, a advertirem sobre o futuro –sejam ensinamentos dos antigos e das antigas que incorrem num certo, ou não desejado, futuro, sejam elementos das culturas material e imaterial–, o eixo principal manifesta-se, não em corpos defuntos sob a terra, como nos *kurusu* (cruzes) tumulares Kaiowá e Guarani (Larín, 2020), se não, em corpos vibrando em consonância –em vivências coletivas festivas, ritualísticas, de passagem, comunhão, socialização, sociabilização, convivência, entre outras. É certo que o ato de revisitar os mortos contempla, entrelaçadas, as dimensões cerimonial e comunitária, porém, são corpos falecidos que alinhavam essa prática. Já nas *óga pysy*, embora as dinâmicas guiem-se usualmente por substâncias espirituais, como as divindades, a motriz primigênia das mesmas insta nos próprios corpos vivos em relação –sendo os objetos manuseados *in situ* entendidos, também, como corpos que mobilizam sensibilidades, realidades e energias (Larín, 2019).

Para essas reuniões, e inclusive “em uma *aty guasu*, a grande assembleia, ou mesmo em uma manifestação na cidade, em audiências públicas, seminários e espaços em universidades etc.” (João, 2011, p. 38), é necessário preparar o espaço por dias. O “efeito da reza toma conta” do local em questão, tornando-o “*ogueroaguyje* (‘espaço maduro, despoluído, protegido e preparado para receber grande número de pessoas’)” e, portanto, apto a hospedar um encontro permeado por boas energias, pois, “Se nesses eventos não for feito *jehovasa*, podem acontecer imprevistos e desentendimentos” (João, 2011, p. 38). Esse enfoque, nas relações interpessoais tecidas num –e que tecem um– coletivo, é reconhecido na seguinte adaptação

dum relato da *nhandesy* Dona Tereza sobre o *jeroky*, “ritual de canto-dança” (Chamorro, 2022, p. 238) ou, simplesmente, “a dança ritual” (Ortiz, 2019, p. 145):

O Sol vai se pondo no *Tekohá*, membros de várias parentelas vão chegando com seus apetrechos (*Xirú*, *Mbaraká*, *Mymby* e *Takuapú*) para passar a noite a dançar no ritmo do *Jeroky Pukú* (canto longo), acompanhados de seus filhos vão acomodando-se pela *Nhanderogaii* (residência *Nhandeva*), a gritaria/tumulto é total, com as crianças a correr, a rir, outras a chorar; os *Jaguá* (cachorro) se encontram e se estranham, a provocar em seus donos gritaria para que cada animal retorna a casa. Enquanto não chega a hora, os homens preparam a roda de *Teréréiii* (bebida típica do Mato Grosso do Sul, similar ao mate gaúcho, mas com adaptação *Nhandeva*) e as mulheres se juntam aos mesmos ou formam outra roda de *Kaá’y* (chimarrão ou mate, mais utilizadas pelas mulheres *Nhandeva*). (Ortiz, 2019, p. 145)

Essa festividade, chamada “*Jeroky Pukú*”, foi realizada em 2019 e presenciada por Rosalvo Ivarra Ortiz (2019, p. 146), cuja perspectiva apreendeu “os cantos e as danças executados no ritual Guarani” a abrirem

caminhos através dos quais os mesmos viajam por e para outras dimensões onde se encontram as aldeias celestes, lá conversam com os ancestrais, com *Nhanderú Vussú* (nosso Pai/Deus maior), e todos os seres que porventura possam encontrar no caminho dos espíritos, o visível e o invisível se visitam, iniciando o estabelecimento de um futuro parentesco, uma rede social espiritual é formatada.

Em ambas falas, de Dona Tereza e de Ortiz, gestos, falas, expressões e presenças de corpos e espíritos estão em fricção, sobreposição e interação, compondo uma atmosfera tecida pela soma das –livre– espontaneidades individuais. Quando o canto é entoado, o ambiente transmuta-se num de solenidade, já que o grupo se organiza em prol dum ritmo comum ao além. Esse fulgor espiritual detona o nível mais explícito da tradicional existência Kaiowá e Guarani, pondo em marcha estados de transe que acionam processos de resistência e de R-Existência (Porto-Gonçalves, 2006, p. 51) originários calcados nos modos de fazer das antigas e dos antigos. Uma *nhandesy* “da Terra Indígena Panambizinho” (Mota, 2011, p. 147-148) confere nessa transcendência, obtida entre o canto e a dança que conformam a reza de verdadeiros indígenas –*i.e.*, as e os Guarani-Kaiowá, aquelas e “aqueles que sabem rezar e não se encantaram pelo mundo do *Karaí*” (Mota, 2011, p. 147), *i.e.*, das pessoas não indígenas (Chamorro, 2022, p. 280)–, o corpo a flutuar ou levitar.

Essa instância reverbera numa narração de Métraux (1928, p. 202) sobre um movimento migratório místico de Guarani-Nhandeva entre 1810 e 1912, provavelmente em direção ao oceano Atlântico, com a intenção de cruzá-lo para chegar à terra sem mal, a “terra privada de maldade” (“*yvy marâne’y*”) (Chamorro, 2022, p. 570). Aqueles e aquelas que conseguiam

chegar à beira-mar tinham, como primeiro cuidado, construir uma casa de dança onde todos e todas, munidos de bastões de ritmo (*takwapu*) e chocalhos (*mbaraka*), pudessem imprimir movimentos constantes em seus corpos, de modo a dar-lhes leveza suficiente para atravessar as ondas com os pés secos. Havia, inclusive, quem pensasse que a casa voaria com elas e eles até as portas do céu e, daí, para *yvy marãne 'y* (Métraux, 1928, p. 204-205). No “*jerosy puku* (...) *jerosy* ‘reza’ + *puku* ‘longa’, (...) reza longa [que pertence ao ciclo de celebrações do milho e do menino]” (Chamorro, 2022, p. 239) na *óga pysy* de Dona Tereza, por sua vez, Ortiz (2019, p. 147) captou a dança a exprimir

o fervor e o fortalecimento religioso; ficar leve facilita a caminhada ao mundo da imaterialidade, é denominada de *Jeroky Hatã* (dança com marcação acelerada); a segunda é mais lenta, límpida, formal, solene, é denominada de *Nheëngaraí* ou *Jeroky Mbegue*, tem a premissa de encantamento, invocação, reverência, respeito, lamento. No caso das mulheres o movimento do corpo é comumente denominado de *Syryry* (deslizar) ou *Kunã Jeroky* (dança feminina Nhandeva) (...). (Ortiz, 2019, p. 147)

Essas danças, por conseguinte, “seguem marcações rítmicas do maestro *Mbaraka Jú* aos seus dançarinos, acompanhados pela batida dos *Takuapú* (bastão rítmico feito de bambu) utilizadas exclusivamente pelas mulheres Guarani” (Ortiz, 2019, p. 147). Segundo o xamã Júlio Ortiz Benites (apud João, 2011, p. 75), de *Sucuri'y*, junto a essas danças, em circunstâncias com “grande aglomeração de pessoas”, como “a festa de *jeroky guasu* ou *jerosy puku* e do *kunumi pepy*, há a manifestação das divindades (*jára yvyrendyre*) de acordo com sua especialidade”. Esse espaço, “onde há rastro de seres humanos, é considerado,” então, “*oka reko avaete*”, pois, ao ser

constituído a partir de muita dança, a força do canto o transforma em lugar puro, onde os espíritos divinos operam positivamente, deixando o povo Kaiowá ser plenamente realizado e feliz. Os Kaiowá passam a ter um corpo leve em todos os sentidos da vida, permitindo viver harmoniosamente e ativo em todas as atividades realizadas. (Júlio Ortiz Benites apud João, 2011, p. 75)

3. Percursos purificadores e acesso a outros mundos

Essa “transformação do terreiro da casa, após muita prática de dança e canto, em lugar puro e, por conseguinte, sagrado” (João, 2011, p. 75), é perene, já que “O local em que havia uma casa com *oka guasu* (terreiro grande), onde no passado se praticava a dança,” permanece “sagrado e é denominado *oka monky rakue* ou *oka mbojegua hague*, ou seja, ‘local transformado puro e protegido através de inúmeros cantos expressados, ou local pintado de urucum’” (João, 2011, p. 79-80). Essa persistência da espiritualidade indígena, seja a de

tempos remotos, explicita a importância do território tradicional para esses povos e torna claro que

É por meio da reza que os Guarani e Kaiowa, como consideram em suas narrativas, conseguem se desligar do mundo material e “participar” de outro mundo, como pontua a Floriza⁶ ao dizer que “no mundo de lá, num consegue vê sem rezá”. Este mundo está no âmbito do sobrenatural - mítico religioso e, coloca-se como equilíbrio a todas as relações na terra. (...) Este sair de si mesmo e se “conectar” com outros lugares deve ser compreendido com uma possibilidade de multiterritorialização Guarani e Kaiowa que não se faz materialmente, mas por meio de crenças que possibilita a eles viverem, ou melhor, acionarem “outros mundos”, onde se encontra as divindades, os deuses, sendo estes os responsáveis pelo equilíbrio social e natural. (Mota, 2011, p. 147-148)

Essa busca por outros patamares já ocorreu, para esses povos, num plano terreno, sob a premissa de que *yvy marãne’y* poderia ser alcançada ao cruzar-se o oceano a leste. Numa fala transcrita por Pierre Clastres (1990, p. 132), Tupã é designado como quem indicará aos e às Guarani aonde ir, de modo a atravessarem a grande água, “esta coisa que chamamos mar”. Quando estive na *óga pysy* de Dona Tereza, por sua vez, ela mostrou-me como invoca a divindade Tupã, para que entre pelas –duas– portas da casa de reza:

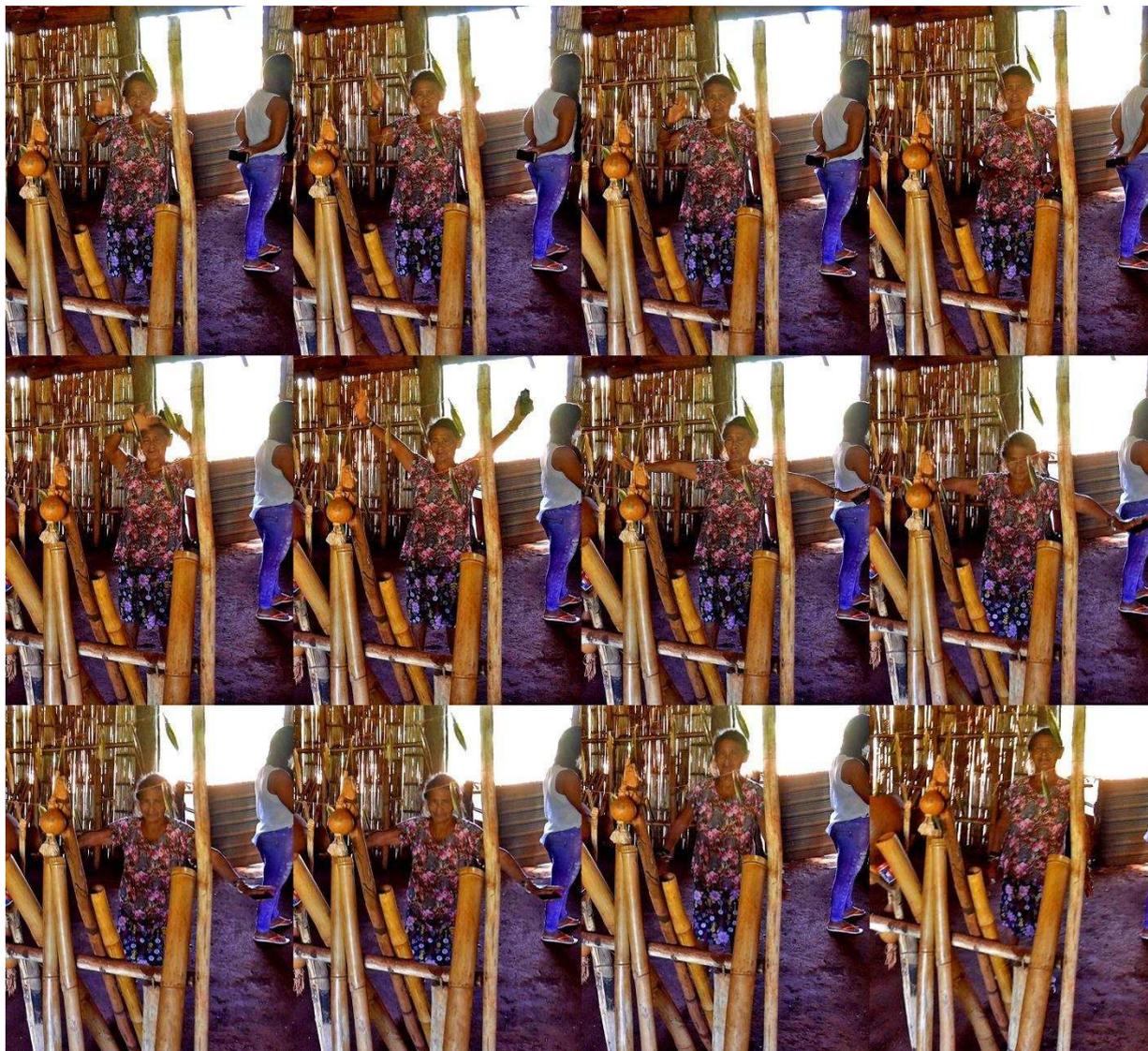
Quando Tupã vem, o deus Tupã, né, ele vem [entra por uma porta], chega aqui [no “altar”, ao centro da casa de reza], ele faz assim: faz *jeovasa* e faz o... assim. Aí, pra todo família, pra todo o que tem no Bra... Mato Grosso, e pra abençoar, né. Então, essa que vem, ela passou pra lá, aí vem do outro, né, aí vem do outro [entra pela outra porta] pra ir pra lá, e também fazer assim, fazer *jeovasa* e depois fazer assim (Fig. 2) pra abençoar pra todos, né, aí depois fazer assim.

(...)

Ele está deixando toda coisa que é bom aqui, né. Então, essa vem pra cá e pra aí também, assim, ela deixa a sorte pra todos, né, aí que nós sempre têm que rezar, nós, de noite. (...) é igual daquela igreja, também, tem que abençoar, tem que falar pro deus pra tirar essa doença que vem aqui [COVID-19], né, fazer *jeovasa*, fazer pra todo. (Martins, 2020)

⁶ Nhandesy Kaiowá da RID.

Figura 2 – Dona Tereza fazendo *jeovasa* e “assim”, para abençoar após a entrada de Tupã na *óga pysy*



Fonte: própria, 2020.

Ao estar essa casa de reza em *yvy*, “Terra” (Mura, 2019, p. 294), a primeira porta por onde ingressa Tupã deve estar ao leste da *Oga Mitã’i Poty Rory*, já que, em *yváy*, “patamar (...) mais elevado do Universo” (Mura, 2019, p. 277) –sendo, “os *yváy*, patamares distribuídos tanto vertical quanto horizontalmente, seguindo os pontos cardeais” (Mura, 2019, p. 294-295)–, “todos os deuses têm o seu território delimitado,” os quais “ficam na posição leste e são considerados impenetráveis pelos espíritos maus e também por aqueles” e aquelas “que não rezam. (...) Com base nesta explicação, pode-se observar que a posição da porta da *ogusu*, que o Kaiowá chama de *okendusú*, fica de frente à nascente do sol” (João, 2011, p. 55). A casa de

reza de Dona Tereza, por sua vez, possui duas portas, uma em frente à outra e uma maior do que a outra (Fig. 3), e Tupã aí entra, primeiramente, pela *okẽ* (porta) maior.

Figura 3 – A *óga pisy* de Dona Tereza e suas duas portas



Fonte: própria, 2020.

Essa última, sabendo da consonância entre Tupã e o relâmpago, deve ser a principal, pois “O diálogo entre o xamã e a divindade é feito através do *overá* (relâmpago) que entra pela porta principal da *ogusu*” (João, 2011, p. 55). A “*okẽ ndusu* ‘porta principal da casa de reza (porta maior, a leste)’” (Chamorro, 2022, p. 424) de Dona Tereza, estando voltada para o nascer do Sol, está no lado oposto da área onde se encontra uma casa –de concreto–, na qual vivem Dona Tereza e familiares seus. A constatação desse posicionamento –da porta– inverte a leitura do terreno que eu tive, ao visitar essa casa de reza, aquando captei a *óga pisy* estando no pátio da casa de concreto. Com as apresentadas ideias, portanto, essa perspectiva sofreu um deslocamento: a casa de concreto mostra-se como estando no pátio, ao fundo da *óga pisy*, e a *Oga Mitã’i Poty Rory* aparece como o principal elemento do terreno.

Com isso, regressando à fala de Dona Tereza, Tupã entra primeiro na *óga pisy* pela porta a leste, e, depois, pela porta a oeste. Essa dupla trajetória da divindade parece, dalgum modo, servir de inspiração a pessoas que buscavam fomentar a tranquilidade numa *ogusu*, pois, “No tempo de *Ka’aguyrusu*⁷, como a maioria dos grupos vivia em uma *ogapysy*, os animais do tipo da paca, após a execução, eram levados para a casa grande, entrando por portas diferentes, para evitar o desagrado do *jára* do animal” (João, 2011, p. 41). Essa atenção na contemplação dum certo espaço, pelos vieses possíveis e cabíveis a uma determinada rota, participa, portanto, desse mecanismo protagonizado por Tupã. Essas passagens purificadoras, por sua vez,

⁷ Nome da “região hoje compreendida pelos atuais municípios de Dourados, Rio Brillhante, Maracaju, Douradina e Fátima do Sul”, historicamente ocupada “por membros da etnia kaiowá” (Pereira, 2014: 3).

recordam a chegada duma pessoa numa casa “Na época do *Kaguyrusu*”: “qualquer um só chegava à casa de alguém cantando, que é a forma de purificar o ambiente. Hoje a aproximação não tem mais esse caráter, apenas o de cumprimento social – *mba'éixapa*” (João, 2011, p. 71), algo como “bom dia” (Chipé, 2020) ou «olá, como vai»–, sendo o *jeovasa* de tipo intermediário: um passe –e não um canto– purificador.

4. Conversas com divindades e espíritos, relações entre corpo e pureza

Assim como o fogo, segundo a tradição Kaiowá, purifica ambientes e deixa locais limpos para a instalação de grupos (Pereira, 2004a), “no sistema tradicional kaiowá,” para se tornar *johexakáry* (vidente), “é preciso cantar muitos dias e meses, para eliminar totalmente a impureza do corpo”. Nesses cantos, “o futuro *johexakáry* invoca” arduamente a “*nhande ryke'yrusu* (nosso irmão maior)”, o qual, para atender o pedido,

em uma noite qualquer (...) desce do seu reino e purifica a alma do indivíduo aprendiz, eliminando a impureza do seu corpo e retirando dos olhos uma espécie de pele transparente que o impede de visualizar o outro lado do mundo. E do interior do ouvido, após retirar uma minúscula pele, ele recoloca um pequeno objeto para o indivíduo ouvir e entender a linguagem da divindade com maior clareza, em tempo real. (João, 2011, p. 70)

O empenho em tornar-se puro, assim, visa uma melhor qualidade de relação do sujeito com o mundo, tanto material quanto espiritual. O *johexakáry*, por conseguinte e segundo “Ricardo Jorge, xamã do Panambi,” é o único que “pode expulsar definitivamente os espíritos maléficos” dum local, já que ele “Conversa com eles e pede que vá embora”. “A xamã Odilsa Aquino, da Aldeia Panambi,” ainda, “relata que no período do *Ka'aguyrusu*, a força das rezas provocou o deslocamento de diversos seres e animais perigosos para longe do local de circulação humana” (João, 2011, p. 38). Essas passagens purificadoras –ou esses passes que purificam–, resultantes de intenções humanas, distam exponencialmente da onipresença do Deus cristão, que existe –e atua– em todos os lugares e sempre, independentemente das vontades das pessoas. Além dessa premissa da espiritualidade Kaiowá e Guarani, de necessitar instar na consciência humana para existir, outro traço distintivo está no teor dessa almejada limpeza e pureza Guarani. Essa última, ao permitir um contato mais eficiente com entidades, animais, pessoas, atividades etc., não corresponde ao puritanismo cristão, que vincula «pureza» a termos como «castidade» e «inocência».

Mesmo com algumas sintonias comuns, referentes a valores bons e do bem, outro exemplo pode ser reconhecido no próprio “canto ou treinamento de dança, realizado a cada

noite, (...) apenas para o corpo ficar leve e longe da velhice” (João, 2011, p. 82), o qual reverbera na perspectiva, relativa ao cotidiano, de que “lidar com a terra é gastar energia para o próprio bem, para um retorno próprio”. Essa consideração relacional do estado “leve”, numa espacialidade mundana e noutra mística, remete à concepção de que “o alimento é extensão do próprio corpo” e, por conseguinte, na de que o “milho saboró branco e amarelo se refere a Tupã” (Vera, 2020c) –pelo que, portanto, Tupã é uma extensão do ser humano. Aquela capacitação no canto e na dança e essa ação na roça, ao englobarem, a um só tempo, os trabalhos físico e espiritual, divergem do trato à textura do corpo pelo cristianismo. Nesse último, o corpo, se não ignorado ou exercitado no tocante a privações, torna-se pecaminoso e apto a sofrer penitências.

Embora hajam afinidades entre as bênçãos e os batismos de cristãos e de Guarani, primam, portanto, as divergências entre essas espiritualidades. Mesmo que Dona Tereza tenha comparado, para ajudar-me a captar o sentido espiritual de sua ancestralidade, o efeito purificador da presença de Tupã com a bênção cristã, na realidade, “Para os Kaiowá, essa relação de diálogo entre as divindades e as pessoas é sempre coletiva, apesar de ter um cantor principal. É diferente dos cristãos que se relacionam com seu deus individualmente” (João, 2011, p. 59). Além da escolha do nome da criança ser captada por uma *nhandesy* ou um *nhanderu*, estando os pais isentos –e as mães isentas– da posse de chamar filhos e filhas como desejam, a própria maneira Kaiowá e Guarani de alimentar-se denota estar infiltrada, não somente por um âmbito comunitário, mas também por um espiritual. Conforme expressado por Cajetano (Vera et. al., 2020b): “Guarani faz fogo no chão, e ao redor, todo mundo para pra comer. É meio um ritual, é um elemento sagrado, tem um agradecimento direto a Tupã Guasu (Deus)”.

5. Deus e Mato Grosso

Essa instância coletiva –entre seres vivos e espíritos, e mesmo junto a entes inertes– marca diversas esferas da maneira de viver desses e dessas indígenas, pois, o povo “Guarani [Nhandéva] sempre trabalhou em grupo: família fazia cabo de enxada junto, comia junto, estudava, planta junto. (...) Depois de um dia de trabalho”, há o “*guaxiré*, um agradecimento a Tupã. O *guaxiré* é um ritual, um gesto do corpo”. Esse “gesto segue o grafismo Guarani, obedece às estações da Lua. É alegre para trabalhar na roça, liberta alma, espírito, dispensa [“despeja”] alegria na atividade” (Vera, 2020c). Desse modo, mesmo quando munidos de “artefatos sagrados em forma de cruz” (Chamorro, 2022, p. 120) –*chiru kurusu*– e com

tendência a primar por um só deus –Tupã–, aqueles e aquelas Kaiowá e Guarani que “atestam que a única saída seria reatualizar o primeiro tempo, que implica em ‘valorizar o que é nosso’, nas palavras do professor Sandro”, sabem que, como disse o professor Tarcísio, ““nós temos a nossa maneira de enxergar a Deus”” (Pereira, 2004b). Essa diferença pode ser exposta utilizando, às avessas, um argumento de León Cadogan. O etnólogo observa que

los Mbyá rinden culto a Ñamandú Ru Eté, Karáí Ru Eté, Jakairá Ru Etéy, Tupã Ru Eté; los Chiripá⁸, a Ñanderuvusú, Kuaray (Sol), Jasy (Luna), Tupã, Kavusú Ypy (la avispa primigenia), y otros; los Pãi o Tavyterã⁹, a Ñane Ramói Jusú Papá (nuestro abuelo grande primigenio), Ñanduá, Jasuká, Mba’ ekuaá, y una pléyade de dioses menores (...). (Cadogan, 1961)

Com isso, ele reconhece que uma divindade tradicional Guarani –“*Curupí*”– ocupa um lugar secundário, o que, “*unido al hecho de invocar Mbyá y Chiripá a Tupá Ru Eté y Tupá respectivamente como dueño de las aguas y dios de los truenos, relámpagos y lluvia hace indispensable examinar (...) el folklore peninsular*” (Cadogan, 1961). É provável que essa conclusão de Cadogan, mesmo reconhecendo serem as culturas Guarani politeístas, relacione, por um lado, Tupã –tanto Tupã, deus de fenômenos relacionados à água, quanto Tupã Ru Ete, dono das águas– ao efeito purificador da água, consagrado no ritual do batismo cristão, pois, “Na Primeira Terra (*Yvy Tenonde*)”, ao conceber “*su futura morada terrenal*”, “*Ñamandu Ru Ete tenonde gua – El verdadero Padre Ñamandu, el primero*” (Cadogan, 1959a, p. 28) disse a

Tupã Ru Ete (...):

–Tu tendrás a tu cargo el extenso mar y las ramificaciones del extenso mar en su totalidad. Yo haré que tu te inspires en las leyes mediante las que se refrescará la divinidad. Por consiguiente, tu enviarás repetidamente a la morada terrenal por intermedio de tus hijos los Tupã de corazón grande, aquello que refresca, para nuestros bien amados hijos, nuestras bien amadas hijas. (Cadogan, 1959a, p. 31)

–Por ésto, mi hijo Tupã Ru Ete, aquello que yo concebí para refrescamiento (moderación) haz que se aloje en el centro del corazón de nuestros hijos.

Unicamente así los numerosos seres que se erguirán en la morada terrenal, aunque quieran desviarse del verdadero amor; vivirán en armonía.

Unicamente mediante aquello que refresca (moderación), las leyes que pronuncié para regir el amor no producirán excesivo calor en nuestros futuros amados hijos, en nuestras futuras amadas hijas. (Cadogan, 1959a, p. 32)

Por outro lado, “*En otra invocación a Tupã, que me dictó Faustino Barrios, aparece como dueño del relámpago, empleándose en dicha invocación la palabra **rerojepoverá** = tu iluminas ((el contenido de las cosas) con la luz de tus relámpagos*” (Cadogan, 1959b, p. 80).

⁸ Nhandéva.

⁹ Kaiowá.

Essa coincidência entre atributos emanados pelo Deus cristão e por Tupã –água refrescante que torna o amor moderado, não passional e ígneo, e luz que ilumina o conteúdo das coisas– pode sim ter sido engendradora no período em que a Companhia de Jesus esteve nas terras hoje conhecidas como Brasil, pois, nesse contexto, “Com o passar do tempo, para pregar aos índios sobre temas fundamentais da doutrina cristã, falava-se da criação do mundo, por «Deus», por criação do mundo por «Tupã»” (Leite, 1993, p. 155 apud Larín, 2019, p. 298).

Quanto a isso, a passagem de Tupã pela casa de reza, quando chamado por Dona Tereza, abençoa e deixa coisas boas e sorte pra todos, “pra todo o que tem no Bra... Mato Grosso”. Além da emanação de paz a um coletivo, a rezadora, aparentemente, optou por dizer «Mato Grosso» ao invés de «Brasil», o que sugere que ela quis referenciar o território ancestral Kaiowá e Guarani,

o Mato Grosso, o *Ka'aguyrusu*, cruzado por caminhos estreitos que interligam casas de sapé, sem ônibus, caminhões ou motos, sem clareiras, pura mata, em cujo interior vagueiam cotias, tatus, gambás, onças e muitos outros animais que têm alma. O barulho das correntes de água, o canto dos pássaros, as cores do céu e da mata, o gosto das nossas comidas quando ainda não havia nem açúcar nem sal, os gritos de alegria das nossas festas, dos nossos cantos (...). (Anamélia Concianza apud Chamorro, 2022, p. 9)

Essa declaração, duma Kaiowá de Panambizinho, mostra a importância da ativação da memória, para esses povos originários manterem uma consciência referente à ancestralidade indígena, e, pelo que parece, a *nhandesy* quis, também, apreender essa origem em sua fala. Deixo aqui expressa, assim, a ideia de que Kaiowá e Guarani da região de Dourados, ao falarem «Mato Grosso», referem-se às terras que hoje circunscrevem o Brasil e ao “espaço territorial onde eram constituídas as famílias extensas que ocupavam diversas localidades na região da Grande Dourados” (João, 2011, p. 23), assim como Abya Yala, «terra em plena maturidade» para o povo Tule (Kuna) do Panamá e Ocidente de Colômbia, condiz às terras hoje conhecidas como América (López-Hernández, 2004). Se assim for, para esses indivíduos originários, dizer «Mato Grosso» significa abarcar

a história e o importante papel dos líderes religiosos kaiowá e sua determinação política. Isso é feito através da reza, entendida aqui como uma forma de fazer a organização social e o domínio dos grupos familiares, os quais em meados do século passado viviam no *tekoha guasu* (grande território), chamado *Ka'aguyrusu*. (João, 2011, p. 23)

6. A força da reza, o *aguyje* e a escuta

Essa conotação em «Mato Grosso» carrega uma apropriação simbólica das terras ancestrais Kaiowá e Guarani, o que desvela dinâmicas tradicionais, soterradas por posturas e políticas alheias e autoritárias com respeito à soberania existencial desses povos originários. Como disse Ambrósio Vilharva († 2013), “a expulsão da (...) comunidade da sua terra tradicional e a vida errante de” famílias “pelas fazendas e reservas”, “interrompeu muitos ciclos de rezas” (Chamorro, 2010, p. 94):

(...) hoje a terra é fraca porque nela a reza é fraca; quando a comunidade ocupar novamente sua terra e puder enfeitá-la com a sua história, que é a sua palavra, então, a terra e a palavra se fortalecerão mutuamente. (...) A retomada da terra tradicional é assim um movimento de reativação do sistema tradicional e a recuperação das rezas é uma condição primeira e necessária para o retorno à terra. (Chamorro, 2010, p. 94)

“Hoje, no entanto, são poucos os rezadores que se interessam”, por exemplo, “pelo canto do *jerosy puku*” (João, 2011, p. 116), o que torna, o protagonismo de Dona Tereza, uma importância extrema aos povos Kaiowá e Guarani no estado de Mato Grosso do Sul. O “canto longo que diz respeito ao *kunumi pepy* e ao batismo do milho – *jerosy itymbyry jakaira pegua* – somente é cantado por um xamã especialista e testado e comprovado por outro xamã ou *hexakára*” (João, 2011, p. 81), sendo necessário, para chegar a entoá-lo, dedicar-se por uma vida. Essa importância dos mais velhos e das mais velhas, para essas culturas, é resumida por Cajetano Vera (et. al., 2020b): “quanto mais antigo, conhece mais”. Ao dizer respeito a *nhandesy* e *nhanderu* pelo termo «cacique», provavelmente por identificar a palavra «cacique» com um papel de liderança, ele também assinala o empenho necessário para tornar-se uma, ou um, líder espiritual Kaiowá e Guarani: “Homem ou mulher pode ser cacique” e, para isso, “a pessoa tem alimentação e convivência diferenciada”:

Na aldeia a gente participa do canto, da reza. Não tinha cacique na [minha] família, mas cresci ouvindo os conselhos dele [dum cacique]. Pra ser cacique, já nasce orientado para isso, é a tendência, mas pode ser [cacique] se decidir, [mesmo] sem família cacique. (Vera et. al., 2020b)

Embora o ideal seja nascer numa família de ancestralidade xamânica, qualquer pessoa pode decidir tornar-se uma *nhandesy* ou um *nhanderu*. Assim como foi comentado sobre a fala de Chipé, essa maleabilidade nos códigos da cultura deve estar intensificada atualmente, onde poucas pessoas articulam, no estado de Mato Grosso do Sul, os conhecimentos dos antigos e das antigas. Essa escassez de interessadas e interessados nas visões de mundo desse povos indígenas, em contraste com a elevadíssima quantidade de evangélicas e evangélicos –com

destaque para o exagerado número de igrejas pentecostais na RID–, é um argumento mais a tornar forçado reconhecer as formas observadas –de purificação promovida por Tupã e por certos protocolos das culturas originárias em questão, de leveza buscada por cantos e danças e, até, de “limpeza” espiritual a primar em trabalhos que visam bons agouros a relações e ambientes– como, simplesmente, resultantes do contato com o cristianismo.

Embora seja, naturalmente, cabível a sucessão de influências nesses costumes indígenas, aquando do contato com a idiossincrasia –por incontáveis vezes imposta– dos *karai* –o que se reconhece na própria perda de território ancestral e no enfraquecimento da cultura tradicional–, a luta dos poucos *nhanderu* e das poucas *nhandesy*, “conhecedores dessas práticas antigas”, na região, por “continuar realizando sua função, que é de assegurar a conquista do *aguyje*, através do diálogo com as divindades e do exercício do *teko porã*” (João, 2011, p. 116), persiste. De certo modo, as práticas que regem os ritos, os quais duram um tanto de horas, refletem os requerimentos diários para a manutenção, a longo prazo, do sistema ao ser Kaiowá e Guarani. No caso do canto –ou da reza–, por exemplo, ele

deve ser executado por completo. Se o canto ocorrer de maneira incompleta, dependendo do grau, inevitavelmente resultará em implicações adversas para o sistema social do grupo. Portanto, para não causar situações negativas, a prática do canto deve ser realizada por inteiro, pois não existe meio canto. (João, 2011, p. 83)

O *aguyje*, por sua vez, só pode ser invocado pela repetição do canto, sendo que os cantos que dizem respeito ao tempo, seja “de produtos agrícolas ou de seres humanos” (João, 2011, p. 83), como o *jerosy puku* e o *jerosy kunumi pepy*, devem ser repetidos até que a voz amadureça e chegue ao *aguyje* –só nessa instância o canto longo pode, então, deixar de ser entoado. A existência das *óga pysy*, assim, mostra-se fundamental para a repetição –e R-Existência– dos cantos –e danças– Kaiowá e Guarani, sendo *nhanderu* e *nhandesy* as pessoas dedicadas a ministrar as reuniões de modo a disseminar, reiteradamente, essas cosmovisões. Assim como o milho, “Depois da colheita, (...) ainda precisa passar pelo *jehovasa*, para depois ser distribuído” (João, 2011, p. 28), esses encontros, com regras precisas, purificam a espiritualidade desses povos, tornando-a especial –amadurecendo-a– e a espalhando –para que ela siga a germinar.

Com isso, o cuidado –cerimonial–, que essas e esses indígenas têm com respeito aos produtos agrícolas, reflete o oferecido à condição das e dos *ava*, “pessoa indígena” (Chamorro, 2022, p. 103). Quanto a isso, o milho –e, aqui, incluo o ser humano– possui um princípio “associado à ideia de tempo, espaço e cultivo”, sendo o seu consumo –ou o que as pessoas

consomem ou absorvem— “viável só após passar pelo *jehovasa*, que dá condições para a organização social, no contexto do grupo” (João, 2011, p. 28). Para a manutenção dessas cosmovisões, altamente conectadas ao sentimento de coletividade e aos espíritos das coisas existentes no mundo, portanto, é necessário que haja uma terra propícia, assim como tempo suficiente para um correto e efetivo cultivo, cujo produto, num passe de benção, seja partilhado às, e nutra as, almas Kaiowá e Guarani.

Esse tipo de sistema funcional das culturas em questão, para estar em manutenção —articulando-se ao *aguyje*—, deve, assim, existir em repetição, num modo cíclico. Como disse Cajetano Vera (2020c), para o “desenvolvimento local da cultura tem que conversar, tem que falar”: o problema é que “nem sempre você para pra ouvir”. E quando não há escuta, o ciclo estanca-se e a ancestralidade desses povos cai no esquecimento. Ao deixar de ser escutada, ela torna-se menos falada e, ao deixar de ser mobilizada em consciências, a espiritualidade Kaiowá e Guarani, simplesmente, pouco a pouco, desaparece. Fica nítido, assim, o eixo descentralizado do poder nessas culturas, já que os modos de ser Kaiowá e Guarani, para existir, necessitam ser coletivamente sentidos e vividos. Esclarece-se, com isso, a lucidez dessas cosmovisões com respeito à responsabilidade dos indivíduos no tocante à realidade que os seres humanos instauram no planeta Terra, assim como a importância do elo comunitário para tanto. Ou seja: não há bem viver sem viver comunitário. Com isso, revela-se a importância —urgente— de Dona Tereza, conhecedora e disseminadora da —e lutadora pela— cultura tradicional na região de Dourados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atual situação do modo de ser Kaiowá e Guarani no estado de Mato Grosso do Sul é aterradora, quanto ao vislumbre de possibilidades a essas culturas existirem num estado saudável. Por outro lado, é certo que a ideia dum monumento para Lisboa, a esses povos originários, mesmo que dentro do possível elaborado junto a sujeitos dessas culturas, não é apta a solucionar a realidade dessas e desses indígenas. Ainda assim, o fato de não ignorar essas cosmovisões, dando alguma visibilidade às problemáticas que no presente as permeiam, abre pequenas brechas dentro da mentalidade dominante, de padrão —eurocêntrico— de desenvolvimento moderno-colonial (Quijano, 2000). Como amostra do nível —feroz— dessa matriz mental, apesar da criação do Brasil ter resultado dum processo instaurado pela invasão e colonização, desse território, por parte de Portugal, no espaço público português, assim como

nesse imaginário nacional de predomínio, a apreciação crítica a povos originários de Abya Yala é praticamente inexistente (Elias et. al., 2013).

Segundo esclarecimentos obtidos neste estudo, ao passo em que as espiritualidades Kaiowá e Guarani precisam habitar consciências para existir, o monumento sobre o qual aqui se pensa intenciona implantar, no consciente –seja de pessoas portuguesas, migrantes ou turistas–, alguma memória dessas culturas. Como foi visto um par de vezes neste texto, na impossibilidade da situação ideal a esses povos, é preferível improvisar uma alternativa a estancar a mobilização da cultura ancestral. Relativamente a isso, então, opto por articular essas cosmovisões, mesmo que de modo precário –em cérebros maioritariamente não indígenas–, num local onde essa menção aos povos Kaiowá e Guarani denota um conflito extremo –o qual paraleliza inversamente e simbolicamente a situação, histórica e atual, dessas e desses indígenas no contato com a visão de mundo ocidental–: às margens do Rio Tejo e na zona de Belém, cujo urbanismo recalca e exalta o imaginário imperial português. Com isso, o objetivo é exercitar mentalidades, numa fluidez contra a ignorância concernente ao sucedido –e ao que segue a suceder– com os povos originários das terras nas quais hoje se encontra o Brasil.

Assim como a repetição do canto purifica o ser Kaiowá e Guarani, mentes não indígenas a configurarem –e a reverberarem, e a reiterarem– aspetos do *teko porã*, embora com potência diminuta –por não serem *ava*–, marcam ritmos que, ao se multiplicarem, promovem um amadurecimento social que se direciona ao *aguyje*. Quanto a isso, emerge a ideia de, no referido monumento, haver algum canto Kaiowá e Guarani, escrito mais visivelmente nessas línguas, mas também traduzido a outros idiomas, de modo a que a maioria das pessoas que o veja possa cantá-lo –mesmo que apenas em pensamento. Esse canto, por sua vez, relaciona-se com um dos aspetos vangloriados pela cultura portuguesa, a própria língua –em sua extensão e qualidade–, em homenagens no espaço público a poetas e escritores de países pertencentes à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), entre outras variadas situações. À noção comunitária implicada nessa perspectiva, que determina nações companheiras por um traço advindo da subordinação (Guha, 1997), portanto, a presença dum canto Kaiowá e Guarani na cidade de Lisboa estabelece, por si só, uma crítica.

Apona-se, ainda, a hipótese desse monumento apresentar um tipo de “entrada”, voltada ao leste –onde o Sol nasce–, ou seja: ao próprio Rio Tejo. Enquanto a luz do Sol nascente pode ser, dalgum modo, captada, para dizer respeito a um relâmpago –a Tupã–, esse percurso iniciado, simbolicamente, por alguém –ou algo– advindo das águas, paraleliza os atos de cruzar

o oceano e de caminhar para o corpo ficar leve e apto a ingressar noutras dimensões –e, quiçá, noutras cosmovisões, *i.e.*: a efetuar a travessia. O desejável é que a realização desse percurso fomenta uma instância de coletividade, embora eu ainda não consiga imaginar uma solução, a isso, melhor do que haver bancos que permitam, às pessoas, olharem-se, conversarem e cantarem. Com as presentes reflexões também me ocorreu haver, no monumento, uma plantação de milho, mas ela requereria uma manutenção constante, o que facilitaria o abandono da obra e transmutaria o ensejado argumento de cultivo –ao passo em que tornaria evidente diferenças nas maneiras de ser, e nas prioridades a fazer, entre ocidentais e Guarani, mas somente para aqueles e aquelas que, de algum modo, estão a par dessa cosmovisão indígena. Como última ideia –e, talvez, solução– sobre a dimensão coletiva, num ambiente marcado pelo individualismo, está a utilização dos sons que os ventos fazem em determinados recipientes: esses últimos, ao comporem a peça artística, possuem formas que vibram ao receberem as ondas de ar. Ao ecoarem, assim, um tipo de canto, que envolve a atmosfera das e dos transeuntes, dotam o cantar solitário e introspectivo duma sensação de preenchimento –a qual algo representa a caminho da plenitude.

FONTES ORAIS

CHIPÉ, Roberto Arce; REGINALDO, Silvia. **Conversa em visita à casa de Chipé e Silvia**. Interlocutor: Letícia Larín. Aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados (MS), 8 Mai. 2020.

MARTINS, Tereza. **Conversa em visita à Oga Mitã'i Poty Rory**. Interlocutor: Letícia Larín. Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados (MS), 24 Jul. 2020.

VERA, Cajetano. **Troca de mensagens escritas sobre altar sagrado Guarani**. Interlocutor: Letícia Larín. Aplicativo WhatsApp, 21 Nov. 2020a.

VERA, Cajetano; YSAPY, Kunhã (Rosilei Souza). **Conversa em visita ao Mercado Biológico**. Interlocutor: Letícia Larín. Aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados (MS), 16 Abr. 2020b.

VERA, Cajetano. **Conversa em visita à horta na Escola Estadual Indígena Intercultural Guateka Marçal de Souza**. Interlocutor: Letícia Larín. Aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados (MS), 13 Abr. 2020c.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CADOGAN, León – Curuzú Yegua – Apostilla a la interpretación psicoanalítica del culto a la cruz en el folklore paraguayo. **Revista de Antropología**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras / USP. 9: 1 e 2, junho e dezembro (1961) [Consult. em linha 30 Ago. 2023] Disponível em: WWW:URL:https://www.portalguarani.com/793_leon_cadogan/17845_curuzu_yegua_1961_apostilla_a_la_interpretacion_psicoanalitica_del_culto_a_la_cruz_en_el_folklore_paraguayo_por_leon_cadogan.html.

CADOGAN, León – Ayvu Rapyta – Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Revista de Antropología**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras / USP. Nº 5, boletim nº 227 (1959a). 217 p.

CADOGAN, León – Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual. **Revista de Antropología**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras / USP. 7: 1/2, junho e dezembro (1959b) 65-99.

CHAMORRO, Graciela – **Dicionário kaiowá-português**. 1ª ed. Belo Horizonte: Javali, 2022. 582 p. ISBN 978-65-87635-24-8.

CHAMORRO, Graciela – Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **Indiana**. Berlim: Ibero-Amerikanisches Institute. ISSN 2365-2225. Nº 27 (2010) 79-107.

ELIAS, Helena; MARQUES, Inês; LEONOR, Susana – **Arte Pública nas Relações Culturais Luso Brasileiras: temáticas, meios e discursos das intervenções artísticas recepcionadas e comissionadas entre Portugal e Brasil (1940-2010)**. Lisboa: CICANT, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, 2013. 18 p. (Projeto Arte Pública). Comunicação

apresentada no III Seminário Internacional sobre Arte Público em Latinoamérica, Santiago de Chile, 2013.

GUHA, Ranajit – **Dominance without Hegemony: history and power in colonial India**. Cambridge: Harvard University Press, 1997, 245 p. ISBN 0-67421482-X; 0-674-21483-8.

JOÃO, Izaque – **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato Grosso do Sul**. Orientação de Jorge Eremites de Oliveira. Dourados: Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD, 2011. 119 p. Dissertação de mestrado.

LARÍN, Leticia – Missão de impregnar “alma” numa enxada: entre o cruzeiro cristão e o *kurusu*. **Espiral – Revista de Geografía y Ciencias Sociales**. Lima: UNMSM. ISSN 2663-8134. 1: 2 (2020) 227-246.

LARÍN, Leticia – Missão de impregnar “alma” numa enxada: entre a cruz processional cristã e o pau de *chiru* destaca-se a pessoa “adornada” (“nua”) que abre (“Dada”) uma brecha no presente. **Convocarte**. Lisboa: FBAUL / CIEBA. ISSN 2183-6973. Nº 8 (2019) 292-314.

LEITE, Serafim S. J. – **Breve História da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa (A.I.), 1993. 448 p. ISBN 972-571-294-3.

LÓPEZ-HERNÁNDEZ, Miguelángel – **Encuentros en los senderos de Abya Yala**. Quito: Editorial Abya Yala, 2004. 132 p. ISBN 9978-22-363-0.

MÉTRAUX, Alfred – **La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani**. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1928. 260 p. Tese de doutoramento, Faculté des Lettres de Paris.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTI, Thiago Leandro Vieira (Orgs.) – **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. São Leopoldo: Editora Karywa, 2019. 285 p. ISBN 978-85-68730-38-6.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno – **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade.**

Orientação de Jones Dari Goettert. Dourados: Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD, 2011. 406 p. Dissertação de mestrado.

MURA, Fabio – **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019. 632 p. ISBN 978-85-87942-65-4; CDD 981.00498.

ORTIZ, Rosalvo Ivarra – Artes, Artefatos e Cosmologia entre os Guarani (Nhandeva) em Dourados, Mato Grosso do Sul (Brasil). **Revista Antropológicas.** Recife: UFPE. ISSN 2525-5223. Ano 23, 30: 2, (2019) 120-155.

PERALTA, Elisa – **Lisboa e a memória do império.** 1ª ed. Lisboa: Outro Modo, 2017. 235 p. ISBN 978-95822-9-3.

PEREIRA, Levi Marques – A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. **Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS – GT21 Metamorfoses do rural contemporâneo.** Caxambu: ANPOCS. ISSN 2177-3092. GT: 21 (2014) 28 p.

PEREIRA, Levi Marques – **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno.** Orientação de Márcio Ferreira da Silva. Dourados: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFGD, 2004a. 441 p. Tese de Doutorado.

PEREIRA, Levi Marques – O pentecostalismo kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos. Em WRIGHT, Robin (Org.) – **Transformando os Deuses.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2004b [Consult. em linha 26 Ago. 2023]

Disponível em: [WWW:URL:https://www.academia.edu/35764697/transformando_os_deuses_pdf](https://www.academia.edu/35764697/transformando_os_deuses_pdf)

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter – De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. **GEOgrafia**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. VIII: 16 (2006) 41-55. ISSN 2674-8126; 1517-7793.

QUIJANO, Aníbal – Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Ed.) – **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. ISBN 950-9231-51-7. pp. 122-151.

SILVEIRA, Nádia Heusi – **Imagens de abundância e escassez: comida Guarani e transformações na contemporaneidade**. Orientação de Esther Jean Langdon. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, 2011. 271 p. Tese de Doutorado.

SOUZA, Ana Maria Melo e – **Ritual, identidade e metamorfose: representações do *kunumi pepy* entre os índios Kaiowá da Aldeia Panambizinho**. Orientação de Graciela Chamorro. Dourados: Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, 2009. 135 p. Dissertação de mestrado.

VIETTA, Katya – **Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai**. Orientação de Dominique Tilkin Gallois. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH-USP, 2007. 512 p. Tese de Doutorado.

Letícia Larín

Doutoranda em Belas-Artes, Universidade de Lisboa, Especialidade Escultura

Email: leticialarin@gmail.com

Agências de Fomento

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, i.p., no âmbito do projeto «UIDB/04042/2020»