

## A VOZ DO REZADOR COMO GUARDIÃ DA MEMÓRIA RELIGIOSA GUARANI KAIOWÁ

Recebido em: 20/10/2023

Aceito em: 20/02/2024

DOI: 10.25110/educere.v24i1.2024-004



Márcia Maria de Medeiros <sup>1</sup>  
Tânia Regina Zimmermann <sup>2</sup>  
Rodrigo Domingos de Souza <sup>3</sup>  
Arlane Jorge João <sup>4</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo apresentar alguns elementos importantes que compõem a religiosidade Guarani Kaiowá, a saber: o xiru, o mbaraka, o mimby e o apyka. O texto apresenta a maneira como esses instrumentos são produzidos e mostra como a memória possui papel fundamental nas questões que envolvem a preservação do patrimônio. A coleta de dados que serviram como fonte para a elaboração do texto foi feita a partir de uma entrevista com o senhor Ricardo Jovito Galeano, rezador Kaiowá, avô da primeira autora deste artigo. Optou-se pela escrita em primeira pessoa, marca da autoetnografia, conforme o trabalho de Cavanha e Medeiros (2022). Por se tratar de um estudo de revisão, houve a dispensa da avaliação do Comitê de Ética. Conclui-se que a história dos Guarani Kaiowá em Mato Grosso do Sul é marcada por um processo de apagamento, resultado do contato com os não indígenas e da violência a que os indígenas foram submetidos. A escuta dos homens e mulheres mais velhos, representantes da memória destas comunidades é um elemento importante que pode contribuir de forma fundamental para a preservação do patrimônio religioso destas populações.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura Guarani Kaiowá; Identidades; Religiosidade; Oralidade.

## THE VOICE OF THE PRAYER AS GUARDIAN OF THE GUARANI KAIOWÁ RELIGIOUS MEMORY

**ABSTRACT:** This article aims to present some important elements that make up the Guarani Kaiowá religiosity, namely the xiru, the mbaraka, the mimby and the apyka. The text presents the way these instruments are produced and shows how memory plays a fundamental role in issues involving heritage preservation. The collection of data that served as a source for the elaboration of the text was made from an interview with Ricardo Jovito Galeano, Kaiowá prayer, grandfather of the first author of this article.

<sup>1</sup> Doutora em Letras pela UEL, Professora Permanente do Programa de Mestrado Profissional da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS.

E-mail: [medeirosmarciamaria@gmail.com](mailto:medeirosmarciamaria@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em História, Professora Permanente do Programa de Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS.

E-mail: [tania22@uems.br](mailto:tania22@uems.br)

<sup>3</sup> Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

E-mail: [rdomingos.dom@gmail.com](mailto:rdomingos.dom@gmail.com)

<sup>4</sup> Graduada em Turismo pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS.

E-mail: [arlanejorgeanika@gmail.com](mailto:arlanejorgeanika@gmail.com)

We opted for writing in the first person, a hallmark of autoethnography, according to the work of Cavanha and Medeiros (2022). As this was a review study, evaluation by the Ethics Committee was waived. It is concluded that the history of the Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul is marked by a process of erasure, the result of contact with non-indigenous people and the violence to which the indigenous people were subjected. Listening to older men and women, representatives of the memory of these communities, is an important element that can contribute fundamentally to the preservation of the religious heritage of these populations.

**KEYWORDS:** Guarani Kaiowá Culture; Identities; Religiosity; Orality

## **LA VOZ DE LA ORACIÓN COMO GUARDIANA DE LA MEMORIA RELIGIOSA GUARANI KAIOWÁ**

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo presentar algunos elementos importantes que conforman la religiosidad guaraní kaiowá, a saber: el xiru, el mbaraka, el mimby y el apyka. El texto presenta la forma en que se producen estos instrumentos y muestra cómo la memoria juega un papel fundamental en cuestiones relacionadas con la preservación del patrimonio. La recolección de datos que sirvió de fuente para la elaboración del texto se realizó a partir de una entrevista realizada al señor Ricardo Jovito Galeano, oración Kaiowá, abuelo del primer autor de este artículo. Elegimos escribir en primera persona, sello distintivo de la autoetnografía, según el trabajo de Cavanha y Medeiros (2022). Al tratarse de un estudio de revisión, se renunció a la evaluación por parte del Comité de Ética. Se concluye que la historia de los guaraní kaiowá en Mato Grosso do Sul está marcada por un proceso de borramiento, resultado del contacto con pueblos no indígenas y de la violencia a la que fueron sometidos los indígenas. Escuchar a las personas mayores, representantes de la memoria de estas comunidades, es un elemento importante que puede contribuir fundamentalmente a la preservación del patrimonio religioso de estas poblaciones.

**PALABRAS CLAVE:** Cultura Guaraní Kaiowá; Identities; Religiosidad; Oralidad.

### **1. INTRODUÇÃO**

A história dos povos indígenas no Brasil é marcada por um processo de alienação, violência e expropriação, o que colaborou para que muitos coletivos fossem desarticulados ou mesmo eliminados (TELES, 2013; CIMI, 2021). Em conjunto com o processo de apagamento destas comunidades, ocorreu a destruição das suas práticas tradicionais, de seus modos de ser no mundo e de ver o mundo, incluindo aí os elementos que permeiam a sua religião e religiosidade, cuja espiritualidade é decolonial, pois articulam seus modos de sentipensar e reforçam seus projetos históricos de vinculariedade e comariedade entre as pessoas para o bem estar coletivo (SEGATO, 2021). Daí a grande importância dessa pesquisa que adentra a persistência dos Kaiowas de permanecer vinculados como povo.

Estes povos foram alvo das intrusões do modo de produção capitalista em seu nascimento marcado pelas práticas mercantilistas que o colonialismo impingiu em diversas regiões do planeta a partir do século XVI, e cuja ação só foi se adensando para chegar ao que Martín-Barbero (2014) anuncia como sendo a intensificação dos contatos, dos conflitos e das trocas nos quais se configura a racialização e hierarquização de pessoas no mundo classificando fazeres e saberes. Essa conquistualidade permanente tenta destruir a plenitude da vida de povos ancestrais cuja neurose monoteísta do cristianismo atribuiu formas únicas para o bem, a beleza, a divindade, a cura e a verdade (SEGATO, 2022).

Neste contexto, observamos que muito do que permanece como arcabouço da memória enquanto espaço de gestão política do passado como anuncia Le Goff (1990), e que culmina na construção de uma ideia de patrimônio, representa a lógica do pensamento dos colonizadores. Teles (2013) mostra em seu trabalho como esse elemento é presente na região de Tefé/AM, ao indicar que as culturas indígenas na região foram solapadas pela presença dos missionários católicos e que a sua ação construiu uma marca que fez com que apenas os patrimônios inerentes a essa presença permanecessem como guardiões da memória na área. A memória também é primordial para manter a estrutura comunal de um povo que é sujeito coletivo e dinâmico com uma história comum ante a conquistualidade permanente da lógica patriarcal, capitalista, imperialista e neocolonialista (CABNAL, 2010).

Simões (2019) e Machado (2020) apontam que muito do trabalho realizado pelos missionários (independente do fato de serem católicos ou protestantes) junto às comunidades indígenas se articula a partir de um processo chamado inculturação, ou seja, “(...) a conversão não seria mais o objetivo fundamental da missão, mas essa se direcionaria para o diálogo e o reconhecimento da mensagem cristã de amor e solidariedade no seio das culturas” (SIMÕES, 2019, p. 379).

Isso significaria, inclusive, adotar elementos atinentes à cultura indígena como princípios que embasariam o surgimento de uma nova ideia de patrimônio, a qual funcionaria como uma mescla de memórias, tendo por base o sentimento e as evocações que estas memórias provocam nas pessoas, como se observa a partir da citação que segue:

Así, en este último caso, se nota la importancia de la relación del patrimonio material con el patrimonio inmaterial y la emoción que provocan en las personas. Las características étnicas de los nativos e inmigrantes (em casos variados) crean una costumbre regional

singular, lo que instiga, de alguna manera, la tipología constructiva a través de la manifestación cultural, y con esto, la mirada preservacionista se debe utilizar también de los nuevos espacios sagrados que se construyan (MACHADO, 2020, p. 141, grifo no original) <sup>1</sup>.

Não é nosso interesse, neste artigo, discutir o conceito de inculturação e a sua validade. Mas é do nosso interesse perceber como a memória resiste na comunidade Guarani Kaiowá através das vozes dos seus mais velhos e das suas mais velhas. No caso específico deste trabalho, trazemos pelos interstícios da história (FAE, 2004) a voz do senhor Ricardo Jovito Galeano, rezador Kaiowá com mais de 70 anos de idade e avô da primeira autora.

O senhor Ricardo nos brinda com elementos que contam sobre a religiosidade dos Guarani Kaiowá e sua fala nos mostra a importância da oralidade e da preservação da memória para o entendimento deste patrimônio religioso e para que possamos também compreender esse processo enquanto elemento que preserva uma história e um futuro comum devolvendo suas existências e autonomias próprias ante a colonialidade permanente.

O artigo que segue está dividido em três momentos: no primeiro contamos um pouco sobre a história da retomada do Tekoha Guyra Kambi'y. No segundo momento, a escritura abre espaço para a oralidade e vamos “ouvirlar” a voz do senhor Ricardo nos trazendo ensinamentos sobre o xiru, o mbaraka, o mimby e o apyka. Por último apresentamos as nossas considerações finais sobre o assunto.

## 2. DESENVOLVIMENTO

### A HISTÓRIA DA RETOMADA DA TERRA INDÍGENA *TEKOHA GUYRA KAMBI'Y*

Antes de contar a história da retomada da Terra Indígena *Tekoha Guyra Kambi'y*, queremos trazer ao conhecimento das pessoas que essa terra é localizada no interior do território indígena de Lagoa Rica/Panambi. Algumas informações sobre a área, retiradas do site Terras Indígenas no Brasil (2022), indicam que ela é ocupada por

---

<sup>1</sup> Assim, neste último caso, se nota a importância da relação do patrimônio material com o patrimônio imaterial e a emoção que provoca nas pessoas. As características étnicas dos nativos e dos imigrantes (em casos variados) criam um *costume* regional singular, o que instiga, de alguma maneira, a tipologia construtiva através da manifestação cultural, e com isto, o olhar preservacionista se deve utilizar também nos novos espaços sagrados que se construam. Todas as traduções realizadas neste trabalho são livres e de responsabilidade das autoras.

indígenas Guarani Kaiowá e que a população estimada em 2014, de acordo com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) era de cerca de 1016 pessoas.

De acordo com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) o território indígena tem uma extensão de 12.169 hectares, “(...) devidamente identificado, delimitado e reconhecido pelo Estado brasileiro, através da portaria nº 524, da Funai, de 12 de dezembro de 2012” (CIMI, 2015, p. 01). Na década de 1940, período em que vigia a lógica do Estado Novo, impetrado por Getúlio Vargas e que teve entre os seus movimentos, o processo conhecido historicamente por Marcha para o Oeste, os Guarani-Kaiowá foram retirados da região em que se localiza *Guyra Kambi'y*, sendo levados para a reserva de Dourados (CIMI, 2015). Lutas, trajetórias, saberes e fazeres em memórias ancestrais de Ricardo sobre seu povo balizam a narrativa que segue.

Na véspera do dia 26 de maio do ano de 2011, toda a comunidade da Aldeia Panambi Lagoa Rica se reuniu na casa de Ezequiel João, liderança indígena. Nesta noite, ninguém dormiu mais, antes de marcar a data para fazer a retomada da nossa terra tradicional. Eu só tinha 10 anos de idade nessa noite, e ainda lembro de todas as pessoas na minha casa, ouvindo meu pai. Me lembro daquela multidão de pessoas e de não ver nenhuma pessoa com o rosto triste. Todos que estavam lá, estavam com equipamentos para fazer barracas.

As mulheres levavam equipamentos leves e cada pessoa carregava objetos pessoais e necessários. Meu pai e outras pessoas faziam perguntas para os membros da comunidade e diziam que, se tivessem medo, se o medo fosse impedir de participar da retomada, era melhor não acompanharem o grupo. Ficou decidido que eles iriam fazer um reconhecimento do terreno durante a madrugada. Me recordo de uma pessoa mais velha dizendo que não deveriam levar criança. Quando chegou perto da hora de ir para a retomada, meu pai pediu para fazer uma roda e lhe darem a palavra e então ele agradeceu por todas as pessoas que iriam acompanhá-lo naquela madrugada e pediu que elas não tivessem medo de enfrentar o que quer que fosse. Ninguém ali levava arma alguma, porque nós, indígenas, não utilizamos armas.

Nossas armas tradicionais são o arco e flecha, a lança, o estilingue e o *yvypará*, que é uma espécie de instrumento de luta, como se fosse uma borduna. Também usamos o *nhembo'é* que são nossas rezas e o *mborahei*, que são nossos cantos. Todos estavam se pintando com o grafismo, usando tinta feita com urucum, jenipapo e carvão. Havia muita ansiedade, como se fosse véspera de ano novo. Nosso objetivo era alcançar nossa

terra de volta, sabemos que não é uma coisa fácil que vamos conseguir alcançar de um dia para o outro, aos poucos vamos construindo a nossa história.

Assim nasceu o *Tekoha Guyra Kambi'y*, local de reivindicação que já disputamos desde 2005 na justiça. Mas como nos disseram que o processo ia demorar voltamos para a aldeia e esperamos até 2011. Fizemos a primeira tentativa de retomada em 2005, porém logo fomos expulsos de maneira violenta. Usaram contra nós foguetes; tratores destruíram nossas barracas e atiraram contra nós com balas de borracha. Arco e flecha e estilingue, nossas armas tradicionais, não foram suficientes para nos defender em 2005. Então tivemos que deixar a ocupação e esperamos até 2011. Como a justiça não foi feita voltamos a ocupar a nossa terra tradicional. De acordo com informações obtidas junto ao CIMI:

Em 2005, as famílias indígenas iniciaram um grande movimento de retorno e luta pela identificação de Lagoa Rica. Em 2008, após as retomadas de Guyra Kambi'y e Itay, terras indígenas que ficam dentro deste território maior, os estudos da Funai se iniciaram sendo conclusos em 2011 quando foi publicado o relatório antropológico que delimitou o território de Panambi/Lagoa Rica, com de 12.169 hectares (CIMI, 2015, p. 01).

O processo que tangenciou essa retomada se desdobrou em várias batalhas judiciais envolvendo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Sindicato Rural de Itaporã, em demandas que se arrastaram por mais de três anos, período em que o procedimento demarcatório ficou suspenso. Foi somente em 2014 que o Tribunal Regional Federal da 3ª Região decidiu manter a determinação que garantia os procedimentos demarcatórios plenamente (CIMI, 2015).

Nosso *Tekoha*, o lugar em que nós somos, tem agora 12 anos. Estamos em uma área de pecuária localizada na Travessa da Promessa, distante 5 km do município de Douradina/MS. Nós contamos com a ajuda de pessoas que apoiam a nossa causa e também com a ajuda do CIMI que veio aqui para ver nossa situação. Temos nossa *Oga Pysy*, casa de reza, e com o passar dos anos plantamos árvore frutífera (pé de manga, goiaba, acerola, maracujá e muito mais). Plantamos mandioca, batata doce, abóbora e milho. O que não falta é a mina, onde a gente bebe água e de onde retiramos água que usamos na nossa alimentação. Mas nesses anos, não conseguimos evitar a morte de 9 guerreiros e nem que os fazendeiros parassem de usar veneno nas suas lavouras. Quando eles passam o veneno, ele se espalha com o vento e isso adoce nossas crianças.

Os *karai*, não indígenas, dizem que estamos invadindo a terra. Mas como é invasão se a terra é a terra em que nossos parentes viviam? Estamos apenas retomando as linhas das vidas que outrora foram tecidas pelos nossos parentes e estamos dando continuidade a elas. Estamos retomando a nossa história, a possibilidade de fazer a nossa história e continuar nosso modo de viver. Retomada de terra não quer dizer somente retomar nosso território ancestral físico, quer dizer retomar as práticas que nossos ancestrais tinham. Meu pai, Ezequiel João diz que “retomar a terra é retomar a língua, retomar a roça, retomar o convívio com seus parentes, retomar o modo como querem gerir suas relações, como querem construir suas casas, o que, quando e como querem pessoas, Seres e coisas em sua confidencialidade” (Entrevista com o senhor Ezequiel João).

Mizusaki e Souza (2020) escrevem sobre isso quando dizem que as retomadas das terras indígenas em Mato Grosso do Sul significam movimentos de “r-existência”. A retomada significa algo maior que indica a possibilidade de uma outra forma de existir para além dos parâmetros das relações capitalistas de produção. Nesse sentido dizem os autores que:

Compreender as lutas e conflitos socioespaciais envolvendo distintos movimentos e suas r-existências, se constitui de significativa importância na medida em que apontam para estratégias de construção e valoração de novas e ou diferentes formas de reprodução social, novos direitos, novas possibilidades de ser-estar no mundo e que se contrapõem à hegemonia da mercadoria (MIZUSAKI, SOUZA, 2020, p. 224).

O que “r-existe” nesse universo, parafraseando os autores acima mencionados, é a diversidade em seus mais diferentes âmbitos, desde o linguístico, passando pelas questões culturais e de classe. Estamos diante de um processo de tensão estabelecido entre projetos de sociabilidade que são diferentes, qual sejam eles, aquele representado pela cultura Guarani Kaiowá, que procura uma simbiose sustentável, e aquele representado pelo capital, marcado pela exploração e pela expropriação violenta de qualquer forma de existir que não se pautem pelos seus valores (MIZUSAKI, SOUZA, 2020).

Em 2016, a prefeitura de Douradina aceitou nosso pedido para colocar poço artesiano e o tanque e instalou energia. Estamos satisfeitos aqui no *Tekoha*. Muitos falam que não é mais retomada, que não é mais conflito porque temos energia, poço artesiano e muito mais. Para outros que são apoiadores, o *Tekoha Guyra Kambi'y* já é

uma aldeia nova. Mas nós não paramos de lutar pela demarcação da terra. Essa é a história da retomada. No início foi difícil e ainda não estamos bem. Nosso grande objetivo é a demarcação da nossa terra. Meus avós estão já bem idosos e eu espero que eles ainda possam ver nossa área demarcada.

### **A VOZ DO REZADOR NOS CONTA A SUA HISTÓRIA**

Meu avô se chama Ricardo Jovito Galeano, nasceu em Montese, distrito de Itaporã/MS, distante aproximadamente 242 km de Campo Grande. De acordo com os seus documentos, ele tem 74 anos. Mas meu avô acredita ter mais de 80 anos. Quando perguntei porquê, me disse que na época em que precisou fazer a sua documentação de identidade, sofreu muito para conseguir. Ele me contou que, antigamente, era muito difícil fazer documento.

Meu avô lembra de que precisou fazer documentação para que pudesse trabalhar em uma empresa que quis registrá-lo com carteira de trabalho. Como ele não conseguiu trabalhou sem registro por muito tempo. Isso aconteceu em 1962, quando a FUNAI não era FUNAI, era Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O SPI não ajudava os indígenas. Ele tratava mal e não permitia que os indígenas tivessem documentação para que eles não saíssem da aldeia procurando trabalho. Meu avô disse que na aldeia, nessa época tinha muita regra e se proibia o uso de documentação. Se não respeitasse as regras era alvo de violência.

De acordo com Marin (2021), o SPI foi criado durante o governo de Nilo Peçanha no ano de 1910 pelo Decreto 8.072 e nomeado Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), renomeado em 1918 como Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Em seus alvares, a instituição seguiu uma premissa marcada pelo positivismo, instituindo códigos que buscavam regular a ação indigenista no Brasil.

Sobre a questão da violência mencionada na fala do senhor Ricardo, Mura (2010) indica que o cotidiano dos indígenas em Mato Grosso do Sul entre as décadas de 1960 e 1970, era permeado por uma série de violências tanto físicas quanto simbólicas que envolviam a expropriação de seus territórios tradicionais, obrigando esses indígenas a viver nas aldeias. Nesse contexto, muitas famílias de grupos políticos diferentes e mesmo inimigas foram obrigadas ao convívio coletivo, exacerbando os índices de violência.

Outra coisa que meu avô recorda é de que quando ele era criança, por todos os lados tinha muito mato (*kaaguy*) e também muitos bichos e peixes nos rios e córregos. Meu avô disse que na infância dele brincou muito de fazer armadilhas (*mondé'i*) para caçar aves. Os meninos disputavam para ver quem caçava mais aves. A alimentação provinha da caça de bichos como anta, porco do mato e cateto e da pesca. Se comia peixe assado com fubá de mandioca e ele era mais feliz do que é hoje. Nos matos havia muitos remédios por causa das plantas medicinais, então era muito difícil alguém ficar doente. Se ficasse doente, entrava no mato, colhia as ervas e fazia remédio natural, remédio caseiro. Mas por causa do desmatamento os remédios começaram a desaparecer.

Martins (2019) indica em seu trabalho de conclusão de curso que a flora e a fauna de Mato Grosso do Sul eram ricas, contando com uma biodiversidade animal com espécies que iam dos mamíferos (tatu, anta, porco do mato) até aves (arara). Porém, devido ao desmatamento esses animais foram escasseando e alguns correm risco de extinção, caso da anta (GUIMARÃES, 2020).

Meu avô começou a ser rezador muito cedo. Ele tinha 12 anos de idade quando fez a perfuração no lábio que é chamada de *tembetá*, e foi quando meu avô morou com um rezador chamado Chiquito. Ele e outros rezadores se juntavam para mostrar e ensinar aos mais novos *nhembo'é* e *mborahei*. Entre os cantos existia *mborahei jhekoaku* e *mborahei yvyraijha*. Os rezadores reuniam os jovens que se interessavam pelo aprendizado e ensinava em grupo como se fosse dar aula. Quem queria aprender reza e canto tinha que aprender bem para não ter prejuízo e correr risco, pois, segundo meu avô:

(...) tem reza que quando você começa a rezar, você reza através da sua alma para fora ou da sua alma para dentro por isso muitos rezador e difícil de ensinar para qualquer pessoa que não tiver interesse de aprender, antigamente tinha bastante rezadores se você passar por isso eles reza e traz sua alma de volta para seu corpo para você melhorar, isso pode levar um tempo para recuperar de volta. Só o rezador pode conseguir trazer sua alma de volta (Trecho da entrevista, transcrito por mim).

Quando estudei sobre o *tembetá*, descobri que em 1942 uma mulher chamada Ruth Alcântara do Prado escreveu sobre esse adorno labial e disse que ele é usado pelos indígenas desde quando os portugueses invadiram o Brasil. É assim que ela explica o que é o *tembetá*:

Referências ao “tembetá” aparecem cedo na literatura sobre o Brasil quando da sua descoberta. Já Pero Vaz de Caminha, na carta que escreveu ao Rei de

Portugal para noticiar a descoberta das novas terras, ao descrever os indígenas do Brasil, dizia que traziam o lábio inferior furado e metido dele um pedaço de osso da grossura de um fuso.

É a esse adorno labial, comum a vários grupos ameríndios do Brasil, que se dá hoje, geralmente, o nome de "tembetá", palavra de origem tupi-guarani (PRADO, 1942, p. 139-140).

*Yvyraijha* pode ser aquele que está aprendendo a ser rezador e atua como um auxiliar conforme indica Benites (2014, p. 81) quando menciona que os *ñanderu* (rezador) mais importantes tinham os seus auxiliares. Esses rezadores eram responsáveis pelo ritual de iniciação que é muito importante entre os Kaiowá: a furação do lábio (*kunumi pepy*), ou o botoque labial (*tembetá*).

Outro elemento muito importante da nossa religiosidade é o *xiru*. Eu vou descrever como meu avô me disse que é feito o *xiru*, como ele me explicou sobre isso. O *xiru* não é feito e nem inventado, Ele já veio pronto. Não se fabrica o *xiru*. Meu avô Ricardo conta que desde o início de tudo, quando não havia terra e nem a existência da humanidade, *hexaha* queria trazer o *xiru* aqui na terra, uma forma de cruz sagrada que só aquele grande *hexahary* tem. Desde o início *hexahary* fez *tape arekoy* e foi plantando árvores em fileira lá no céu. O *ñanderu* lá de cima então, quando *ñanderu tupã* ia descer para a terra e todos os outros iam descer também usaram o *tape arekoy* para fazer o *xiru*. É só tocar nele que ele se transforma em *xiru*. Por isso o *xiru* não é feito aqui na terra, nem os rezadores o fabricam.

Meu avô disse que nosso modo de viver (*ñande reko*) já iniciou naquela existência lá no céu. Mas tanto homens quanto mulheres se perguntavam o que seria depois de amanhã, querendo saber o futuro. E um *ñanderu mirim* muito teimoso e curioso quis saber mais do que *ñanderu tupã* e derrubou *tape arekoy*, a árvore sagrada que o *xiru* estaria pronto e seria só tocar na árvore para ter o *xiru*. *Hexahary*, que é um grande sábio, já tinha conhecimento do que *ñanderu mirim* ia fazer.

Meu avô me contou que esse é o início de tudo e por isso hoje vivemos como vivemos. Foram eles que trouxeram esse modo de ser para nós usarmos até hoje. Isso quer dizer que erramos na vida, porque na nossa língua materna nos fala *tembypy*, que quer dizer que errou nos inícios. Nós hoje estamos passando o erro que eles cometeram ao quebrar a regra de gerações e derrubar *tape arekoy*. Quando *ñanderu tupã* viu que tinham derrubado a árvore sagrada dele, ainda assim fez o *xiru*, mas não fez com muita vontade.

Então foi surgindo a maldade por causa da quebra dessa regra. Surgiu *taku i mohayrã*, surgiu feitiço (*mohayn*). Foi por essa causa que *xiru* não deixou nenhuma árvore para ser fabricado aqui na terra, por isso *xiru* não é feito. *Ñanderu tupã* só deixou *yvyra aresajha* para ser utilizada, que é uma árvore de proteção e é por isso que ainda estamos aqui e é através dela que nasceu *xiru*. Se houvesse respeito à cerimônia ao nascer *xiru*, não ia surgir maldade e também não ia existir a morte. Passamos isso porque se deu uma falha no início de tudo. Meu avô também me contou que quando se fala em sagrado isso deixa as pessoas muito curiosas e ainda querem saber mais da história e muitos querem ver o ouvir mais sobre *xiru*. Mas não há como mudar essa situação. Segundo meu avô:

Se isso ocorreu com *ñande ypy kuera xiru*. Existe sim, ainda está na casa de reza na *oka* do seu *ñanderu* Enerso lá em aldeia Panambizinho. *Xiru* é um patrimônio para nossa cultura que está até hoje lá na *oka*, *xiru* ele é sagrado. Só o dono como *hexaha* que tem. *Xiru* veio na terra junto com os *ñanderu hexahary* (Trecho da entrevista, transcrito por mim).

Benites (2014) e Martins (2019) salientam sobre a importância do *xiru* para a cultura Guarani Kaiowá. De acordo com Benites, o *xiru* é um instrumento que surge como umas das peças principais em várias cerimônias tradicionais como o momento em que o nome/alma de uma pessoa é trazido para a terra (*ñe'e ayvu réra*) e esse fenômeno só acontece “(...) na presença desses instrumentos e após convocação repetida por meio da realização de cantos e rezas especiais – *ñengary ayvu reruhá* – para assentar a alma no corpo da pessoa” (BENITES, 2014, p. 14). Martins informa que teve toda a sua experiência de vida atravessada “(...) pelas práticas xamânicas do cacique Carlito” (MARTINS, 2019, p. 22) sendo que instrumentos como o *xiru* são imprescindíveis para uma série de questões como por exemplo:

(...) a constituição do rezador, [a] comunicação com *ñanderu*, [o] uso destes elementos nos momentos de retomada de territórios tradicionais, nos momentos de cantos, danças e rezas que são realizados em ambientes externos aos territórios, e no cotidiano das atividades nas casas de reza (*opy, oga pysy*) (MARTINS, 2019, p. 22).

**Figura 1:** Rezadores Guarani em Brasília, portando objetos sagrados (*xiru*, *mbaraka* e *takuapú*).



Fonte: ORTIZ, p. 28. Foto retirada do relatório do CIMI (2019).

Além do *xiru*, outro instrumento que é muito importante para os rezadores Kaiowá e que aparece na imagem acima é o *mbaraka*. Na foto, o rezador ao lado esquerdo e o rezador ao centro seguram, cada um, um *xiru* e um *mbaraka*. O rezador à esquerda usa ainda um *xiru* no seu pescoço. Meu avô me descreveu como se faz um *mbaraka* e ele me disse que ele é feito da madeira do *yvira uy*, que é a árvore do urucum. Ele é feito com a cabeça seca e dentro dele se coloca semente de pariri.

O *mbaraka* é utilizado para que o rezador se conecte com os espíritos durante as cerimônias. É usado para fazer reza ou canto. Para nós, indígenas Kaiowá, o *mbaraka* não é somente um instrumento musical. Ele nos ajuda a nos conectar com nossos antepassados e nos ajuda, durante os rituais, a remover do corpo das pessoas a maldade, trazendo seu bem-estar. Por isso, o *mbaraka* significa muito para aquele que usa. Meu avô me disse que antigamente apenas os homens podiam usar o *mbaraka* e que ele precisa ser usado com cuidado: não pode falar mal ou colocar defeito nele, porque o *mbaraka* é algo sagrado e tem seu dono, que em nossa língua é *reko jhara*, por isso temos muito respeito para pegar e usar ou quando vamos fazer um *mbaraka*.

Claudio Ortega Mariano (2015) descreve a importância do *mbaraka* para os rituais de cura dos índios Guarani e apresenta algumas questões atinentes à musicalidade presente nos ritos religiosos quando menciona que:

Nas práticas de curas tradicional guarani é entoado sem acompanhamento de outros instrumentos. Nessas situações específicas de reza, chocalha-se em diversas posições e ritmos, de modo vibrante e em postura concentrada neste instrumento de uso sagrado, as sementes devem ser somente *yvau'in*, *guãpi'in* ou *kapi'i'a*, a fim de que o som seja capaz de evocar os

ensinamentos de *ñanderu hete*. E só quem é guarani pode distinguir que som é esse (MARIANO, 2015, p. 27).

Outro instrumento muito importante para os rezadores Kaiowá é o *mimby*. Meu avô me disse que ele é feito de árvore de cedro e utilizado nos rituais e nas cerimônias, ou então quando alguma coisa muito interessante ou um evento for acontecer no *tekoha*. O som do *mimby* reflete uma linha sonora que toca para criar uma comunicação com todos os sons da natureza. Ele é utilizado antes de fazer reza e também os *ñanderu* tocam *mimby* para iniciar os cantos.

Meu avô disse que só deve tocar *mimby* quem já tem experiência de tocar, e aquele que não tem experiência tem que aprender ainda. Muito rezador tem *mimby* e eles ensinam a tocar. Meu avô disse que só os homens podem tocar *mimby*, as mulheres não, ele disse que é regra dos rezadores. Quando você começa a fazer o *mimby* ele já começa a existir e já é seu. Para os não indígenas ele é uma flauta, mas não é. *Mimby* tem muito significado e é muito importante para aquele que utiliza ele.

Observamos que a questão proposta pelo senhor Ricardo Jovito Galeano de que os não indígenas confundem o *mimby* com uma flauta é histórica no Brasil. Uma consulta ao Curso de Tupi Antigo, de autoria de F. A. Lemos Barbosa, faz ver que na página 56 do referido material, a tradução do termo *mimby* é flauta (BARBOSA, 1956). Talvez essa questão se faça pelo fato de que o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, um dos primeiros a registrar informações sobre esse instrumento, aproximou o som do *mimby* daquilo que conhecia enquanto referências musicais (MONTARDO, 2002; MARTINS, 2019).

Martins (2019, p. 20) informa que o *mimby* também pode ser feito de outros materiais como madeira e bambu, mas, independentemente do material com o qual é construído, representa uma maneira que o rezador tem de se comunicar com as divindades e está sempre presente quando se dão início às cerimônias importantes para a cosmologia Guarani Kaiowá.

Por último, meu avô me explicou sobre o *apyka*, que é como um banco, feito com árvore de cedro. Ele me disse que antigamente usava muito o *apyka* nos rituais de *kunumi pepy*, que é quando os meninos fazem a perfuração do lábio para colocar o *tembetá*. Essa é uma história muito rara de contar, porque isso é um ritual muito sagrado que só pertence aos meninos. Meu avô também me contou que o *apyka* é também usado quando a menina menstruar pela primeira vez. Ela se torna *kuña tain* (moça) e a mãe da

moça coloca ela sentada em cima do *apyka* para fazer seu primeiro corte de cabelo. Os rezadores usavam muito o *apyka* na época do *kunumi pepy* e diziam *apyka e kunumi renda kué*, que quer dizer que o *apyka* era muito utilizado.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas coisas poderiam ser ditas à guisa de considerações finais para encerrar este texto. Poderíamos inclusive começar a tecer comentários sobre o conceito de patrimônio religioso, mas ao fazermos isso deveríamos nos perguntar sobre o que estamos falando e a partir de que lugar. Dizemos isso porque o conceito de patrimônio faz parte de um constructo político que faz com que determinados elementos emerjam, construindo a partir daí significados; enquanto outros desaparecem e/ou são relegados a segundo plano.

Lins, Gomes e Machado (2017, p. 10) apontam que, no Brasil, a memória que prevalece é a memória que institucionaliza um patrimônio herdeiro das tradições católicas e que tem como referência a arquitetura religiosa colonial. O que pretendemos com esse artigo é trabalhar uma outra proposta, seguindo a ideia de que outras religiões e religiosidades também possuem seus elementos significativos e constituintes de modos de ser no mundo e de ver o mundo, os quais encontram nas vozes de pessoas como seu Ricardo, os guardiões de uma memória.

Assim, entendemos que a universidade, enquanto cenário institucional que vai se abrindo para receber essas vozes, pode trabalhar enquanto *lócus* que promova transformações importantes na maneira como se articulam os saberes e como se constroem os espaços que estabelecem relações políticas, religiosas e sociais, ampliando a diversidade e agregando novos saberes, olhares e fazeres.

No caso específico da pesquisa realizada por Arlane no decorrer do seu trabalho de conclusão de curso, observamos o quanto a cosmologia Guarani Kaiowá é rica e plena de objetos importantes como o *xiru*, *mbaraká*, *mimby* e *apyka*. De uma maneira ou de outra, todos esses instrumentos fazem parte do modo de ser guarani dentro do espaço do *tekoha*.

É preciso salientar que essa parte viva da religiosidade Guarani Kaiowá como ressaltou o senhor Ricardo quando menciona que o *mimby* passa a existir quando começa a ser feito pelas mãos de quem o vai utilizar, enfrenta hoje o risco do esquecimento ou do “exílio” (ORTIZ, 2019, p. 16).

O risco do esquecimento está posto no contanto com outras formas de ver o mundo e de ser no mundo que fazem com que os mais jovens dentre os Guarani Kaiowá obliterem a sua cultura, a sua língua e a sua identidade. Por isso esse trabalho é tão importante: nele temos a voz de um rezador que chega até nossos ouvidos trazida pela neta, mulher indígena Kaiowá, moradora de uma área de retomada cuja infância foi atravessada pelo movimento de luta pela terra e pela presença desses instrumentos de maneira constante, tecendo uma história que a leva ao contato com seus antepassados.

Sobre o “exílio” (ORTIZ, 2019, p. 16), o mesmo pode ser entendido como o aprisionamento dessas peças nos museus conforme menciona Ortiz (2019, p. 26). Essa é a forma como o olhar da cultura ocidental entende o passado: ele constrói espaços de memória nos quais coloca aquilo que considera representativo. Mas ele esquece que o *xiru*, o *mbaraka*, o *mimby* e o *apyka* não são “coisas do passado”. Eles fazem parte de um processo importante que representa um modo de ser. Talvez nosso maior desafio nesse mundo globalizado esteja em buscar um equilíbrio na maneira como essas vivências todas se atravessam e compreender que existem passados que são tempos presentes.

## REFERÊNCIAS

BARBOSA, Antônio Lemos. **Curso de Tupi Antigo**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956. p.56

BENITES, Tônico. ***Rojero ky hina ha roike jevy tekohape*** (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Orientador: João Pacheco de Oliveira: 2014. 270f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Madri: ACSUR Las-Segovias, 2010.

CAVANHA, Lidice Serrano; MEDEIROS, Maria Maria de. **Saberes Tradicionais Sobre a Gestaçã na Cultura Kaiowá: uma perspectiva autotenográfica**. Orientador: Márcia Maria de Medeiros: 2022. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2022.

CIMI. **Guarani-Kaiowá são novamente atacados a tiros por fazendeiros no Mato Grosso do Sul.** Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://cimi.org.br/2015/09/37636/>. Acesso em: 20 dez. 2022.

CIMI. **Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.** Dados de 2021. Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2022.

FAÉ, Rogério. A Genealogia em Foucault. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, 2004.

GUIMARÃES, Aerton. **Animais em extinção no pantanal.** Perito Animal, 2020. Disponível em: <https://www.peritoanimal.com.br/animais-em-extincao-no-pantanal-23409.html>. Acesso em: 21 dez. 2022.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** São Paulo/Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. p.42

LINS, Paola; GOMES, Edlaine.; MACHADO, Carly. Editorial: religião, patrimônio e modernidades plurais. **Religião e Sociedade**, v.37, n.3, p. 9-16, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/KxDV9vGCMgnQXgYBPFnKJmq/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 19 dez. 2022.

MACHADO, Tobias. Bonk. Patrimonio religioso brasileño – para la cultura, para lo sagrado. La inculturación como misión del arquitecto en los proyectos de las comunidades indígenas y originadas por la inmigración. **Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea**, n. 7, p.128-141, 2020. Disponível em: [https://revistas.udc.es/index.php/aarc/article/view/aarc.2020.7.0.6296/g6296\\_pdf](https://revistas.udc.es/index.php/aarc/article/view/aarc.2020.7.0.6296/g6296_pdf). Acesso em: 19 dez. 2022.

MARIANO, Claudio Ortega. **A nossa história sobre o Mbaraka Mirim ou Mba'epu Mirim (o chocalho guarani).** Orientador: Aldo Litaiff: 2015. 40 f. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MARIN, José Roberto. A Santa Sé e o serviço de proteção ao índio: as disputas entre a igreja católica e o estado pela tutela e gestão das populações indígenas. **História** (São Paulo) [online], v. 40, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2021019>. Acesso em: 21 dez. 2022.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. “Tudo que sabemos, sabemo-lo entre todos. Aquela segunda oportunidade sobre a Terra” – Algumas palavras não podem faltar completamente. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 2, n. 1, p. 4-6, 2014. Disponível em: <https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/1751/1758>. Acesso em: 21 dez., 2022.

MARTINS, Tiago Cavalheiro. **A cultura Kaiowá e a autoetnografia**: valorização da identidade indígena por meio de instrumentos usados em rituais. Orientador: Márcia Maria de Medeiros: 2019. 23 f. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2019.

MISUZAKI, Márcia Yukari; SOUZA, José Gilberto. Do tempo do espalhamento (ñemosarambipa) ao tempo do direito: r-existências Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, Brasil, na dinâmica do território. **Campo-Território Revista de Geografia Agrária**, v. 15, n. 39, p. 223-250, 2020. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/60991>. Acesso em: 20 dez., 2022.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Caminhando, cantando e dançando com os pais criadores: o *jeroky* guarani visto como performance. **Ilha. Revista de Antropologia**, Florianópolis, v.11, n.1, 2009 Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2009v11n1-2p131> Acesso em: 23 dez. 2022.

MURA, Fabio. A trajetória dos Chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowá. **Revista Mana**, v. 1, n. 16, 2010. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/jCQwLZNqq9qqGr9Tz6fnGxN/?lang=pt#:~:text=Com%20efeito%2C%20os%20chiru%20acompanham,o%20pr%C3%B3prio%20equil%C3%ADbrio%20do%20cosmo>. Acesso em: 21 dez., 2022.

ORTIZ, Rosalvo Ivarra. Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Mundo Amazônico**, v.10, n.2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.84754>. Acesso em: 22 dez. 2022.

PRADO, Ruth Alcântara de Almeida. Contribuições para o estudo do “tembetá”. **Revista do Arquivo Nacional**, v. 84, 1942. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aprado-1942-contribuicao/Prado\\_1942\\_ContrEstudoTembeta.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aprado-1942-contribuicao/Prado_1942_ContrEstudoTembeta.pdf). Acesso em: 21 dez. 2022.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 39.

SEGATO, Rita Laura. **Cenas de um pensamento incômodo. Gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022. p.74

SIMÕES, Maria Cecília. Entre enculturação e libertação. **Interações**, v. 14, n. 26, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18510>. Acesso em: 19 dez. 2022.

TELES, Luciano Everton Costa. Usos da Memória e do Esquecimento na História de Tefé/AM: as culturas indígenas, a igreja católica e as ordens religiosas. **Nova Revista**

**Amazônica**, v. 1, n. 2, 2013. Disponível em:  
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/6283>. Acesso em: 19 dez. 2022.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. **Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica**.  
Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3785>. Acesso em:  
20 dez. 2022.