



Mulheres e Políticas de Fins de Mundos entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul¹

Lauriene Seraguza

Resumo: Neste *paper*, pretendo abordar nas narrativas sobre fins de mundos mobilizadas pelas mulheres guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul, as percepções de violências, mas também de resistências, engendradas em suas relações estabelecidas com os regimes de conhecimentos não indígenas, perseguindo a pista de que é justamente a aproximação ao mundo não indígena o causador de um anunciado fim dos rezadores, um “fim do mundo”. Estas mulheres produzem agenciamentos políticos contra o estado, em ações políticas que são explicitadas durante o processo de recuperação territorial que vem acontecendo nas últimas décadas entre estes coletivos e que se coloca como alternativa diante da violência explicitadas nas narrativas das mulheres guarani e kaiowa.

Palavras-chave: Mulheres Guarani, Mulheres Kaiowa, Cosmopolítica.

Os Guarani e os Kaiowa, as reservas e as retomadas

Os Guarani Ñandeva e os Guarani Kaiowa em Mato Grosso do Sul, povos falantes de língua guarani, se aproximam das 60 mil pessoas, conforme dados levantados pelo Mapa Guarani Continental (2016). Conforme este mesmo Mapa, na América Latina se aproximam das 280 mil pessoas entre Brasil, Paraguai, Bolívia, Argentina e Uruguai.

¹ Doutoranda em Antropologia (USP). É pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD), Centro de Estudos Ameríndios (USP) e bolsista FAPESP Processo n. 2017/09129-7.

A imensa diversidade de situações territoriais a que estão submetidos estes indígenas, desde a fragmentação de seus territórios pela constituição dos chamados territórios nacionais, realça a singularidade de cada povo em seus territórios específicos. Em Mato Grosso do Sul, o Estado brasileiro de 1905 a 1928, reservou 8 pequenos pedaços de terra para os Guarani e Kaiowa, para que fossem assentados após serem expulsos pelos agentes do SPI – Serviço de Proteção aos Índios – atual FUNAI – Fundação Nacional dos Índios, e suas terras liberadas para as frentes de avanço agropastoril, dando lugar a extensos plantios de monocultura, criação de gado. Este processo, denominado por Antônio Brand (1997, 1993) de confinamento, fez com que os indígenas permanecessem confinados nas reservas por quase cem anos, até que, sem condições vida possível, nos anos 70, começam um processo de retorno às terras de onde foram expulsos, os *tekoha*, através do que chamam de *retomadas*.

As pessoas que vivem em reserva ou *retomada* se distinguem uma das outras, pois nas *retomadas*, vivem, a princípio, mais próximo ao *teko porã*, o regime de conhecimento, o bom modo de vida que se pretende alcançar enquanto Guarani, o que é impossibilitado na vida em reserva, pela presença massiva do Estado através de suas agências que tendem a regular os modos de vida indígenas.

Na década de 1960 iniciaram as aberturas de fazendas em pleno território indígena e nos anos de 1970 começaram as denúncias públicas de expulsões e remoções forçadas dos Kaiowa e Guarani para as reservas. Até o final dos anos 80 muitas famílias conseguiram resistir a imposição da reserva empregando-se como funcionários de fazendas para continuarem a viver em seus *tekoha*. Outros, como no caso dos Guarani Ñandeva de Sombreiro, Sete Quedas, Mato Grosso do Sul, foram submetidos ao regime de trabalho escravo em seus próprios *tekoha*.

Após os anos 90 a presença dos indígenas ficou insustentável fora das reservas, disseminando nas cidades que, se constituíram, em sua maioria, posteriores as reservas, o preconceito e reiterando a *alternativa infernal* (Stengers e Pignarre, 2005) de que “lugar de índio é na reserva”, pois, ficar na reserva é se submeter a modos de vida não desejáveis e sair dela, é enfrentar toda uma sorte de adversidades. Na reserva indígena de Dourados, em Mato Grosso do Sul, foram aglutinados os coletivos Kaiowa, Guarani e Terena, em menos de 3.500 hectares de terra. Ao final dos anos 70, a população desta reserva era de 2.400 pessoas. Em 2003, 10.000, em 2015, se aproximava as 16 mil pessoas (FUNAI, 2015). A superpopulação “confinada” (Brand, 1993) em poucos hectares de terra e misturada com as várias etnias presentes nas reservas, configurou um fim dos tempos.

Os mundos e os fins de mundos

Mais do que um fim de um mundo, a vida em reserva, com terras insuficientes, cada vez mais superpopulosa e com ações do Estado e seus aliados à revelia dos indígenas, se apresenta como uma estratégia do mundo não indígena contra os modos de vida indígenas, por isso, é preciso problematizar que vivemos em tempos de fins. Danowski e Viveiros de Castro (2014) em sua perspectiva de levar a sério as noções de fim de mundo propagadas, afirmam que “antes de ser fim do mundo, a catástrofe é precisamente um choque, um encontro, um Acontecimento [...]” (2014, p.55)². Se para os autores, a chegada dos não indígenas se configurou num fim de um mundo para os povos indígenas brasileiros, para os Kaiowa e Guarani, a expulsão de seus *tekoha* e a ida para as reservas pode, então, ser percebida como um fim de um segundo mundo, que estava em recriação desde o primeiro choque da chegada dos não indígenas. Danowski e Viveiros de Castro sugerem a não realização de um fim de mundo definitivo, mas do fim de um mundo (ou de mundos) capaz de se recriar, “A destruição do mundo é destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a forma de toda vida é “humana”” (2014, p.).

A liberação das terras indígenas para as atividades agropastoris com a ida dos indígenas para o reservamento foi um fim de um mundo, de um modo de humanidade relacionado a vida anterior a chegada dos “brancos”, pois, transformou completamente a paisagem do território ocupado pelos Kaiowa e Guarani. Onde antes existia uma grande mata fechada, área de transição de mata atlântica para o cerrado, com extensos ervais nativos, o lugar dos *tekojarakuera*, onde viviam aos seus modos os donos (*jara*) dos patamares que compõe o cosmos, deu lugar a intensivas e agressivas plantações de monocultura e campos de pecuária que distanciam as divindades dos Kaiowa e Guarani e afetam suas relações.

A transformação da paisagem e a perda do território foram fundamentais para a fragmentação das relações dos Kaiowa e Guarani com os seus parentes e os seus outros, gerou um afastamento dos *jara*. Segundo os Kaiowa e Guarani, o “branco afastou os *jara*”, com o uso do fogo colossal desencadeado pela plantação das gramíneas exógenas para pecuária que infestam as áreas indígenas, com o uso de agrotóxicos nas plantações

² dialogam com a proposta pelo filme de Lars von Trier *Melancholia* (Danowski e Viveiros de Castro, 2014).

de monocultura transgênica, que envenenam as pessoas, destroem a paisagem, comprometem o material genético das sementes de milho branco tão cuidadosamente cultivadas por estes indígenas.

É preciso ressaltar que o *tekoha* não se confunde com as reservas, e isto implica nos modos de ser e viver dos Kaiowa e Guarani. As reservas foram criações do Estado implantadas pelo SPI e para muitos velhos que vivenciaram as expulsões, a reserva pode ser configurada como um fim de mundo, ou, o tempo dos fins. É nela, que a violência do Estado se manifesta através do serviço público, como na recorrente morte de mulheres parturientes em hospitais na cidade, num cenário onde se propaga preconceitos como os de que as mulheres indígenas são mais fortes e por isso precisam de menos cuidados no parto³. Ora, se os partos em hospitais se tornaram uma obrigatoriedade no Brasil é preciso que se mude a concepção dos agentes e da estrutura deste serviço, ou, que se desobriguem os indígenas a seguir as orientações não indígenas de saúde.

Há também, em relação as crianças kaiowa e guarani, a intervenção das agências de assistência social nos modos de criar e cuidar das crianças, impondo perspectivas opostas as que concebem os Kaiowa e Guarani: para eles, as crianças são criadas para a autonomia e o autocuidado (Pereira, 2004). Em Dourados há um histórico de crianças que são retiradas das aldeias e encaminhadas para casas de acolhidas (abrigos) longe de seus pais e familiares⁴ em virtude de uma série de equívocos históricos em relação aos modos próprios de cuidar dos filhos que mantém os Kaiowa e Guarani (Cariaga, 2012, Nascimento, 2013).

Outra questão muito presente nas reservas é a recorrência em excessos com bebida alcoólica, entre homens e mulheres que sempre desembocam num infortúnio, ou ainda, apontando para o que sugeriu Beatriz Perrone-Moisés em sua tese de livre docência na USP (2015) de que toda festa termina em uma tragédia, e vice-versa. Os dados de violências contra as mulheres indígenas aparecem como alarmantes em relação as reservas, como no caso da Reserva Indígena de Amambai, onde, conforme dados da FUNAI (2018), em 2018 havia 180 medidas protetivas da Maria da Penha ativas neste local.

Todo este cenário obriga os Kaiowa e Guarani a realizarem composições e conexões para sobreviver diante deste final de mundo. São conexões possíveis, experimentações,

³ Como o caso divulgado da jovem professora morta durante o parto: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/mulher-morre-apos-parto-no-hu-e-policia-investiga-se-houve-erro-medico/820467/>

⁴ como retratou o recente vídeo divulgado pelo The Intercept Brasil: <https://theintercept.com/2018/07/28/kaiowaa-maes-filhos/>

conexões parciais. Trata-se de uma negociação de relação, de política. Segundo Danowski e Viveiros de Castro “Toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica” (2014, p.96). Foi preciso compor com o Estado, através das escolas e universidades, as agências de assistência social e saúde como estratégias para sobreviverem e resistirem a uma política homogeneizante. É preciso conectar mundos, modos de fazer mundos, de existências, conectar parcialmente ontologias diferentes para sobreviver aos tempos de fins.

Estes tempos, são anunciados em inúmeras narrativas elaboradoras por rezadores e rezadoras, muitas delas já registradas por pesquisadores indígenas e não indígenas⁵, se mostram como uma preocupação constante que os obrigam a operar uma série de ações e cuidados específicos para a manutenção deste mundo. Senão vejamos.

Fim de mundo pelas mulheres: violências e resistências

Durante a minha pesquisa de mestrado (Seraguza, 2013, p.56,57), ouvi de Celeste, uma rezadora que foi minha interlocutora e me acompanhou durante toda a pesquisa de campo na época, a explicação de que o *yvyra marangatu*, uma espécie de altar Kaiowa composto com duas taquaras (bambu) verticais dando suporte a uma horizontal, é o Sol, *Pa'i Kuara*, um dos demiurgos, que segura a terra e mantém a ordem no cosmo, enquanto ele desejar que o mundo não acabe; não acabará. Neste tempo, diante de uma ameaça escatológica de fim de mundo, divulgada para 21 de dezembro de 2012, segundo o calendário Maia, a rezadora Celeste ciente deste anúncio advertiu que nada aconteceria, pois este não era o desejo de *Pa'i Kuara*. O mundo não acabou, naquele momento, pois *Pa'i Kuara* assim o quis. Percebi, a partir da convivência com estes coletivos, que, enquanto houver xamã, haverá equilíbrio dos coletivos kaiowa e dos guarani com o mundo. Veronice Rossato (2002, p.139) reflete sobre a questão do equilíbrio proporcionado pelos rezadores e sublinha que “Inácia [uma rezadora] e os outros estão indicando que sempre haverá na sociedade kaiowá/guarani os que ‘seguram’ a reza, o ñande *reko*, mantendo o equilíbrio desta sociedade, apesar dos elementos contrários que atrapalham e enfraquecem seu modo-de-ser tradicional.”

⁵ Ver Nimuendaju (1987), Rossato (2002), Pereira (2004), Vietta (2007), Crespe (2014).

A preocupação constante sobre o fim do mundo de Celeste também foi compartilhada com e registrada por Oiara Bonilla (2013) e divulgada por Eduardo Viveiros Castro e Déborah Danowski (2014), quando constatou que “Além das fortíssimas tempestades que haviam se abatido sobre sua aldeia nos últimos meses, ela contou que os galos haviam se posto a cantar sistematicamente fora de hora, e — signo mais grave de todos —, que havia surpreendido suas galinhas conversando “como gente.” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, pag. 105, 106). Naquele ano, os tratores destruíram os restos de mata que ainda existiam naquela região específica para fazer a transição da produção da pecuária, propícia para o solo da região, para a monocultura, em avanço nos dias atuais, com o auxílio de agrotóxicos para a correção do solo, para a satisfação dos desejos do agrocapitalismo e para o fim de grande parte das espécies vegetais utilizadas por estes indígenas, tais como frutas típicas da região, as guaviras e os araticum do campo e as ervas medicinais, antes encontradas com facilidade e frequência nas beiras das estradas. Pouco tempo depois deste fato, a rezadora Celeste, foi embora para outra terra indígena, em busca de manter sua reza em condições de vida mais possíveis.

Durante estes anos de campo entre os Kaiowa e Guarani participei das mais variadas narrativas sobre xamanismo, feitiçaria e perda do domínio da *ne'ë porã*, as belas palavras, além de relatos de jaguarização de “ex-rezadores”. Houve, certa vez, um xamã de prestígio reconhecido que se “aliou com o povo das igrejas”, referindo-se ao avanço das religiões pentecostais e neopentecostais nas áreas indígenas; por isso estava perdendo os seus poderes e a sua visão, segundo os Kaiowa não evangélicos, traço marcante de um “xamã verdadeiro”. Diz-se que este xamã foi alertar alguns companheiros sobre o fim de mundo que se aproximava em dezembro de 2012, pedindo que as pessoas se concentrassem para não deixar que o mundo acabasse. Dias depois de tal previsão, houve uma grande tempestade que destruiu a *oga pypsy*, casa de reza, deste rezador, que, sequencialmente, envolveu-se em conflito com as pessoas do coletivo; diante disto, previa-se a sua mudança da terra indígena. Um dos homens que comentou esta história comigo disse: “o mundo acabou mesmo, para ele. Tá deixando de ser rezador”. Deixar de ser rezador, xamã, implica em perder a maestria no manuseio da *ne'ë porã*, e jaguarizar-se, tornar-se um inimigo real.

De certa maneira, mantém os conhecimentos, mas com o prestígio questionado, a assimilação da feitiçaria é uma consequência: o contato com o sobrenatural está aberto a todo Kaiowá, sendo comum acontecer de qualquer pessoa relatar eventos dessa ordem

em algum momento de sua vida. Mas o xamã caracteriza-se por manter contato frequente e sistemático com o mundo dos deuses, espíritos e antepassados. É precisamente esse controle sobre os procedimentos para manter o contato com o universo das divindades que distingue os diversos tipos de xamãs. O “xamã verdadeiro”, segundo entendem os Kaiowá, dominam os conhecimentos dos princípios que regem o funcionamento do cosmos e, conhecendo essa lógica, pode mobilizá-la para atuar em favor das pessoas, da vida social. O feiticeiro conhece os mesmos princípios, mas atua contra as pessoas, a vida social, falta-lhe a boa intenção no exercício do ofício: “só pensa o mal, não pensa nada de bom”. (PEREIRA, 2004, p.364). As narrativas com acusações de feitiçaria são comuns e de grande impacto na vida social dos Kaiowa e Guarani. (Seraguza, 2013, p.135,136).

Em 2016, em conversa com outra rezadora, Estela Vera, Guarani⁶, cujo o depoimento foi registrado no livro Povos Indígenas no Brasil (2016), ela também anunciou o fim dos tempos e atribuía isso a ausência de interesse da juventude: “Durante os meus sonhos, sou cobrada para fazer a minha reza e os meus cantos. Sonho sempre que tenho que rezar [...] Mas acordo e penso: pra quem vou fazer meus cantos, minhas rezas? Para quem vou contar minhas histórias. Quem será que está interessado?” (VERA, 2016); mas também a presença das religiões evangélicas que agiam contra as rezas indígenas evocando um fim de mundo: “Nós *opuraheiva* somos diferentes dos crentes, dos evangélicos. Nós pedimos pela vida de todas as pessoas, pedimos para melhorar cada vez mais o nosso mundo. Os crentes pedem para Jesus vir logo, acabar com tudo e levá-los embora para junto dele.” (VERA, 2016).

Todavia, me parece que alguns evangélicos, especialmente os ligados a Missão Evangélica (Caiuás e Unidas) com quem convivi, que assim dizem para se distinguir dos pentecostais e dos neopentecostais, também veem isso como uma preocupação, e buscam se aproximar de rezadores guarani, especialmente os que vivem nas aldeias, vizinhas, mas do lado do Paraguai. Tenho acompanhado, desde 2016, em virtude da pesquisa de campo do doutorado, uma investida de evangélicos indígenas “da Missão” nas aldeias guarani do Paraguai para aprender as rezas e os remédios utilizados pelos Guarani de lá. Entendem os rezadores paraguaios como “mais legítimos”, e ainda “portadores de rezas antigas que há muito foi esquecido do lado brasileiro”, em virtude principalmente

⁶ Na literatura etnológica são reconhecidos como Guarani Ñandeva, Ava Guarani, mas entre eles se tratam como Guarani, pois, segundo eles, ñandeva e ava resumem uma expressão que significa que *eles são gente*, em língua portuguesa.

do processo histórico de confinamento e suas consequências a que foram submetidos. É comum registrarem estas rezas e as participações deles com os celulares, circulam entre eles e parceiros e justificam que assim terão “a reza por perto” para aprenderem ou para “quando precisarem”. Percebem que o atual momento é de desequilíbrio do cosmos e buscam estas experiências também como um reencontro com suas histórias.

Para a rezadora Estela, um outro problema que contribui com o fim dos tempos é que os Guarani estão se afastando das inspirações deixadas por seus demiurgos, “Não é o mundo que precisa de solução, somos nós que estamos fazendo tudo errado. Nós é que não obedecemos mais às inspirações que *Kuarahy* nos deixou, não estamos sendo obedientes a ele e por isso, ele já se cansou de nós.” Isto, inevitavelmente, nos levará a um fim do mundo: “Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar. Tudo vai acabar, os sinais de que o mundo está acabando já estão aparecendo. Hoje temos menos rezadores (*opuraheiva*), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo.” (VERA, 2016).

Entretanto, a juventude indígena também passa por transformações intensas. As aldeias estão cada vez mais próximas das cidades e sendo invadidas por suas novidades. A energia elétrica e a rede de *internet*, proporcionam acessos a informações mundiais, que juntas a outras relações estabelecidas com o mundo não indígena, geram demandas que saem do cotidiano de suas aldeias. São as roupas novas, os tênis, o tratamento dentário, a construção da casa, o curso Ead, a compra de uma moto, a mochila e o caderno novo, entre outros.

A circulação de dinheiro nas aldeias tem provocado outros desejos, como por exemplo, a jovem kaiowa que compartilhou comigo a sua ida para trabalhar na colheita da maçã, no Rio Grande do Sul. Lá, conta que aprendeu os nomes das estruturas utilizadas na colheita e na seleção, aprendeu a utilizá-las e a distinguir uma maçã Dallas, de uma Gala, de uma Daiane, de uma Fuji. Aprendeu que quando os homens passavam longo meses fora de casa, eles acordavam cedo, dormiam tarde, em alojamentos separados dos das mulheres, almoçavam e jantavam correndo, e quando chegavam domingo e feriado, paravam para lavar suas roupas e ligar para a família. Não tinha porque ter tido ciúmes quando o seu marido foi sozinho para uma colheita anos atrás. Com o dinheiro que trouxe de um mês de trabalho “na maçã”, pagou a reforma da casa de seus pais, que agora é de alvenaria, e pagou pelo aparelho dentário da irmã. Disse que na próxima vez que for, quer trazer o dinheiro para fazer coisas para ela.

Com tantas demandas ocasionadas pelo capitalismo ao mundo indígena, parece aumentar a preocupação dos velhos rezadores e rezadoras com o interesse dos jovens sobre a reza e o equilíbrio do mundo. Hoje, é preciso fazer muito para que as pessoas não sejam invadidas por uma tristeza capitalista que muitas vezes faz com que avancem contra suas próprias vidas. É urgente a necessidade das rezas e dos rezadores, para que este mundo não acabe.

Danowski e Viveiros de Castro (p:2014) atribuem aos ameríndios a alternativa para a sobrevivência em tempos de um mundo sem nós e de nós sem o mundo, pois são eles povos que escapam da captura do sistema, a partir de composições e conexões possíveis. São eles que diante de tantas experiências em perdas de mundo ensinam como recriar mundos. No caso dos Kaiowa e Guarani, o reservamento pode se configurar como um fim de mundo e as justificativas para as retomadas vão da sobrevivência, a espiritualidade à constatação de que “os brancos já usaram muito a terra!”.

A cosmopolítica Kaiowa e Guarani é atravessada pelas rezas e cantos dos ñanderu e ñandesy (rezador e rezadora, ou xamãs) aos *jara*, os donos dos patamares que compõe o cosmos. As suas lutas são acompanhadas pelas rezas e cantos que são entoadas numa negociação cósmica, visam a alegria, e estão conectadas com o *teko porã*, o bom modo de ser kaiowa e guarani que depende exclusivamente de poder viver em suas terras ancestrais. Por isso, as lutas são compostas entre os Kaiowa e Guarani e o Ñanderu e Ñandesy (neste caso, o Primeiro Pai e a Primeira Mãe míticos) e com os *jara*, numa “transação transespecífica”, como afirmaram Danowski e Viveiros de Castro (2014). A entrada nas terras só pode ser exitosa com esta transação, para que possam retornar aos seus *tekoha* e sair do contexto de violências que se instaurou nas reservas e minimizar a política de fim do mundo indígena protagonizada pelo Estado. É preciso ser força *contradisciplinar* para sobreviver em tempos de fins.

Bibliografia

- BRAND, Antonio Jacob. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi-Kaiowá.** Dissertação de Mestrado. PUCRS, 1993.
- BRAND, Antonio Jacob. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani:** os difíceis caminhos da palavra. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.

- CRESPE, Aline CastilhO. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowá:Do Tekoha À Reserva, Do Tekoharã Ao Tekoha.** Tese de doutorado apresentada no programa de pós graduação em História, UFGD, 2015.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Cultura&Barbárie& ISA, 2014
- CARIAGA, Diógenes E. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowaem Te'ýikue (1950-2010).** Dissertação de Mestrado em História (História Indígena),PPGH/UFGD, Dourados, 2102.
- NASCIMENTO, S. J. **Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar:** uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.
- NIMUENDAJU, Curt. 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo.
- PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.
- PERRONE-MOISES, Beatriz. **Festa e Guerra.** Tese de livre-docência. Departamento de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2015.
- PIGNARRE, Philippe &Stengers, Isabelle. **La Sorcelleriecapitaliste. Pratiques de désenvoûtement.** Paris: La Découverte, 2005.
- ROSSATO, Veronice Lovato. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o 'letrão' ainda um dos nossos?.** Dissertação de Mestrado em Educação. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2002. 169p.
- SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña.** Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

VERA, Estela. **Senão tiver mais reza, o mundo vai acabar.** Povos Indígenas do Brasil, ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar>

VIETTA, Katya. 2007. **Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai.** Tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, SP.