



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
MESTRADO PROFISSIONAL EM EDUCAÇÃO
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE**



NILZILENE PAIZ FLORES

**CONTRIBUIÇÕES DOS CONHECIMENTOS E SABERES DOS
KOIXOMUNETÍ PARA A ESCOLA E A COMUNIDADE INDÍGENA DO
IPEGUE, AQUIDAUANA, MS**

Campo Grande/MS
2025

NILZILENE PAIZ FLORES

**CONTRIBUIÇÕES DOS CONHECIMENTOS E SABERES DOS KOIXOMUNETÍ
PARA A ESCOLA E A COMUNIDADE INDÍGENA DO IPEGUE, AQUIDAUANA,
MS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* Mestrado Profissional em Educação, área de concentração Formação de Educadores, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande.

Orientação: Profa. Dra. Léia Teixeira Lacerda

Campo Grande/MS
2025

F657c Flores, Nilzilene Paiz

Contribuições dos conhecimentos e saberes dos Koixomunetí para a escola e a comunidade do Ipegue, Aquidauana, MS / Nilzilene Paiz Flores. - Campo Grande, MS: UEMS 2025.

171 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2025.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Léia Teixeira Lacerda

1. Educação indígena. 2. Povos Indígenas Terena 3. Koixomunetí 4. Xamanismo. 5. Cultura indígena. I. Lacerda, Léia Teixeira II. Título

CDD 23 ed. 371.829098171

NILZILENE PAIZ FLORES

**CONTRIBUIÇÕES DOS CONHECIMENTOS E SABERES DOS KOIXOMUNETÍ
PARA A ESCOLA E A COMUNIDADE INDÍGENA DO IPEGUE, AQUIDAUANA,
MS**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* Mestrado Profissional em Educação, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande – MS como requisito para obtenção do Título de Mestre em Educação. Área de concentração: Formação de Educadores.

Aprovada em: 24/09/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Léia Teixeira Lacerda (Orientadora)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

Prof. Dr. Carlos Magno Naglis Vieira (Titular Externo)
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Prof. Dra. Kátia Cristina Nascimento (Titular Interno)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

Profa. Dra. Onilda Sanches Nincao – (Suplente Externo)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Walter Guedes da Silva – (Suplente Interno)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

Ata de Defesa de Dissertação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Mestrado Profissional

Aos vinte e quatro dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco, às catorze horas, na Via Web Conferência, da Fundação Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, realizou-se a sessão de defesa de Dissertação, intitulada: " CONTRIBUIÇÕES DOS CONHECIMENTOS E SABERES DOS KOIXOMUNETÍ PARA A ESCOLA E A COMUNIDADE INDÍGENA DO IPEGUE, AQUIDAUANA, MS." de autoria da aluna: **NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA**, CPF 028.307.551-11, sob a orientação de LÉIA TEIXEIRA LACERDA do Programa de Pós-Graduação em Educação, nível: Mestrado Profissional. Reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos membros: LÉIA TEIXEIRA LACERDA (**Presidente**), KÁTIA CRISTINA NASCIMENTO FIGUEIRA e CARLOS MAGNO NAGLIS VIEIRA (UNIR). Concluída a apresentação e arguição, os membros da Banca Examinadora emitiram parecer expresso conforme segue:

Aprovação

Aprovação com revisão

Reprovação

EXAMINADOR

ASSINATURA

Dra. LÉIA TEIXEIRA LACERDA

Dra. KÁTIA CRISTINA NASCIMENTO FIGUEIRA

Dr. CARLOS MAGNO NAGLIS VIEIRA (UNIR)

participação por videoconferência

participação por videoconferência

OBSERVAÇÕES:

Nada mais a ser tratado, a Presidente declarou a sessão encerrada e agradeceu a todos pela presença.

Assinaturas:

Presidente da Banca Examinadora

Aluna

Aos meus pais, Elcio Flores e Nilza Paiz Flores.
A minha filha Nicolý Paiz Flores Oliveira pela compreensão.
Aos Koixomunetís: Miguelina da Silva, Maurícia Alfredo (*in memorian*), Ivo Paiz e Anacleto
Lulu (*in memorian*).
Aos estudantes indígenas Terena.

Ritual de Ohókoti – Izaura Alcântara (*in memorian*) Terra
Indígena (T.I.) Buriti



Fonte: Ademir Alcântara (2022)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar ao grande Itukó'oviti pelo dom da vida, pela saúde física e espiritual, por não me deixar desistir diante de muitas dificuldades que tive no percurso.

Aos Koixomunetis participantes da pesquisa, sem eles não seria possível a elaboração da mesma.

À Maurícia Alfredo, que enquanto viva me proporcionou aprender um pouco e me ajudou em muitos momentos em que a procurei para atendimentos ou para a pesquisa.

À Miguelina da Silva por todo carinho, respeito e contribuição ao trabalho, por sempre estar disposta a falar da sabedoria deixada por sua mãe Amipé e seus ancestrais. Ao Anacleto Lulu pela disponibilidade e contribuição para enriquecer a pesquisa, sempre disposto a transmitir os saberes que possuía. Ao meu tio Ivo Paiz pelas experiências compartilhadas, carinho e respeito a todos os conhecimentos e saberes Terena.

Aos meus pais Elcio Flores e Nilza Paiz Flores pelo incentivo, cuidado e carinho. A minha filha Nicolay pelo amor, carinho e compreensão em muitos momentos de ausência e silêncio para as leituras e escritas. Aos meus irmãos Elciney, Elcimar, Elzeber e Nilziane pelo apoio e torcida.

À minha orientadora, professora desde a graduação Dr^a Léia Teixeira Lacerda, que não desistiu de me ajudar e encorajar durante a pesquisa e no longo processo de leituras. Acompanhou as dificuldades que tive, sempre me incentivou e orientou a ser corajosa e não desistir do meu objetivo.

Ao Tiago Luis Fermino que sempre me incentivou a continuar mesmo com tantas dificuldades, pois pode acompanhar o processo de leituras e escrita. O seu carinho e incentivo foram essenciais e sei que sempre se alegra com as minhas conquistas.

À Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS por ser uma instituição tão acolhedora aos estudantes indígenas e por todas as políticas públicas de permanência e acesso.

Aos professores que compõem a banca, pela paciência, cuidado, respeito e contribuição.

Aos estudantes da escola Indígena Feliciano Pio pela contribuição e troca de saberes.

Poema: Silêncio Guerreiro

No território indígena
O silêncio é sabedoria milenar
Aprendemos com os mais velhos
A ouvir, mais que falar.

No silêncio da minha flecha
Resisti, não fui vencido
Fiz do silêncio a minha arma
Pra lutar contra o inimigo.

Silenciar é preciso,
Pra ouvir com o coração
A voz da Natureza,
O choro do nosso chão.

O canto da mãe d'água
Que na dança com o vento
Pede que a respeite
Pois é fonte de sustento.

É preciso silenciar
Para pensar na solução
De frear o homem branco
E defender o nosso lar
Fonte de vida e beleza
Para nós, para a nação!
(Márcia Kambeba, 2011)

FLORES, Nilzilene Paiz. **Contribuições dos Conhecimentos e Saberes dos Koixomunetí para a Escola e a Comunidade Indígena do Ipegue, Aquidauana, MS.** 2025. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação) – Universidade do Estado de Mato Grosso do Sul, UEMS, Campo Grande, 2025.

RESUMO

A presente pesquisa descreve e analisa as práticas tradicionais dos *Koixomunetí*, enfatizando que a espiritualidade é algo que faz parte da cultura Terena. Também apresenta os conhecimentos históricos e culturais desse povo que vive no Território Indígena Ipegue, bem como detalha os conhecimentos da ciência tradicional, com a colaboração de 4 (quatro) idosos que tem a sabedoria e o domínio dos conhecimentos das ervas para curar e prevenir doenças, articulando os saberes ancestrais pelos *Koixomunetí* para serem contemplados no currículo da Escola Municipal Indígena Polo Feliciano Pio no Ipegue, visto que esses saberes e as práticas de curas desenvolvidas pelos xamãs têm diminuído e na atualidade há poucos pajés na comunidade. Para tanto, consultamos as contribuições de autores indígenas e não indígenas que realizaram pesquisas referindo-se à história do povo Terena e às suas tradições, considerando à atuação dos *koixomunetí* que residem no Ipegue na perspectiva da história oral, da educação e da antropologia indígena. Os dados foram produzidos por meio de entrevistas semiestruturadas, com o registro de narrativas desses colaboradores, sendo dois homens e duas mulheres, abordando as etapas dos saberes tradicionais das práticas de cura adotadas pelos *Koixomunetí*. Essas narrativas foram gravadas em áudio, posteriormente descritas afim de serem analisadas, a partir das contribuições de teóricos dos campos elencados acima. Os resultados evidenciam que a não valorização pelas crianças e jovens estudantes se constitui a partir do desconhecimento das práticas dos *koixomunetís*. No entanto, esse aspecto indica o desafio a ser lançado aos/às professores/as para refletirem sobre essa temática, a partir do currículo da escola, para abrir um amplo diálogo com os conhecimentos e os saberes tradicionais dos *Koixomunetí* que guardam e zelam pelas práticas de cura das doenças, como saberes ancestrais desse grupo. Dessa forma, a análise demonstra que valorizar e revitalizar as práticas dos *koixomunetís* é fundamental não apenas para a saúde comunitária, mas também para a afirmação cultural e espiritual do povo Terena do Ipegue, evidenciando a necessidade de integrar esses saberes no contexto educativo e social.

Palavras-chave: Educação Indígena. Cultura. Xamanismo. Terena.

FLORES, Nilzilene Paiz. **Contributions of the Knowledge and Wisdom of the Koixomunetí People to the School and Indigenous Community of Ipegue, Aquidauana, MS.** 2025. Dissertation (Professional Master's in Education) – State University of Mato Grosso do Sul (UEMS), Campo Grande, 2025.

ABSTRACT

The present research analyzes the traditional practices of the Koixomunetí, emphasizing that spirituality is something that is part of the Terena culture. Thus, it aims to present the historical and cultural knowledge of these people who live in the Ipegue Indigenous Territory, as well as describe the knowledge of traditional science, with the collaboration of 4 (four) elderly people who have the wisdom and mastery of the knowledge of herbs to cure and prevent diseases, articulating the ancestral knowledge of the Koixomunetí to be included in the curriculum of the Municipal Indigenous School Pólo Feliciano Pio in Ipegue, since this knowledge and the healing practices developed by the shamans have diminished and currently there are few shamans in the community. To this end, we consulted the contributions of Indigenous and non-Indigenous authors who conducted academic research on the history of the Terena people and their traditions, and on the work of the Koixomunetí who reside in Ipegue from the perspective of oral history, education, and Indigenous anthropology. Data were produced through semi-structured interviews, recording narratives from these collaborators—two men and two women—that addressed the stages of traditional knowledge and healing practices adopted by the Koixomunetí. These narratives were audio-recorded, subsequently described, and the data were analyzed, drawing on the contributions of theorists from the fields listed above. The results demonstrate that the lack of appreciation among children and young students stems from a lack of knowledge of the Koixomunetí's practices. However, this aspect indicates the challenge to be launched to teachers to reflect on this theme, based on the school curriculum, by opening a broad dialogue with the traditional knowledge and wisdom of the Koixomunetí who guard and protect the practices of curing diseases, as an ancestral form of knowledge. Thus, the analysis demonstrates that valuing and revitalizing koixomunetí practices is fundamental not only for community health, but also for the cultural and spiritual affirmation of the Terena do Ipegue people, reinforcing the need to integrate this knowledge into the educational and social context.

Keywords: Indigenous Education. Culture. Shamanism. Terena.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1	–	Mapa da Aldeia Ipegue.....	23
Figura 2	–	Dança Kipaé’xoti.....	34
Figura 3	–	Pintura corporal na dança.....	34
Figura 4	–	Dança Siputêrena.....	34
Figura 5	–	Pintura corporal feminino.....	34
Figura 6	–	Maurícia Alfredo.....	55
Figura 7	–	Ivo Paiz ao lado de sua mãe.....	56
Figura 8	–	Miguelina da Silva.....	57
Figura 9	–	Anacleto Lulú com sua esposa.....	58
Figura 10	–	Kininha - <i>Cinchona calisaya</i>	85
Figura 11	–	Algodãozinho - <i>Cochlospermum regium</i>	85
Figura 12	–	Lixeirinha - <i>Davilla elliptica</i>	86
Figura 13	–	Alecrim - <i>Rosmarinus officinalis</i>	86
Figura 14	–	Ponta livia - <i>Chamaemelum millefolium</i>	86
Figura 15	–	Erva cidreira - <i>Lippia alba</i>	88
Figura 16	–	Folha de laranja - <i>Citrus sinensis</i>	88
Figura 17	–	Beladona - <i>Atropa belladonna</i>	88
Figura 18	–	Acaíá <i>Spondias lutea L.</i>	89
Figura 19	–	Nó de cachorro - <i>Heteropterys tomentosa A. Juss.</i>	89
Figura 20	–	Quebra pedra - <i>Phyllanthus s.</i>	89
Figura 21	–	Picão - <i>Bidens pilosa</i>	89

Figura	22	–	Figueirinha	-	<i>Ficus carica</i>	90
Figura 23	– Marra Pinto - <i>Boerhavia Cocinea</i>					90
Figura	24	–	Unha de gato	-	<i>Uncaria tomentosa</i>	90
Figura	25	–	Escola Feliciano Pio (antes da reforma)			101
Figura	26	–	Escola reformada.....			102
Figura 27	– Salas de aula com carteiras novas.....					102
Quadro 1	- Docentes da Escola Municipal Indígena Polo Feliciano Pio.....					104
Figura	28	-	Sugestão de temas.....			109
Figura	29	-	Estudantes do 3º ano.....			109
Figura	30	-	Professor Elciney.....			110
Figura	31	-	Cacique e caciques.....			110

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAAE: Certificado de Apresentação para Apreciação Ética

CEB: Conselho de Educação Básica

CESHUEMS: Comitê de Ética com Seres Humanos da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CNE: Conselho Nacional de Educação

CNS: Conselho Nacional de Saúde

COMESP: Coordenadoria de Modalidades Específicas

CONEP: Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

DSEI: Distrito Sanitário Especial Indígena

EJA: Educação para Jovens e Adultos

FUNAI: Fundação Nacional dos Povos Indígenas (antiga Fundação Nacional do Índio)

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

LDB: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC: Ministério da Educação
RCNEI: Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
SED: Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul
SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI: Serviço de Proteção ao Índio
T.I: Terra Indígena
TCLE: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UCDB: Universidade Católica Dom Bosco
UFGD: Universidade Federal da Grande Dourados
UFMS: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UEMS: Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UNB: Universidade de Brasília
UNIR: Universidade Federal de Rondônia

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. OS TERENA DA TERRA INDÍGENA IPEGUE.....	23
2.1. As tradições vivenciadas pelos Terena no Território Indígena Ipegue.....	33
3. A TRAJETÓRIA DOS KOIXOMUNETÍ NO IPEGUE – XAMÃ TERENA.....	42
3.1. Percurso Teórico-metodológico da Pesquisa.....	52
3.2. Apresentação dos Koixomunetís do Ipegue, Mato Grosso do Sul.....	53
3.3. Dados da Infância e da Vida Adulta dos/as Koixomunetís.....	59

3.4. Medicamentos naturais citados pelos Koixomunetís do Ipegue.....	84
4. A ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA PÓLO FELICIANO PIO, IPEGUE.....	98
5. CONSIDERAÇÕES.....	127
REFERÊNCIAS.....	129
ANEXOS.....	136
APÊNDICES.....	150

1. INTRODUÇÃO

Meu nome indígena é Ihine Kaxé que significa Filha do dia/sol. Sou Terena, nasci e cresci no Território Indígena Ipegue local em que resido há 38 anos. A definição de T.I “terra indígena”, como categoria jurídica foi instituída por meio da Lei n. 6.001 de 1973, do Estatuto do Índio. O Território Indígena Ipegue está situado a 60 km do de Aquidauana, nesta Aldeia vivem aproximadamente cerca de 1.081 indígenas da etnia Terena. Conforme os dados da SESAI 2023 — Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), com 264 pessoas na idade de 0 a 12 anos, 647 pessoas de 13 a 59 anos e 170 pessoas de 60 anos ou mais.

Em 2007 comecei a trabalhar na área da educação como instrutora de informática, neste período me interessei por esta área e constatei que a comunidade Ipegue, Aquidauana, MS, estava deixando de participar das manifestações culturais por vários motivos, tanto pela influência da classe dominante, quanto pela não valorização de suas práticas e saberes tradicionais.

Ingressei na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul no curso de Pedagogia em 2008 e conclui no final de 2011. Esse curso me oportunizou a aquisição de conhecimentos para contribuir não só com a comunidade Terena, mas também com as demais comunidades indígenas e não brasileiras, na perspectiva de valorização e transmissão dos saberes e conhecimentos tradicionais dos povos originários.

Em 2012 iniciei a minha atuação na educação infantil, na Escola Municipal Indígena Feliciano Pio localizada no Ipegue, foi possível identificar que a ausência da valorização da cultura indígena estava presente em quase todos os discursos dos professores indígenas e dos estudantes, dessa comunidade, pois não sentiam interesse por sua própria cultura, em razão do costume linguístico adotado em casa pelos pais que não falam a língua Terena por medo de seus filhos não terem êxito na disciplina de língua portuguesa bem como nas demais áreas de conhecimento, tendo em vista que as aulas são ministradas apenas na Língua Portuguesa.

Em 2013 tive uma experiência junto aos estudantes do Ensino Médio na Escola Municipal Indígena Polo General Rondon, localizada no território indígena Bananal, próximo ao Ipegue. Nessa Escola ministrei aulas de Arte e constatei que os jovens respeitam os professores e demonstram interesse pela cultura, principalmente em relação à língua, tendo em vista que a maioria das pessoas nesta comunidade são falantes da língua materna. Após esse período me mudei para Campo Grande, pois não tinha emprego no Ipegue para o meu ex-esposo e em razão da distância acabei fazendo esta mudança.

Em 2018 reassumi as aulas Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio do Ipegue e percebi que os professores têm interesse em manter as tradições, porém faltava incentivo para

desenvolverem pesquisas nessa área, por esse motivo resolvi me inscrever no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Educação da Unidade Universitária de Campo Grande da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, para dar continuidade à pesquisa que realizei no trabalho de conclusão do curso de Pedagogia, período em que investiguei o ensino das danças *Kipaé'xoti* e *Siputerêna* na referida escola.

O ensino das danças ocorre com frequência na comunidade, os anciãos homens ensinam a dança masculina *Kipaé'xoti* e as anciãs mulheres a dança feminina *Siputerena*, o que provocou a pesquisa é o fato de que na escola os estudantes aprendem apenas a dançar, há vários ensaios antes da apresentação, que geralmente ocorre na semana dos povos indígenas, porém os professores nem sempre explicam os significados de cada passo da dança especialmente a *kipaé'xoti* apresentada em várias festividades da comunidade.

Muitos professores, não têm domínio dos conhecimentos necessários para repassar os ensinamentos das finalidades da dança. Como afirma:

Assim como as histórias referentes à origem da dança, porém as danças são ensinadas somente na semana do dia do índio, sem repassar aos alunos as finalidades do ensino das danças, as crianças dançam pelo fato de gostarem de dançar, sem o conhecimento histórico necessário da dança, fator esse de extrema importância para disseminação do ensino da Cultura Terena (Flores, 2011, p. 41).

Há diversos movimentos corporais na dança que tem significados importantes desde o início quando os dois grupos se comunicam para iniciar a dança, até o término quando colocam o cacique em cima das lanças para representar que ele lidera a comunidade. Também há simbologias nas pinturas e nas cores usadas pelos dois grupos que devem ser ensinadas aos estudantes durante as danças.

O ensino da dança indígena, tanto para homens e mulheres, está inserido na disciplina de Arte e Cultura Terena, são os professores que fazem o planejamento das aulas, com conteúdo diversificado, incluindo arte de pescar como fazer o *Xumêno* que é parecido com um cone e servia para pegar os peixes na época da seca; trabalhar com a madeira, como a construção de casas, a madeira necessária e folhas para fazer a cobertura com a palha ou capim sapé que era muito utilizado e, atualmente, são difíceis de serem encontrados. Há, também, a arte da caça as armadilhas usadas para pegar animais, arco e flecha, lanças, arte de plantar, a época certa para a plantação de determinados alimentos, as fases da Lua (Flores, 2011, p. 41).

Desde muito pequena danço a *Siputêrena* nas festividades da comunidade e em outros momentos na escola, meus pais sempre incentivaram a dançar, eu e minha irmã dançávamos juntas, meus 3 irmãos também dançam a *Kipaé'xoti*, gosto de vê-los dançar, sempre alegres e com motivação, quando dançam vejo o olhar deles de orgulho em participar. Não recorro de ver meus pais dançando, mas ajudavam na organização das apresentações.

Meu avô paterno Hélio Flores foi Cacique da dança *Kipaé'xoti*, ele faleceu em 2019, deixou sua sabedoria e expressava o seu orgulho quando assistia os netos dançando. Inclusive o meu primo Leonardo Flores se tornou cacique da dança, tendo em vista que atualmente são os jovens que lideram a dança *Kipaé'xoti*, pois os anciãos participam como sábios instrutores, eles ensinam os passos e as etapas aos mais novos.

Como já havia pesquisado as danças no período no Curso de Pedagogia da Unidade Universitária de Campo Grande da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, no entanto faltavam outros elementos que constituem a cultura Terena para ser descrito e analisado, que me motivaram a realizar uma nova investigação na minha comunidade do Ipegue.

No início elegi alguns temas de pesquisa vinculados às práticas de cura realizadas pelos *koixomuneti*, depois sobre os cantos Terena, os artesanatos produzidos por homens e mulheres, as ervas medicinais, a culinária, as pinturas corporais, as fases da lua e suas interferências nas plantações em determinados alimentos como: milho, feijão, arroz, entre outros. Um leque de possibilidades de pesquisa se abriu e percebi a dimensão dos ricos aspectos que estão presentes nas tradições e nos códigos culturais do meu povo, do povo Terena que podem ser debatidos em sala de aula com os/as estudantes e professores/as.

Assim, 3 episódios importantes ocorreram na minha trajetória de vida que me conduziram a fazer a escolha para pesquisar sobre a atuação dos xamãs Terena no Ipegue. O primeiro episódio ocorreu quando eu tinha 12 anos de idade fiquei muito doente, não conseguia respirar direito, tinha muita falta de ar e dores no peito e nas costas, lembro que dormi algumas noites sentada, pois eu tossia muito e minha mãe ao meu lado me dando chás mornos de ervas que ela conhecia, porém não resolvia, meu pai chamou o enfermeiro da aldeia, ainda não havia agentes de saúde na comunidade, o médico vinha uma vez na semana, fui consultada e após alguns exames constatou que eu tinha bronquite asmática e disse que eu teria que usar o aparelho de fazer inalação toda vez que sentisse mal e meu pai precisaria comprar um aparelho pois provavelmente usaria por muitos anos.

O médico receitou xaropes e outros medicamentos, mas depois de alguns dias a minha saúde só piorava e eu estava ficando fraca pois não conseguia me alimentar bem devido a dor na garganta e no peito de tanto tossir. Meus pais preocupados resolveram me levar na casa de um velho xamã Paulo Gomes hoje já falecido, antes do meu pai explicar a minha situação ele pegou um galho de folha de laranja e com um pouco de água passou sobre minha cabeça, fez umas orações em voz baixa que não consegui ouvir o que ele falava apenas sussurros.

Ele então disse ao meu pai tudo o que eu estava sentindo e como eu ficava, sem mesmo meu pai ter falado a ele, disse para ferver alguns brotos de folha de café e tomar três

vezes ao dia, isso ajudaria a respirar melhor e parar com as dores na costa, de fato foi o que aconteceu, naquela noite eu consegui dormir deitada.

Ao término da consulta solicitou para eu retornar a casa dele algumas vezes, no segundo dia pediu para meu pai procurar banha de capivara e mel, para eu tomar de manhã em jejum uma colher, de manhã. Até hoje lembro o gosto ruim, mas que de fato me curou, passados muitos anos não sinto mais nada e dificilmente fico gripada.

O xamã Paulo Gomes foi cacique na Aldeia Ipegue no período de 1972 a 1975 como descreve Flores:

Paulo Gomes, cacique no ano de 1972 a meados de 1975; Além de cacique da comunidade, teve sua atuação dedicada e voltada para a pajelança, preservando a tradição e a ciência indígenas, pois, foi um grande pajé, curou muitas pessoas de diversos lugares e regiões. Por ser pajé, detinha o conhecimento das ervas medicinais, das plantas e dos frutos que usava para a fabricação e a dosagem dos remédios para os mais diversos tipos de enfermidade. Mesmo depois da sua morte, várias pessoas que não tinham conhecimento disso, vieram atrás desse grande pajé que levou sua fama muito além dos limites da aldeia Ipegue (Flores, 2017, p. 9).

O segundo episódio ocorreu 2 anos depois quando comecei a sentir fortes dores na região abdominal do lado esquerdo, com febres constantes e após ter ido ao médico constatou que eu tinha hérnia e que eu precisaria realizar uma cirurgia, o xamã Paulo Gomes já havia falecido e meu pai soube que a sua filha havia aprendido um pouco sobre as práticas de cura que ele realizava, fomos até a casa dela, realizou o mesmo procedimento do pai com o galho de laranja e água, disse a minha mãe que não precisava se preocupar pois não seria necessário uma cirurgia, que eu seria curada. Pedi para procurar a fruta de mamão novo cortar ao meio, colocar em água fervente e após pegar a metade ainda quente colocar em cima do local onde havia dor, amarrar com um pano para não sair do local, fazer isso a noite ao dormir, ao amanhecer tirar a outra metade e jogar, na noite seguinte repetir o processo com um outro mamão, minha mãe repetiu por sete noites, nesse período já não havia febre e as dores foram diminuindo até desaparecer completamente os sintomas. Nunca mais senti a dor já se passaram muitos anos e com a graça de *Itukó'oviti* “Nosso Deus” que deu sabedoria aos xamãs, fui curada de 2 enfermidades.

O terceiro episódio ocorreu quando eu estava grávida no final de abril de 2015 já na semana de ter minha filha, sentia muitas dores, não conseguia dormir deitada, ficava sufocada, fui ao médico fiz o exame de ultrassom, o médico disse que a minha filha estava sentada e eu não poderia ter parto normal. Eu que sempre quis ter um parto normal, nesse momento lembrei-me de uma parteira que havia no Ipegue, eu estava morando em Campo Grande, disse

ao meu marido que sentia falta da aldeia, pois se estivesse lá, a parteira poderia fazer minha filha ficar na posição correta para o parto ser normal.

Entristecida, diante dessa situação entrei em contato com a minha mãe e ela disse para eu ter calma que iria no outro dia na casa de uma xamã Marinildes Santana, que conhecemos na Aldeia Cachoeirinha e nos ajudou em outros momentos. Ela disse que eu poderia dormir deitada aquela noite, pois as dores sumiriam e a minha filha ficaria na posição correta para o parto e assim aconteceu, naquela noite tive um sonho que alguém me visitava e falava comigo enquanto apertava minha barriga levemente não consegui ver o rosto e nem lembro o que ela falava, mais foi tão real que sentia a mão dela, parecia a mão de uma senhora.

Na mesma semana tive minha filha com parto normal na maternidade Cândido Mariano em Campo Grande. Depois que minha filha nasceu voltei para o Ipegue, não me acostumei com a correria do dia a dia, principalmente em ficar longe dos meus pais, irmãos, avós e outros parentes. Gosto do Ipegue, local ideal para criar a minha filha, pois me sinto livre e em segurança.

Diante dessas motivações a presente pesquisa visa descrever e analisar os conhecimentos e saberes das práticas de cura dos *Koixomunetí* como aspecto importante para a cultura Terena, visto que há poucas pessoas que realizam os rituais de rezas, benzeções.

Com a finalidade de identificar os conhecimentos históricos e culturais do povo Terena do Ipegue, buscando registrar as práticas tradicionais dos *Koixomunetí*, tendo em vista que a espiritualidade é uma dimensão que faz parte da cultura. Descrever os conhecimentos da ciência tradicional, das pessoas que tem a sabedoria das ervas para curar e prevenir doenças e articular os conhecimentos dos *Koixomuneti* com a Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio no Ipegue.

Desse modo, destaco que o projeto inicial de pesquisa foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul sob Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) nº 32435220.0.0000.8030, número do parecer: 6.165.119, emitido em 05 de julho de 2023.

De acordo com Flores (2011) o nome Ipegue surgiu da palavra *Epêakaxoti*, que significa troca de penas, renovação, pois no centro do território havia um lago chamado “*vonikóe*” e na beira desse lago existia uma grande árvore onde os pássaros pernoitavam e ao amanhecer, o chão ficava coberto de penas das diversas aves que ali ficavam, quando foram registrar o território os “*purutuyés*” como são chamados os não indígenas não conseguiam pronunciar a palavra e falavam Ipegue, então foi registrada Ipegue e assim permaneceu o

nome, esse relato é contado por todos os anciãos da comunidade e essa informação é passada de uma geração para outra.

A economia do Ipegue está concentrada na venda de produtos agrícolas, na renda de pessoas que recebem bolsa família, aposentadorias, nas pequenas criações de gado, na venda de produtos alimentícios, nos poucos servidores públicos que trabalham na única escola, no posto de saúde e na bolsa permanência que os acadêmicos recebem para prosseguir o curso.

Há vários acadêmicos que estudam na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul no campus de Aquidauana, em 2018 ficaram meses sem transporte escolar e muitos se mudaram para continuar o estudo, depois de muito esforço dos estudantes e principalmente dos que lideram a Associação dos Acadêmicos, conseguiram o retorno do transporte, não se sabe por quanto tempo.

O evento que todas as famílias aguardam todos os anos é o Campeonato de Futebol Indígena da comunidade, que é organizado pelos 14 presidentes dos clubes locais, cada presidente paga uma taxa anual para a premiação dos times e demais despesas do campeonato e com o dinheiro arrecadado compram troféus para a premiação que também ocorre em dinheiro. Também não é financiado por nenhum órgão público, nem o cacique da comunidade tem autonomia para decidir algo em relação ao evento, pois é uma iniciativa dos clubes locais que realizam o campeonato desde 1981.

Todas as pessoas vão aos jogos que acontecem anualmente no mês de dezembro, com 14 (quatorze) times esportivos do Ipegue, participam também pessoas de outras comunidades vizinhas e das cidades que prestigiaram o evento. Nesse período a comunidade recebe vários visitantes, os moradores elegem sua equipe preferida e levam a bandeira e camisa do seu time para torcer.

Um dos aspectos que incide diretamente nas condições e na qualidade de vida das pessoas é a falta de emprego na comunidade, por esse motivo várias famílias se mudam para as cidades próximas, em busca de trabalho para melhorar as condições de vida da família, muitos relatam que sentem falta do território, do lugar tranquilo, dos parentes que deixam, mas por necessidade de trabalho se deslocam para as cidades.

Na comunidade há um vínculo afetivo entre as pessoas e os seus parentes, pois se preocupam uns com outros, ajudam e sofrem juntos. Quando há uma perda, o que é notável todos compartilham o que tem e juntos brincam, dão risadas, se alegram, é difícil ver alguém sozinho, sem companhia dos parentes que se gostam. As crianças e adolescentes respeitam os professores e os idosos repassam as novas gerações de crianças e jovens esse conhecimento de convívio e interação.

Há uma Brigada de prevenção de incêndios que atende todas as comunidades indígenas da região de Taunay e também das retomadas, desde 2018, esse ano em 2025 aumentou o número de pessoas contratadas atualmente com 22 funcionários contratados temporariamente pelo IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente, 1 chefe de esquadrão, 3 chefes de brigada, 3 brigadista de queima prescrita, e 15 brigadistas, sendo a maioria composta por moradores do Ipegue. A vinda da Brigada foi muito positiva, pois além de preservar o meio ambiente oportunizou uma nova frente de trabalho na comunidade.

A contratação ocorre anualmente no mês de julho, por meio de processo seletivo com uma prova prática e de aptidão física, todos os moradores que habitam nos territórios vizinhos podem se inscrever, o contrato de trabalho é destinado para os meses de julho à dezembro, período em que as queimadas ocorrem com mais frequência e se espalham rápido em razão do clima seco.

Há uma Unidade de Pronto Atendimento que foi concluída em dezembro de 2018. Uma conquista para a comunidade, está em funcionamento com atendimentos médicos 2 vezes na semana, porém há falta de equipamentos, materiais e medicamentos necessários, para ter todos os espaços da unidade em funcionamento, de acordo com a SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena, há falta de investimento na saúde para o funcionamento da mesma.

Sem acesso aos medicamentos farmacêuticos, muitas pessoas recorrem aos medicamentos naturais, que geralmente são indicados pelos *Koixomunetís* da comunidade, todos são idosos e alguns mesmo convertidos na religião evangélica continuam com suas crenças e desempenham suas rezas e crenças. Os remédios mais complexos, ou seja, que utilizam várias ervas naturais são produzidos pelos xamãs existentes, atualmente há 8 pessoas que praticam os rituais 2 homens e 4 mulheres, há também uma senhora que devido a idade não realiza mais os rituais.

Os *Koixomunetís* cristãos ou não, tem o propósito em comum de levar a cura e o bem estar às pessoas que os procuram. Assim, a diminuição de pajés na comunidade motivou o meu interesse em pesquisar essa temática, a fim de propor uma articulação das suas atividades na Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio.

Não são todos da comunidade que procuram os *koixomunetí*, muitos evangélicos recorrem as orações de pastores, pois muitas vezes demonizam as pessoas que praticam os rituais de cura, mas há pastores indígenas que mantiveram as rezas em sua memória e as utilizam quando precisam, porém não falam para as pessoas que o procuram pois são na maioria evangélicos, conheço um que me relatou como “ora” para as pessoas, ele recomenda

remédios caseiros com ervas, em sua oração passa óleo ungido em suas mãos e põe na cabeça do “paciente”, faz a oração e algumas vezes indica medicamentos naturais.

Para a pesquisa utilizamos fontes orais que nos possibilitaram registrar como os idosos mantêm os conhecimentos que foram transmitidos pelos seus pais e avós. A utilização de fontes orais junto aos participantes nos oportunizou construir a historicidade das narrativas como nos ensina Meihy (2006).

De acordo com Pollak (1992) ao realizar entrevistas de histórias de vida, o que se recolhe são memórias individuais, se a entrevista for em grupo são memórias coletivas e nessas memórias pode evidenciar marcos ou pontos imutáveis, permanente.

Os acontecimentos vividos em grupo ou como destaca Pollak (1992) “vividos por tabela” são momentos marcantes na vida do grupo o que ocorre com o povo Terena quando destacam pontos relevantes do histórico de vida da comunidade.

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não (Pollak, 1992, p. 201).

De acordo com o autor os acontecimentos individuais vividos pessoalmente são experiências diretas que ficam na memória como uma trajetória individual, já as vividas por tabela, experiências do grupo ao qual o indivíduo pertence mesmo não sendo presenciadas são assimiladas na memória como algo vivido. Os acontecimentos compartilhados e lembrados pelo grupo e/ou coletivamente reforçam na memória a formação da identidade coletiva.

Além das fontes orais, foi feita uma revisão de bibliografia elegendo autores indígenas que realizaram pesquisas relatando a história do povo Terena e as tradições em relação à prática dos *koixomunetí* que residem no Território Indígena Ipegue. Como Amado (2019), Alves(2019), Fialho (2010), Flores (2011), Flores (2017), Flores (2019), Cardoso (2011), Baltazar (2010), Jesus (2007) e com entrevistas semiestruturadas, desenvolvida na comunidade indígena do Ipegue, por meio do registro nas narrativas de 4 (quatro) anciãos, esses dados foram gravados e estruturados por um roteiro de conversa pré-estabelecido, abordando as etapas dos saberes tradicionais em relação as práticas de cura dos *Koixomunetí*, posteriormente foram descritos e analisados no presente trabalho.

Desse modo, na primeira seção da dissertação apresento o histórico do povo Terena desde a saída do Êxiva à região do antigo Mato Grosso, até chegarem à região da Terra indígena Ipegue, onde tiveram suas aldeias destruídas no período da Guerra do Paraguai e ao

final da guerra, quando voltaram para o território tradicional mas encontraram suas terras ocupadas e reivindicaram as autoridades o direito a posse de suas terras, foram obrigados a trabalhar nas fazendas próximas da comunidade, muitas vezes eram mal tratados.

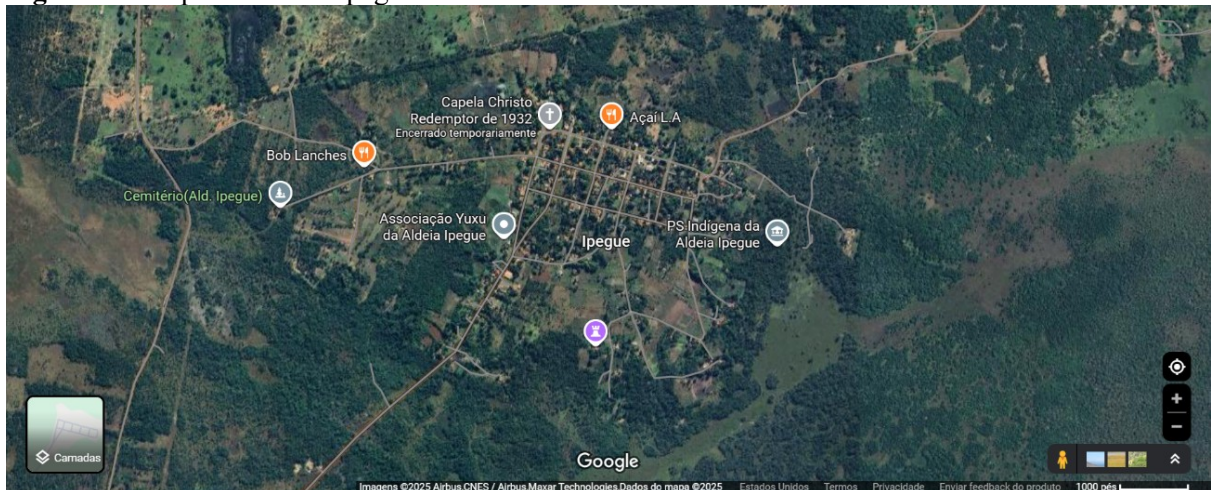
A segunda seção enfatiza os conhecimentos e saberes dos *koixomunetí* que praticam suas crenças e rituais de cura no Ipegue, o que diferencia uns dos outros é a “religião” que são adeptos, mas acreditam na cura espiritual e com o auxílio de medicamentos naturais que são encontrados na natureza, curam as pessoas que os procuram. Há também o registro dos relatos dos *koixomunetís* Maurícia Alfredo (*in memorian*), Miguelina da Silva, Anacleto Lulú (*in memorian*) e Ivo Paiz todos residentes no Território Indígena Ipegue desde sua infância, os relatos são acompanhados de análises teóricas com contribuições de autores indígenas e não indígenas.

Na última seção apresento uma descrição da Escola Feliciano Pio, implementada nos pilares da educação indígena, que tem como base uma educação intercultural, no entanto, no período da etapa de campo da pesquisa pude constatar que as práticas pedagógicas implementadas na escola que está deixando de lado no ensino a valorização dos *koixomunetís* existentes na comunidade. Fato que me motivou a fazer a pesquisa sobre essa situação e detalhar quais os impasses que contribuem para que os professores não insiram essas temáticas nos conteúdos das unidades didáticas na escola.

2. OS TERENA DA TERRA INDÍGENA IPEGUE

Nesta seção apresento o meu povo Terena desde sua saída do Êxiva terra de origem, identificando os acontecimentos que marcaram essa trajetória até os dias atuais, na Terra Indígena Ipegue, com a contribuição de autores indígenas Terena.

Figura 1 – Mapa da Aldeia Ipegue



Fonte: Google Maps (2025)

De acordo com o parente Terena Elciney Paiz Flores (2017) pesquisador e morador da T.I. Ipegue “os indígenas da tribo Terena são identificadas em meados do século XVI por cronistas da época que viajavam e constataram a presença deles na região conhecida como Chaco Paraguai” (Flores, 2017, p. 2).

Em sua história há acontecimentos que permanecem nas memórias dos anciãos desde sua saída da terra de origem, conhecida como Êxiva, que na língua materna tem o significado de Chaco Paraguai. Desse modo cinco grandes momentos, até atualidade marcam a história do meu Povo Terena.

O primeiro foi a saída do Êxiva, pois foi um momento que marcou a vida dos Terena. A parente Terena Celma Francelino Fialho (2010), pesquisadora indígena e moradora da T.I. Bananal, afirma que a migração da sua terra de origem foi o primeiro grande acontecimento na vida do Terena.

A história do povo Terena no Brasil começa a partir do momento que se migra da sua terra nativa, e este passa a ser o primeiro grande acontecimento da vida desse povo, do qual temos relato é longa e podemos conhecer melhor esta história através de produtos da cultura material como a cerâmica, a comida, a tecelagem, as danças, a língua e os rituais, que nos dão noção de como era a vida dos indígenas e que, atualmente alguns desses hábitos e costumes do povo tradicional já não se faz presente no seu dia a dia (Fialho, 2010, p. 25).

A historiadora Vera Lúcia Vargas apresenta os limites geográficos que compreende a região do Chaco.

A região do Chaco é formada por aproximadamente 700 mil quilômetros, compreendendo partes dos territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil e estabelece limites com os pampas ao sul do rio Salado, com a região andina a oeste, com o planalto de Chiquito e Velascos a noroeste e com os rios Paraguai e Paraná. No Brasil, onde atualmente encontra-se o estado de Mato Grosso do Sul, região alagadiça, estende-se até pouco abaixo da cidade de Miranda, formando o pantanal sul-mato-grossense (Vargas, 2003, p. 40).

O meu povo Terena constitui um dos maiores grupos indígenas do Brasil do tronco Guaná, pertencentes a família Aruak habitantes da região das Guianas, e foi uma das primeiras etnias com quem os europeus tiveram contato. Nesse contexto, eles dividiam e disputavam o território com outro povo indígena os Karib conforme explicitam Bittencourt e Ladeira:

O nome Aruak vem de povos que habitavam principalmente as Guianas, região próxima ao norte do Brasil e algumas ilhas da América Central, na região das antilhas. Quando os europeus começaram a dominar a região, os Aruak dividiam e disputavam o mesmo espaço com outro povo indígena, os Karib. E foi com estes dois povos que os europeus tiveram seus primeiros contatos. Tal como aconteceu com o nome Karib, que passou a designar aquela região, o Caribe, também o nome Aruak veio a ser usado pelos europeus para identificar um conjunto de línguas encontradas no interior do continente sul-americano (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 12).

Segundo essas autoras, o nome Aruak foi usado pelos europeus para reconhecer um conjunto de línguas, faladas por diversos povos indígenas, mas com uma ligação entre si por meio do tronco linguístico Aruak.

De acordo com Bittencourt e Ladeira (2000) os Terena pertencem a esse grupo, tendo lutado para proteger o seu território no Êxiva, lugar onde havia minas de metais preciosos e isso causou a cobiça dos espanhóis e logo após dos portugueses. Houve confrontos e os Terena com outro povo indígena o guaicuru, se uniram para defender seu território, mas a dura batalha os fez sair de seu território de origem, para evitar conflitos maiores e proteger a vida de seu povo.

Quando saíram do Êxiva os Terena já tinham destino certo, vieram para a região do atual Mato Grosso do Sul onde viviam seus parentes conforme destaca o pesquisador indígena que nasceu e morou por muitos anos na T. I. Ipegue, o parente Terena Luiz Henrique Eloy Amado (2019) que em entrevista com o professor Terena Elvisclei Polidório, da T.I Cachoeirinha, fez menção a afirmação de seu avô que relatou “segundo me contava meu avô, tinha um grupo de Terena que já morava na Cachoeirinha e tinha outros Chané que vieram do

Chaco, conhecido como Êxiva, mas os bokotianos [se referindo aos que moram em Bokoti, ou seja, Cachoeirinha], já estavam aqui. As pessoas confundem nós Terena que já estávamos aqui e os parentes que vieram do Chaco.” Esse relato evidencia que os Terena vieram para a região do atual Mato Grosso do Sul pois parte do seu povo já estava aqui.

Com esse relato descrito por Amado (2019) fica claro que nós Terena não saímos sem rumo, quando saímos da terra em que estavam, já tínhamos destino certo, como também afirma Fialho (2010) que relata que eles coletavam frutas e mel silvestres em sua caminhada que foi longa e marcada por momentos conflituosos e pacíficos, até a sua fixação na região conhecida hoje como Miranda.

Desse modo, atualmente habitamos os estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e São Paulo conforme os dados da Siasi/SESAI (2023) com uma população de aproximadamente 28.900 habitantes. Mato Grosso do Sul é o estado com a maior população Terena, residentes nos municípios de Campo Grande, Aquidauana, Miranda, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo, no entanto, para chegarem à posse do atual território, passaram por momentos de lutas para proteger seu povo e seu território.

Eram agricultores e conhecedores das práticas de plantio e passavam esse conhecimento para as crianças, que junto com os adultos ajudavam no trabalho como afirma Fialho (2010):

A agricultura praticada pelos Terena era feita em forma de coivara: era preciso ser retirada as madeiras carbonizadas para o plantio e contava com a presença das crianças e mulheres no trabalho. Utilizavam uma madeira pontiaguda para plantar, carpir ou limpar o Kavâne e os mais velhos passava para as crianças o modo de trabalhar a terra dentro da cultura Terena, mobilizando toda a família no preparo do plantio e os ensinamentos particulares as crianças do uso da técnica do plantio de acordo com os saberes Terena (Fialho, 2010, p. 26).

Segundo a autora com os conhecimentos Terena, os Guaicuru — outro povo indígena — aliaram-se na busca pela sobrevivência, garantindo assim mais segurança aos dois grupos, pois os Guaicuru eram conhecidos como grandes guerreiros e ótimos companheiros na batalha.

Mesmo com essa boa aliança com os Guaicuru, os povos Terena passaram por momentos pacíficos e também de conflitos em sua fixação em terras mato-grossenses/sul-mato-grossenses. Em relação a isso, Fialho (2010) relata um episódio importante, contado por uma anciã moradora da Aldeia Bananal.

De acordo com os Terena, a exemplo da dona Lídia Gonçalves, nascida no dia 19 de janeiro de 1910, moradora da Aldeia Bananal que reconhece a história do povo chaquenho, pelos comentários feitos pelos seus antepassados, uma das lembranças marcada pelos Terena foi a travessia do rio Paraguai. Segundo seu relato, os Terena

tiveram que improvisar uma balsa feita de bambu enrolada no couro de vaca para manter flutuando, para navegar junto com os filhos durante a travessia, chegando às margens orientais, migrando em direção ao pantanal sul mato-grossense (Fialho, 2010, p. 27).

Fialho (2010) registra que chegaram à região de Miranda em Mato Grosso do Sul no século XVIII, junto com os Guaicurús, com quem conforme referido anteriormente, fizeram alianças, ficando expostos a outras culturas, com o intuito de manter o território ocupado.

Os Kinikinau e os Terena foram os primeiros a ocuparem a região de Miranda e, após, a região de Aquidauana, e isto aconteceu pelas terras favoráveis a prática da agricultura e muitas vezes deparavam com espanhóis e portugueses durante a chegada de gado que vinham da região de Cuiabá, no Estado de Mato Grosso, e Minas Gerais no século XVIII (Fialho, 2010, p.28).

O segundo momento na vida do meu Povo ficou conhecido como o “Tempo do esparramo”, que separou muitas famílias no período da guerra do Paraguai que aconteceu nos anos de 1864 a 1870. Foi um período muito triste, pois tiveram que sair de seu território, situação que fez com que muitos ficassem dispersos, em regiões próximas, alguns foram para a região de Miranda e cidades próximas, outros buscaram refúgio na mata e foram distanciando de suas terras. Essa dispersão acabou por separar muitas famílias, que ficaram em regiões diferentes, praticamente metade dos Terena que habitavam a região do T.I Ipegue, ficaram na T.I cachoeirinha em Miranda, alguns retornaram e outros não.

Amado (2019) destaca esse período como o tempo do esparramo, momento em que muitas famílias se perderam de seus entes queridos, as fronteiras indefinidas naquele período, causaram a disputa. Não somente os Terena, mas outros indígenas tiveram participação nessa guerra como os Kinikinau, Kadiwéu e Guato.

A Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (1864-1870) marcou profundamente a história dos povos indígenas da região, notadamente dos Terena, Kinikinau, Kadiwéu e Guató. Numa visão macro da história brasileira, as fronteiras até então indefinidas naquele momento histórico, foram os principais fatores causadores da disputa. Na perspectiva da história indígena, este fato é considerado como o Tempo do Esparramo ou Itahineoné ne xanehiko, no idioma Terena. (Amado, 2019, p. 60).

Desde criança ouço falar da guerra, especialmente na apresentação da dança *Kipaé'xoti*, que os guerreiros relembram a luta por seu território. Amado (2019) também afirma ter ouvido histórias dessa disputa contadas pelo seu avô Celestino Luiz Henrique Eloy Amado e nas narrativas do cotidiano da comunidade, quando alguém se dizia ser descendente direto de alguém que participou da guerra.

Na guerra o meu povo lutou no exército brasileiro contra os paraguaios, tornando-se ótimos aliados, pois conheciam bem a região, se aliaram aos brasileiros com o intuito de

terem os territórios que tradicionalmente já ocupavam, como direito de posse garantido. No entanto, ocorreram muitas mortes de indígenas nesse período, seja por doenças que resultaram do contato com não indígenas ou pela própria guerra.

O meu grupo Terena foi sábio ao pensar como poderia se beneficiar lutando ao lado do exército brasileiro. Amado (2019) afirma que nós Terena optamos por lutar ao lado dos brasileiros, almejando o direito a posse dos seus territórios que naquela época já estavam sendo invadidos por comerciantes e fazendeiros.

Os Terena, tomaram como decisão política de lutar ao lado do exército brasileiro e almejavam com isso, que a Coroa Imperial Brasileira, garantisse o direito a posse aos seus territórios originários. Nota-se, tendo em vista que neste período as fronteiras estavam indefinidas, os Terena poderiam optar em lutar do lado paraguaio, desfavorecendo o exército brasileiro, e possivelmente hoje, o que corresponde território brasileiro seria paraguaio. (Amado, 2019, p. 64).

Atualmente essa disputa pelo direito a posse continua, muitos anciãos como meus saudosos avós Hélio Flores, Donato Paiz e outros, sempre esperaram pelo momento de terem as terras de volta, ouvia eles falarem que seus pais e avós relatavam a caça abundante que havia nas terras que ocupavam, Amado faz uma reflexão importante:

Nota-se, que neste período as fronteiras estavam indefinidas, os Terena poderiam optar em lutar do lado paraguaio, desfavorecendo o exército brasileiro, e possivelmente hoje, o que corresponde território brasileiro seria paraguaio. Esta reflexão é um exercício que devemos fazer, tendo em vista que nos dias atuais os Terena são acusados de serem menos brasileiros que alguns fazendeiros da região, sob o argumento de que vieram do Chaco Paraguai, baseado na interpretação equivocada que já enfrentamos no início deste capítulo. Ora, se hoje o território brasileiro tem a configuração atual, deve-se, principalmente, à ativa participação dos Terena na defesa dos interesses do Império brasileiro (Amado, 2019, p. 64).

Os anciões do Ipegue como minhas avós Dominga Paiz, Pedrosa Alfredo, Miguelina da Silva e Maurícia Alfredo sempre relataram que seus pais e avós lembravam que foi um período muito triste, pois perderam muitos parentes, além de ter a aldeia destruída e após a guerra muitos não retornaram, alguns ficaram na T.I Cachoerinha.

Após o fim da guerra a aldeia foi reconstituída, mas já não era a mesma, pois alguns lugares não puderam ser reconstituídos, como o lago *vonikóe*, que havia secado e minha avó Dominga Paiz relata que sua avó dizia que o lago ficava no centro do território, usavam para se banhar e também havia pessoas não indígenas no território, que estavam dispostos a se fixar na terra.

Conforme destaca Vargas (2003), os registros encontrados nos documentos da Diretoria Geral dos Índios, comprovam que o T.I. Ipegue já existia antes da Guerra do Paraguai.

[...] A cerca do índio da tribo Terena, de nome José Caetano (...) é que o dito índio com mais alguns da sua tribo, em número de 17, procurou-me para representar que era filho do falecido Pedro Tavares, capitão da aldêa do Ipégue, no districto de Miranda, e seo substituto, que por ocasião da invasão paraguaya não só a sua tribo, como todas as outras e mais habitantes do districto abandonarão os seos lares e retirarão-se para os montes e bosques, onde permanecerão por bannos, que ultimamente voltando os moradores a reocuparem os seos domicilios, elles Terenas encontrarão a sua aldêa do Ipégue ocupada por Simplicio Tavares, por Antonio Maria Piche, o qual lhes obsta a repovoarem e labrarem suas antigas terras e de seos antepassados; pelo que vinhão pedir providencias para não serem esbulhados de suas propriedades das quais não podião desprender-se um outro índio da mesma tribo de nome Victorino, que farda-se como Alferes, e pertence a aldêa do Nachedache, distante da Ipegue uma legoa, fez-me igual reclamação (Doc. 1871, p. 79 v. 80 – Livro n.º 191, 1860-1873, APMT, Vargas, 2003).

Nesse documento os indígenas do Ipegue, solicitam providências, para que continuem nas terras que ocupavam antes da guerra, para poder trabalhar nas plantações e se estabelecerem novamente no território, sem que ocorresse confronto com os não indígenas que tinham interesse em se fixarem nas terras tradicionalmente dos Terena.

Com o fim da Guerra do Paraguai muitas fazendas surgiram ao redor do território, o que possibilitou a abertura oficial dos rios da bacia platina à navegação internacional, o que desencadeou a intensificação em Mato Grosso no processo de integração dos mercados nacional e internacional. Essa situação foi agravada em âmbito legal pela Lei de Terras, a Lei 601 de 18 de setembro de 1850 que regulamentava a posse das terras entendidas como devolutas. Essa lei conhecida como a Lei das Terras de 1850, foi uma lei que regulamentou a propriedade das terras não ocupadas, uma forma de ocupar as terras obtida mediante compras, essa lei facilitou a ocupação dos territórios tradicionais indígenas a serem ocupadas por fazendeiros, pois acabou beneficiando os grandes proprietários de terras a comprar mais terras, enquanto dificultava a compra pelos pequenos produtores.

A parente Terena Cledeir Pinto Alves afirma que esse período foi muito difícil para nós:

Com o incentivo do governo, as fazendas foram rapidamente se multiplicando e as terras indígenas diminuindo cada vez mais; os Terena, em pouco tempo, estavam vivendo numa pequena porção de terras e cercados pelos fazendeiros. Não tendo espaço para cultivar a agricultura, nem as poucas plantações eram destruídas pelo gado dos fazendeiros; tendo de sobreviver, foram obrigados a trabalhar nas fazendas vizinhas. Nas histórias narradas, os mais velhos contam que muitos nasceram nas fazendas, sofreram muito, pois eram obrigados a viver como os *purutuyé*, viver uma vida que não é a sua. Foi o pior castigo. Muitos Terena acabaram fugindo para outras regiões por não aceitar se submeter aos fazendeiros. Com isso, o proprietário da fazenda acabou se apossando de suas terras, ampliando ainda mais o território (Alves, 2019, p. 67).

Com isso muitos indígenas foram obrigados a se submeter ao trabalho escravo nessas fazendas. Relato isso como experiência de vida, pois ouvia meus avós contarem. Meu avô Donato Paiz sempre trabalhou em fazendas desde seus 12 anos e dizia que alguns patrões eram ruins, que não pagavam e muitos de seus companheiros trabalhavam por um prato de comida em fazendas próximas.

Essas fazendas surgiram após o fim da guerra que foram cedidas pelo governo da época a pessoas não indígena como afirma Amado:

[...] logo após o esparramo Terena durante a guerra, suas terras foram expropriadas e concedidas pelo governo imperial a particulares. Extensos pedaços de terras se transformaram em fazendas, a terra, a mãe que supria todas as necessidades dos povos, transformou-se em mercadoria (Amado, 2019, p. 71).

Esse foi o terceiro momento, chamado de “Tempo de Servidão” nome dado pelos pesquisadores da história Terena. Esse também foi um período muito doloroso para a etnia, pois tinham que trabalhar por um prato de comida, sendo muitas vezes maltratados pelos patrões das fazendas que se encontravam ao redor das terras indígenas.

Nos trabalhos escritos sobre a história Terena, este período é denominado tempos de servidão, pois tem como principal característica, a subjugação dos Terena, ao trabalho escravo nas fazendas. Os Terena, despojados de suas terras e no único intuito de se manter enquanto povo e vinculado ao seu território, se submete ao trabalho nas fazendas (Amado, 2019 p. 72).

As pessoas idosas da comunidade como minhas avós que citei acima e outros parentes como Miguelina da Silva, Maurícia Alfredo e meu pai Élcio Flores, relatam muitas histórias dos tempos de guerra que eram contadas por seus pais e avós, memórias de vida que fazem parte da história do povo Terena e que evidenciam a importância da presença da oralidade em todo o processo de vida da comunidade indígena. Foi por meio da oralidade que a história de criação do Povo Terena foi apresentada, pelos professores da Aldeia Cachoeirinha em 1995, à Bittencourt e Ladeira:

[...] havia um homem chamado OrekaYuvakae. Este homem ninguém sabia de sua origem, não tinha pai nem mãe, era um homem que não era conhecido de ninguém. Ele andava caminhando no mundo. Andando num caminho, ouviu um grito de passarinho olhando como que com medo para o chão. Este passarinho era o bem te vi. Este homem, por curiosidade, começou a chegar perto. Viu um feixe de capim, e em baixo, num buraco, havia uma multidão, era o povo Terena. Estes homens não se comunicavam e ficavam trêmulos. Ai OrekaYuvakae, segurando em suas mãos tirou todos eles do buraco. OrekaYuvakae, preocupado, queria comunicar-se com eles e não conseguia. Pensando, ele resolveu convocar vários animais para tentar fazer essas pessoas falarem. Aconteceram várias tentativas, e nada. Finalmente ele convidou o sapo para fazer a apresentação na sua frente, o sapo teve sucesso, pois todos esses povos deram gargalhada, a partir daí eles começaram a se comunicar e falaram para OrekaYuvakae que estavam com muito frio (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 22).

Há também outra versão para este mito que pode ser encontrado nos trabalhos de Herbert Baldus (1950), que esteve em 1947, entre os Terenas no Posto Indígena Curt Nimuendaju em São Paulo.

Diz que antigamente não havia gente. Bem-te-vi Uítuka, descobriu onde havia gente debaixo do brejo, Bem-te-vi marcou o lugar aos Orekajuvakái, que eram dois homens, e estes tiraram a gente do buraco. Antigamente, Orekajuvakái era um só e quando moço sua mãe ficou brava, pois Orekajuvakái não queria ir junto com ela à roça. Ela foi a roça tirou a foice e cortou com ela Orekajuvakái em dois pedaços. Cada pedaço virou uma pessoa diferente. Orekajuvakái sempre pensaram em como fazer essa gente falar. Mandaram na entrar em fileira um atrás do outro. Orekajuvakái chamaram lobinho (Okué), para fazer rir a gente. Lobinho fez macacada, mordeu no próprio rabo, mas não conseguiu o9ki9fazer rir. Orekajuvakái, chamaram sapinho, aquele vermelho (Kalaláke). Este andou como sempre anda e a gente começou a dar risada. Sapinho passou ida e volta ao longo da fila três vezes. Ai a gente começou a falar e dar risada. Ouviram que cada um da gente falou diferente do outro. Aí separaram cada um a um lado. Eram gente de toda raça. Como o mundo era pequeno. Orekajuvakái aumentou o mundo para o pessoal caber. Orekajuvakái deu uns carocinhos de feijão e milho e deu mandioca também e ensinou como se planta. Deu também semente de algodão e ensinou como tecer faixa. Ensinou fazer arco e flecha, ranchinho, roçar e plantar (Relato oral de Antônio Lulu Kaliketé, *traduzido para o Português por* Ladislau Haháoti, Baldus, 1950, p. 218-219).

Conhecer a história de seu povo é importante, pois é possível conhecer de onde viemos e por qual luta nossos ancestrais passaram, para que a valorização dos mesmos, que colaboraram para que hoje estivéssemos aqui, vivendo nesse território e usufruindo de todo o benefício ofertado.

A terra Indígena Ipegue foi uma das primeiras a ser reservada, sendo a comunidade mais antiga do Território Taunay/Ipegue, marcada por momentos de luta para manter sua extensão territorial.

De acordo com Amado “As terras do Ipegue foram reservadas, por meio do Ato nº. 217/1904, do então o Presidente do Estado do Mato Grosso” (Amado, 2019, p. 203). As terras que constituem o T.I Taunay/Ipegue estão divididas entre os T.I. Ipegue, Colonia Nova, Bananal, Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú, além das retomadas existentes que ainda estão em processo de demarcação.

Os nossos anciãos afirmam que grande parte da área, ficou de fora do processo demarcatório, são extensões de terra que lembram momentos marcantes da vida deste povo, tendo em vista que a luta pela posse do território tradicional continua, os Terena assim como outros povos indígenas reivindicam suas terras, como representação da vida.

Algumas pessoas residem em *retomadas* próximas da comunidade. Esse termo é dado pelos indígenas aos territórios que estão em fase de demarcação, pois são terras originárias

dos indígenas que foram ocupadas, por um longo período de tempo por fazendeiros e atualmente são ocupadas novamente pelos Terena.

Um episódio triste deu início ao desfecho de retomadas dos antigos territórios, no dia 30 de maio de 2013, houve uma reintegração de posse na Terra Indígena Buriti, local em que vivem famílias Terena. Na reintegração ocorreu a morte de Oziel Gabriel, um guerreiro indígena que foi atingido por um projétil de arma de fogo, os indígenas foram atacados pelos agentes federais de forma trágica, com bombas de gás, armas letais e não letais, no entanto os nossos irmãos Terena não recuaram.

A morte de Oziel abalou toda a comunidade Terena, então na madrugada do dia 31 de maio de 2013, os indígenas da Terra de Taunay/Ipegue decidiram retomar a então Fazenda Esperança, muitos participaram desse momento histórico, permaneceram do lado de fora da sede da fazenda, sem destruir nada, os anciãos, adultos, jovens e crianças presenciaram a saída pacífica dos fazendeiros e trabalhadores.

Presenciei anciãos como Miguelina da Silva, Adriana da Costa entre outras comemorando a saída dos fazendeiros e lembrando os tempos difíceis que passaram quando ocorreu uma seca intensa na região e o único local onde havia água para beber era o *yuxu*, conhecido também como pilão ou olho d'água, que ficava na divisa da fazenda com o Ipegue, o então proprietário da fazenda Enio Alves Correia, colocou touros bravos, para impedir que os indígenas pegassem água do local. Também lembraram que no tempo de guavira uma fruta típica do cerrado e muito apreciada, o fazendeiro colocava cachorros bravos e em outros anos mandou cortar os pés de guavira, para impedir que os indígenas colhessem as frutas. Outro episódio que lembraram é que a filha do fazendeiro mandou jogar serpentes venenosas nos córregos para que os indígenas não pudessem pescar e nem se banhar nessas águas.

De acordo com Amado (2019), os caciques sempre tiveram a certeza de que a área conhecida como Fazenda Esperança, pertence a comunidade indígena, que a aldeia foi destruída no período da guerra do Paraguai (1864-1870).

Os caciques da TI Taunay-Ipegue sempre tiveram a plena convicção de que a dita Fazenda Esperança pertence à comunidade. Verifica-se nos registros oficiais que em 1865, os Terena já habitavam o “aldeamento de Ipegue”, bem como outras aldeias que existiam ali na mesma região (como por exemplo a aldeia Naxe-Daxe onde atualmente é a Fazenda Esperança). Tais aldeias foram incendiadas e destruídas por tropas paraguaias em decorrência do conflito entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (Amado, 2019, p. 151).

Para a comunidade retornar ao seu território tradicional foi um momento de felicidade, mas também de preocupação, pois um Terena de Buriti Oziel Gabriel havia sido assassinado como já mencionei acima, então muitos jovens, adultos e idosos permaneceram por dias em

vigília pois temiam algum ataque noturno, pois havia muitas mulheres e crianças na retomada Esperança. Após essa retomada na Terra Indígena Taunay/Ipegue em maio de 2013, muitas outras ocorreram no mesmo ano, sem conflitos, com a graça de *Itukó'oviti* nosso Deus não houve feridos e nem mortos.

Em agosto de 2020, Genialdo Oliveira, que nesse período trabalhava como chefe de esquadrão do Ibama, em uma limpeza profunda ao *yuxu* que significa pilão, a mina d'água, local citado acima, encontrou muitos rolos de arame farpados, pregos e outros materiais pontiagudos de ferro, todos enferrujados e com aparência de envelhecidos dentro da mina. Todos da equipe ficaram entristecidos pois se lembraram dos tempos em que o fazendeiro cercou a mina e colocou touros para impedir que pegassem água. Provavelmente colocaram esses materiais para contaminar a água e até para secar essa mina.

Na terra indígena Taunay/Ipegue há atualmente 14 retomadas, esse processo começou em maio de 2013, quando os caciques e líderes indígenas da T.I Taunay/Ipegue se reuniram e decidiram ocupar seus territórios que até o momento estavam sendo ocupados por fazendeiros com suas criações de gado e desmatamento constante, são eles: Esperança, Ouro Preto, Boi Preto, Cristalina, Cedro, Mangava, Maria do Carmo, Ipanema, Funil, Capão da Arara, Arara Azul, Nataxaké, Touro e Conquista.

A busca pelos territórios Terena se arrasta por anos e representa a busca pela sobrevivência de seu povo. Como destaca Cruz (2009) “Essa luta pela posse de territórios, que se arrasta ao longo da história, também representa a reivindicação à participação nas relações de poder que envolve a sociedade e a sobrevivência étnica e cultural dos Terena” (Cruz, 2009, p.19).

Há necessidade de ter de volta os territórios ocupados tradicionalmente pelos Terena, pois a população está aumentando cada vez mais, as lavouras precisam se expandir, as matas também para que haja mais animais, aves, remédios naturais e qualidade de vida.

Atualmente há projetos como o Semeadores, ao qual minha irmã Nilziane Paiz Flores, engenheira florestal faz parte, o projeto visa o cultivo de mudas das diversas espécies de árvores nativas da região, para plantação em áreas degradadas pelas queimadas e pelo desmatamento, foram produzidas 2 mil mudas que serão plantadas nessas áreas, facilitando assim a manutenção das ervas naturais que crescem nos locais com as matas nativas. Muitos remédios naturais são difíceis de ser encontrado, pois crescem em ambientes com a mata fechada, eles são utilizados por várias pessoas da comunidade, geralmente indicado pelos *koixomunetis* existentes que tem a sabedoria para curar diversas enfermidades.

O parente Terena Claudionor do Carmo Miranda (2006) propôs um quarto momento o “Tempo de Despertar”, período em que muitos indígenas despertam para ocupar cargos públicos e políticos em vários setores seja na esfera municipal, estadual ou federal. Os mesmos vêem a necessidade de se apropriar de diversos espaços.

A parente Terena Cledeir Pinto Alves (2019) destaca para a atualidade o quinto momento o “Tempo de Protagonizar” indígenas homens e mulheres em busca do seu protagonismo, assumindo diferentes espaços. Recentemente meu irmão Elciney Paiz Flores assumiu o concurso público da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (antiga Fundação Nacional do Índio (FUNAI), importante avanço para nós, pois necessitamos de pessoas para lutar pelos direitos indígenas. Vários indígenas estão assumindo espaços importantes, pois estão saindo das universidades depois de graduados, com vontade de trabalhar em prol de sua comunidade.

2.1. As tradições vivenciadas pelos Terena no Território Indígena Ipegue

A tradição que permanece constante no meu Território Indígena Ipegue são as danças: masculina *Kipaé'xoti* e feminina *Siputêrena*, transmitidas, pelos anciãos homens e mulheres da comunidade, às crianças aprendem a dançar na comunidade antes de iniciar a educação básica. As danças são apresentadas em diversos eventos da comunidade, incluindo crianças, jovens e idosos nas apresentações.

Os anciãos da comunidade como Justo Vicente, os saudosos Anacleto Lulu, Hélio Flores e Rozendo Alfredo, contam que há muito tempo atrás havia *Koixomunetís* poderosos, certo dia 3 deles se encontraram e decidiram disputar para ver quem era mais poderoso, um deles fez abrir uns buracos no chão e também fez brotar água, ele pediu para que os dois fizessem desaparecer os buracos e a água, porém eles não conseguiram. Então ele fez surgir uma ema, colocou-a no céu e disse que não desceria. E assim com a ema no céu a pedido do pajé mais forte, todos os guerreiros se vestiram com penas de ema e começaram a dançar. Os trajes usados na dança *kipaé'xoti*, são saias feitas com penas de ema e cocar também feito com a mesma pena.

Essa disputa também é relatada por Bittencourt e Ladeira (2000) no VI capítulo do livro *A história do Povo Terena*, relatam uma história de disputa pelos *koixomunetí*, contada por Antônio Lulu Kaliketé, em 1947, Araribá, SP.

Dois Koixomoneti estavam se insultando, cada um dizendo que o outro não sabia nada. Um deles para mostrar que sabia mais que o outro, deu um jeito para virar a ema que está no céu. Aí veio uma tempestade, escureceu muito e começaram a descer do céu, no meio da chuva, passarinhos de duas cabeças, patos de duas cabeças, gansos de duas cabeças, carão de duas cabeças. Estava a nuvem tão baixa

que a gente ouvia a fala de criança em meio desta nuvem. Quando o outro Koixomoneti viu que não podia com ele, o mais forte sacudiu o chocalho de cabaça, itakaná, e aí parou a chuva, os pássaros foram embora e limpou o tempo. A ema ficou no céu como o Koixomoneti mais forte a tinha virado (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 145).

Segundo Flores (2011) após entrevista com o Professor Jonas Gomes, na ocasião estava com 70 anos de idade, morador da Aldeia Ipegue, relata que a origem da dança pode ser explicada por meio de uma lenda.

Conta a lenda que todos os anos, nos meses de junho até meados de agosto aparecia no céu uma constelação com o formato de uma grande ema. Os índios acreditavam que a ema poderia descer do céu e temiam muito que isso acontecesse, pois pensavam que se ela descesse iria comer todos eles; então, por indicação dos pajés ou xamãs, todos os homens da tribo se vestiam com as penas das emas e começavam a dançar em volta de uma fogueira, para afastar a grande ema da terra e, fazendo esse ritual, acreditavam que a mantinham afastada. Quando as estrelas com o desenho da ema sumiram, eles agradeceram e guardavam os vestuários (Flores, 2011, p. 24).

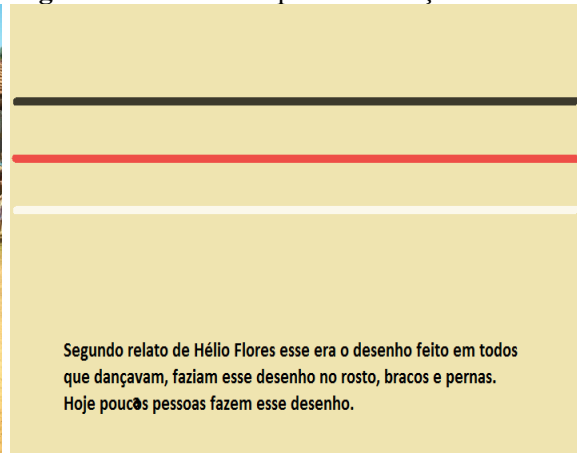
O primeiro passo da dança *kipaé'xoti* imita os passos lentos do *kohó* conhecido como *tuiuiú*, quando a ave se prepara para caçar, com movimentos lentos inclinam o corpo e a cabeça como o *kohó*, ao se preparar na caça por peixes.

Figura 2 – Dança Kipaé'xoti



Fonte: Flores (2011).

Figura 3 – Pintura corporal na dança



Fonte: Flores (2011).

Figura 4 - Dança Siputêrena

Figura 5 – Pintura corporal feminino



Fonte: Flores (2011).



Fonte: Flores (2011).

Como parte da preparação do figurino as pinturas corporais são feitas com tintas naturais, nas cores: pretas que se utiliza o capim sapé queimado, o vermelho é extraído da terra do formigueiro molhada e a cor cinza do resto das lenhas queimadas. Utilizam o urucum na pele que protege do sol e no rosto passam antes da cinza que geralmente queima, as pinturas têm significados relevantes, a cor cinza é substituída muitas vezes pela cor branca.

Conforme Ribeiro (1986) a pintura vem sendo objeto de análise como sistemas de comunicação, pois por meio da pintura e outros artefatos é possível compreender seus significados. “[...] a pintura e os ornamentos corporais; bem como os objetos rituais (inclusive instrumentos de música) vêm sendo objeto de análise como sistemas de comunicação. Esses artefatos estão indissolúvelmente associados aos papéis que os atores sociais desempenham nos ritos” (Ribeiro, 1986, p. 3).

A pintura corporal do meu povo Terena apresentam variações em suas formas, como afirma Flores (2011) os desenhos eram os mesmos nos dois grupos da dança, eram feitos com 3 riscos um de cada cor com preto, vermelho e branco, os desenhos também eram iguais nas lanças, nos arcos e flechas que são utilizados na dança.

Atualmente a maioria dos jovens pintam o corpo e o rosto de forma diferente um do outro, alguns seguem as formas que os anciãos ensinam. Por isso, é importante o registro das pinturas corporais para que as formas de pinturas não sejam esquecidas, como uma forma de perpetuar esses conhecimentos que são muito importantes para a comunidade Terena do Ipegue.

Para outros povos indígenas as pinturas corporais podem ter vários significados como afirma Russo e Paladino:

[...] a pintura corporal, para os povos nativos, pode significar algo mais – marcar identidade, diferenças entre os povos indígenas entre si, diferenças entre homens e mulheres etc. – ou simplesmente se enfeitar para uma determinada ocasião que lhes pareça especial (Russo e Paladino, 2016, p. 212).

Como afirmam as autoras acima, as pinturas corporais também tem significados diversos, para nós Terena do Ipegue, nos pintamos para participar das festividades da comunidade, eventos, jogos, os jovens se pintam com jenipapo para se sentirem mais bonitos nos concursos de mister e miss indígena. Esse concurso que foi agregado, pois é comum nas sociedades não indígenas e também para marcar identidade quando vão em eventos fora da comunidade, os anciãos se pintam para os rituais, danças ou quando recebem visitantes não indígena, que vão até a comunidade geralmente para realizar pesquisas acadêmicas.

Muitas manifestações culturais como as pinturas corporais, línguas, costumes, crenças, danças e outras perpetuam por séculos, expressando de maneiras diversas os valores que uma cultura agrega num determinado espaço. Como afirma Thomaz:

A diversidade das manifestações culturais se estende não só no tempo, mas também no espaço: se dirigimos o olhar para os diferentes continentes encontraremos costumes que nos parecerão, à luz dos nossos, curiosos e aberrantes. Assim como os povos falam diferentes línguas, expressam das formas mais diferenciadas os seus valores culturais (Thomaz, 1995, p. 426).

Cada grupo étnico tem maneiras diferentes de expressar sua cultura, isso inclui todas as formas de manifestações culturais existentes, tanto indígenas quanto não indígenas. Nas sociedades indígenas há diversas manifestações culturais que se mantêm vivas mesmo após muitos anos de contato interétnico, pois continuam a serem reproduzidas muitas vezes pelas pessoas que fazem parte da mesma comunidade.

Os elementos culturais que um determinado povo agrega são constituídos de expressões que se manifestam na vida de um grupo social, essas manifestações são expressas no dia a dia de cada comunidade, porém esses elementos podem sofrer constantes modificações, se transformam muitas vezes influenciados pela sociedade envolvente.

As culturas hegemônicas podem diminuir e até mesmo destruir manifestações culturais de culturas minoritárias, como afirma Russo e Paladino:

Todas as culturas se transformam e se influenciam permanentemente num processo que chamamos de interculturalidade. O problema é que a interculturalidade não é neutra. Há culturas que são hegemônicas e que tendem a abafar e destruir as culturas minoritárias, usando a língua, a religião, o mercado, a ideologia para se afirmar como a única cultura, a mais importante, ou a mais avançada e evoluída (Russo e Paladino, 2016, p. 49).

Assim, as sociedades indígenas são influenciadas pelas culturas hegemônicas. Na minha comunidade Terena do Ipegue, é possível constatar que a língua usada no cotidiano é a língua portuguesa, com isso o uso da língua Terena, vem se distanciando no dia a dia dos falares dos mais jovens, pois somente os idosos conversam entre si na língua Terena.

O contato direto com as pessoas que residem em Aquidauana e/ou nas cidades próximas da região pantaneira, pode ter influenciado esse distanciamento, pois no comércio, nos bancos e nas instituições públicas se comunicam na língua portuguesa. Assim, é necessário falar e entender o português para se comunicar nesses locais. Cito este aspecto como exemplo de uma manifestação cultural da comunidade do Ipegue que está se invisibilizando, influenciado e regulado por meio da cultura hegemônica.

Tassinari (1995) afirma que toda cultura é dinâmica, está sempre se transformando, se adaptando ao meio em que vivem. Para a autora à medida que a cultura se transforma ela absorve novos conhecimentos mas sem deixar seus traços identitários ou originais. Não ser falante da língua materna, não torna a pessoa menos indígena, pois ela pode ter outros traços identitários, como respeitar e valorizar os *koixomunetís*, os rituais, gostar e encenar as danças, divulgar os ensinamentos dos anciãos, se pintar usando as tintas naturais, produzir os artesanatos Terena, entre outras características.

[...] toda cultura é dinâmica, ou seja, vai se transformando através da história. Isto contradiz algumas idéias muito divulgadas sobre as culturas indígenas, como a de que são "paradas no tempo" ou de que vão perdendo traços originais a partir do contato até desaparecerem ou tornarem-se aculturadas (Tassinari, 1995, p. 449).

Se toda cultura é dinâmica, um grupo social, comunidade, pode se transformar adquirindo novos conhecimentos ou hábitos, como a aquisição celular, carros, motos, computadores, o acesso diário à internet e às inovações tecnológicas, o uso de roupas e acessórios não indígenas, não tende a tornar-se determinado grupo ou pessoa menos indígena ou que estão perdendo os seus traços identitários.

Nesta perspectiva, toda cultura passa por mudanças, expressamente quando os indivíduos de um determinado grupo estão em contato direto com pessoas de outro, com costumes e hábitos diferentes. Tassinari (1995) afirma que as culturas mesmo passando por transformações, continuam diferentes umas das outras, não existem culturas iguais as outras.

[...] Uma importante consequência disto é que as culturas, ao passarem por transformações, continuam diferentes umas das outras. Não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos e, por isso, se uma sociedade indígena passa por alterações, ela não precisa necessariamente mudar no sentido da nossa sociedade e tornar-se "igual a nós" (Tassinari, 1995, p. 449-450).

Com a aproximação do contato com não indígenas muitos indígenas, agregaram conceitos religiosos, a aquisição de novos conceitos pode muitas vezes mudar alguns costumes indígenas, como a prática da crença na espiritualidade. A presença de igrejas na comunidade fez com que os indígenas adquirissem novos hábitos, como o de ir à igreja em

determinados dias, esse é outro exemplo de mudança cultural, inserido no Ipegue, fruto do contato com culturas hegemônicas.

Moura e Acçolini (2015) realizaram um trabalho em relação ao protestantismo na Terra Indígena Bananal, constaram a dualidade nas práticas religiosas e a influência dos mesmos na prática dos xamãs. Segundo as autoras o catolicismo não interferiu tanto nas práticas realizadas pelos xamãs, já a religião evangélica teve uma interferência para que diminuísse os *koixomunetí* na comunidade.

Os crentes evangélicos, ainda hoje, insistem que os católicos são desregrados e dissimulados, enquanto os católicos acusam aqueles de terem abandonado o modo de existir terena e de terem perseguido e excluído os xamãs, representantes autênticos de sua cultura. Essas representações, ao mesmo tempo em que encerram estereótipos de um grupo sobre o outro, independentemente da existência da diversidade religiosa cristã, destacam-se enquanto traços religiosos diferenciadores, que propagam o dualismo terena no âmbito político-religioso (Moura e Acçolini, 2015, p. 622).

O protestantismo também está presente na comunidade do Ipegue, muitas pessoas abandonaram suas práticas xamanísticas, para seguir a religião evangélica, outros continuaram com algumas orações em suas casas, mas retiraram o penacho que é feito com penas de ema, as roupas, os acessórios e o *itakâ* de suas atividades rotineiras *de koixomunetí*.

Segundo Moura e Acçolini (2015) a perseguição aos *koixomunetí* pelos evangélicos, foi mais intensa nas primeiras décadas do século XX, alguns morreram durante as perseguições e outros se converteram.

O protestantismo, por sua vez, entrou diretamente na aldeia Bananal e fixou-se em suas fronteiras. Dessa forma, o controle sobre seus adeptos e a ação proselitista foi mais contundente. A perseguição aos xamãs foi ostensiva nas primeiras décadas do século XX, resultando em mortes de alguns, conversões e mobilidade entre aldeias de outros. De forma branda ou agressiva, o cristianismo tentou enquadrar os Terena dentro de sua lógica (Moura e Acçolini, 2015, p. 622).

Atualmente há no Ipegue 1 (uma) igreja católica, 9 (nove) igrejas evangélicas, havia 5 (cinco) pontos de pregações no início da pesquisa, assim como afirmam os evangélicos, que são tendas em casas de famílias e onde há poucos participantes, geralmente apenas uma família, essas tendas eram levantadas quando alguém da família discordava com algo que aconteceu na igreja que frequentavam anteriormente ou teve alguma discussão com outro membro da mesma, em 2025 com levantamento dessas informações foi observado que não há mais ponto de pregação.

Em março de 2018 ocorreu reunião com o atual cacique Ademir Soares, o vice Paulo Eloy e presidente do conselho tribal Elcio Flores, junto com sua liderança, para diminuir o crescimento dos pontos de pregações, pois alguns pastores e pessoas da comunidade relataram

a preocupação em ter vários pontos de pregações, depois de algumas discussões decidiram proibir a formação de novos pontos de pregações.

A igreja assim como outros elementos da sociedade não indígena foi incorporado nas comunidades indígenas pois com o convívio próximo aos não índios agregam novos hábitos em seu dia a dia e as religiões fazem parte do cotidiano da comunidade.

Na diversidade da sociedade brasileira, estão inseridas as populações indígenas, com seus costumes, crenças, hábitos, festas, rituais, línguas, danças entre outras manifestações culturais, que são diferentes da cultura não indígena, mas o convívio com a sociedade dominante tem influenciado cada vez mais as práticas culturais Terena.

Com a proximidade da convivência com o não indígena, a cultura acaba sofrendo transformações, pois agrega elementos novos ao cotidiano dentro de suas comunidades. Conforme Laraia (2001) os territórios mais afastados do contato com os modos de vida da sociedade hegemônica, tem um ritmo de mudança menor, pois sofrem menos interferências de outra cultura. O grande desafio das comunidades indígenas é preservar sua cultura, suas raízes que são o maior tesouro de um povo, o contato com os meios de comunicações como a internet tem contribuído para algumas transformações culturais.

De acordo com Laraia (2001) a cultura sofre transformação, uma mudança cultural resultante da dinâmica do próprio meio em que vivemos e do meio em que vive o outro. “Podemos agora afirmar que existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro” (Laraia, 2001, p. 96).

A mudança cultural perpassa pelos dois conceitos, que é resultado da dinâmica cultural da comunidade do Ipegue, mudanças que ocorrem internamente e externamente ao longo dos anos. As mudanças ocorridas na comunidade do Ipegue em relação a sua cultura, são várias, pois foram incorporados acessórios, hábitos e costumes da sociedade envolvente.

Muitos hábitos ensinados pelos pais e avós estão desaparecendo como o costume de não deixar o recém-nascido a tarde posicionado para o lado onde o sol se põe, segundo os anciãos, isso afeta o sono da criança. Também deve recolher as roupas antes do sol se pôr, pois os espíritos que andam a noite, segundo eles podem pegar as roupas para usar e quando a pessoa ou criança for usá-la pode ter pesadelos, dores no corpo, cansaço e fraqueza, para melhorar é preciso se benzer com um *koixomunetí* e tomar banhos com ervas, essa indicação serve para crianças e adultos.

Outra mudança de comportamento que me lembro que era seguido a sério quando criança é o hábito de não sair de casa ao meio dia e de tardezinha, pois os anciãos falavam que

nesses horários os espíritos estavam nas ruas e se encontrasse criança na rua, a mesma ficaria doente e muitas vezes teria pesadelos, isso ocorria quando desobedeciam a ordem de um ancião. Hoje as crianças vão para a escola ao meio dia, enquanto nesse horário, as que estudam de manhã estão voltando para as suas casas. As aulas no período vespertino começam as 12h 30min. até 16h 30min. na comunidade, há uns anos atrás o horário das aulas era das 13hs. às 17 hs.

Outro hábito vivido pelas mães e pais no Ipegue é o de recolher os brinquedos das crianças ao entardecer, pois segundo os avós, se deixá-los esparramados a criança fica perturbada, pois o saci e/ou espíritos da noite podem brincar com os objetos. Todas as tardes minha filha, Nicololy Paiz Flores desde a idade dos 6 anos foi orientada para recolher seus brinquedos, recebi esses ensinamentos da minha família ainda pequena e na comunidade há algumas pessoas que também seguem essas orientações. Alguns desses comportamentos são citados pelo parente Terena Wanderley Dias Cardoso:

Alguns aconselhamentos dos mais velhos eram repassados em nosso tempo de criança como: não adentrar no mato para caçar pássaros ao meio-dia, não pescar ao meio-dia, pois ao fazermos isso poderíamos encontra caveira no mato ou pescar um esqueleto de peixe; recolher os brinquedos durante a noite para que a —assombraçãol não brincasse com eles; não apontar o dedo indicador para o arco-íris senão o dedo seria decepado; não ir ao córrego quando houvesse arco-íris, pois seria uma grande cobra que estava bebendo água. Nós obedecíamos sem questionar as razões (Cardoso, 2011, p. 40).

Conforme Laraia (2001) as mudanças podem ocorrer de maneira lenta ou às vezes de forma rápida e brusca causando mudanças na cultura de um povo, porém mesmo diante de situações externas há sociedades que conseguem se adaptar ao meio em que vivem e manter tradições que são transmitidas de geração em geração. A cultura é algo que está presente no cotidiano, no modo de viver de uma pessoa ou grupo podendo modificar o meio em que vivem, de acordo com as necessidades próprias, se unindo aos outros com interesses iguais ou diferentes.

A necessidade de ter internet em casa é uma mudança cultural recente, muitos acadêmicos precisam estar em contato com os professores e colegas do curso, os professores precisam ter acesso para planejar as aulas, que atualmente ocorre de maneira virtual na plataforma da secretaria de educação do município, muitos jovens têm redes sociais e ficam conectados por muito tempo. O acesso à internet é uma mudança cultural, que surgiu a partir das necessidades diárias de muitas pessoas da comunidade.

Segundo Matta (1981) por meio da cultura se permite a possibilidade de sujeitos mais conscientes sobre si mesmos, comparar culturas e configurações culturais, porque não há homens sem cultura.

O conceito de cultura, ou, a cultura como conceito, então, permite uma perspectiva mais consciente de nós mesmos. Precisamente porque diz que não há homens sem cultura e permite comparar culturas e configurações culturais como entidades iguais, deixando de estabelecer hierarquias em que inevitavelmente existiriam sociedades superiores e inferiores (Matta, 1981, p. 4).

A cultura está presente em todos os aspectos da vida do homem, dependendo do lugar e sociedade em que vivem acrescentam ou modificam o seu modo de vida, muitas modificações foram introduzidas na minha comunidade Terena do Ipegue, algumas pela necessidade outras por influência com o contato de outro grupo social.

A permanência de muitos costumes e hábitos da minha comunidade Terena é um grande desafio e entre esses costumes está a manutenção de trabalho desenvolvido pelos xamãs existentes, que tem muito a contribuir. A diminuição das práticas dos xamãs foi um processo que impactou a cultura Terena do meu território Ipegue.

Laraia (2001) afirma que mesmo diante de situações externas há sociedades que conseguem se adaptar ao meio em que vivem e manter tradições que são transmitidas de geração em geração, como a prática dos *koixomunetis* que é uma tradição importante para a cultura Terena e necessita ser mantida, pois os xamãs realizam curas de doenças físicas e espirituais, que são diagnosticadas de forma rápida pelos mesmos. É uma prática ancestral, que foi passada de uma geração para outra, a sua continuidade é uma forma de valorização de pertencimento étnico e de luta, pois os *koixomunetis* são os maiores líderes de uma comunidade, eles representam o sobrenatural na vida de todos do Ipegue.

Além disso, as pessoas os procuram porque confiam em suas habilidades de curas tanto física quanto espiritualmente, pois em suas visões de mundo “só eles tem o poder de comunicação com o mundo sobrenatural, que incluem os mortos, espíritos e fantasmas”. Como afirma Gondim e Castro (2017, p. 137) [...] o xamanismo Terena entende que o mundo dos mortos, espíritos e fantasmas está aberto ao controle humano, onde o único que poderia operar o contato entre os mundos eram os xamãs, que passavam por rigorosos rituais iniciatórios.

Os *koixomunetis* são os xamãs e são muito procurados para ajudar as pessoas em outros aspectos da vida como: melhorias no trabalho, na plantação, na colheita, na recuperação de animais, para auxiliar em diversas festividades da comunidade, livrá-los de ataques inimigos, dando orientação segura aos que precisam para resolver seus conflitos.

São figuras únicas dentro da comunidade porque são capazes de estabelecer conexão com o mundo espiritual e resolver inúmeros problemas relacionados as pessoas que os procuram, pois são guiados pelos espíritos que os acompanham.

Para enriquecer a pesquisa registramos as vozes de 4 (quatro) *koixomunetís* que foram transcritos, tendo em vista que foram essenciais para a realização do trabalho. Esses registros se encontram na seção 2 desta pesquisa, nos oportunizando conhecer um pouco da trajetória de vida e do trabalho em prol da comunidade que os xamãs realizam em seu dia a dia, cuidando e ajudando as pessoas que os procuram por diferentes motivos e necessidades.

3. A TRAJETÓRIA DOS KOIXOMUNETÍ NO IPEGUE – XAMÃ TERENA

Com o objetivo de detalhar sobre a atuação dos xamãs Terena, conhecidos como *koixomunetís*, que vivem no Território Indígena Ipegue, município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul, nesta seção buscamos descrever e analisar seus saberes e conhecimentos, por meio de um roteiro de entrevista pré-estabelecido que utilizamos para registrar os dados.

A palavra *koixomunetí* na língua Terena é uma pessoa dotada de saberes sobrenaturais, com o dom de ajudar a curar doenças físicas ou espirituais, além de auxiliar em outros aspectos da vida. Alguns significados como: pajé, xamã, padre, curandeiro, purungueiro e benzedor, são denominações utilizadas pela sociedade não indígena. Como afirma Fialho:

É interessante salientar que o povo Terena possui o “Koixomuneti” e, para não gerar confusão conforme os escritos e denominação generalizada pela sociedade branca chamando de “Xamã”, “pagé”, “padre”, “purungueiro”, “curandeiro”, “benzedor” ou qualquer outra designação feita na literatura brasileira. O verdadeiro “koixomuneti” tradicional dotado de saberes que trouxeram do Exiva, buscavam os poderes sobrenaturais através da natureza na representação de animais, pássaros, insetos, anfíbios ou plantas (Fialho, 2010, p. 43).

O termo xamã é muito utilizado por alguns pesquisadores e datam sua existência para mais de 40 mil anos, com um conjunto de valores e formas ancestrais como afirma Cunha, Marimon e Medeiros (2020)

Segundo Botelho e Costa (2006) a palavra Xamã é o termo preferido pelos pesquisadores, que a partir da metade do século XX, começou a ser a palavra mais utilizada, para identificar essas pessoas importantes em uma comunidade tradicional.

Sem pretender explicar as outras identidades do pajé que são utilizadas de modo menos freqüente (chefe cerimonial, sacerdote, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, medicine-man, feiticeiro, médico-feiticeiro e chefe, entre outras), é interessante analisar mais atentamente a palavra ‘xamã’, que, a partir da segunda metade do século XX, no Brasil, acabou sendo a preferida, nos meios acadêmicos, para caracterizar o pajé (Botelho e Costa, 2006, p. 935).

Silva, Giumbelli e Quintero (2018) destacam que a palavra xamã se origina na Sibéria, onde povos do século XVII foram objetos de relatos. Para Krippner “O termo “xamã” é um construto social que descreve uma pessoa que atende às necessidades psicológicas e espirituais de uma comunidade.” (Krippner, 2007, p. 18).

A prática do xamanismo antes considerada como prática muito antiga e pouco utilizada, tem mostrado sua presença no cotidiano atual “até há bem poucas décadas considerada como uma instituição arcaica e plena de práticas “mágicas” e “tradicionais”, novas abordagens têm evidenciado sua força e presença em contextos atuais (Silva, Giumbelli e Quintero, 2018, p.8).

O xamã tem a função essencial na vida de uma comunidade, como na preservação da tradição que é a busca de todas as comunidades indígenas em manter suas crenças e tradições, o xamã é um aliado importante para permanecer tais aspectos culturais.

No entanto, o xamã tem uma função essencial nos afazeres da comunidade, na reparação e preservação da tradição de cada etnia e nas condutas morais que expressam as representações centrais de uma população. Ainda há dificuldade em determinar a originalidade do xamã, pois não se pode ignorar as contribuições sobre seu papel social, construído culturalmente. (Cunha, Marimon e Medeiros, 2020, p. 113)

O xamanismo continua a existir na cultura Terena, pois foi repassado de uma geração para outra, mantendo sua tradição por muitos anos, é um conhecimento milenar que ao longo dos anos teve seus ensinamentos transmitidos a outros indígenas até os dias atuais, como afirma Friedrich:

O xamanismo, em sua origem, não tem raízes históricas ou geográficas, na realidade é um conjunto de ensinamentos milenares que, através da tradição de povos indígenas do mundo todo, foram sendo passadas até os dias de hoje. Esses ensinamentos são baseados na observação da natureza e seus sinais: Sol, Lua, Terra, Água, Fogo, Ar, Animais, Plantas, Vento, Ciclos [...] (Friedrich, 2012, p. 76).

Conforme a autora, os ensinamentos que os xamãs possuem são baseados na observação dos elementos que compõem a natureza, por meio dessa ação de considerar tudo

que há ao seu redor com atenção, permite o aprendizado das práticas xamânicas mas isso é um processo demorado pois são muitos conhecimentos que precisam ser adquiridos.

A natureza é aliada das práticas dos xamãs há muito tempo “As crenças ancestrais destas tradições nos lembram ao longo do tempo da humanidade que os seres humanos aplicam a sabedoria da natureza”. (Cunha, Marimon e Medeiros, 2020, p.108)

Os termos utilizados para se referir aos *koixomunetis* são muitos, optei pelas palavras pajés e xamãs. Que serão mencionados no decorrer da escrita.

Os pajés são respeitados e ao mesmo tempo temidos por todos da comunidade, eles são os responsáveis por manter a ordem e o bem estar físico e espiritual de todos da aldeia. Esse conhecimento é transmitido para uma pessoa escolhida pelos espíritos, eles avisam em sonhos ou em visões a pessoa eleita. “[...] o koimonuneti possui o dom de atravessar o plano espiritual, proteger a comunidade de sua ação maléfica e obter sua ajuda por meio de ritos mágicos.” (Mariana, 2024, p. 150)

Os *koixomunetí* são representantes do xamanismo na cultura Terena e tem grande respeito e prestígio da comunidade, pois conseguem entrar em contato com o mundo dos espíritos. “[...] os Terena sempre mantiveram respeito por estes homens que conseguem entrar em contato com os espíritos e desse modo proteger melhor o seu povo (Bittencourt e Ladeira, 2000, p. 145)”.

É possível afirmar que o xamã tem uma ligação direta com o mundo dos espíritos, pois é escolhido pelos seres sobrenaturais para ajudar as pessoas da comunidade a resolver diversos problemas seja físico ou espiritual e proteger a comunidade de diversas enfermidades.

O parente Terena Elcio Flores (2019) registrou o relato de Antônio Silva Pio que foi um grande *koixomunetí* no Ipegue, ainda muito lembrado pela sua trajetória.

Segundo o relato do senhor Antônio Silva Pio, ex-cacique e Pajé que viveu nos anos de 1910 e faleceu em 1984, os pajés das aldeias buscavam forças da natureza, principalmente na semana santa onde havia dias em que faziam seus cultos e suas orações. Nos dias de quinta-feira santa e sexta-feira santa, eles diziam que falavam com seus guias espirituais, nos seus rituais de “pajelança” que eles chamavam de “*ohokoti*”, a comunidade ia nas casas dessas pessoas nestes dias para assistir esses rituais e recebiam ervas para fazer os banhos, recebiam remédios prontos que eram conhecidos como “garrafadas”, sendo que essas pessoas eram curadas de seus respectivos problemas de saúde, sendo curados homens, mulheres, crianças e idosos (Flores, 2019, p. 13).

De acordo com meu pai Elcio Flores, Antonio Silva era conhecido por *Nuvákoti* que significa “mascando”, foi meu bisavô paterno, ajudou muitas pessoas com seu trabalho de *koixomunetí*, também foi cacique por quase 22 anos além do trabalho como pajé, ajudou a

comunidade em questões relacionados a política, era muito querido e ao mesmo tempo temido pela população, pois mantinha muitos conhecimentos referente a pajelança.

Flores (2019) afirma também que o período de cacicado de Antônio Silva Pio, cacique iniciou em meados de 1946 a meados de 1967; atuou à frente da comunidade por quase 22 anos, por ser firme nas suas decisões e ter sempre o apoio total da comunidade hoje é conhecido na comunidade como “capitão véio”, o apelido se consolidou ao longo do tempo em que atuou como cacique na comunidade.

Segundo relato de Elcio Flores (2021) desde criança *Nuvákoti* que era seu avô, tinha o destino de ser xamã, a mãe dele Emília conhecida como *Yeóvo* era *koixomunetí* e passou para seus filhos todos os conhecimentos que possuía, para sua irmã Clementina transmitiu os saberes de parteira, ela ajudava as mulheres grávidas antes do parto com indicações de remédios naturais, durante o parto com infusões e massagens para o bebê nascer saudável e após o parto cuidava da mãe com medicamentos feito com ervas, para limpar o útero da mulher.

Nuvákoti ajudou a curar muitas enfermidades que meus pais Nilza Paiz e Elcio Flores e meu irmão mais velho Elciney tinham, eles relatam que moravam ao lado da casa dele, naquela época não tinha energia elétrica, a iluminação era feita por meio da lamparina, em que se utilizava um pedaço de pano molhado com querosene dentro de um recipiente e certa noite um saci ficou assoviando em todo o ambiente da casa, quando eles iam na direção em que o saci estava ele rapidamente mudava a posição do assovio, ficaram tentando espantar o saci, como não conseguiram, então foram chamar *Nuvákoti*, ele rapidamente fez uma reza e o assovio parou.

Em outra situação apareceu um “bicho”, com a aparência de um homem pequeno e muito forte, meu pai cansou mas não conseguiu tirar o “bicho” de dentro da casa, meu irmão foi chamar *Nuvákoti*, já era de madrugada e ele disse: “não preciso ir lá, daqui mesmo vou expulsar o intruso”, em instantes o intruso desapareceu. Dias depois começou a aparecer muitas cobras, *Nuvákoti* apenas deu uma volta no quintal entoando alguma reza e as cobras sumiram. Ele disse ao meu pai, vou cuidar de vocês enquanto eu estiver vivo, depois que eu for embora desse mundo vocês ficarão sem proteção.

Antes de falecer *Nuvákoti*, chamou meu pai e perguntou se ele queria aprender alguns segredos e conhecimentos de ser um *Koixomunetí*, ele disse que não aceitaria, pois temia cometer algum erro e ser punido por isso, pois sabia do trabalho sério e cheio de obrigações que um pajé possui. Após o falecimento dele, meus pais começaram a passar por muitos problemas, minha mãe ficou por muitos anos doente.

Meu pai vendeu tudo que possuía para levá-la aos médicos, pastores, rezadores, curandeiros, os *koixomunetís* que havia no Ipegue, não conseguiam curá-la, meu pai se lembrava todos os dias das palavras de *Nuvákoti*, depois de muitos anos de luta e busca do diagnóstico da doença que minha mãe possuía, meu pai resolveu ir a casa de uma *koixomunetí*, que segundo os outros xamãs da comunidade, era ela a responsável pela doença inexplicável da minha mãe, essa xamã havia pegado um livro de anotações de rezas que *Nuvákoti* possuía e os outros xamãs a temiam, ele exigiu que ela curasse a minha mãe, a partir desse dia ela começou a melhorar, se curou anos depois com outras orações. Atualmente está saudável graças a *Itukó'oviti*, nosso Deus mas recorda que sofreu durante muitos anos.

Minha mãe Nilza Paiz Flores, curava crianças, com benzeções e aconselhava o uso de muito remédio natural curava crianças com quebrantos, que ocorre quando a criança fica com dores no corpo, na cabeça, as vezes vômito e diarreia, ela fazia um colar para a criança, com um pingente era um saquinho vermelho com ervas, continha uma folha de guiné, uma folha de arruda e um pedaço de alho, isso evitava que a criança adoecesse facilmente. Era muito procurada na comunidade pelas pessoas, já faz alguns anos que ela decidiu parar de rezar para as crianças, atualmente não benze e nem reza mais. Eu e meus irmãos respeitamos a decisão que ela tomou mesmo não concordando. Aprendi com ela a fazer remédios naturais para crianças como:

- a) Folha nova de laranja que serve para aliviar a gengiva do bebê ao nascer os primeiros dentes, também elimina febre e dores no corpo;
- b) Folha de poejo ou erva cidreira é recomendada para náusea e vômito;
- c) Folha de goiaba ou araçá indicada para diarreia;
- d) Banhos que ela indicava para aliviar dores no corpo da criança e para dormir bem como: folha de laranja, folha de alecrim, folha de tamarindo entre outros;
- e) Banhos para alergias ou feridas no corpo como: casca de aroeira, folha de guavira, folha de fumo e folha de urucum.

Minha avó materna Pedrosa Lipú também era xamã de crianças, atendia somente crianças, há alguns anos atrás, quando os filhos decidiram ser evangélicos, ela foi deixando de lado as crenças e rezas, não atende mais crianças, porém sabe de muitas simpatias e remédios naturais para curar diversas doenças que as crianças possam ter, ela era muito procurada para curar crianças com quebrantos, diarreia, mal estar e para auxiliar as crianças a andar, pois ao tentar andar o joelho da criança não ficava firme para poder andar, ela massageava o joelho da criança, recitando uma reza, assim as crianças conseguiam andar facilmente, ela disse que a reza é pronunciada espontaneamente, pedindo aos espíritos que ajudem a criança.

O *koixomunetí* participa de todos os momentos de decisões importantes na comunidade, ele procura curar doenças, afastar os espíritos maus, identificar um feiticeiro maldoso, proteger a comunidade de tempestades fortes, prevenir doenças, mas a sua principal função é de curar os enfermos.

Havia um local próprio e específico em que as pessoas eram atendidas, sendo atendido um de cada vez, separadamente, e sendo liberado o acompanhamento apenas para as crianças. Os pajés eram vistos pela população da aldeia como pessoas sábias, que tinham um rico conhecimento dos remédios caseiros e nos quais as pessoas podiam confiar, não os temiam; eram respeitados porque conseguiam comunicar-se com os guias espirituais e tinham ensinamentos sobre essa forma de conseguir se comunicar com a natureza, ou seja, havia uma maneira de se fazer um remédio caseiro, e não era qualquer pessoa que conseguia e sim, apenas, esses pajés (Flores, 2019, p. 13).

Como afirma Flores o *koixomunetí* também é solicitado para dar conselhos, ajudar na disposição para o trabalho seja na lavoura ou na cidade, para afastar animais perigosos e proteger o dia a dia das pessoas. Ele exerce um papel importante na comunidade, pois não realiza somente curas, também é um conselheiro que as pessoas procuram e tem muita confiança.

Os *koixomunetí* também disputam entre si, geralmente para ver quem é o mais forte, para ser muito procurado pelas pessoas que residem dentro e também fora da comunidade. Quando alguém da comunidade adoece, geralmente os mais velhos optam pelo uso de ervas, outros procuram o posto de saúde e há aqueles que procuram um *koixomunetí*. Como relata Ribeiro (2015) “A preferência pela unidade de saúde, benzedor, uso de ervas ou orações é variável. Cada indígena, bem como sua família, escolhe uma ou mais dessas opções terapêuticas para recorrer, primeiramente a um problema (Ribeiro, 2015, p. 110).”

Geralmente procuram o que te oferece bem estar mais rápido, como na comunidade o atendimento médico ocorre somente uma vez na semana e com o número máximo de 10 (dez) pacientes por semana, muitos preferem tomar medicamentos naturais, os evangélicos procuram receber orações dos pastores de sua preferência, outros buscam os agentes de saúde para agendar uma consulta médica e tem aqueles que procuram um xamã.

Os *koixomunetí* possuem conhecimentos que foram repassados por seus ancestrais, saberes que são importantes para a manutenção das práticas de cura, para isso são utilizados medicamentos naturais, que são encontrados na natureza. Como afirmam Ribas, Concone e Picoli (2016) que as práticas dos saberes, são transmitidas dentro do tronco familiar. Essa transmissão faz parte de uma tradição cultural que é passada de uma geração a outra, conforme afirmam os autores “[...] de uma forma geral, tais práticas são transmitidas dentro do tronco familiar, especialmente entre as mulheres que na família se encarregam diretamente

da escolha do recurso terapêutico que será utilizado para si e para seus familiares” (Ribas, Concone e Pícoli, 2016, p. 165).

Dessa forma, essa transmissão é um movimento, pois os saberes permanecem dentro do tronco familiar, bem como os conhecimentos do uso de recursos terapêuticos tradicionais como os remédios caseiros, plantas medicinais e outras formas de tratamento, passam a ser assumidos pelos membros da família como forma de dar continuidade a um saber tão significativo e valioso para as comunidades indígenas.

Os medicamentos mais comuns são encontrados nos quintais das pessoas como: alecrim, boldo, arruda, folha de laranja, de goiaba e de araçá. O conhecimento do uso dessas ervas, são transmitidos pelos pais quando eles têm o conhecimento, para aos filhos ainda crianças, que passam a ter conhecimento do uso das ervas mais comuns para tratar doenças simples como a diarreia.

Algumas crianças têm o conhecimento que as folhas de goiaba, araçá são eficazes para a cura dela. Os adultos usam o banho com folhas da laranja e flores de rosa branca servem para acalmar os bebês, para tirar as dores do corpo, para a dor no estômago, o chá com folhas de boldo, hortelã. Para a gripe o chá com folhas de guaco, fedegoso, alfavaca, limão, são utilizadas 5 folhas de cada planta e 1 limão cortado em pedaços, em um recipiente com um litro de água, que é fervido durante 10 minutos, após é retirada do fogo e espera esfriar para ser consumida.

Essas são experiências de vida, pois vivo na comunidade, conheço todos e observo esses aspectos da cultura Terena no cotidiano da comunidade. Aprendi como fazer uso de alguns medicamentos com minha mãe, Nilza Paiz Flores e minha avó materna Dominga Paiz, minha filha Nicolý atualmente com 10 anos de idade já conhece alguns medicamentos naturais e sua utilidade. Porém não são todos os pais que ensinam seus filhos.

Muitos koixomunetís utilizam o fumo em seus rituais. O fumo também é conhecido como *xai*. A folha de *xai* não serve apenas para fumar, serve também como medicamento natural para dores externas em qualquer parte do corpo, infecções no organismo, para curar feridas, também é muito utilizado para curar doenças, esses conhecimentos são transmitidos por meio da oralidade.

Conforme Meihy (1996) os saberes transmitidos pelos anciãos por meio da oralidade, tem o propósito de manter vivo no presente, algo que foi ensinado no passado e hoje dá continuidade, buscando assim perpetuar o conhecimento, passando de uma geração para outra, a tradição oral é definida pelos conhecimentos históricos que são repassados oralmente, garantindo a permanência de saberes e tradições.

[...] Tradição oral, caracterizada pelos estudos relacionados ao conhecimento histórico transmitidos oralmente ao longo do tempo pelo saber não sistematizado, pelos costumes transmitidos de geração a geração. Em especial ela se relaciona ao rico universo da cultura popular e as tradições, folclóricas no Brasil (Meihy, 1996, p. 28).

A oralidade como afirma Meihy (1996) é transmitida de geração a geração, assim como o histórico de vida do meu povo Terena que também é marcado pela oralidade, em todos os momentos os ensinamentos, tradições e histórias de vida são feitos pela oralidade. Pela tradição oral, são transmitidos às crianças e aos jovens aspectos da educação Terena, os ensinamentos, as experiências de vida os idosos buscam em suas memórias, relatando a maneira como deve viver entre outros traços relevantes e importantes para nós Terena. Por esse e outros motivos que o estudo da cultura indígena Terena é necessário, pois possibilita que o conhecimento de suas tradições possa circular dentro e fora da comunidade indígena.

A circulação de conhecimentos sobre os povos indígenas, na sociedade, faz com que diminuam o preconceito e aumente a compreensão da história de diversos povos indígenas, respeitando as especificidades de cada povo.

O estudo das relações interétnicas no Brasil, seja através da história oral, seja através da história registrada através da memória da documentação escrita, deve ser incentivado, uma vez que permitirá que os brasileiros possam compreender melhor a história de índios e não índios. Pesquisadores nacionais precisam, portanto, incorporar em seu horizonte de interesses, os estudos e pesquisas de história indígena (Silva e Silva, 2010, p. 47).

Desse modo por meio da oralidade é possível transmitir saberes, conhecimentos, narrar histórias de uma comunidade ou povo, para poder conhecer o passado e relatar o presente. Freire (2008) evidencia dois episódios em que a transmissão oral, repassada por povos indígenas, não foi considerada importante e isso ocasionou em prejuízos vitais para muitas pessoas, esses episódios ocorreram em 1985. Uma delas é o consumo de mandioca “brava” como chamamos a mandioca que não se pode consumir, 15 pessoas consumiram a mandioca de uma horta que os levaram à morte por intoxicação.

Muitos povos indígenas possuem diversos conhecimentos sobre o cultivo da mandioca “brava” que foram transmitidos por meio da oralidade para pessoas do mesmo grupo ou de outro povo. Outro episódio foi a construção de uma usina nuclear em local inadequado, chamado Itaorna, que em língua tupi significa pedra podre, com as fortes chuvas, sua construção sofreu rupturas, que levou a prejuízos econômicos bilionários.

Esses dois episódios demonstram a importância que o saber oral possui, saber que nesses dois momentos não foram considerados importantes.

Esses episódios evidenciam a quebra de elos na cadeia de transmissão oral. Eles revelam como, em consequência, a sociedade brasileira deixou de se apropriar de um saber milenar, útil para a sua sobrevivência, sem que a escrita substituísse essas funções para amplos setores da sociedade nacional. E nos colocam algumas interrogações sobre o momento e as razões da ruptura, assim como sobre a vigência da tradição oral para os povos indígenas que sobreviveram (Freire, 2008, p. 2).

Esses saberes milenares segundo o autor deixaram de ser apropriado pela sociedade brasileira, pois se fossem considerados, teriam sido evitados situações como essas. A oralidade evidencia sua importância nesses relatos.

Conforme os autores Barbosa, Mezacasa e Fagundes (2018) a história oral vem sendo utilizada como ferramenta de pesquisa. Ferramenta importante para a compreensão de muitos elementos presentes na vivência dos indígenas.

[...] A história oral apresentou-se como metodologia por excelência das temáticas do tempo presente e dos estudos dos grupos subalternos ou populares, contudo, em alguns trabalhos historiográficos, a etnografia também tem sido utilizada como ferramenta de pesquisa. (Barbosa, Mezacasa e Fagundes, 2018, p. 123).

Essa transmissão dos saberes garante ao grupo a continuidade de um conhecimento que foi repetido durante muitos anos, garantindo que esse saber não seja desconsiderado e sim valorizado.

Goffman (1980) destaca que pessoas da mesma raça ou nação transmitem conhecimentos fundamentais ao grupo. Ainda segundo o autor as transmissões de saberes não ocorrem de maneira solta e isolada, mas se vinculam ao pertencimento de um determinado grupo, pessoas pertencentes ao mesmo povo que compartilham não apenas costumes, saberes significativos do seu grupo, que são essenciais para a identidade coletiva.

Essa circulação de saber dentro de um grupo, é um patrimônio cultural que fortalece a memória coletiva e garantem a preservação de uma identidade em comum.

A transmissão de saberes para pessoas do mesmo grupo não apenas fortalece a identidade cultural de um povo, mas também é uma forma de luta e resistência diante de tantas batalhas enfrentadas pelos povos indígenas.

Alcântara e Sampaio (2017) realizaram uma pesquisa sobre o uso da medicina tradicional, abordando as formas do bem viver com dez estudantes universitários das comunidades indígenas Warekena, Baniwa, Xukuru do Orurobá, Tariána, Terena (Banal e Cachoeirinha), Arapaso e Atikum-Umã, concluíram que a transmissão de conhecimentos, além de sua utilização na medicina tradicional são formas de resistência em meio a tantos conflitos políticos, ambientais, culturais e econômicos que as comunidades indígenas têm sofrido.

Os estudantes Terena participantes da pesquisa citada acima, entendem que a preservação dos saberes não apenas guarda uma memória coletiva, mas representa um movimento de sobrevivência e afirmação identitária.

A etnia Terena da Aldeia do Bananal e de Cachoeirinha do Estado do Mato Grosso do Sul, entendem que o Bem Viver se dá na preservação dos saberes e da cultura; principalmente por meio da medicina tradicional e na preservação das danças, rituais e na convivência (Alcântara e Sampaio, 2017, p. 23).

A medicina tradicional assim como em outros povos indígenas é um dos saberes que os xamãs Terena dominam e a transmissão desse saber é um dos conhecimentos que necessita ser passado para alguém do mesmo grupo, pois na comunidade há apenas alguns anciãos que ainda realizam rituais de cura e fazem medicamentos naturais para a cura de diversas doenças. Se esse saber não continuar sendo repassado para a nova geração corre um risco muito grande de se perder, relato isso após mais de 10 anos de visitas as casas dos *koixomuneti* pesquisados, sempre os visitei e me consultei com eles, pois fui criada em ambientes de crenças e rezas, para garantir a saúde mental e espiritual dos nossos familiares.

Os *koixomuneti* não cuidam somente do bem estar físico e espiritual das pessoas, há também xamãs que cuidam e benzem os animais. Meu avô paterno Hélio Flores (*in memoriam*), que mencionei como cacique da dança *Kipaé'xoti* era qualificado como xamã que cura os animais, pois “benzia” gatos, cães, bezerros, pássaros e outros animais que tinham adoecido, restabelecia a saúde do animal.

Havia um senhor chamado Ombrózio Constantino que “benzia” os animais, uma vez levei meu cãozinho que estava há dois dias sem se alimentar, não conseguia caminhar, ele pegou um galho de folha de laranja e água, começou a rezar em voz baixa, ao chegar em casa o animal comeu e gradativamente foi curado. Esse senhor estava morando em Aquidauana, infelizmente devido à idade faleceu em 2021, corre o risco não haver mais no Ipegue o *koixomuneti* de animais, uma perda para a comunidade.

Com a presença cada vez mais intensa de adeptos ao protestantismo e ao catolicismo, eles encontraram um meio de continuar com suas crenças e rituais, fez-se necessário a transformação do *koixomuneti*, para que as práticas xamânicas continuassem sobrevivendo mesmo em meio a embates religiosos, que discriminam a ação dos xamãs.

Atualmente os “koixomuneti” na Aldeia Ipegue, possuem nova configuração, que agregaram diversos tipos de imagens de santos, com rezas e benzimentos, que parecem mais uma introdução de ritual católico, adquirido nas fazendas regionais durante a convivência com os patrões, após a Guerra do Paraguai, modificando o cenário tradicional com novas reelaborações que estão presentes na aldeia Ipegue. Como é o caso de alguns “koixomuneti”, torna-se membro de igreja evangélica ou católica alternando a prática do evangelho cristão com rituais de conhecimentos

tradicionais, mais uma vez reelaborando o novo modelo de ser “koixomoneti” recheada de um sincretismo religioso, causando confusão com algumas pessoas que não tem muita afinidade com o assunto (Fialho, 2010, p. 45).

A função social principal de um *koixomoneti* é a cura, vários pajés realizam somente curas, pois são proibidos de fazer qualquer maldade, seja a quem for. Se alguns os fazem recebem punições de alguns espíritos que os ajudam a realizar o bem e muitas vezes são obrigados a se afastar da comunidade para evitar a cobrança dos parentes da vítima.

[...] O “koixomoneti” também executa atos de “hokéxea” fazer o mau para as pessoas através da magia negra como é conhecida pelos não indígenas, causando confusão quando uma pessoa morre supostamente vitimada por um “koixomoneti”, torna-se alvo de discussão sendo obrigado a se refugiar em outras aldeias para não ser sacrificado pelos parentes da vítima (Fialho, 2010, p. 44).

A cura não é a única função do *koixomoneti*, além de muitas funções também pode ajudar na proteção política interna do cacique, como afirma Baltazar (2010).

O capitão do Bananal na época, Marcolino Lili, segundo informações colhidas com anciãos indígenas, tinha o apoio incondicional dos grandes feiticeiros da aldeia. Era, além disto, casado com Georgina Marcos Lili, filha de feiticeiro, que recebia o carinho e a proteção dos feiticeiros locais. Além de cuidar dos interesses físicos e espirituais da sua comunidade, Marcolino era apoiado e fortalecido por três grandes famílias existentes na aldeia. Ele recrutava vários indígenas e os empregava no trabalho diário da roça e no cuidado de animais, em troca de seu apoio ao governo (Baltazar, 2010, p. 56).

Os *koixomonetis* ajudavam na vida política de caciques, muitos deles tem prestígio enorme na comunidade, que eles mesmos acabam se tornando caciques, como é o caso de Antonio Silva “*Nuvákoti*” um grande xamã, que foi por muitos anos cacique do Ipegue.

O xamã segue o mundo dos espíritos, para ter sucesso em tudo que faz, só ele tem o livre acesso a esse mundo do sagrado e assim recebem seus poderes através de instruções e instrumentos. Os cânticos estão presentes em vários rituais xamânicos e não somente nos rituais de cura.

Alguns *koixomoneti* afirmam que os espíritos mais fortes vivem nas matas e nos fundos dos rios, se não houver mata o espírito ficará sem moradia e desaparecerá, o mesmo acontecerá com os que vivem nas águas, se não houver mais rios eles também desaparecerão. Se acabar as matas e os rios não haverá mais vida, pois quem cuida dos indígenas são os espíritos que acompanham os xamãs. É essencial a preservação da natureza e a existência dos pajés Terena no Ipegue.

3.1. Percurso Teórico-metodológico da Pesquisa

A metodologia adotada para a realização desta pesquisa constitui-se por meio de entrevistas semiestruturadas, com questões que levantam os diferentes aspectos dos conhecimentos dos *koixomunetís*, essas entrevistas foram agendadas com os colaboradores da pesquisa e realizadas em suas residências para o seu maior conforto.

Conforme destaca Barbosa, Mezacasa e Fagundes (2015) após a entrevista encaminha para a etapa de transcrição, após a transcrição a visita é realizada novamente para a autorização do registro de sua entrevista.

Metodologicamente, o saber-fazer que envolve a prática da história oral, como se convencionou, detém-se em entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, agendadas com os sujeitos da entrevista e, em alguns casos, a utilização de caderno de campo. Após a entrevista, encaminha-se para a etapa da transcrição da entrevista. Ainda, posteriormente, alguns pesquisadores antes de utilizar a narrativa, visitam novamente o entrevistado para, a partir do escrito, ter a autorização para a utilização (Barbosa, Mezacasa e Fagundes. 2018, p. 131).

Após o processo de transcrição, foi realizada a transcrição, retirando os vícios de linguagem do entrevistado, com a escrita adequada, a fim de se realizar uma leitura fluida.

Nesse processo, primeiro é feita a transcrição absoluta. Depois, para a versão final, que será utilizada na pesquisa e/ou disponibilizado em arquivos, o texto é recriado/arrumado, no sentido de retirar vícios de linguagem, inserir pontuação etc., tendo ao final, uma nova criação (Barbosa, Mezacasa e Fagundes, 2018, p. 134).

Para essa pesquisa foram convidados 4 (quatro) *koixomunetís*, os dados foram gravados via celular, as entrevistas foram agendadas previamente em suas residências, com todas as medidas de prevenção do Covid-19 adotadas como: distanciamento, o uso de máscaras e álcool gel, essas entrevistas foram realizadas em 2020, por isso as medidas de prevenção foram adotadas. Por serem todos anciãos, não foi possível contato físico como os abraços, fiquei a 1 metro de distância, usando máscara e álcool em gel nas mãos, o distanciamento foi necessário para a proteção dos mesmos, os participantes estavam acostumados com o contato físico, pois sempre os visitei seja por motivo de algum mal estar ou para simples visita, não pude abraçar, nem tocá-los.

Quando eu chegava na residência deles, sempre pedia benção, eu pegava nas mãos dos anciãos e depois com um abraço carinhosos cheio de risadas, principalmente a Miguelina da Silva e Maurícia Alfredo (*in memorian*), as mãos delas são cheias de marcas de sabedoria é agradável tocar nas mãos das anciãs, tem uma força vibrante, sempre passam energias positivas. Por ter uma convivência próxima aos *koixomunetí* participantes da pesquisa, o encontro para a realização da entrevista, foi uma conversa prazerosa com transmissões de saberes, envolvendo amizade, carinho e afeto.

Os participantes são conhecedores da medicina Terena, a formação deles foi passada pelos seus ancestrais por meio da oralidade e na visualização de vários medicamentos naturais.

Considerando os anciãos como patrimônios vivos, salientamos que também foram essenciais para a realização da pesquisa das etapas da pesquisa que desenvolvemos no Território Ipegue. Realizamos entrevistas com anciãos, com perguntas semiestruturadas de acordo com um roteiro pré-estabelecido que apresentamos no anexo III, abordando alguns saberes tradicionais da prática dos *koixomuneti*, essas entrevistas foram gravadas em áudio, após a coleta dos dados foram analisadas.

3.2. Apresentação dos Koixomunetís do Ipegue, Mato Grosso do Sul

Para a pesquisa utilizamos fontes orais, pois os idosos mantêm os conhecimentos que foram transmitidos pelos seus pais e avós e são os responsáveis por transmitir a tradição às crianças e aos jovens, conforme Munduruku (2018) os anciãos são os “donos” desses saberes que são transmitidos por meio da oralidade aos mais jovens.

A Tradição é passada pelo uso da Palavra. O “dono” dela é o ancião, o velho, o sábio. É ele quem tem o poder e o dever da transmissão. Os pais sabem que devem ensinar às crianças as coisas práticas da vida [caçar, pescar, cuidar da casa, fazer roça...], coisas que lhes vão garantir o alimento do corpo. Sabem, também, que quem deve alimentar o espírito, são os mais velhos, os avós, as avós. Serão eles que contarão aos pequenos e pequenas que somos parte da natureza e que devemos nos comportar dignamente com ela para que a harmonia prevaleça e todos possamos viver a alegria da fraternidade. (Munduruku, 2018, p. 183).

De acordo com o autor os anciãos são o patrimônio vivo, com experiências e muita sabedoria, tem a autoridade e responsabilidade de ensinar aos mais jovens valores espirituais e saberes de sua cultura, garantindo o respeito e preservação dos conhecimentos transmitidos, a harmonia com a natureza e a continuidade do seu povo.

Conforme Ribeiro (2015) que realizou uma pesquisa com os indígenas do T.I Buriti contatou que a medicina Terena é exercida por meio do uso de ervas, o trabalho das parteiras, dos “puxadores de pernas” e a realização de rezas e pajelanças. Assim como ocorre na comunidade indígena do Ipegue.

O uso de ervas que curam é comum na comunidade, utilizavam não só as folhas mas também a raiz, casca, sementes, frutos, galhos e o modo de preparo é diverso podem ser feitos chás, infusões e outros. As parteiras também utilizam ervas para a realização de parto, os puxadores de pernas também recomendam chás, como a erva cidreira. Para realizar um ritual

de pajelança e reza geralmente também se utiliza ervas para fazer defumação do ambiente, cada erva tem seu significado.

Ribeiro aborda em duas formas as práticas realizadas pelos xamãs.

Esse conjunto de práticas pode ser abordado em dois âmbitos: um centralizado no conhecimento tradicional que é praticado por idosos, normalmente: uso de ervas, atividades de parteiras e de “puxadores de pernas”. O outro domínio envolve aspectos místicos e sobrenaturais para sua execução. Abarca a realização de rezas e prática de pajelança, sendo que os principais agentes destas práticas são denominados como benzedores, curandeiros e pajés (Ribeiro, 2015, p. 110).

O conhecimento tradicional é geralmente praticado por idosos, todos os anciãos são moradores da comunidade, utilizam ervas para tomar mate, uma bebida quente com erva mate e água quente, nessa mistura colocam as ervas de sua preferência como caule da cana de macaco, casca de barreiro, marcela, folha de alecrim, flor ou folha de alfavaca entre outras ervas, cada uma dessas ervas tem a finalidade de curar diversas doenças ou mal-estar. Todos esses conhecimentos são transmitidos pela oralidade no processo de ensino/aprendizagem e os envolvidos realizam esse diálogo diariamente.

O ritual de tratamento relacionado à saúde passa pela lógica da intermedicalidade que de acordo com (Ribeiro, 2015, p. 108) “o conhecimento tradicional terena, serviço oficial de atenção à saúde e espiritualidade são significados pelos terenas como opção de cuidados equivalentes e complementares”.

As pessoas da comunidade procuram os métodos de tratamento que mais lhe agradam, alguns vão direto ao posto de saúde a procura de médicos, que vem duas vezes por semana na aldeia e em outros momentos faltam muitas semanas, por falta de combustível ou transporte, outras preferem procurar os *koixomunetís* existentes, ou ainda se a automedicar com ervas, encontradas na mata ou no quintal de suas casas, pois possuem conhecimentos de alguns remédios naturais, que foram transmitidos pela oralidade e pelo contato visual, por seus pais ou avós e há aqueles que preferem procurar os pastores de igrejas evangélicas para fazer oração com o intuito de solucionar os problemas por meio da fé.

Dessa forma, os fatos narrados pelos anciãos participantes da pesquisa reforçam a identidade coletiva, constituída por memórias individuais, pois muitas experiências vividas se constituem por meio das experiências coletivas.

Com o presente trabalho espera-se contribuir com a valorização da cultura e tradição Terena em especial as práticas dos *koixomunetí*, que são constituídas por memórias individuais, que cada um apreendeu por meio da oralidade e da observação com seus

ancestrais, pois os ensinamentos foram transmitidos aos membros do mesmo grupo ou povo, nesse caso os Terena do T.I Ipegue.

Abaixo apresentamos as imagens dos(as) anciãos participantes da pesquisa e um pouco da trajetória de vida de cada um deles.

Figura 6 – Maurícia Alfredo



Fonte: Flores (2020).

Maurícia Alfredo nascida em 22 de setembro de 1947, faleceu no dia 30 de maio de 2025, uma grande perda tanto para a comunidade do Ipegue como para as outras comunidades pois era muito solicitada para atender diversas enfermidades. Ela tinha muita disposição em atender as pessoas do Ipegue e de outras comunidades indígenas, segundo seu relato sempre aparece “*purutuyé*” como são chamados os não índios, em busca de auxílio para a cura de enfermidades.

Era uma senhora que mesmo convertida a religião evangélica sempre “benzia” crianças e adultos da comunidade, ela receitava ervas naturais ou muitas vezes dá as ervas medicinais às pessoas, os ensinava como fazer e tomar o medicamento, também recomendava banhos. Era muito procurada na comunidade levei minha filha várias vezes quando esteve doente, sempre atenciosa, ela atendia todos que a procuravam.

Foi uma das anciãs *koixomunetí* que escolhi para participar da pesquisa, aceitou com muita satisfação, pois ela gostava do que fazia e de ajudar as pessoas. Frequentei a casa de

dona Maurícia desde criança, por isso não houve receio e nem constrangimento para participar da pesquisa.

Era falante da língua materna se pronunciava na língua portuguesa e em outros momentos na língua Terena, no cotidiano de sua casa falava a língua materna, a sua neta compreende e algumas vezes fala a língua Terena.

Afirmou que se tornou evangélica por opção, mas mesmo os pastores das igrejas que frequentou lhe proibindo de continuar com os atendimentos, ela não desistiu de fazer o trabalho que seu pai lhe ensinou.

Figura 7 – Ivo Paiz ao lado de sua mãe



Fonte: Flores (2020)

Ivo Paiz nascido em 14 de agosto de 1960, atualmente com 65 anos de idade, é um enfermeiro aposentado que é procurado pelas pessoas da comunidade, pois cura crianças que ficam doentes causadas por sustos, crianças que caem ficam com dores no estomago, sem apetite, com febre, dores de cabeça e no corpo, vômitos e náuseas. Pode até levar a criança ao médico, mas ela não é curada, esse relato é de várias mães que ouvi, quando levam seus filhos para “puxar a perna”, esses relatos são experiências de vida, pois eu levei por várias vezes minha filha e quando chegava em casa já se sentia melhor, em pouco tempo a febre e dores no corpo desapareciam e ela ficava bem.

Segundo ele esse mal estar é causado pelo susto que a criança recebe ao cair, isso faz com que um lado da perna fique menor que a outra. Ele massageia a barriga da criança e puxa as pernas de modo que volta ao normal, com isso todo o mal estar desaparece, não há violência ao puxar a perna e a criança não sente dores no local. Sabedoria importante pois não

é puxar a perna de uma criança sem noção alguma, se alguém sem esse conhecimento o fizer pode machucar.

Não frequenta a igreja católica e nem as evangélicas existentes na comunidade, se considera um indígena que crê em *Itukó'oviti* (Deus) e nos seres que habitam o mundo espiritual, isso segundo ele é o mais importante, crer em “Deus” o ser que criou tudo que há, sem distinção de etnias, de classes sociais e sem preconceito. Ele ajuda seu filho Ian Paiz a fazer artesanatos com sementes, penas, dentes e ossos de animais, que os comercializa dentro e fora da comunidade.

Figura 8 – Miguelina da Silva



Fonte: Flores (2020).

Miguelina da Silva nascida em 29 de setembro de 1942, atualmente com 82 anos de idade é uma anciã que aprendeu a ser “pajé” como gosta de ser chamada, com a sua mãe Amipê. Ela utiliza o purungo “*Itakâ*” e o penacho para atender as pessoas que a procuram, gosta de cantar em Terena, sabe vários cantos que aprendeu com a mãe, que cantava em diversos momentos, ela fazia abanicos, colares, saias com penas de emas para a dança *kipe'xoti*, é uma grande artesã que devido a fragilidade da idade não faz mais os artesanatos.

Mora no Ipegue desde que nasceu, é falante da língua materna, se considera católica, frequentava a igreja quando conseguia caminhar. Fui várias vezes levar minha filha para ser consultada e visitá-la, atualmente ela está bem idosa, não caminha sozinha, fica a maior parte do tempo sentada.

Ela preparava uma mistura com várias ervas indicada para curar ferimentos na pele, as pessoas a procuravam muito, no entanto devido a idade e fragilidade ela não faz mais o

medicamento mas ensina como deve coletar e fazer alguns medicamentos para quem a procura.

Convive com diabete, porém a doença não se agravou, segundo ela devido a comida saudável que consumia, pois seu alimento era tirado da terra, fruto do seu trabalho na plantação dos alimentos como mandioca, abóbora, maxixe, quiabo, batata doce e diversas frutas que colhia da natureza e outras que ela mesma plantava.

Quando sente fraqueza ou dores pelo corpo, ela pede para a sua filha Maria Alexandra coletar ervas para fazer o seu remédio natural, medicamento que ela ensinou sua filha a preparar, após consumir ela volta a se sentir bem. O único filho que ela tinha se chamava-se João da Silva, ele contraiu a diabete, que se agravou e teve que fazer hemodiálise. Lamenta a morte do filho e diz que a saúde frágil era devido a alimentação errada, pois teve que sair da comunidade para trabalhar.

Figura 9 – Anacleto Lulú com sua esposa



Fonte: Flores (2020).

Anacleto Lulú nasceu em 13 de agosto de 1932, faleceu em janeiro de 2021, com 88 anos de idade. Benzia dor de dente e picada de cobra. Era conhecido como Lulu pois seu pai tinha esse nome por apelido, aprendeu com ele a curar as pessoas que necessitam de ajuda, tinha conhecimentos de vários remédios naturais.

Ele tocava o pife “*Pepe’éke*” na dança *Kipaé’xoti* gostava de fazer arcos e flechas de tukum. Fazia armadilhas para pegar aves e animais, sua alegria era caçar.

Era procurado na comunidade pelos acadêmicos para auxiliá-los em pesquisas, era um tocador de *pepe’éke* muito respeitado pelos anciãos, adultos, jovens e crianças que participam das danças feminina *Siputerena* e masculina *Kipaé’xoti*, ensinou seu filho e também neto a arte de tocar o instrumento. Foi cacique nos anos de 1982 a 1983, mesmo em um curto período à frente da comunidade, buscou apoio para melhorar diversos segmentos da comunidade, como: saúde, educação e agricultura.

3.3. Dados da Infância e da Vida Adulta dos/as Koixomunetís

A busca pelos momentos vividos na infância traz por meio da memória a recuperação do que já foi vivido, momentos que deixaram saudades, do tempo em que eram crianças. Conforme Freire (2008) ao lembrar momentos na memória “[...] procura alimentá-la, recuperando e refletindo sobre o já vivido” (Freire, 2008, p.3).

Nós morávamos aqui mesmo, morava com meu pai aqui na aldeia, não saí pra fora, moro aqui mesmo. Até agora estou aqui. Meu pai trabalhava na fazenda mais morava aqui. Tinha bastante fruta, caça. Nós tomávamos banhos no tanque aqui perto. Sempre vi meu pai dar remédios e curar as pessoas (Maurícia Alfredo, 2020).

Relembrar momentos por meio da história oral é importante para evidenciar as suas historicidades, que se torna uma ferramenta importante para ter acesso as experiências vividas pelos indígenas. Conforme os autores.

[...] não há dúvida de que a história oral é metodologicamente uma ferramenta importante para acessar as experiências indígenas e, assim, evidenciar as historicidades desses sujeitos. Com as oralidades, o historiador encontra os elementos que compõem e compuseram a “arena social” desses sujeitos na constituição de suas historicidades (Barbosa, Mezacasa e Fagundes, 2018, p. 128-129).

Os relatos de infância vivenciada com a presença da oralidade se constituem um importante elemento na metodologia desta pesquisa. Para tanto, organizei essas informações a partir do roteiro de entrevista que contempla questões voltadas para as histórias de vida de cada um dos Xamãs.

Foi uma infância muito sofrida, falta de recursos, de uma forma geral, na educação, saúde e a vida financeira, muito complicada, foi uma infância como na verdade era antigamente, era padrão, era isso que todo mundo passava, hoje está diferente. (Ivo Paiz, 2020).

Quando eu era criança vivia na roça, ajudando minha mãe, ela levantava cedo para ir à roça pegar os alimentos pra gente comer, era tudo tirado na hora, bem fresquinho, ela fincava dois paus no chão pra pendurar o caldeirão, lá colocava maxixe, abóbora, mandioca e um pedaço de carne, fervia tudo, isso que nós comíamos, era caldo, tenho saudade daquela comida de antigamente, a gente plantava tudo: arroz, feijão de corda, mandioca, abóbora, maxixe, batata doce, cana. Hoje a gente compra aquela comida que faz dia que ta lá, por isso as pessoas ficam doente, porque comem essa comida de faz tempo. Eu não brincava nem sabia o que era isso, sempre trabalhei, ajudava minha mãe em tudo. (Miguelina da Silva, 2020).

Miguelina no trecho “hoje a gente compra aquela comida que faz dia que ta lá, por isso as pessoas ficam doente, porque come essa comida de faz tempo”. Se refere aos alimentos industrializados, que na sua infância as pessoas da comunidade não tinham acesso.

Alimentos que foram inseridos na comunidade devido a vários fatores como aponta os autores abaixo.

Embora singular para quem os expresse, os significados de saúde e de doença para os Terena indicaram possibilidade de conjugação de diferentes fatores recorrentes que, de certa forma, compõem questões de sua vida cotidiana e que em outras épocas não existiam na comunidade: redução na disponibilidade de terra, mudanças climáticas, alterações no estilo de vida, quebra de regras, influências do meio urbano e a presença de alimentos industrializados (Ribas, Concone e Picolí, 2016, p. 163).

Ainda na fala de Miguelina ela relata as doenças novas que surgiram na comunidade que antes não existia como o diabetes, que segundo ela adquiriu devido à má alimentação, como o consumo de alimentos que compra nos mercados como o arroz e feijão, que antes eram plantados para consumo próprio e hoje não há na comunidade a plantação de arroz.

Ribas, Concone e Picolí (2016) evidenciam a divisão entre o passado e o presente, pois no passado havia poucas doenças ou desconhecidas, no presente surgem cada vez mais novas doenças, o surgimento delas podem ser intensificadas pelas mudanças no modo de vida, como a introdução de novos hábitos, o contato intercultural, a degradação do meio ambiente. Assim como outros povos, os Terena vivenciam a chegada dessas novas doenças e precisam reinterpretar os tratamentos com auxílio espiritual dos Xamãs para inserir novos medicamentos naturais para o combate elas.

[...] a dicotomia passado/presente ao destacar as doenças que desconheciam, mas que agora são frequentes, em razão das mudanças ocorridas na vida e com as quais eles têm que lidar e buscar compreendê-las, a partir de seu entendimento de mundo (Ribas, Concone e Picolí, 2016, p.164).

As mudanças ocorridas na saúde precisam ser entendidas de acordo com o contexto social e o entendimento de um povo, com adaptação de novos medicamentos agregados a sua cultura, superando os desafios do presente.

Quando eu era criança vivia só na roça, ajudando meu pai, criava porco, galinha, ia caçar na mata, meu pai matava com flecha. Faço flecha gosto de fazer de tukum, sempre fazia arapuca, pra pegar rolinha e outros passarinhos. Fazia armadilha pra pegar veado, o forge, cavava um buraco de dois metros e meio de fundura e tampava com capim, atraía o veado pra lá e pronto. Pra tatu, o mundéo, cortava um pau grosso com taquara, para desarmar o tatu e ficar preso. Antigamente não comprávamos arroz, era só na roça, eu ajudava meu pai, não brincava não, plantava melancia, abóbora, batata doce, arroz, feijão, milho, mandioca (Anacleto Lulú, 2020).

A infância relatada pelos anciãos foram de vivenciadas de maneira dedicada ao trabalho para a sobrevivência deles, pois ajudavam os pais na plantação e colheita dos alimentos, da caça de animais e nos afazeres domésticos. Não brincavam como a maioria das crianças vive atualmente. Muitas crianças da comunidade do Ipegue ajudam os pais nos

afazeres domésticos, geralmente incentivados pelos avós que enfatizam a importância da criança ajudar em todo o trabalho para terem bom comportamento, pois segundo eles, as crianças não ficam vendo coisas erradas como o que tem na televisão e na internet. Algumas crianças e adolescentes vão com os pais na mata, para pegar lenha, pois muitas pessoas cozinham no fogão a lenha.

Nas casas de familiares, há fogão a lenha e segundo as cozinheiras além da comida ficar mais saborosa, também tem o cozimento rápido de todos os alimentos. É comum as crianças ajudarem os pais, isso não se denomina trabalho infantil forçado, elas ajudam no serviço que elas conseguem, provavelmente isso seria errado para as pessoas que não convivem e não compreendem o modo de viver do Terena e também de outras comunidades indígenas.

O parente Terena, Antônio Carlos Seizer (2016) corrobora com esta observação ao evidenciar a participação ativa das crianças Terena na vida comunitária, mostrando que desde cedo elas são envolvidas em tarefas domésticas, produtivas e sociais. O autor descreve atividades como varrer, lavar, buscar água, trabalhar na roça, participar de reuniões e visitar parentes, demonstrando que a infância, nesse contexto, não é vista apenas como uma fase de dependência, mas como um período de aprendizado prático e de inserção social.

Entre nós Terena, essa realidade não é diferente. Acordar cedo, realizar as tarefas diárias como varrer em torno da casa, lavar utensílios domésticos, encher as vasilhas de água, organizar a casa; ir a roça plantar, colher, limpar; lavar roupa; participar das reuniões na comunidade; visitar os parentes; ir no córrego e/ou no açude com seus pares – são tarefas de criança (Seizer, 2016, p. 129).

O aprendizado das crianças ocorre de forma integrada a vida cotidiana, as atividades envolvem as vivências na coletividade, reforçando a solidariedade, pertencimento e identidade cultural.

Miguelina e Anacleto relatam que ajudavam os pais na roça, plantavam os alimentos que iriam consumir, Baltazar (2010) destaca que os Terena desenvolveram a agricultura para a sobrevivência dos mesmos “[...] ao longo de milhares de anos, os Terena construíram a convivência com a natureza a procura da caça, da pesca, da coleta de frutas silvestre, além do mel, desenvolveram a agricultura para a sobrevivência do povo” (Baltazar, 2010, p. 45).

Atualmente há roças na comunidade a maioria planta mandioca, mas a quantidade de roças na comunidade vem diminuindo isso devido a vários fatores como diminuição de áreas para a plantação falta de sementes, de trator e óleo diesel para a gradeação da terra, o cacique atual Ademir Soares, que foi reeleito novamente cobra cerca de 100 a 150 reais para gradear

uma roça, muitas pessoas não tem como arcar com essas despesas e desistem de plantar. Antes usavam a técnica de coivara para a plantação como afirma Cardoso:

Em um passado não muito distante os terenas utilizavam a técnica da coivara para a plantação. Geralmente, roçava-se o local pretendido para a plantação, queimava-se o mato roçado, destocava o que restou do fogo e finalmente plantava-se. As plantações eram as mais variadas, compostas da alimentação base: arroz, mandioca, milho e feijão, e outras plantas em menor escala, como quiabo, abóbora, cará, batata-doce, cana-de-açúcar, amendoim, melancia além das frutas laranja, caju, mangas (as comuns são a *bourbon*, espada e mangarita). A rotação ou descanso da terra era um fator determinante para a boa colheita de safra em safra (Cardoso, 2011, p. 45).

A entrada de máquinas como os tratores na comunidade, fez crescer o entusiasmo dos pequenos agricultores, porém a realidade foi diferente, o preço abusivo fez diminuir a produção dos alimentos cultivados nas roças. Além da plantação a caça também foi mencionada pelos anciãos.

Anacleto relembra das armadilhas que fazia para a caça de aves e animais como: a *arapuca*, feito de taquara para capturar aves, *forge* um buraco feito no chão e após coberto com folhas de coqueiro para a captura de veados e outros animais de grande porte e *mundéo* para capturar tatu. Eu e meus irmãos fazíamos arapucas, que é uma armadilha usada para pegar aves, é feita com taquaras cortadas e amarradas a outra, em um formato parecido com uma pirâmide, comi muitas aves na minha infância.

De acordo com (Seizer, 2016, p.128) “as crianças indígenas possuem um fio que as interligam nas práticas sociais e culturais e aspectos comuns que legitimam um dos períodos mais importante da vida de uma pessoa indígena”. O autor destaca que as crianças indígenas estão profundamente ligadas às práticas sociais e culturais de sua comunidade, participando ativamente da vida coletiva, utiliza a metáfora do “fio” para indicar uma conexão contínua que une a infância às tradições culturais, valores e costumes do seu povo.

Assim, é possível afirmar que as crianças indígenas têm uma conexão de pertencimento, pois participam das atividades desenvolvidas pelo grupo em momentos coletivos e a infância é o período ideal para a transmissão dos saberes e valores identitários, garantindo desse modo a preservação da memória de um povo.

Elas têm a liberdade de circular em diversos meios da vida de uma comunidade, nos afazeres domésticos, na roça, na caça e pesca, se divertem aprendendo esses conhecimentos advindos da prática de vida Terena, conhecem lugares diferentes, convivem com pessoas sábias, como os *Koixomuneti* que realizam atendimentos não apenas aos adultos mas também as crianças.

As crianças aprendem com os anciãos vários afazeres e também orientações por meio da oralidade, os anciãos relatam muitas coisas que estão presentes na memória, por meio de lembranças são transmitidos muitos ensinamentos.

As vozes dos anciãos como afirma Freire (2008) destaca duas questões fundamentais para a memória oral indígena, que convive com outros tipos de registros e atravessam todos esses momentos. A memória em forma de discurso e a memória que se constitui a identidade individual ou coletiva.

A primeira é que a memória sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso. E a segunda, que a memória constituiu elemento essencial daquilo que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca continua angustiando os indivíduos e a sociedades de hoje (Freire, 2008, p. 3).

Conforme Freire (2008) a memória em forma de discurso busca recuperar e refletir sobre o que já foi vivido. Essa recuperação em forma de discurso não deixa de ser uma forma de buscar espaço e luta por seus direitos identitários. Essa revisitação da tradição por meio da memória é uma forma de valorização do que foi vivido, busca a continuidade de valores culturais e também como forma de marcar a identidade de um povo.

O parente indígena Daniel Munduruku (2018) destaca que apesar das diferenças dos povos indígenas, eles têm um elo em comum que une a todos – a memória, por meio dela se vai além da formação individual para algo maior que pode compreender o coletivo, é um aspecto central da identidade indígena.

O que é interessante notar aqui é que, apesar das diferenças entre os povos indígenas [que pode ser notada através do porte físico, do grafismo corporal ou nos objetos manufaturados, na língua ou nas manifestações culturais], há um ponto comum que norteia a construção do ser pessoal e que cria uma relação de resistência e que vai além do desejo individual: a Memória. (Munduruku, 2018, p. 183).

A memória funciona como eixo estruturante da identidade, pois a partir dela se preservam rituais, tradições, histórias, conhecimentos e valores. Também pode ser utilizada como instrumento político e cultural, considerando que a memória coletiva não é uma simples lembrança. Ela garante a continuidade das transmissões de saberes presentes na memória.

Os remédios que eram utilizados por dona Maurícia, estavam presentes na memória da anciã que lembra com clareza o nome das ervas e a forma de preparo do mesmo, sendo assim não apenas uma lembrança mas a continuidade de um saber.

Só no benzedor mesmo, remédio de casa. Nunca nós fomos no médico quando meu pai nos criava. Era remédio de casa mesmo. Era raizada, acabou tudo esses remédios, tinham mais como: ponta lívia, que serve para pontada, vassourinha nós tomávamos, fedegoso também (Maurícia Alfredo, 2020).

Maurícia relata que sempre presenciou o seu pai Ozório Alfredo curar as pessoas. Fazia o bem para as pessoas que o procuravam e necessitavam de ajuda. Essa é uma das funções do *Koixomuneti* como afirma Fialho (2010).

Atualmente o “Koixomoneti” tem a função de fazer o bem às pessoas que procuravam, através das curas de moléstias, de problemas de saúde ou espirituais, quando faz o diagnóstico por meio da ajuda de espírito, que explica a causa da moléstia e os tipos de medicamentos que devem ser usados para curar a enfermidade ou nos problemas espirituais (Fialho, 2010, p. 44).

Como afirma Cardoso (2011, p. 41) “na aldeia Ipegue (em nome indígena é *Vará Kakoe*), existem xamãs que trabalham com a medicina tradicional à base de ervas e plantas medicinais”. O autor enfatiza que o uso de raízes e ervas para a cura ainda é muito utilizado. Evidencia a importância da medicina tradicional nas comunidades indígenas, destacando a atuação dos xamãs como figuras centrais no cuidado com a saúde. Ao mencionar o uso de ervas e plantas medicinais, o autor ressalta o vínculo profundo entre saberes ancestrais e a natureza.

O saber dos xamãs é um conhecimento ancestral, que foi transmitido oralmente por gerações, mantendo viva esse saber que liga corpo, espírito e natureza, essa relação é de respeito com o meio físico, espiritual e com a natureza, pois é dela que são retirados os medicamentos necessários para a manutenção do bem estar de todos os membros de uma comunidade.

Seizer (2016) também apresenta em sua tese o uso de algumas ervas medicinais pelas gestantes como a cana-de-macaco e erva cidreira, para os cuidados que se deve ter no período da gestação. O autor salienta a função das ervas medicinais no cuidado com a saúde das gestantes indígenas, mostrando como a tradição e o conhecimento ancestral se manifestam em momentos fundamentais da vida. O uso dessas plantas revela que a gestação é compreendida não apenas como um processo biológico, mas como uma experiência que exige cuidado integral, com a gestante e com o bebê, a saúde de ambos é importante e significativo.

O uso dessas ervas na gestação, não é apenas um cuidado com a saúde mas representa valorização das práticas, expressão cultural e identitária.

Ribeiro (2015, p. 111) também registra que “as plantas são empregadas para o preparo de chás, garrafadas, emplastos e banhos de assentos são utilizadas principalmente folhas, raízes e caules de plantas”. A diversidade de uso das plantas medicinais nas práticas tradicionais de saúde, mostrando que elas são preparadas de diferentes formas, a partir de partes variadas de uma planta, evidenciam a herança cultural, a utilização dessas práticas garantem a continuidade dessa tradição. Esse registro revela a riqueza do conhecimento

popular e indígena em torno das propriedades terapêuticas das plantas e sua aplicação no cotidiano.

Médico na verdade só ouvia falar, não tinha o sistema SUS, quem tinha dinheiro, isso era a população branca, agora povo indígena era só através de medicamentos naturais, benzeções, simpatias, era essa forma de tratamento. Aqui tinha jatocaá, as pessoas usavam muito para tratamento de intestino preso, febre, dor de cabeça, pra uma série de enfermidade (Ivo Paiz, 2020).

A falta de médicos citado por Ivo na sua infância, não teve uma mudança positiva, pois no cenário atual falta medicamentos, médicos, ambulâncias e atendimento adequado no hospital do município de Aquidauana e muitas vezes as pessoas recorrem aos xamãs existentes no local, para solucionar os problemas de saúde encontrados. Como aponta os dados do CIMI – Conselho Indigenista Missionário (2019) no relatório violência contra os povos indígenas no Brasil.

O DSEI Mato Grosso do Sul recebe o menor orçamento per capita do Brasil, apesar de concentrar a segunda maior população indígena do país; e apresentava um déficit anual de R\$ 27 milhões. Os indígenas são as principais vítimas de diversas consequências da omissão no atendimento a saúde: desnutrição de crianças; desvio de dinheiro público; falta de medicamentos; ausência de veículos para transporte de pacientes; sucateamento da frota já existente; fornecimento de alimentos estragados; fila de espera de mais de um ano para a realização de exames. Toda essa situação é ainda agravada pela falta de acesso a água potável (Cimi, 2019, p. 171).

Esse descaso na área da saúde foi vivido de maneira trágica na minha família, pois no dia 13 de março de 2021 perdi meu sobrinho Raviel e horas depois a minha cunhada Ruthe Luiz Mendes com apenas 38 anos de idade, esse foi o pior dia da minha vida e da família. Acreditamos que por negligência médica, pois ela estava grávida de 8 meses de gestação e no dia 12 de março teve sangramento e foi para o Hospital Regional de Aquidauana às 19 horas, acompanhada do meu irmão Elciney Paiz Flores, ficou a noite inteira sem receber atendimento adequado, pois o operador de ultrassom, simplesmente não compareceu ao trabalho naquela noite.

Fomos informados que não tinha substituto pois o outro profissional estava de folga e viajando, a médica que atendeu minha cunhada disse que os batimentos cardíaco do bebê estavam fracos, mas precisava de uma ultrassonografia, que infelizmente não foi possível realizar no local, que decidiu encaminhá-la para Campo Grande, mas após um longo período de tempo disse que suspendeu o transporte, pois não havia vaga disponível. Ruthe estava consciente, preocupada com a situação, mas estava conversando e sem dores. Passaram aquela noite inteira no hospital, sem atendimento pois uma cirurgia cesariana de urgência deveria ser realizada, para tentar salvar o bebê.

No dia seguinte às 9 horas da manhã chegou o operador de ultrassom, que a avaliou e disse que o bebê havia falecido e a encaminhou para a sala de cirurgia para fazer a cesárea isso por volta de 12 horas, meu irmão entristecido, mas tentando consolar Ruthe a levou até a porta da sala onde foi realizado a cirurgia, conversou com ela, disse que daria tudo certo, ela estava conversando normalmente, disse que apesar de triste estava bem e que logo voltaria para a casa, ele avisou que cuidaria do enterro do bebê mas logo voltaria, a deixou com sua irmã.

Elciney Paiz Flôres deixou sua esposa na sala e foi para a aldeia com o corpo do bebê para realizar a reza e depois o sepultamento. Quando estávamos em volta do bebê para a reza, minha mãe foi pegar a água e eu fui pegar o galho de laranjeira, necessários para ungir o corpo. Nesse instante era 15 horas da tarde, uma vizinha veio nos avisar da morte de Ruthe, lembro de ver os 4 filhos gritando e meu irmão sem acreditar no ocorrido. Foi às pressas com o filho mais velho de 15 anos para o hospital, nós ligamos para o hospital, no entanto não nos informaram nada, depois recebemos a notícia que ela estava bem, 20 minutos depois que havia falecido.

Quando meu irmão chegou ao hospital isso por volta de 16 horas, o corpo dela já estava no carro da funerária, a mochila estava na portaria jogada em um canto, como se tivessem com urgência de tirá-la do local. Mortes que ocorrem demoram horas para ser retirada do hospital isso com autorização, não pediram autorização para ninguém pra retirar o corpo do hospital, nem mesmo a SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) da cidade foi informada. Descaso total com uma mulher indígena, formada a pouco em pedagogia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, ela nem chegou a atuar na profissão, receberia o certificado em abril de 2021.

Assim como ela muitas mulheres indígenas perderam seus bebês no mesmo hospital, outras sofreram preconceitos na hora do parto por enfermeiras, ao falarem “anda índia, quando você abriu a perna, foi bem rápido” muitas processaram essas profissionais, outras não foram atrás de reparação. Elciney entrou com processo para que indígenas sejam respeitados e tenham atendimento adequado nesse e em outros hospitais da região.

Além do processo, realizou protestos em frente ao hospital, a notícia repercutiu nas rádios locais e em cidades próximas. Elciney também concedeu entrevistas a jornais, mídias online, fez circular esse descaso em diversos meios de comunicação. Recebeu várias mensagens de representantes de organizações indígenas, negras que atuam em defesa dos direitos das mulheres.

O processo está em tramitação judicial, mas a notícia ajudou no atendimento de 2 primas da Ruthe que foram ter seus bebês. A primeira foi A.G. porque queriam forçar a ter parto normal e ela não conseguia, falou que era prima da Ruthe e que se não fosse bem atendida também iria processar o hospital, nesse momento foi imediatamente encaminhada para fazer uma cesariana. No entanto ela perdeu seu bebê devido à demora ao ser induzida pela equipe do hospital para fazer o parto normal, mas conseguiu sobreviver.

A outra L.L que estava com sangramento aos 6 meses de gestação, foi ao hospital e avaliada por um médico, que orientou fazer o retorno para a aldeia. As dores continuaram, retornou no dia seguinte ao hospital e informou que era prima de Ruthe e que processaria o hospital se algo de ruim acontecesse com ela ou com o bebê, foi atendida às pressas e encaminharam para Campo Grande onde teve seu bebê prematuro, que ficou por 2 meses na incubadora e atualmente cresce com saúde.

Eu também sofri um descaso em 2021 quando fiquei com muitas dores, fui ao médico da aldeia e por seis meses tomei medicação para infecção urinária, voltei a sentir dores mais fortes em 23 de dezembro de 2021 e fui ao mesmo hospital citado acima, fiz duas vezes a tomografia, no primeiro a médica responsável pelo atendimento disse que deu resultado errado pois eram os dados de outra paciente, fiz a segunda e questionei se os dados estavam corretos. Mesmo com fortes dores disse a enfermeira responsável, “por isso morrem pessoas aqui, pois provavelmente tomam medicação errada”. Isso era 10h da manhã às 14h chegou o cirurgião que olhou o resultado da tomografia e disse que poderia ser problema no ovário ou nas trompas, receitou uma medicação que teria que ser comprada e me liberou.

Pedi para me receitar um exame de ultrassonografia que avaliasse o local onde eu sentia a dor, pois já me incomodava a muitos meses. Minha irmã que estava comigo, marcou o exame para às 17h do mesmo dia, exame que custou 220,00 reais e pago por ela. No exame o médico constatou que era apendicite, uma inflamação no apêndice que estava bastante infeccionado e questionou a atitude do médico em me liberar sem um exame detalhado. Fez um encaminhamento urgente para o médico plantonista. Pediu para eu retornar imediatamente.

Nesse dia lembrei do saudoso *koixomuneti* Paulo Gomes que curou meu pai de apendicite, ele fez um exame que confirmou a inflamação no apêndice, o médico lhe disse que somente a cirurgia resolveria o caso, então ele foi até a casa do xamã que disse que as dores iriam desaparecer e ele seria curado, mas que precisava fazer um tratamento demorado.

Segundo o relato do meu pai, ele fez um ritual em uma noite e lhe deu garrafadas com ervas naturais, porém não informou seu conteúdo nem meu pai perguntou, ficou tomando as

garrafadas preparadas pelo pajé por semanas, após esse período, o *koixomuneti* fez outro ritual e lhe recomendou que tomasse marcela e casca de coco, tomou a medicação por mais umas semanas, já sem dores ele confiou que estava curado e assim aconteceu.

Meses depois chegaram até a comunidade alguns médicos com vários aparelhos para exames, um deles era o de ultrassonografia. Foi submetido ao exame e constatou que o apêndice dele estava sem inflamação nenhuma. Esse episódio é mais um exemplo de cura proporcionada pelos *koixomunetis*. Meus pais sempre dizem que a cura há porém tem que ter fé que o xamã por intermédio dos seres sobrenaturais irá curá-lo.

Fui para a casa buscar algumas peladas de roupas e retornei com minha mãe no outro dia ao hospital, cheguei às 9 horas da manhã, com o encaminhamento, a médica leu o pedido e ligou para o cirurgião que havia me atendido no dia anterior. Ele chegou ao hospital às 11 horas e fui imediatamente para a sala de cirurgia.

Nesse caso eu não precisei mencionar o nome da minha cunhada, mas se eu não tivesse condições de arcar com as despesas do exame, como eu estaria agora, pois vivenciei muitos casos nas comunidades em que a apendicite muito infeccionada estoura e a pessoa infelizmente morre devido às complicações.

Essa complexa situação demonstram a falta de atendimento adequado aos indígenas e pessoas de classes minoritárias. Por falta de médico e medicamentos farmacêuticos, os *koixomunetis* existentes na comunidade muitas vezes são o único socorro presente, que ajudam a curar as doenças e amenizar o sofrimento de muitas pessoas que os procuram.

Eram somente os pajés mesmo, que curavam as pessoas, crianças e adultos, minha mãe era pajé, eu a via atender as pessoas. Tudo é remédio, todas essas árvores e plantas são remédios, quando eu me sinto ruim por causa da diabetes pego uma folha e mando ferver, eu tomo e melhora, eu sei o remédio quando eu olho, não sei o nome dele (Miguelina Da Silva, 2020).

Era só benzedor mesmo, quando ficava doente não tinha médico, tomava raizada e hoje os médicos não querem, que nós tomemos nossos remédios, nossas raizadas. Tem muito remédio no mato, tudo serve pra alguma coisa (Anacleto Lulú, 2020).

Todos os medicamentos usados pelos xamãs são retirados da natureza. Os *koixomunetis* realizam curas com ervas, raízes, sementes e outros ingredientes que são encontrados na natureza, quem dá a sabedoria de indicar tais medicamentos são os espíritos, que os acompanham. A natureza é muito importante para essas curas continuarem ocorrendo, pois sem florestas não há medicamentos naturais, todos são retirados da natureza, assim também como os alimentos para a sobrevivência.

Estamos diretamente interligados com a Terra através dos nossos rituais sagrados onde invocamos forças divinas para nunca perder o caminho que nossos antepassados

trilharam. Os ensinamentos que nos deixaram de como podemos pisar nossos cantos com firmeza e bravura na certeza de que a Mãe Terra sempre nos dará a inspiração que precisamos para a nossa cura espiritual e física através de ervas medicinais (Xokó, 2014, p. 56).

Dessa perspectiva, é muito importante a relação que os indígenas estabelecem com a natureza pois conforme o parente indígena Gersem dos Santos Luciano Baniwa (2006) as doenças para os indígenas podem ser adquiridas de dois modos, feitas por alguém geralmente por um xamã ou provocado pela natureza, isso depende da relação do indivíduo com a natureza, o meio ambiente influencia no bem-estar de uma pessoa.

O estado de saúde e doença para os povos indígenas, em seu principal aspecto, é o resultado do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com a natureza. Para os povos indígenas existem duas maneiras de se contrair doença: por provocação de pessoas (feitas) e por provocação da natureza (reação) (Baniwa, 2006, p. 173).

A relação com a natureza é muito importante na vida do Terena, a natureza envolve seres naturais e sobrenaturais, deve haver respeito com a natureza, pois a vida da comunidade indígena depende da relação com a natureza. Vemos diariamente notícias tristes de destruição de florestas, rios secando, animais morrendo muitas vezes devido as queimadas, com isso ocorrendo a vida do ser humano pode ser prejudicada. Tudo isso ocorre pela ganância de pessoas que buscam cada vez mais poder e dinheiro.

Alcântara, Sampaio (2017) destacam que as diferenças entre os modos de vida dos povos originários e a lógica da sociedade de consumo ocidental, pois vivem de forma sustentável, os autores ressaltam também o conhecimento tradicional e a relação de equilíbrio que as comunidades indígenas estabelecem com a natureza, baseada no uso consciente dos recursos, no respeito aos ciclos naturais e na coletividade. Também afirmam que “os povos originários tradicionais pertencem a primeira corrente por possuírem modos de vida sustentáveis, distanciados da visão hegemônica ocidental de sociedade de consumo (Alcântara; Sampaio, 2017, p. 5)”

A sociedade moderna muitas vezes associa desenvolvimento ao consumo exagerado, exploração de recursos naturais, gerando impactos ambientais que afeta a vida de todos. Os autores reforçam a importância de reconhecer a sabedoria ancestral dos povos indígenas, como meio de pensar formas de convivência entre sociedade e meio ambiente.

A terra não é apenas um recurso a ser explorado, mas uma entidade viva que acolhe, alimenta e sustenta a vida, como é destacado no trecho do poema lamento da terra Kambeba (2014) faz um apelo em defesa da mãe natureza “com amor te peço filho. Te abraço pra dizer: veja em mim a mãe que abriga; alimenta e faz crescer. Ao som de tambores e flautas; a mãe

terra vem falar (Kambebe, 2014, p.8).” A defesa do meio ambiente conforme a autora é um ato cultural, espiritual e de pertencimento. Cuidar da natureza é a garantia da existência de vida na Terra.

Dessa perspectiva, é possível afirmar que a vida só é possível pela existência da natureza, por meio das matas os xamãs tiram da natureza os medicamentos e os objetos utilizados para realizar a cura de uma enfermidade e restabelecer a saúde do paciente, além de ser fonte de alimento e bem estar para a comunidade. Havia muitos *koixomunetís* no Ipegue segundo o relato da Dona Maurícia Alfredo que apresentamos, abaixo.

Tinha quem faz o purungueiro, o nome dele era Tócoró era lá de Bananal, daqui chamava Nhandá e avô da Vânia a Dona Helena, que sabia purunguá era pajé. Eu era criança e lembro, vinha Damião que morava em Campo Grande e sempre vinha, ele era indígena. (Maurícia Alfredo, 2020).

Na fala, Maurícia menciona duas mulheres do Ipegue que eram pajé a Nhandá que tive o privilégio de conhecer na minha infância e Dona Helena, nesse relato evidencia que havia mulheres xamãs nesse período.

Entre os Terena não há muita diferença entre ser xamã mulher ou homem, necessita apenas que sejam escolhidos pelos espíritos para exercerem essa função. Como destaca Fialho (2010) “[...] a presença significativa de mulheres Terena na Aldeia Ipegue e que, atualmente praticam “*koixomuneti*”, que atende os índios de diversas aldeias em torno da Aldeia Ipegue” (Fialho, 2010, p. 43).

Tinha na época de 1968, 1970, tinha muito, tinham pessoas que realmente entendiam da matéria, ajudavam muita gente. Na verdade eu morava em uma capela, fui criado em uma capela, onde era realizado trabalhos, espirituais, as pessoas vinham em dias determinados para receber a benção, a cura, seja na questão patológica, na questão espiritual era dessa forma o atendimento as pessoas, porque o tratamento médico sem chances. Lembro e participava, porque como eu te falei, eu fui criado em um ambiente onde se usava, a parte espiritual para atendimento das pessoas e eram várias pessoas, tanto homem, quanto mulher, que tinham esse trabalho, durante o dia e noite para buscar algo bom para as pessoas (Ivo Paiz, 2020).

A capela mencionada por Ivo era um local onde vários *koixomunetís* realizavam atendimentos, o local ficava na casa de meus avós maternos, Ivo é irmão da minha mãe, são três irmãs e cinco irmãos, todos eles viam e recebiam atendimentos, que eram realizados por tios e tias que eram pajés. Ivo durante a entrevista relembrou a vida do seu tio Nazário Lipú, que era meu avô, infelizmente não o conheci pessoalmente, mas conheço de tanto ouvir falar nos comentários de minhas avós.

Nazário foi um grande *Koixomuneti*, “cheio de arte” como afirma Ivo. Ele subia em cima dos jacarés grandes e fazia deles uma canoa, ficava em cima as vezes pescando. “Se eu

não visse, não acreditaria” afirma Ivo. Também fazia pequenos pedaços de corda virarem cobras, segundo Ivo ele amassava a corda na mão, fazia uma reza e assoprava, jogava a corda no chão que virava uma cobra.

Minha avó Dominga Paiz dizia que tinha medo dele, pois quando queria beber cachaça pedia dinheiro para a sua mãe, minha bisavó, ela dizia que não tinha, então ele ia até o local onde ela havia escondido o dinheiro e pegava, minha avó lembra que não podia mentir para ele, pois ele sabia quando alguém estava mentindo. A adivinhação faz parte do xamanismo como afirmam os autores Silva, Giumbelli e Quintero (2018) “[...] o repertório do xamanismo pode incluir também diversas expressões como a religião, a adivinhação, a comunicação onírica e as práticas animistas, entre muitas outras” (Silva, Giumbelli e Quintero, 2018, p. 9).

Nazario Lipú era filho da minha bisavó mas não do meu bisavô, ele decidiu ir embora, na despedida abraçou sua mãe e minha avó, disse que não voltariam a vê-las pois iria para uma fazenda distante e não voltaria. Sua mãe tentou impedi-lo, mas ele estava decidido e partiu. Como ele afirmou, não voltou mais para a casa, sua mãe tentou buscar informações, porém não teve notícias dele. Ivo afirma que ele era temido na aldeia por muitas pessoas.

Miguelina em sua fala também afirma que seus familiares eram pajés.

Minha mãe era pajé, minha irmã e meu cunhado também, meu cunhado Daniel vinha para atender as pessoas, era o dia inteiro de atendimento. Eu lembro que tinha muita gente e ficavam o dia e noite quando eles vinham, as vezes não dava tempo nem de almoçar. Mas depois minha mãe resolveu seguir sozinha, ela não gostava de fazer mal, sempre falou que a palavra pajé é amor, que temos que ajudar os outros e não fazer o mal. Porque tinha gente que pedia pra fazer maldades, as vezes dava até briga entre os curandeiros (Miguelina da Silva, 2020).

Mais um discurso que evidencia a presença significativa de mulheres xamãs. Sebastião (2014) em seu artigo descreve e analisa a evolução histórica da mulher Terena, que com sua luta ganharam mais espaço e oportunidades, enfatizando também que mulheres de outras etnias estão cada vez conquistando mais espaço, isso se deve ao fato de estarem cada vez mais em contato com a sociedade envolvente e lhes permitiram ter uma nova visão de mundo.

O atendimento era realizado o dia inteiro na fala de Miguelina refere-se ao ritual de *ohókoti*, que aconteceu na véspera da semana santa, nas quintas e sextas-feiras, considerados dias santos.

O ritual de *Ohókoti* também é citado por Carvalho (2008) como um importante ritual *Oheokoti* que constitui na reunião de *koixomuneti* das aldeias de Taunay e Ipegue, tendo em vista que juntos realizam uma viagem xamânica, utilizando alguns instrumentos como o maracá acompanhado da bebida preparada com aguardente. Esse ritual segundo Carvalho

(2008) evidencia a relevância do *ohókoti* como prática cultural e espiritual, carregam significados que vão além da dimensão material.

Ohókoti é mais que um ritual de curas, representa o fortalecimento cultural identitário do povo Terena, de transmissão de saberes e reafirmação de cosmovisão indígena, que vê e entende o mundo de uma maneira diferente, compreendendo que o mundo físico, espiritual estão diretamente ligados a natureza.

É importante respeitar e valorizar esse ritual, não apenas como manifestação espiritual ancestral, mas como parte fundamental da memória, da cultura e da resistência do povo originário Terena.

Ohókoti também é citado por Fialho (2010) cerimônia em que o *koixomoneti* iniciante recebe os instrumentos de cura, o *Itâka* e o penacho, ritual muito importante onde diversas pessoas eram curadas. Essa passagem salienta a profundidade do processo de formação do xamã, destacando o papel do mestre *koixomoneti* na transmissão de saberes espirituais e culturais a seus aprendizes, independentemente do sexo. O ensino não se restringe ao aprendizado dos cantos mas também a magia e a preparação espiritual necessária para assumir responsabilidades sagradas. Essas responsabilidades que as pessoas temem ao querer ser preparado para ser um *koixomoneti*.

O mestre “koixomoneti” ensina o noviço tanto do sexo feminino quanto masculino a fórmula do canto, a magia, e se porventura conseguir adquirir os poderes através do objeto que recebeu até a festa anual religiosa do “hánaiti kaxé” grande dia, semana santa para os brancos, quando deverá estar apto para receber “itâka” a cabaça mágica e o penacho de plumas de emas considerado instrumento básico para realizar o “ohókoti” canto dos “koixomoneti” durante o ritual de “xamanismo” (Fialho, 2010, p. 43).

O trecho mostra ainda a centralidade dos objetos rituais — como a *itâka* (cabaça mágica) e o penacho feita de plumas de ema — que não são meros adornos, mas instrumentos carregados de poder simbólico e espiritual, fundamentais para a realização do *ohókoti*, canto xamânico dos *koixomoneti*. A referência à festa anual do *hánaiti kaxé*, comparada à Semana Santa dos brancos citada por Fialho (2010) evidencia um paralelo entre cosmovisões distintas e não é apenas um ritual mas representa fortalecimento da identidade coletiva.

Maurícia e Ivo lembraram o ritual de *ohókoti*, destacado por Fialho (2010) que acontecia todos os anos, onde muitas pessoas eram curadas de muitas enfermidades, era um dia importante e esperado por muitas pessoas, que buscavam a cura.

Tinha bastante eu lembro, a mãe da minha mulher era pajé, curava muita gente, as pessoas vinham e davam alguma coisa em troca do atendimento, como forma de agradecer, davam galinha, porco, algum produto da roça, era assim que funcionava.

Ela dava remédio e meu pai também dava era só remédio caseiro mesmo (Anacleto Lulú, 2020).

As pessoas atendidas eram gratas e davam algo como forma de agradecimento ao bem-estar, o que os curava muitas vezes era o remédio com ervas ofertado pelo xamã. “As experiências vivenciadas pelos Terena no entendimento de suas doenças e na busca pela cura são processos resultantes dos saberes locais” (Ribas, Concone e Picolí; 2016, p. 160).

Maurícia relata que no ritual de *ohókoti*, usavam vestimentas e pinturas corporais para atender as pessoas.

Tem, atende bem, quando desce esse espírito no corpo dela, cantava, tinha um vestido branco, era pajé, acalmava, tinha porungo e penacho de ema, colar, cocár, nesse dia de semana santa, então ela pintava, para sacudir o porungo, quando chegava a semana santa. Muitas pessoas iam, faziam bastante garrafada, faziam remédios, tudo era caseiro tudo de cor vermelha, fervia e colocava na garrafa, tudo avermelhado era o remédio deles, faziam quando chegava a semana santa, dava uma folha para queimar quando chovia, o tempo ficava com raios e trovoadas, então mandava nós queimarmos, mais não sei qual é a folha, não estou lembrando dessa folha, assim quando chegava a semana santa, todo mundo pintava todos iam pintados, mais agora acabou, só naquele tempo, mais nós fomos criados assim só no remédio de casa (Maurícia Alfredo, 2020).

Flores (2019) afirma que Antonio Silva *Nuvákoti* usava vestimentas específicas no ritual de *ohókoti*. Para o ritual de *Ohokoti* o xamã usa vestimentas brancas, *itâka*, penacho, colares feitos de sementes e o fumo que é o “cachimbo” feito com a folha do fumo, é utilizada também como medicamento natural. Flores também (2019) evidencia a importância das vestimentas e dos objetos rituais utilizados pelo xamã durante o *ohókoti*, revelando que cada elemento possui um valor simbólico e espiritual. O uso de roupas brancas, da *itâka* (cabaça mágica), do penacho, dos colares de sementes e do fumo não é apenas ornamental, mas carrega significados ligados à pureza, à proteção, à comunicação com o sagrado e à força da natureza.

O cachimbo de fumo, além de integrar o ritual como meio de conexão espiritual, também é reconhecido como medicamento natural, reforçando a estreita relação entre espiritualidade e práticas de cura nos povos indígenas. Dessa forma, os objetos e as vestimentas atuam como extensões do corpo do xamã, conferindo-lhe autoridade e poder para conduzir a cerimônia.

O ritual de *Ohókoti* demonstra que não é apenas uma prática religiosa, mas um momento de profunda expressão cultural, em que cada detalhe material e simbólico contribui para fortalecer a identidade coletiva e preservar a tradição ancestral.

Segundo Fialho (2010) um *koixomuneti* é reconhecido pelas suas vestimentas, às vezes com penas, outras vezes apenas com um pano coberto em seu corpo, mas sempre utilizando o

itâka, que contém sementes e ervas com muitos significados, cada pajé coloca em seu *itâka* as sementes, ervas ou outros elementos indicados pelos seus espíritos de proteção.

A identidade do *koixomuneti* se manifesta, sobretudo, por meio de suas vestimentas e de seus instrumentos ritualístico, em especial o *itâka*. Embora as roupas possam variar, a presença da *itâka* é indispensável, pois é um objeto carregado de significado espiritual e cultural.

O fato de cada pajé inserir em seu *itâka* sementes, ervas ou outros elementos revelados pelos espíritos de proteção evidencia a dimensão personalizada e espiritual desses instrumentos. Eles não apenas identificam o *koixomuneti* visualmente, mas também funcionam como mediadores de sua força xamânica e de sua conexão com o mundo espiritual.

Também utilizam o penacho para fazer os rituais de limpeza no corpo, é feito com penas de ema e amarradas para não se soltar. Penas de ema também são utilizadas nas vestimentas da dança *kippaé'xoti*, tanto o *itaká* quanto o penacho são objetos sagrados para os Terena. “[...] pois, enquanto rezador, ritual em que utiliza a itaaká, uma maraca sagrada, pode se comunicar com os espíritos de outros rezadores já mortos. Nessa viagem ao mundo espiritual, o *koixomuneti* se comunica com esses espíritos e é instruído por eles tanto no diagnóstico de um infortúnio como nas técnicas de cura. (Mariana, 2024, p. 150). O porungo é usado para aquela pessoa que fica muito doente. Era para tirar a doença, então precisava do porungo e cantar. O penacho é para limpar e o fumo também é assim. Meu pai fumava o fumo de palha, ele mesmo fazia de palha (Maurícia Alfredo, 2020).

Maurícia relatou que quando se converteu à religião evangélica teve que tirar o *Itâka*, o penacho, a roupa que usava nos rituais, que era um vestido branco, usava pinturas no rosto e os colares que eram feitos de sementes naturais. Mas não deixou de ajudar as pessoas continua com suas orações e receitando medicamentos naturais. Essa imposição foi feita pelo pastor da igreja a qual frequentava. “Com relação ao comportamento dos evangélicos e católicos destacou que a diferença está em um controle mais rigoroso sobre os padrões de comportamento dos indivíduos por parte dos pastores” (Moura, Ortiz e Santos, 2017, p. 70).

Relato que evidencia a mudança de comportamento imposta pela religiosidade, mudança que ressignificou as práticas dos *koixomuneti* mas não a eliminou. “A ressignificação das práticas religiosas, assim como a sua aplicação na vida dos Terena é decorrente do contato interétnico, que inaugura mudanças nas práticas xamânicas”. (Ribas, Concone e Picolí, 2016, p. 165).

A mudança de comportamento impulsionada pela religiosidade não elimina o dom da pessoa em realizar as curas. O penacho e a *itâka* são objetos sagrados para os Terena porém

sem o uso os *Koixomunétis* podem realizar suas curas pois nos atendimentos, eles tem visões sobre o que está ocorrendo com a pessoa e o que fazer para ajudá-la.

Olha o porungo tem uma finalidade misteriosa, os xamãs antigos eles faziam seus rituais e tinham os cânticos, chacoalhando o porungo, aí passava uns segundos em silêncio, colocava o porungo no ouvido dele e falava com ele, falava o que ele tinha que fazer, era algo interessante que nem a própria ciência, pode definir, entendeu é impressionante. A questão de dor de dente, animais que estavam doentes, mordida de cobra, interessante que só pegavam o nome da pessoa, data de nascimento, ela podia estar distante, não precisava a pessoa estar presente faziam o ritual e podiam ficar tranquilos que a pessoa praticamente tava em pé de novo, sem sequelas. E hoje isso se perdeu, é lamentável, as vezes paro e fico pensando, se eu pudesse pegar, pra ser conhecedor desses mistérios, eu ajudaria muito mais pessoas, mais infelizmente se perdeu. O penacho é pra passe, pra limpeza do corpo, pra dar uma espanada, é como se fosse um descarrego, porque as vezes você fica com peso e você não entende o porquê, mas é um problema espiritual de até de perseguições de espíritos malignos e as vezes a pessoa não entende e acha que é outra coisa (Ivo Paiz, 2020).

Ivo afirma que Deus deu esse dom a ele, para ajudar as pessoas e não o faz pensando em qualquer retorno pois é uma graça que o *Itukó'oviti* deu, faz com amor o dom que recebeu, sente alegria em poder ajudar as pessoas que o procuram, se arrepende de não ter aproveitado a oportunidade de aprender todos os ensinamentos, dos xamãs que viviam ao seu redor, pois convivia diariamente com muitos *koixomuneti*, seus tios e tias eram xamãs. Ivo acredita que foi um escolhido, pois seus ancestrais eram xamãs.

Mariana (2024) realizou uma pesquisa com aprendiz de xamã chamado Irineu, indígena Terena que recebeu o chamado por meio de sonhos, uma sabedoria que somente quem é escolhido pode receber:

Ele não escolheu ser xamã, mas foi escolhido pelos guias animais para tal função. O chamado acontece em forma de sonho em que o guia animal, não mencionado por Irineu por ser um 'segredo sagrado' lhe incumbe da missão xamânica. Sua avó era *koixomuneti*, mas já havia falecido e não havia ninguém que lhe orientasse sobre as práticas xamânicas. Retornou, então, para o estado de Mato Grosso junto aos seus parentes e ali permaneceu numa espécie de retiro espiritual para aprender as técnicas, cantos, rezas e tabus que envolvem o fazer e o pensar *koixomuneti*. (Mariana, 2024, p. 151)

Como objetos sagrados o *Itâka* mais uma vez é evidenciado como objeto que “fala” ao pajé o diagnóstico do paciente e também orienta para que o mesmo seja curado seja doença física ou espiritual.

O porungo tem bichinhos dentro dele, que falam com a gente, quando chacoalha eles dançam lá dentro e falam para o pajé o que a pessoa tem. Pajé não incorpora só os bichinhos do porungo que falam. O penacho é pra limpar o corpo da pessoa, quando a pessoa chega, passo o penacho pra limpar a pessoa das coisas ruins que ela tem ou se pegou alguma coisa ruim na rua, por isso a gente limpa primeiro com o penacho. (Miguelina Da Silva, 2020).

Flores (2019) destaca que *Nuvákoti* dizia que quando chacoalhava o *Itâka*, esperava uns segundos e ouvia uma voz que dizia o que a pessoa tinha e qual a medicação deveria recomendar, muitas garrafas com remédios naturais já ficavam no local do atendimento e o xamã dava ao paciente.

O relato acima evidencia a dimensão espiritual e medicinal da função social do xamã no ritual, demonstrando como o uso do *Itâka* não é apenas um gesto simbólico, mas um meio de comunicação com o mundo espiritual. Ao chacoalhar o objeto e ouvir uma voz que o orientava, *Nuvákoti* se colocava como mediador entre os espíritos e a comunidade, recebendo instruções sobre diagnósticos e tratamentos.

A menção às garrafas com remédios naturais já disponíveis no local do atendimento demonstra a integração entre espiritualidade e prática de cura, unindo o conhecimento tradicional envolvendo plantas medicinais às orientações recebidas durante o ritual. Nesse sentido, o atendimento do xamã ultrapassa a dimensão biomédica, pois envolve não apenas a cura do corpo, mas também a harmonia espiritual e comunitária. O ritual de cura realizado pelos *koixomunetis* é importante não apenas como sistema de saúde tradicional mas como saber ancestral que prioriza o bem estar do ser humano.

Senhor Anacleto também relata que o *itâka* fala ao xamã o mal que aflige a pessoa. Em sua fala Anacleto Lulú (2020) destaca a função simbólica e espiritual dos instrumentos utilizados pelo pajé no processo de cura. O penacho aparece como elemento de purificação, sendo empregado na limpeza do corpo da pessoa, enquanto o *itâka* assume papel de mediação espiritual, permitindo ao pajé dialogar com as forças que o orientam no diagnóstico e no tratamento. Penacho é para fazer limpeza no corpo da pessoa, o porungo é para atender e fala o que a pessoa tem, pajé fala com o porungo, fala o que é para fazer com a pessoa que precisa de ajuda (Anacleto Lulú, 2020).

Essa descrição mostra que cada objeto ritual não é apenas material, mas carrega um poder simbólico e funcional dentro da prática xamânica. O penacho atua como veículo de equilíbrio e proteção, e o *itâka*, como instrumento de comunicação com o sagrado, garantindo a eficácia do atendimento espiritual e medicinal.

Os *koixomunetis* atendiam as pessoas e recomendavam remédios naturais, preparados por eles mesmos e muitas vezes não informavam a ninguém o conteúdo do preparo.

Ajudavam, atendiam e tinha resultado positivo, davam remédios caseiros, tem medicamentos que eles não revelavam pra ninguém, esse foi o problema grave, de não passar esse conhecimento pra outras pessoas, davam garrafadas. Isso foi muito ruim porque hoje ao longo do tempo praticamente esse conhecimento ta enterrado, se perdeu com o tempo (Ivo Paiz, 2020).

No relato Ivo lamenta que os xamãs não revelavam os medicamentos indicados, pois muitos pajés levaram consigo seus conhecimentos, que foram transmitidos pelos seus ancestrais.

Eles curavam muita gente mais também tinha uns que faziam o mal, minha mãe falava pra mim que nunca deve fazer mal para o outro. Sempre me ensinou que a gente tem que receber com um sorriso de verdade quem procura a gente, porque as vezes só um sorriso basta e a pessoa já fica bem. Porque se procura a gente é porque não está bem. Já vi muita gente ser curado de muita coisa com benzeções. (Miguelina da Silva, 2020).

Meu pai Élcio Flores, relata uma história contada pelo seu avô *Nuvákoti*, sobre a existência de um pajé na comunidade que fazia o mal para as pessoas, alguns pajés tentaram impedi-lo de realizar as maldades, mas não conseguiram, então resolveram se juntar para acabar com o “poder” do tal xamã, fizeram rituais de rezas a noite, para ata-los no dia do ataque.

Nesse dia foram até a roça do xamã maldoso e fizeram uma reza para cair um raio e se distrair enquanto atiraram uma flecha em seu peito para feri-lo, não tinham a intenção de atá-lo apenas dar um susto e provar que ele não era imbatível como pensava. O xamã ferido foi ajudado pelos outros xamãs, que agora tinha uma dívida com os outros xamãs que provaram ser mais fortes do que ele. A partir desse dia ele parou de fazer maldades e foi se distanciando cada vez mais das práticas xamânicas.

Eles curavam muita gente, faziam o bem, era bom porque hoje não tem remédio no médico, sempre tem que comprar e as vezes não dá para comprar. Tudo era benzedor, para curar qualquer coisa (Anacleto Lulú, 2020).

Anacleto faz um desabafo de descaso na saúde indígena da comunidade, dizendo que quando uma pessoa necessita de medicamento, vai até o posto de saúde ou pede para alguma parente ir à procura do remédio que necessita e a maioria das vezes não há, que precisa comprar a medicação e muitas vezes não tem como comprar, pois, falta dinheiro para isso. Relata que sente falta dos xamãs que atuavam no passado, pois eles tinham medicamentos naturais para qualquer doença.

Considera importante o trabalho exercido pelos *koixomunetís* que existem na comunidade, pois seus conhecimentos ajudam muitas pessoas que necessitam de bem estar físico ou espiritual.

Os *koixomunetís* adquiriram os conhecimentos por meio da transmissão de saberes que são constituídos por meio da oralidade. Conforme (Freire, 2008, p.16) “Os conhecimentos e

experiências de cada povo eram armazenados na memória humana e transmitidos de uma geração a outra pelo que se convencionou atualmente denominar de tradição oral”.

A citação de Freire (2008) ressalta a centralidade da tradição oral como mecanismo de preservação e transmissão dos saberes entre os povos. Antes da escrita, a memória coletiva era o principal recurso para guardar e repassar conhecimentos, valores, mitos, histórias e práticas culturais, garantindo a continuidade da identidade comunitária ao longo das gerações.

Nesse sentido, a tradição oral não deve ser vista como um sistema próprio de produção e circulação de saberes, carregado de legitimidade e profundidade. Ela possibilita que os conhecimentos sejam mantidos vivos, atualizados no ato de contar e recontar, reforçando vínculos sociais e fortalecendo a coletividade.

A transmissão do saber de uma geração a outra é evidenciado na fala de Anacleto que teve o conhecimento transmitido pelo seu pai.

Eu acho bom, o que eu aprendi foi meu pai que me ensinou, estou ajudando as pessoas, benzo dor de dente e picada de cobra, sempre tem gente pedindo pra benzer, vou continuar com o que meu pai me deixou, porque é pra fazer o bem (Anacleto Lulú, 2020).

Os *koixomunetís* pesquisados dizem se sentir felizes em ajudar as pessoas que os procuram, pois praticam o bem por meio de curas de doenças físicas e espirituais, precisam ajudar a todos que os procuram, pois fazer o bem é uma das funções dos *koixomunetís*.

Como também afirma Fialho (2010) que evidencia a função social e espiritual do *koixomuneti*, destacando-o como figura central no cuidado com a saúde física e espiritual da comunidade. O diagnóstico realizado com o auxílio dos espíritos mostra que o processo de cura não se restringe ao campo material, mas envolve dimensões simbólicas e espirituais, nas quais o xamã atua como mediador entre o mundo visível e o invisível.

Atualmente o “Koixomoneti” tem a função de fazer o bem às pessoas que procuravam, através das curas de moléstias, de problemas de saúde ou espirituais, quando faz o diagnóstico por meio da ajuda de espírito, que explica a causa da moléstia e os tipos de medicamentos que devem ser usados para curar a enfermidade ou nos problemas espirituais (Fialho, 2010, p. 44).

Além disso, a indicação dos medicamentos tradicionais a partir das orientações espirituais demonstra a integração entre saberes ancestrais e práticas de cura, reforçando o valor do conhecimento indígena sobre o uso das plantas e elementos naturais. Essa atuação coloca o *koixomuneti* como guardião da harmonia coletiva, pois sua prática não busca apenas curar doenças, mas também restabelecer o equilíbrio espiritual e social.

Nesta perspectiva, a função social do *koixomuneti* vai além da medicina convencional: trata-se de uma prática integral de cuidado, na qual corpo, espírito e comunidade se encontram, assegurando a continuidade da tradição e a resistência cultural do povo Terena na Terra Indígena Ipegue. A felicidade em poder ajudar as pessoas que os procuram é evidenciada na fala, nos gestos e nas expressões faciais dos *koixomunetís* participantes da pesquisa.

Graças a Deus eu não estou fazendo mal, estou fazendo o bem para as pessoas, ajudando, então não devo fazer coisas ruins, quando uma pessoa chega, eu ajudo, eu fico com dó da pessoa quando chega, então eu faço o bem, quando pede remédio eu faço, mais graças a Deus a pessoa fica bem, curo as pessoas com o remédio que eu faço pra toma, cura mesmo, quando tem fé, agora quando você não tem fé não é curado, é assim, não é desde hoje, faz tempo já, que eu faço esse negócio, finado meu pai estava vivo ainda (Maurícia Alfredo, 2020).

Maurícia relatou que tinha 20 anos de idade quando seu pai Ozório Alfredo, lhe disse que passaria seus conhecimentos à ela, seu pai era *koixomuneti*. Ela disse ao pai que não queria pois tinha medo, seu pai a acalmou dizendo que não aconteceria nada de ruim, somente coisas boas e que os espíritos lhe acompanhariam em todos os momentos para ajudá-la a curar as enfermidades, que a tinham escolhido para ser como seu pai. Relata que demorou anos para adquirir o conhecimento que possui.

Segundo Freire (2008) a tradição oral não se resume a transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos, mas é geradora e formadora de um tipo de ser humano e sociedade. O ato de transmissão por meio da oralidade é capaz de modificar uma pessoa e também uma sociedade, que é influenciada pelo saber que é transmitido por meio da tradição oral.

Freire (2008) amplia a compreensão da tradição oral, demonstrando que ela não se limita à simples transmissão de histórias ou conhecimentos, mas atua como um processo formador de identidades individuais e coletivas. Ao transmitir saberes, valores, práticas e memórias, a oralidade molda modos de ser, de viver e de se relacionar, influenciando diretamente a constituição de pessoas e de sociedades inteiras.

O ato de narrar, nesse sentido, não é neutro, pois carrega significados, orienta comportamentos e preserva a memória cultural, possibilitando que cada geração seja transformada pelo conhecimento herdado. Assim, a tradição oral cumpre uma função educativa e socializadora, ao mesmo tempo em que garante a continuidade da história e da cultura do povo Terena.

Eu acho importante porque eu vejo assim que Deus ele prepara cada pessoa de um jeito, Deus prepara pessoas pra servir o seu próximo, ajudar o seu próximo, através

do conhecimento que ele dá, tem pessoas sérias que trabalha com muita humildade, entendeu e ajuda muito as pessoas (Ivo Paiz, 2020).

O que eu faço foi minha mãe que ensinou, gosto de ajudar as pessoas, quando chega alguém já vou com alegria porque tá doente então tá triste e as vezes um sorriso e um abraço ajuda muito a pessoa. Minha mãe era alegre tento ser como ela, ajudando quem precisa. Devia ter mais gente que curasse assim pra não acabar nossa tradição, ser pajé é do Terena (Miguelina da Silva, 2020).

Muitos jovens da comunidade têm receio de se tornar *koixomuneti* pois temem as obrigações que muitas vezes são cobradas pelos guias espirituais, a preparação para ser um xamã leva muito tempo pois são muitos conhecimentos a serem transmitidos e também há a preparação espiritual, que demora demasiado tempo para o corpo e o espírito estarem preparados.

Os dados foram obtidos a partir da conversas com os *koixomunetis* existentes, que tentam convencer os netos ou pessoas da família para aceitar exercer essa prática tão valiosa e segundo eles as pessoas ficam temerosas de aceitar pois temem desobedecer as regras impostas pelos guias espirituais que as vezes são rígidas demais, como não comer carne vermelha em certos dias e principalmente a abstinência sexual em alguns períodos.

Esse relato destaca como a prática do *koixomuneti* envolve não apenas o aprendizado dos rituais e saberes tradicionais, mas também um conjunto de regras espirituais e disciplinares que exigem dedicação e renúncia pessoal. A tentativa dos mestres em transmitir esse conhecimento aos netos ou familiares revela a preocupação com a continuidade da tradição, mas também evidencia as dificuldades enfrentadas pelas novas gerações diante das exigências impostas pelos guias espirituais.

As regras mencionadas — como restrições alimentares e a abstinência sexual — reforçam que o exercício da função xamânica não se limita ao ritual em si, mas exige um modo de vida específico, pautado pela disciplina e pela conexão constante com o sagrado. O temor dos mais jovens em aceitar esse chamado revela o peso da responsabilidade atribuída ao pajé, que precisa manter sua integridade espiritual para, aos poucos, adquirir mais poderes e reconhecimento.

Com o passar do tempo podem adquirir cada vez mais poderes como afirma Fialho:

A iniciação dos noviços ou “*Ihákoeti*” que significa “preencher” é submetida a um ritual onde ele deve degustar uma pequena serpente, pássaro, formiga, vegetais, esperando sonhar em busca de obtenção de espíritos para dar poder e torna-se o espírito guardião e de prontidão para todos os momentos em que precisar. Muitas vezes, com o passar dos tempos, vão aumentando o poder através de outros animais ou plantas que serão ingeridos no decorrer da sua vida tornando-se mais poderoso e temido pela sociedade Terena (Fialho, 2010, p. 43).

Conheço uma xamã Terena do T.I. Lalima que me relatou ter perdido muitos dons, pois decidiu se casar, depois de muitos anos exercendo a prática dos *koixomunetí*. Ela relatou que não tinha permissão para se casar, mas gostava muito de uma pessoa e decidiu desobedecer essa regra, como punição muitos dons e saberes que possuía não lhe foram mais confiados. Ela é uma parteira muito procurada pelos indígenas do local e também faz remédios naturais e artesanatos para as festividades indígenas.

Muitas festas indígenas que ocorriam há anos atrás atualmente não ocorrem mais como a festa da amizade, meus avôs Hélio Flores (*in memorian*) e Antonio Alfredo (*in memorian*) me relataram que fizeram a festa do amigo, quando eram adolescentes. O ritual consistia em os dois se sentarem na rede com um pano colorido em volta dos dois e era chamado um *koixomunetí* para fazer a cerimônia, composta por vários cantos, conselhos e rezas mencionadas pelo pajé e após a cerimônia serviam comidas e bebidas típicas para os convidados do local. Eles se consideravam irmãos, ficaram amigos/irmãos até o último dia de suas vidas. Tinham grande respeito pelas tradições Terena.

A festas são relatadas também por Miguelina:

Lembro da festa do amigo, era muito bonito, podia vocês fazer hoje ainda, os pais escolhiam quem iria ser amigo ou amiga pra sempre dos filhos, pegava um pano colorido, enfeitado, chamava o pajé pra cantar, todos da aldeia participavam e ficavam quieto quando fazia a reza, depois mandava os dois se sentar na rede com o pano na cabeça, o pajé cantava, dava conselho e depois saiam da rede de mãos dadas e acabava. A família oferecia alguma coisa de comer para as pessoas e festejava a noite. Eu lembro que participei algumas vezes, era muito bonito era o ritual da amizade (Miguelina da Silva, 2020).

Maurícia relembra a festa com a dança *Kipaé'xoti*, como afirma Flores (2011) a dança ocorre em momentos de festas, seja na escola ou na comunidade, como a semana indígena, casamentos, posse do novo cacique entre outros momentos alegres.

Lembro lá na casa, de Belmiro, Feliciano, naquela época eu era da idade de Kamili, quando tinha festa, festa dos índios, fazia festa quando chegava visitantes ou trocava de cacique, era bonito (Maurícia Alfredo, 2020).

Não peguei outros rituais, não lembro, aos poucos foram se acabando, participava dos dias que faziam trabalhos espirituais para curar as pessoas que precisavam e eram curadas. (Ivo Paiz, 2020).

Anacleto se lembra da festa grandiosa que ocorria na comunidade e afirma que durava por quase um mês, as festas de santos, isso era reflexo da influência religiosa da igreja católica na cultura Terena.

Lembro do dia 1º de junho era um mês de festa, só os velhos bebiam, hoje já ta demais. Tocavam violão e bombo. Essas festas eram de santo, Santo Antônio, São João, São Pedro, São Benedito, faziam serenata dos santos três horas da tarde. Eram muito bons as festas que tinham. Também tem até hoje a dança do bate pau ou *kipaé* na nossa língua (Anacleto Lulú, 2020).

Os relatos evidenciam a riqueza e o valor cultural dos rituais e festas que eram realizados, da importante função social do *koixomuneti* na realização das rezas. Os pajés enfrentam os desafios da transmissão intergeracional – é um adjetivo que descreve algo que ocorre, existe ou se estabelece entre duas ou mais gerações, envolvendo pessoas de diferentes idades ou épocas, exemplos incluem relações entre avós e netos. Já que a continuidade desse saber dos *koixomunetís* depende da aceitação das regras espirituais, muitas vezes vistas como difíceis de cumprir diante das transformações sociais atuais.

Esse trecho destaca um ponto crucial: o papel do *koixomuneti* é, ao mesmo tempo, guardião de uma herança cultural riquíssima e desafiador no que se refere à sua continuidade.

O valor simbólico e espiritual dessa função é inegável, pois representa a preservação de saberes ancestrais que articulam saúde, espiritualidade e identidade coletiva. No entanto, o processo de transmissão intergeracional enfrenta barreiras, uma vez que as regras espirituais exigidas para o exercício da prática — como abstinências e restrições alimentares — podem parecer incompatíveis com o estilo de vida das novas gerações, que vivem em contextos de intensas transformações sociais.

Assim, os relatos evidenciam a tensão entre a tradição e a modernidade, revelando que a permanência do conhecimento xamânico depende não apenas da vontade dos mestres em transmiti-lo, mas também da disposição dos jovens em assumir responsabilidades espirituais que exigem disciplina e renúncia, o que coloca em risco a continuidade dessa prática ancestral.

3.4. Medicamentos naturais citados pelos Koixomunetís do Ipegue

Os *koixomunetís* citaram alguns medicamentos naturais mais indicados para as pessoas que os procuram, medicamentos que segundo eles podem ser modificados de acordo com a melhora ou piora do paciente. A ênfase na atividade do tratamento, que pode ser ajustado conforme a resposta do paciente, revela também uma concepção integral de saúde, na qual o processo de cura é contínuo e relacional, envolvendo não apenas o corpo, mas também o espírito e a comunidade. Dessa forma, a tradição não apenas se preserva, mas se recria, dialogando com o presente e reafirmando a vitalidade dos saberes ancestrais.

Conforme afirmam os autores Ribas, Concone e Picolí (2016) que desenvolveram um estudo sobre saúde e doença com os indígenas Terena do T.I Buriti que evidenciam o processo de ressignificação das práticas xamânicas, sobretudo pela atuação das mulheres, que assumem a função central no cuidado e na cura por meio de rituais como bênçãos, cantos, banhos e o uso de ervas medicinais.

Observa-se uma ressignificação dessas práticas, como a adoção de atividades xamânicas que são amplamente referidas pelas mulheres (como bênçãos, cantos, banhos e preparo de ervas, tanto na ingestão de infusões, como em banhos ou massagens), sendo recomendadas conforme o diagnóstico inicial da doença e modificada ao longo do tratamento em função das respostas obtidas (Ribas, Concone e Picolí, 2016, p.165)

Esse protagonismo feminino demonstra como o xamanismo, longe de ser uma prática estática, se adapta às demandas sociais e culturais contemporâneas, mantendo sua essência, mas abrindo espaço para novas formas de atuação, como a adoção de novos medicamentos naturais, indicados a seus pacientes.

Os medicamentos naturais indicados pelos xamãs são encontrados na mata que há ao redor da comunidade, de acordo com os *koixomunetís* alguns remédios que servem para doenças graves são difíceis de serem encontrados, devido as queimadas que ocorrem na época de seca intensa que geralmente vão de agosto a setembro.

Kininha, algodãozinho, lixeirinha, alecrim, ponta lívia pra pontada, ponta lívia ainda tem aqui, kininha é pra mãe do corpo quando desce, fica igual criança, tem gente que cura quando toma remédio pede p deus, por isso que eu faço é assim. Lixeirinha é pra mãe do corpo quando sobe, pra cima, igual mãe do corpo quando ta braba... alecrim é bom pra pressão alta, pra febre esse daí que cura, esse remédio tem que ferver e toma três vezes por dia (Maurícia Alfredo, 2020).

Figura 10 – Kininha - *Cinchona calisaya regium*



Fonte: da autora (2022)

Figura 11 – Algodãozinho - *Cochlospermum*



Fonte: da autora (2022)

Figura 12 – Lixeirinha - *Davilla elliptica*



Fonte: da autora (2022)

Figura 13 – Alecrim - *Rosmarinus officinalis*



Fonte: da autora (2022)

Figura 14 – Ponta livia - *Chamaemelum millefolium*



Fonte: da autora (2022)

Maurícia relatou que a mãe do corpo é o útero, que a mulher tem que ter a dieta quando tem bebê e quando aborta, ou às vezes perde o bebê necessita de repouso, evitar esforços, pois se não ter repouso, é natural que adoeça. Disse que dias antes da entrevista apareceu uma senhora evangélica em sua casa, pedindo que ela fosse até sua casa para “orar” e apertar a barriga de sua filha. Ela não queria ir, pois o sol estava muito quente era por volta de 13 horas, mas seu esposo disse para ela ir ajudá-la.

Ao chegar ao local, encontrou a mulher deitada na cama, sangrando e com um desconforto na região do útero, não estava mais se alimentando e já tinha ido ao médico, porém o problema continuava. Então ela fez um chá de kininha e deu para a “paciente”, fez leves massagens na barriga e aconselhou repouso absoluto, e solicitou que quando acabasse o remédio que tinha deixado era para procurá-la para pegar o medicamento, pois precisaria tomar mais duas garrafadas para se curar. Comentou que encontrou a mãe da “paciente” e disse que a filha já estava bem. E não retornou para pegar o remédio. Ficou chateada, pois

avalia que somente uma garrafada não resolveria definitivamente o problema, que a “paciente” teria que tomar uma maior quantidade para ser curada definitivamente. E ainda frisou que provavelmente ela voltaria a sentir as dores, pois não completou o tratamento.

Nessa situação se percebe a preocupação na cura integral da paciente, pois a xamã se envolve no processo de cura e não deixa seus pacientes sozinhos emocionalmente e espiritualmente, é um cuidado especial para que a paciente seja curada definitivamente.

Cunha, Marimon e Medeiros (2020) destaca a dimensão integral do sistema xamânico de cura, no qual a relação entre paciente e pajé transcende a perspectiva biomédica. O processo não se limita à eliminação dos sintomas físicos, mas envolve um vínculo emocional, espiritual e comunitário, em que o xamã atua como mediador entre diferentes planos de existência, ajudando o enfermo a compreender sua condição de forma ampliada.

Desta maneira, o sistema xamânico de cura se apresenta de forma integral, onde paciente e curandeiro também se envolvem no processo de cura; mas é o xamã que auxilia o doente a transcender o entendimento normal e comum que este tem com base na realidade. Os enfermos não estão sozinhos emocionalmente e espiritualmente, fazendo com que a doença e a morte sejam enfrentadas por ambas as partes. Nesta caminhada, cuidado e cura estão juntos, sugerindo ao paciente um compromisso de corresponsabilidade e senso de obrigação ao lutar ao lado do curandeiro para alcançar saúde. (Cunha, Marimon e Medeiros, 2020, p. 114)

Ao enfatizar que o doente não está sozinho, os autores ressaltam o caráter coletivo e solidário do tratamento, no qual a cura não é uma responsabilidade exclusiva do curandeiro, mas também do paciente, que assume um compromisso de corresponsabilidade no processo. Esse modelo propõe uma perspectiva em que cuidado e cura caminham juntos, fortalecendo laços comunitários e espirituais diante da doença e até mesmo da eminência da morte, se for o caso.

Esse cuidado com os pacientes até a cura é observado nas falas dos xamãs que indicam medicamentos naturais e auxiliam as pessoas até a sua cura integral. Como relata Ivo que descreve alguns medicamentos receitados para as crianças quando sentem mal estar devido ao “tombo” a receita da medicação faz parte do ritual de cura dos “puxadores de perna”.

Um deles é a capim cidreira em folha, que serve pra essa questão de tombo, que dá mal-estar geral na criança, febre, vômito, diarreia então ela, após o tratamento, você passa pra tomar. O outro pra banho é a folha de laranja, a beladona pra dor de cabeça, febre, dor nas costas, abdômen, assim por diante, passa um óleo nele, aquece e coloca no local da dor. (Ivo Paiz, 2020).

Figura 15 – Erva cidreira - *Lippia alba*

Figura 16 – Folha de laranja - *Citrus × sinensis*



Fonte: da autora (2022)



Fonte: da autora (2022)

Figura 17 – Beladona - *Atropa belladonna*

Fonte: da autora (2022)

Miguelina relata que o mercúrio do campo curou a sua comadre, Julieta, que estava com uma ferida enorme no pé, estava internada em Campo Grande, o médico disse aos familiares que teria que amputar o pé, os parentes decidiram tirar do hospital e retornar à aldeia para tratar com remédio natural, assinaram um termo de responsabilidade. Chegando à aldeia levaram Julieta até a sua casa que vendo como o pé dela estava em estado agravado, preparou a erva e começou a passar o mercúrio do campo, com orações e benzeção ficou em tratamento um mês e voltou a andar normalmente sem nenhuma sequela em seu pé.

Eu uso há mais de 20 anos o mercúrio do campo, estudei esse remédio como pajé, serve para ferida, corte, tosse, dor na barriga, infecção urinária. Fica bem vermelho quando ferve. Esse remédio é o que eu dou, só uso ele agora. Tem muitos outros paus, raiz e folha mais uso sempre só esse (Miguelina da Silva, 2020).

Anacleto receita medicamentos naturais para algumas doenças.

Bom para o sangue é cancerosa, ferve e toma, pra anemia casca de acaia, pra pressão alta nó de cachorro, pra diabete quebra-pedra é bom para o rim e pra bexiga também. Para o rim é bom picão, figueirinha, marra pinto, pra dor na coluna toma unha de gato que é um cipó. (Anacleto Lipú, 2020).

Figura 18 – Acaia *Spondias lutea* L
Juss**Figura 19** – Nó de cachorro - *Heteropterys tomentosa* A.



Fonte: da autora (2022)



Fonte: da autora (2022)

Figura 20 – Quebra pedra - *Phyllanthus sp*



Fonte: da autora (2022)

Figura 21 – Picão - *Bidens pilosa*



Fonte: da autora (2022)

O sistema xamânico de cura ultrapassa a dimensão biomédica da saúde, pois não se limita ao tratamento de enfermidades, mas envolve também aspectos simbólicos, espirituais e sociais. Ao oferecer sentido, apoio e pertencimento, o xamanismo contribui para fortalecer a identidade coletiva e a coesão comunitária, elementos essenciais para a manutenção do equilíbrio individual e social.

A prática xamânica se configura como um recurso de saúde integral, pois reconhece a inseparabilidade entre corpo, espírito, natureza e comunidade. Além disso, ao se manter viva diante das transformações contemporâneas, ela representa um importante instrumento de resistência cultural, reafirmando os saberes tradicionais e garantindo a continuidade das cosmologias indígenas frente à hegemonia do modelo ocidental de saúde.

As imagens dos medicamentos utilizadas nessa pesquisa, foram utilizadas para enriquecer e reconhecer o uso dessas ervas medicinais e ancestrais, elementos essenciais utilizados nos processos de cura realizadas pelos *koixomunetís*.

Figura 22 – Figueirinha - *Ficus carica*

Figura 23 – Marra Pinto - *Boerhavia Cocinea*



Fonte: da autora (2022)



Fonte: da autora (2022)

Figura 24 – Unha de gato - *Uncaria tomentosa*



Fonte: da autora (2022)

Os medicamentos naturais destacados por Maurícia Alfredo, Ivo Paiz, Miguelina da Silva e Anacleto Lipú são ensinamentos importantes que contribuem e continuarão contribuindo ainda mais com a medicina tradicional da comunidade.

Eles são os únicos na comunidade capaz de curar doenças físicas, espirituais, sendo elas reais ou não. Laraia (2001) nos oportuniza refletir como a cultura desempenha papel fundamental nos processos de cura, mostrando que a eficácia do tratamento não depende apenas de fatores materiais, mas também da fé e da confiança do paciente nos agentes culturais. Nesse contexto, o xamã é visto como mediador essencial, cuja autoridade simbólica e espiritual reforça a crença na possibilidade da cura.

A cultura também é capaz de provocar curas de doenças, reais ou imaginárias. Estas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais. Um destes agentes é o xamã de nossas sociedades tribais (entre os Tupi, conhecido pela denominação de pai' é ou pajé) (Laraia, 2001, p. 77).

Esse entendimento revela que saúde e doença não são apenas categorias biológicas, mas também construções culturais, que variam conforme os sistemas de significados de cada sociedade. A cura, portanto, pode ocorrer tanto em doenças classificadas como “reais” quanto naquelas entendidas como “imaginárias”, pois em ambos os casos a experiência do indivíduo

é transformada pelo poder da crença, pelo ritual e pela legitimidade cultural atribuída ao curandeiro.

Esses saberes tradicionais precisam ser mantidos para não cessar a prática de transmissão desses conhecimentos tradicionais. Para tanto, é necessário despertado nos mais velhos a necessidade ser transmitido às novas gerações, pois o princípio ativo dessas plantas pode contribuir com o da farmácia bioquímica e também com os processos de cura das infecções que atingem os povos indígenas e não indígenas.

Aliados a esses saberes estão os cantos entoados por alguns xamãs, os anciãos da comunidade costumavam cantar em diversos momentos, os *Koixomunetís* entoam os cantos em rituais de pajelança, que auxiliam na descoberta da doença e auxílio para a cura.

Maurícia Alfredo destacou que gosta dos cantos alegres e de agradecimento, enfatizou que existem cantos para diversos momentos, esses cantos não têm uma citação correta elas acontecem de forma espontânea.

Gosto de cantos alegres tem muitos cantos mais gosto mesmo das alegres, de agradecer, de felicidade. Tem canto pra despedir quando alguém vai embora, canto pra parar de chover, pra chover. Tem canto para curar (Maurícia Alfredo, 2020). Ela cantou um de agradecimento pela vida, pronunciado na língua materna.

“Ainapoiakoé/ eloketi ôngovo/ xapakuke undi xê`exa/ itiketi veno/ iti kiri/ tumuneké/ ainapô xarikapu/ a boinû/ xapakuké/ xopokali vunãe”. (Maurícia Alfredo, 2020).

Infelizmente não me interessei na época em aprender, minha avó sempre cantava, vovó cantava e eu ficava ouvindo, mais não interessava, cantava pra tudo em vários momentos. Não aprendi. (Ivo Paiz, 2020).

Gosto muito de cantar vou cantar um de agradecimento pois hoje estou feliz. (Miguelina da Silva, 2020).

Não canto, gosto de tocar o pepê`eke ensino gurizada a tocar pra continuar com nossa cultura da dança. (Anacleto Lipú, 2020).

A câmera utilizada para a gravação desses cantos não é uma criação indígena, porém utilizei como ferramenta para transmissão desses saberes da cultura Terena. Conforme Munduruku (2018) a utilização de novas tecnologias no dia a dia das comunidades indígenas, não são somente uma aceitação de consumo, mas uma forma de luta, pois a partir da utilização desses meios se pode denunciar algo e acabar com a visão estereotipada da vida de uma comunidade indígena.

A citação de Munduruku (2018) chama atenção para o uso (re)significado das tecnologias digitais adotadas pelos povos indígenas. Mais do que uma simples adesão ao

sistema consumista, o emprego de câmeras e celulares se converte em ferramenta de resistência e denúncia, utilizada para registrar e divulgar violações ambientais, a captura de saberes tradicionais e, ao mesmo tempo, afirmar uma leitura própria sobre a realidade vivida dentro das comunidades.

Talvez ainda não tenha admitido que a utilização das câmeras de vídeos e celulares usados por indígenas são mais que uma aceitação do sistema consumista, são armas novas utilizadas para denunciar a degradação ambiental, o roubo dos saberes, além de mostrarem uma leitura própria da realidade interna das comunidades (Munduruku, 2018, p. 185).

Esse movimento mostra que a tecnologia não é apropriada de forma passiva, mas reinterpretada a partir das necessidades e dos valores indígenas, transformando-se em uma arma política e cultural. Dessa maneira, os dispositivos modernos funcionam como meios de preservação e fortalecimento das identidades, dando visibilidade às lutas dos povos originários e ampliando o diálogo com a sociedade não indígena.

A presença dos *Koixomuneti* nas comunidades revela que mesmo diante da assimilação de alguns costumes da sociedade envolvente, os Terena mantêm sua crença na cura espiritual feita pelo trabalho dos *koixomuneti* existentes, que cuidam não somente da parte espiritual mais tem conhecimentos para medicar algo que cause mal estar no corpo que é perceptível aos olhos.

Cardoso (2011) que realizou uma pesquisa na Terra indígena Limão Verde, afirma que no passado as xamãs eram muito solicitadas e que atualmente existem poucos *koixomuneti* e que nem sempre são vistos com boa conduta pois muitos Terena se identificam como evangélicos, não identificou quantos xamãs há nessa comunidade.

Revela também a mudança na função social do pajé ao longo do tempo, demonstrando que, se no passado ele ocupava posição de destaque como conselheiro, curador e mediador em cerimônias importantes, hoje sua presença tornou-se rara e, muitas vezes, desvalorizada. Essa transformação está diretamente relacionada à forte influência do cristianismo — especialmente das igrejas evangélicas — no modo de vida dos povos indígenas, o que contribuiu para a diminuição do prestígio das práticas xamânicas.

No passado, xamãs e/ou pajés eram bastante solicitados para aconselhamentos, participação em cerimônias de batizado e casamento e, ainda, para curar as pessoas de seus males naquela época. Hoje os pajés são elementos raros e os que exercem a função nem sempre são bem vistos, já que a maioria da população terena se identifica com cristão-evangélico. (Cardoso, 2011, p. 40).

Esse processo manifesta a tensão entre tradição e religiosidade introduzida pela colonização e atuação missionária que, ao mesmo tempo em que oferece novos referenciais de

fé, acaba por marginalizar práticas ancestrais de grande importância cultural. A crítica ou rejeição atual aos pajés, portanto, não significa apenas uma mudança religiosa, mas também a fragilização de elementos centrais da identidade e da memória coletiva dos povos originários.

No entanto é possível afirmar que o *koixomunetí* Terena continua com suas crenças e conhecimentos, o que mudou é a forma de cura, alguns utilizam instrumentos, roupas, outros se afastaram desses instrumentos mas tem os mesmos saberes que os outros xamãs, há diferença apenas na “religião” que são adeptos. Os medicamentos naturais que receitam aos “pacientes” são encontrados na natureza.

A existência dos mesmos é importante para a espiritualidade e proteção, a permanência dos mesmos representa a resistência do povo Terena, diante de tantas lutas por reconhecimento e valorização. As várias doenças físicas e espirituais, que surgem na comunidade, muitas vezes somente os *koixomunetís* podem trazer o bem estar para as pessoas que se auto afirmam estarem enfeitiçadas, o feitiço está ligado ao mal estar espiritual.

O *koixomunetí* possui a função de cura espiritual como afirma Moura, Ortiz e Santos (2017) destacam a complexidade da figura do xamã Terena, que concentra no poder de curar enfermidades. O feitiço, entendido como manifestação desse poder, revela a dimensão do xamanismo, no qual forças espirituais podem ser mobilizadas para provocar vulnerabilidade em situações liminares da vida do indivíduo.

Contudo, os autores enfatizam que a função primordial do xamã não é a de provocar malefícios, mas sim de promover a cura, o equilíbrio cósmico e a preservação da memória ritual da etnia. Dessa forma, o xamã se apresenta como guardião da ordem espiritual e cultural, assegurando a harmonia entre os indivíduos, a comunidade e o universo.

Situações liminares da vida do indivíduo deixam-no mais vulnerável, como no caso de feitiço. O feitiço é uma manifestação do poder do xamã Terena, porém o mesmo possui a função de cura, de equilíbrio do cosmos e de manter a memória ritual da etnia. (Moura, Ortiz e Santos, 2017, p. 69).

As doenças espirituais podem ser estar vinculadas tanto ao mal-estar no corpo, quanto na mente, que necessitam de alimentos espirituais que só o xamã tem o poder de oferecer e por meio desse alimento espiritual o paciente começa a ter melhoras, se não o tem é geralmente encaminhado para outro xamã que possivelmente tem o poder maior para eliminar a doença.

A citação de Moura, Ortiz e Santos (2017) evidencia a forma como os Terena compreendem a doença, associando-a ao rompimento de um equilíbrio que regula o corpo e a vida humana. Diferente da visão biomédica, que entende a enfermidade como um problema

de ordem material e fisiológica, a concepção indígena privilegia uma dimensão energética e espiritual, em que a saúde depende da harmonia estabelecida entre corpo, espírito e cosmos.

Assim, entre os Terenas, as representações da doença estão associadas à concepção de um equilíbrio rompido: pensa-se na origem da doença pela falta ou excesso de alguma substância no organismo. Essa substância é mais concebida em termos energéticos (espirituais) do que em termos concretos (materiais) (Moura, Ortiz e Santos, 2017, p. 69).

Essa perspectiva considera que a cura, para os Terena, não se restringe a intervenções físicas, mas envolve práticas de cura que buscam restabelecer a energia vital e a conexão espiritual, constituídos de rituais, cânticos e o uso de ervas medicinais que assumem uma atuação central nesse processo, pois atuam tanto no nível físico quanto no simbólico.

O *koixomunetí* que é possuidor de muitos saberes é respeitado e as vezes temido na comunidade, dependendo do seu prestígio de cura, muitas pessoas não procuram os xamãs por medo de represálias de seu pastor, fato narrado por Maurícia e Miguelina, mas convivem e respeitam suas práticas e crenças culturais.

Conforme as autoras (Moura, Ortiz & Santos, 2017, p. 69) “situamos os purungueiros como uma continuidade dos *koixomunetís*, pois trazem consigo a ambiguidade do bem e do mal”. Discordo dos autores acima, pois considero todos que praticam os rituais de curas e rezas como *koixomunetís*, tanto os que se denominam católicos e utilizam o *itaká* e o penacho, quanto aos evangélicos que retiram alguns acessórios durante os atendimentos às pessoas, de acordo com as autoras os purungueiros são os xamãs católicos.

Acçolini (2015) separa as atividades exercidas do purungueiro e do curandeiro, como se fossem distintos, como indígena acredito que não há essa separação, os dois tem o mesmo foco, o poder de curar as pessoas que os procuram, estou me posicionando como indígena, pois verifico que o *koixomunetí* católico ou evangélico, indica remédios naturais, cura “mal olhado e/ou quebranto” e tantos outros. Essa separação de “denominação” gera mais preconceito e discriminação quanto à função que ambos praticam.

A parente Terena, Lindomar Lili Sebastião (2012) afirma que os *koixomunetís* são procurados pelos evangélicos para serem curados de alguma enfermidade, fato que evidencia que a religião tradicional está presente na vida do indígena independente de sua conversão. A autora também revela a convivência simultânea entre o cristianismo e a religiosidade tradicional entre os Terena. Embora muitos tenham se convertido, sobretudo ao evangelismo, isso não implicou o abandono completo de suas práticas ancestrais, uma vez que, em situações de necessidade — sejam materiais, físicas ou espirituais —, ainda recorrem aos *koixomunetís*.

A conversão dos Terena ao cristianismo não significa que tenham abandonado a religião tradicional, pois, em momentos de necessidades materiais, físicas e espirituais, eles têm recorrido sempre a antiga religiosidade, aos *koixomunetís* (xamãs), situação muito presente, sobretudo entre os evangélicos (Sebastião, 2012, p. 67).

Esse comportamento demonstra um fenômeno de hibridismo religioso, no qual diferentes sistemas de crença coexistem e se complementam. A persistência do recurso ao xamanismo evidencia que a espiritualidade tradicional continua sendo uma fonte legítima de sentido, proteção e cura, mesmo diante da forte influência das religiões ocidentais.

Em algumas comunidades indígenas os xamãs existentes são discriminados e sofrem agressões físicas e verbais. Esta situação tem sido noticiadas nas redes sociais e telejornais, como o episódio que ocorreu em fevereiro de 2022, de uma indígena Guarani Kaiowá, que teve seu cabelo cortado por indígenas que se denominam evangélicas, agrediram verbalmente e fisicamente com empurrões, cortaram o cabelo dela com o intuito de diminuir o seu poder xamânico. São situações vividas pelos/as xamãs que ocorrem e precisam ser eliminadas, o respeito à figura dos/as xamãs pode ser restabelecido quando for debatida a importância e a valorização dessas práticas ancestrais tão relevantes para qualquer comunidade.

A parente Naine Terena de Jesus (2007) relata uma conversa que teve com Roberto Cardoso de Oliveira em maio de 2005, onde lembrou um fato importante, sobre os *koixomunetí* Terena, eles eram agredidos verbalmente e fisicamente, e ainda isolados do resto da comunidade. A autora registra ter ouvido chamarem de “bruxa” uma senhora da Aldeia Limão Verde, os moradores alegaram que há muito tempo não existe *koixomunetí* e, portanto não consideram a senhora citada como um xamã.

A autora ainda tem mais um relato de sua mãe.

Cuiabá, junho de 2005 – Sentada junto com minha mãe no quintal de casa. Ela borda um chinelo com pedrinhas de miçangas. Conto para ela como foi o primeiro semestre em Brasília, conto também sobre a conversa que tive com o professor Roberto Cardoso. Falo a propósito do que ele me disse sobre os *koixomunetí*. Ela faz um breve pausa. Começa a dizer que já tinha ouvido isso e que acontecia muito na sua época de menina. (Mais uma pausa). Recomeça agora falando de sua mãe (minha avó). Disse que ela tinha muitos conhecimentos de ervas e de cura, e que era muito procurada pelas pessoas da cidade e da aldeia. Abaixou a cabeça, como que buscasse na memória um dia que retratasse tudo aquilo que eu ouvira do professor, há alguns meses atrás. Ela olhou para mim dizendo: “Um dia na cidade eu caminhava com minha mãe. Um homem da aldeia parou na nossa frente e riscou a faca no chão, chamando a de bruxa”. Encerramos o assunto (Jesus, 2007, p. 92).

A citação de Jesus (2007) revela, de forma intimista e afetiva, como os saberes tradicionais de cura atravessam gerações, mas também como foram historicamente marcados por preconceito e estigmatização. A narrativa mostra a transmissão oral da memória familiar:

da avó, guardiã de conhecimentos de ervas e muito procurada pela comunidade, até a mãe, que resgata essas lembranças em diálogo com a filha. Trata-se de um exemplo concreto de transmissão intergeracional do saber, vinculada ao cotidiano e à experiência.

No entanto, o episódio em que um homem chama a avó de “bruxa” evidencia a violência simbólica sofrida pelas mulheres curandeiras, alvo de desconfiança e perseguição social. Essa situação reflete o choque entre a cosmovisão indígena, que valoriza o conhecimento espiritual e medicinal, e a visão ocidental, muitas vezes marcada por preconceito e desrespeito às diferenças diante do outro.

Diante de tantos desafios enfrentados, é possível afirmar que as batalhas existem para serem enfrentadas e superadas. A presença dos *koixomuneti* nas comunidades Terena é figura de extrema importância, pois são os grandes protagonistas das conquistas dos povos indígenas, são os responsáveis pela existência de um povo, cuidam dos indígenas desde o ventre da mãe até a velhice e continuam lutando para manter a cultura e tradição de seu povo, com suas rezas, medicamentos naturais, simpatias, cantos, pajelanças, aconselhando e orientando a comunidade e as lideranças indígenas.

Nessa perspectiva, procuramos evidenciar que, de um lado, a riqueza cultural e o valor simbólico da atuação do *koixomuneti* como guardião dos saberes ancestrais e práticas espirituais e, de outro, os desafios inerentes à sua transmissão intergeracional. A continuidade desse conhecimento depende da aceitação das regras impostas pelos guias espirituais, que incluem restrições alimentares e sexuais, frequentemente percebidas como rígidas diante das transformações sociais contemporâneas. Nesse sentido, a tensão entre tradição e modernidade revela-se como um dos principais obstáculos para a preservação desse saber, uma vez que a disciplina exigida pelo exercício da função xamânica pode se tornar um fator desestimulante para as novas gerações.

A sobrevivência de muitos povos indígenas ocorreu graças à existência dos/as xamãs, pois foram eles/as que lutaram com suas forças xamânicas para proteger o povo de doenças, guerras, fome, violência e tantos outros infortúnios, a essas pessoas sábias devemos todo respeito.

O sistema xamânico não apenas trata enfermidades, mas também oferece sentido, apoio e promove os sentimentos de pertencimento, tornando-se um recurso fundamental para a saúde integral e para a resistência cultural dos povos indígenas.

Na seção seguinte é analisada como as práticas dos *koixomunetis* são abordadas nas aulas pelos professores indígenas e como se constituem os conhecimentos dos estudantes sobre essas práticas tão importante para a comunidade indígena.

4. A ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA PÓLO FELICIANO PIO, IPEGUE

A Escola Indígena Feliciano Pio que está localizada no Território indígena Ipegue, nessa seção procuramos identificar quais as atividades são desenvolvidas em sala de aula pelos professores, a fim de valorizar as práticas de cura desenvolvidas pelos *Koixomuneti* no currículo escolar.

Além disso, apresentamos dados gerais dessa Escola, a fim de contextualizá-la, tendo em vista que esta seção também visa identificar como a prática dos *Koixomuneti* é acolhida ou não no currículo desta escola.

A população em idade escolar é atendida por essa escola, mantida pela Prefeitura Municipal de Aquidauana. A escola recebeu esse nome em homenagem ao guerreiro indígena Feliciano Pio que foi cacique no período de 1912 a 1946 da comunidade, de acordo com Flores (2017) ele cedeu a sua casa para que as aulas pudessem acontecer por volta de 1912.

Feliciano Pio, cacique no de 1912 a meados de 1946. Ficou como cacique da Aldeia Ipegue por quase 35 anos e teve como um dos grandes lemas, a educação, enquanto cacique criou uma casa de palha onde foram ministradas as primeiras aulas na comunidade, os professores eram os missionários americanos e alguns indígenas. Por sua luta e pioneirismo na educação escolar, foi homenageado com o seu nome na Escola da Aldeia (Flores, 2017, p. 8).

Conforme os dados registrados no Projeto Político Pedagógico (2019) o Cacique Feliciano Pio é considerado o fundador da escola, situada no Ipegue. A instituição atende cerca de 250 estudantes, da Educação Infantil ao 9º ano e possui um quadro de profissionais com a maioria dos professores efetivos e indígenas.

Diante dos relatos dos anciãos da comunidade foi possível escrever a história da criação da escola que também se encontra no Projeto Político Pedagógico (2019) da mesma.

Por volta de 1912 chegaram até a comunidade os padres redentoristas, que pagaram os primeiros salários aos professores indígenas Quirino Pio e Laudelino Dias, as aulas ocorriam em sistema de multisseriado na casa de Feliciano Pio, que era cacique na época e cedeu um galpão de palha para que as aulas pudessem ser realizadas. Após um período os redentoristas se afastaram e os estudantes tiveram que ir para a aldeia Bananal, próxima do Ipegue, para prosseguir com os estudos, essa escola era mantida pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que tinha um indígena como professor chamado Aprísio.

De acordo com o Projeto Político Pedagógico (2019) em 1925 chegaram os missionários americanos que junto com os estudos da bíblia, trouxeram a escola, mas o cacique e lideranças não aceitaram a construção. Então os missionários foram até a fazenda Esperança e puderam construir a escola. Depois de algum tempo os missionários voltaram a frequentar o Ipegue, mas foram pressionados pelo SPI a se retirar e construíram uma escola no Distrito de Taunay. Em 1965 a Prefeitura de Aquidauana contratou os primeiros professores, as aulas ocorriam no posto indígena do SPI que em 1967 passou a ser na antiga Fundação Nacional do Índio que neste novo mandato do Presidente Luiz Inácio da Silva foi readequado o nome da sigla para Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Em 1972 as aulas passaram a ocorrer em uma igreja evangélica e em 1976 foi construída a primeira escola do município em Terra Indígena. Com 3 salas de aula e turmas de 1ª a 4ª série do Ensino Fundamental e tinha professores indígenas: Jonas Gomes, Santos Souza Coelho, Roberto Pedro e José Justino que ministravam as aulas em língua portuguesa.

Após esse período houve várias reformas, sempre quando há troca de prefeito, as escolas indígenas ganham novas pinturas, de acordo com a cor do emblema político, muitas vezes há apenas troca de portas e janelas, a escola está presente na comunidade e faz parte da vida cotidiana dos indígenas que habitam o Ipegue.

A escola tem 2 prédios, o primeiro com 4 salas de aula, 1 biblioteca, 1 sala de professores, 1 sala da direção, 1 sala da secretaria escolar, 1 cozinha, 3 banheiros. O segundo com 3 salas de aula e 2 banheiros. Possui uma quadra de esportes coberta e um pátio grande com algumas árvores. A última reforma começou no fim de 2017 e ficou paralisada por quase 1 ano, as lideranças locais acionaram o ministério público, em 2018 nesta ocasião o professor Elciney Paiz Flores estava na direção escolar e pediu apoio da comunidade para as aulas ocorrerem nas varandas e nas igrejas, essas mudanças tiveram que ocorrer para os estudantes não perderem o ano letivo.

Em 2019 concluíram metade da reforma, sem janelas, sem portas e com o telhado e forros ainda sendo colocados, porém as aulas ocorreram na escola, Maria Alexandra da Silva

estava na direção escolar e por determinação da Secretaria de Educação do município, as aulas foram retomadas mesmo no ambiente caótico que estava. O responsável pela reforma é a Prefeitura Municipal de Aquidauana que tem como prefeito Odilon Ribeiro.

Recordo que algumas vezes tive que sair da sala de aula com os estudantes, pois o cheiro da tinta era muito forte, outras vezes foi por causa do equipamento que colocava o piso, soltava muito pó, não tinha ventilador e os fios de energia elétrica nos forros ainda estavam sendo instalados, tinha somente as tomadas nas paredes, muitas vezes levei ventilador da minha casa para as aulas, não somente eu mas outros professores adotaram esta mesma medida. Nesse período eu estava cursando o 1º ano do Mestrado Profissional em Educação da UEMS, entre idas e vindas do Ipegue à Campo Grande.

Muitas vezes os professores, lideranças e o gestor escolar, não cobram a secretaria de educação melhorias na estrutura e na qualidade do ensino. Cardoso (2011) destaca a contradição presente nas escolas localizadas em aldeias indígenas. Embora tragam nomes indígenas e estejam inseridas em territórios tradicionais, muitas dessas instituições ainda funcionam sob a lógica da escola “branca”, isto é, com práticas pedagógicas e administrativas herdadas de um modelo colonizador e padronizado, que desconsidera os modos próprios de ensinar e aprender dos povos indígenas.

Atualmente parece existir um consenso entre índios e os que discutem a educação escolar para o Terena de que a maioria das escolas nas aldeias, embora tenham o nome indígena, talvez pela prática de muitos anos, ainda funciona como uma locomotiva [...] às vezes isso é tão incutido que representantes do poder público falam em — minha escola quando faz referência a uma escola indígena (Cardoso, 2011, p. 80).

A metáfora da “locomotiva” adotada por Cardoso (2011) sugere justamente essa ideia de uma escola que carrega todos na mesma direção, sem abrir espaço para diferentes percursos, ritmos ou concepções de educação. Isso faz com que a instituição escolar, em vez de fortalecer a identidade cultural do povo Terena, muitas vezes reproduz um formato homogêneo e excludente.

Dessa forma, Cardoso(2011) nos convida a refletir sobre a necessidade de (des)construir práticas enraizadas e de avançar em direção a uma educação escolar indígena que se constitua de fato intercultural, diferenciada e construída a partir da participação ativa dos povos indígenas, respeitando seus saberes, línguas e projetos de futuro.

A cobrança por espaços adequados para lecionar, com um ambiente escolar propício para as aulas auxiliam no aprendizado e no desenvolvimento dos estudantes e deve ocorrer em

ambiente de clima agradável, sem muito barulho para facilitar a assimilação do que se pretende ensinar.

No final de 2020 os forros e telhados começaram a cair, os fios de energia elétrica ficaram a mostra, portas já não fechavam, alguns pedreiros da comunidade disseram que a madeira utilizada para o telhado era de péssima qualidade e não suportaram o peso do telhado. O medo de alguns pais era de cair alguma telha na cabeça dos estudantes, se as aulas voltarem a acontecer na escola em 2021.

Figura 25 – Escola Feliciano Pio (antes da reforma)



Fonte: Flores (2020)

No que diz respeito à estrutura e funcionamento das escolas indígenas a Resolução Conselho de Educação Básica (CEB) nº 03 de 10 de novembro de 1999 em seu art. 1º descreve, que as escolas indígenas devem ter normas e ordenamento jurídico próprio, pois cada escola indígena tem as especificidades de sua cultura, dos ensinamentos que agrega a comunidade. Essa resolução marca um ponto central na luta dos povos indígenas por uma educação que reconheça e respeite suas especificidades.

Essa resolução assegura às Escolas Indígenas uma condição diferenciada dentro do sistema educacional brasileiro, reconhecendo-lhes normas e ordenamento jurídico próprios. Isso significa que elas não devem ser meras extensões da escola “comum”, mas instituições que dialogam com os valores, línguas, formas de organização social e visões de mundo de cada povo.

[...] no âmbito da educação básica, a estrutura e funcionamento das Escolas Indígenas, reconhecendo-lhes a condição de escolas com normas e ordenamento jurídico próprio, e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural bilíngue, visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica (CEB, 1999, Art.1)

O documento também estabelece as diretrizes para implementação do ensino intercultural bilíngue, que vai muito além de apenas ensinar em duas línguas. Trata-se de propor uma educação que promova o encontro e a valorização de saberes distintos, sem que

um se sobreponha ao outro. Essa perspectiva busca, portanto, a afirmação identitária e a manutenção da diversidade étnica, em contraposição a séculos de práticas escolares que visavam à assimilação e apagamento cultural.

Muitas escolas indígenas, embora tenham o direito assegurado, ainda enfrentam dificuldades estruturais, pois há falta de materiais específicos, ausência de formação adequada de professores indígenas e interferência de modelos pedagógicos externos. Assim, a norma representa um avanço, mas exige políticas públicas consistentes, bem como a participação ativa das comunidades.

A escola que entrou na comunidade indígena como uma “instituição estranha” se tornou parte do cotidiano, deve estar pautada na interculturalidade, valorizando a cultura e os saberes de seu povo. Em 2023 foi concluído a reforma, os telhados, forros, portas e janelas foram trocados, as paredes ganharam novas pinturas, um direito dos estudantes que demorou anos para ser adquirido.

Figura 26 – Escola reformada



Fonte: Flores (2023)

Figura 27 – Salas de aula com carteiras novas



Fonte: Flores (2023)

A escola atualmente é um instrumento de resistência, de luta para os Terenas, buscando valores identitários e seus direitos como cidadãos. Luiz (2016) destaca uma mudança significativa na função social da escola indígena, pois foi um espaço inicialmente pensado para a assimilação e controle dos povos indígenas, no entanto ela se converteu em um instrumento de resistência e afirmação identitária.

E mesmo considerando que a escola fora implantada nas aldeias indígenas com outro objetivo, atualmente, podemos afirmar que ela é um instrumento de resistência para os Terena, desconstruindo o estereótipo colocado pela sociedade europeia do ‘índio preguiçoso, bugre e cachaceiro’, buscando-se valorizar a sua identidade e resgatando seus valores como cidadãos conscientes dos seus direitos de ir e vir (Luiz, 2016, p. 49).

Conforme a parente Terena, Dalila Luiz (2026) historicamente, a escola foi implantada nas aldeias como ferramenta de colonização, com a intenção de enfraquecer as línguas e culturas tradicionais, impondo valores europeus. No entanto, ao longo do tempo, nós Terena,

assim como outros povos, se apropriaram desse espaço para ressignificá-lo, transformando-o em meio de luta contra os estereótipos criados pela sociedade envolvente.

De acordo com Luiz (2016) esse processo, a escola passa a ser utilizada para valorizar a identidade cultural, fortalecer a memória coletiva e ampliar o acesso aos direitos de cidadania, sem abrir mão das tradições e saberes próprios. O movimento revela a capacidade dos Terena de reinventar a escola como espaço intercultural, em que o conhecimento indígena dialoga com o conhecimento ocidental, contribuindo para formar cidadãos conscientes, críticos e capazes de transitar entre diferentes mundos sociais.

Apesar de ser uma inserção do não indígena, a educação escolar está presente e se faz necessário a junção da educação indígena no contexto escolar, pois a criança tem a educação pautada no cotidiano em que vive.

No que se refere ao PPP (2019) a escola Feliciano Pio demonstra o compromisso em alinhar-se aos princípios fundamentais da educação escolar indígena, conforme está assegurado na Constituição Federal de 1988. Essa legislação representou um marco histórico ao reconhecer os direitos culturais e educacionais dos povos indígenas, garantindo-lhes uma educação específica, diferenciada, bilíngue e intercultural.

A escola Feliciano Pio está amparada nos pilares da educação escolar indígena, com o objetivo de estabelecer uma Política de Educação Escolar Indígena voltada para a ação intercultural, bilíngue, específica e diferenciada, que são garantidos pela Constituição de 1988 (PPP, 2019, p. 10).

A menção a esses pilares revela que a instituição não deve ser apenas um espaço de reprodução do modelo escolar convencional, mas um ambiente voltado ao fortalecimento da identidade indígena, à valorização das línguas maternas e ao diálogo entre os saberes tradicionais e os conhecimentos da sociedade envolvente.

A perspectiva intercultural é central na proposta, pois trata-se de promover o ensino e a aprendizagem não só por meio dos conteúdos formais, mas também de construir uma educação que favoreça o respeito às diferenças, a troca de experiências e o empoderamento das comunidades indígenas em seus próprios projetos de vida.

Assim, a escola Feliciano Pio busca cumprir uma função social estratégica, se constituindo em um espaço de afirmação cultural, resistência e protagonismo indígena, assegurando que os direitos constitucionais se concretizem no cotidiano escolar.

Os professores que lecionam da educação infantil ao 5º ano são todos indígenas e residentes no Ipegue, há apenas um professor indígena que leciona a língua inglesa e não reside na comunidade. Alguns professores são efetivos, outros contratados, a maioria habitam

a Terra Indígena Ipegue, nem todos que ministram as aulas têm curso superior, alguns são estudantes de graduação, outros tem apenas o magistério, ainda há os que tem formação lecionando em outras áreas, como é o caso de 2 professores que não vou citar nomes, 1 é habilitado em geografia e ministra aulas de matemática, outra em Biologia e leciona Língua Portuguesa do 6º ao 9º ano.

Quadro 1 - Docentes da Escola Municipal Indígena Polo Feliciano Pio

Professores efetivos	Professores Contratados
3 (três) Todos possuem graduação	4 (quatro) sem formação superior
	1 (um) concursando a graduação
	9 (nove) possuem graduação

Fonte: Flores (2025)

O RCNEI (2002) prevê que os profissionais das escolas indígenas pertençam a mesma etnia, garantindo assim que haja uma educação específica e diferenciada. “Para que a educação escolar indígena seja realmente específica e diferenciada, é necessário que os profissionais que atuam nas escolas pertençam às sociedades envolvidas no processo escolar” (Brasil, 2002, p. 42).

Porém, há muitos profissionais formados em nível superior de diversas áreas da educação na comunidade que não lecionam, pois não tem o apoio político do cacique ou do prefeito, pois são eles que indicam os profissionais para atuarem como professores contratados na Escola.

O cacique tem autonomia de indicar os professores contratados, pois os contratos são abertos nas vagas de professores efetivos que atuam na coordenação pedagógica ou na direção da escola. Vale registrar que a indicação da direção, é um(a) servidor(a) efetivo(a), que possui 40 horas de regência, atuando na direção abre 2 vagas para professores regentes e geralmente o cacique indica para coordenação pedagógica alguém que também é efetivo e tem 40 horas, para abrir mais 2 vagas. Isso refere-se às turmas da educação infantil ao 5º ano, do 6º ao 9º ano as vagas passam a atender as áreas de língua portuguesa, geografia, ciências, matemática, história e educação física.

Quando o cacique é aliado ao prefeito ele indica (100%) das vagas, caso contrário indica (50%) e o prefeito os outros (50%) que geralmente são companheiros políticos do prefeito, mas não do cacique. Isso ficou decidido por meio de um acordo feito a partir da decisão do Ministério Público, pois o prefeito ignorou as indicações do cacique Ademir

Soares em 2018, que junto com sua liderança entrou com uma ação solicitando orientações ao órgão e a partir desse acordo as indicações das vagas, são realizadas obedecendo a esse acordo.

Cardoso (2011) relata sua experiência na Aldeia Limão Verde, como pesquisador Terena. Segundo o autor após a inserção da escola na comunidade, a educação escolar passou a fazer parte da pauta na agenda do cacique, assim como em outras comunidades indígenas, eles viram uma nova possibilidade de ajuda além do que já buscavam antes como o óleo diesel e sementes.

Após a formação, esse interesse teve prosseguimento em função da busca de vagas nas escolas dentro das aldeias para que os professores índios tivessem sua colocação profissional. Outro fator influenciador para que a educação escolar fizesse parte da agenda dos caciques Terena é a inserção de membros desse povo nas instituições governamentais (Cardoso, 2011, p. 80-81).

O que não difere do contexto social do Ipegue, que com a inserção da escola na comunidade os caciques que passaram e ainda passarão por este importante cargo, tem interesse em colocar seus aliados em uma colocação profissional, até mesmo quando é ofertado algum curso, o cacique sempre avisa seus companheiros e não a comunidade toda. Atualmente com a internet dentro da comunidade as pessoas têm acesso ao conhecimento e qualquer pessoa fica bem informada.

Flores (2017) pesquisador e morador do Ipegue, afirma que o cacique tem atribuições em relação à organização de todos os seguimentos que fazem parte da comunidade, incluindo a educação.

O indígena que tem o título de cacique tem como suas atribuições a organização da Aldeia Ipegue nos mais diversos segmentos: saúde, educação, cultura, lazer, economia, produção, lavouras, artesanatos, comércio, religião, entre outros. Dentro da Aldeia Ipegue, o cacique é visto como o orientador e como o representante da comunidade diante dos não indígenas. Está sempre em contato com “os brancos”, tomando conhecimento dos projetos que poderão melhorar ou piorar a comunidade (Flores, 2017, p. 13).

Recordo também que anos atrás foi ofertado o Curso de Técnico de Enfermagem, o cacique da época Chico Ramiro indicou para o curso somente seus aliados políticos, fiquei sabendo no dia em que vi o ônibus chegando e algumas pessoas com malas e sacolas, ele convidou uma pessoa a mais, entretanto na hora de entrar no ônibus, o cacique barrou essa pessoa para colocar outra. A pessoa que foi barrada era minha prima, que ficou furiosa e me contou do curso, que foi ofertado em Campo Grande, com inscrição, hospedagem e alimentação inclusos na despesa, tendo em vista que a quantidade de vagas era limitada para cada comunidade.

Cardoso (2011) afirma “vários documentos que partiram e partem das lideranças de Limão Verde comprovam que a educação escolar nos mais variados níveis está na agenda da autoridade interna.” Essa é uma dinâmica decisória que também ocorre no Ipegue.

Na comunidade do Ipegue há licenciados e pós-graduados que estão fora do quadro de professores da referida escola, sendo 3 habilitados em História, 3 em Geografia, 1 em letras com habilitação para língua inglesa, 3 pedagogas, 1 em Ciências Biológicas, 1 em Ciências Sociais, 1 em Matemática, totalizando 13 professores sem apoio político para ministrar aulas. Isso diferencia e muito a qualidade do ensino ofertado aos estudantes.

Cardoso (2011) afirma que a partir da formação dos professores e estes assumindo as salas de aulas, houve envolvimento de lideranças, pais e igrejas e que o envolvimento se dá de acordo com o segmento político ou religioso ao qual o professor faz parte.

Com a formação dos professores terenas em 1996 e, estes assumindo algumas salas de aula, a discussão sobre o papel da escola dentro da comunidade começou a envolver lideranças, pais e igrejas. O envolvimento desses atores na discussão sobre educação escolar indígena diferenciada deu-se exatamente pelo fato de os professores indígenas fazerem parte de um ou outro segmento de organização religiosa ou associação interna (Cardoso, 2011, p. 83).

O mesmo envolvimento por parte das lideranças ocorre no Ipegue, dependendo do segmento político que cada professor segue, pode ser admitido ou demitido da função de professor.

O envolvimento das lideranças nas políticas dos *purutuyés* “não indígenas” pode desencadear uma certa parceria, pois o prefeito geralmente escolhe qual candidato a cacique quer apoiar e ajuda de diversas formas o candidato a vencer, com o intuito do cacique ajudar o prefeito nas futuras eleições sejam municipais, estaduais ou federal. Como também afirma o parente Terena Paulo Baltazar:

Hoje os políticos regionais brancos acompanham atentamente o processo eleitoral indígena, às vezes patrocinando um candidato indígena de sua preferência para o cargo de cacique da aldeia com vistas a obtenção de votos para suas próprias candidaturas. O voto dos índios passou a ter peso nos rumos políticos-partidários das eleições dos brancos (Baltazar, 2010, p. 62).

A oferta de concurso público para professores é a única forma de barrar essa situação de escolha de professores para lecionar ou não nas escolas municipais do Território Taunay/Ipegue visto que essas indicações ocorrem em todas as comunidades indígenas da região pantaneira sul-mato-grossense.

O RCNEI (2002) prevê que a forma de ingresso dos professores, deve ocorrer por meio de concurso público específico. “A forma de ingresso nessa carreira deve ser o concurso

público específico, adequado às particularidades linguísticas e culturais dos povos indígenas” (Brasil, 2002, p. 42).

CEB (2002) em seu artigo 21 no item II afirma que deve haver concurso público adequado “II - promoção de concurso público adequado às particularidades linguísticas e culturais das comunidades indígenas.”

O último concurso público homologado com vagas para o Ipegue de professor regente nas áreas de educação infantil e séries iniciais, ocorreu em 2016, a única área de conhecimento específica foi de língua Terena, em que os candidatos teriam que ser indígenas e falantes da língua materna. Em 2023 houve outro concurso porém as vagas destinadas para o Ipegue foram somente para a área de Educação Física. A avaliação foi escrita na língua Terena, as demais áreas de conhecimentos, com lotação nas escolas indígenas, previa aos candidatos que fossem aprovados de acordo com o número de vagas, deveriam residir nos locais de lotação e a não possibilidade de residir acarretaria a perda do direito de posse. Item que infelizmente não foi considerado, pois nas vagas para Educação Infantil ao 5º ano, havia 4 vagas para 3 escolas indígenas, das que foram aprovadas apenas uma era indígena e residia em uma das aldeias, as outras 3 não eram indígenas e não residem nos locais de lotação, todos das comunidades indígenas sabem que os caciques autorizam a moradia nas comunidades apenas se forem casados ou casadas com indígena, o que não era o caso de nenhuma das 3 professoras, fato que deixou as candidatas indígenas aprovadas fora das vagas de lotação.

Em julho de 2023 foi ofertado o concurso para professores de Aquidauana, mas somente para a educação infantil e 1º ao 5º ano do ensino fundamental. Com isso continua a indicação dos caciques para os profissionais de 6º ao 9º ano do ensino fundamental.

Cardoso (2011) afirma que “o município realizou em 2001 o segundo concurso de professores para atender, entre outras, as escolas indígenas. Porém, o requisito em ser índio e os aspectos linguísticos colocados na prova foram somente para as séries iniciais (1º a 5º ano)”. Requisito que não teve no concurso de professores para as séries iniciais que ocorreu em 2016.

O Estatuto dos povos Indígenas (2009) registra em seu “art. 1º. Esta lei regula a situação jurídica dos indígenas, de suas comunidades e de seus povos, com o propósito de proteger e fazer respeitar sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, os direitos sobre as terras que ocupam e todos os seus bens.” Sendo assim os costumes e tradições Terena devem ser protegidos e respeitados, garantindo a transmissão e valorização dos saberes e conhecimentos dos *koixomunetí*, aos estudantes e toda a comunidade.

Conforme a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB 9394/96 que orienta e específica a Educação Escolar indígena em seu artigo 78 afirma que a educação para os povos indígenas deve ser bilíngue e intercultural.

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias (Brasil, 1996, Art.78).

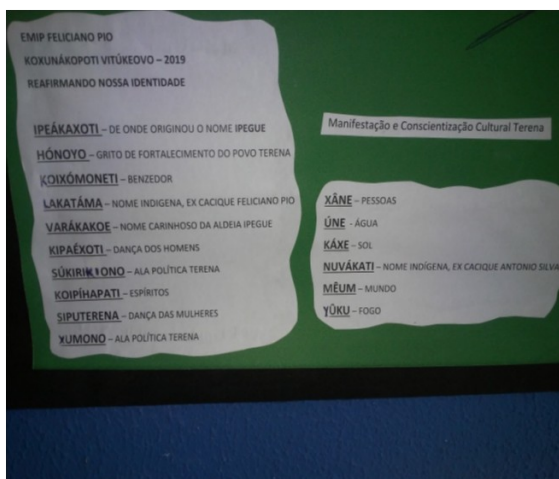
No que se refere a educação bilíngue o currículo da escola Feliciano Pio, possui a disciplina de língua Terena, a professora é Rosangela Gomes Botelho, atua como efetiva desde 2017, houve concurso público em 2016 para essa área de conhecimento específica. Ela é falante e compreende a língua materna, a maioria dos estudantes são falante da língua portuguesa, considerando que muitas famílias conversam com seus filhos apenas na língua portuguesa.

A diminuição crescente de falantes da língua Terena preocupa professores e estudantes de graduação, em 2019 a diretora Maria Alexandra da Silva com o apoio dos professores, desenvolveu um projeto intitulado *Koxunákopoti Vitúkeovo* que significa Reafirmando a nossa Identidade.

Nesse projeto os professores podiam escolher qualquer tema da cultura Terena para trabalhar em sala de aula, com a finalidade de fortalecer as tradições Terena.

Figura 28 - Sugestão de temas

Figura 29 - Estudantes do 3º ano



Fonte: Flores (2021).



Fonte: Flores (2021).

Na escolha do tema percebi que nenhum dos professores escolheram o *Koixomunetí* para ser trabalhado em sala de aula, como eu tinha o convívio diário resolvi perguntar para alguns porque esse tema foi deixado de lado, a maioria respondeu que os pais dos estudantes poderiam ficar bravos pois alguns são evangélicos e abominam as crenças e os rituais desenvolvido pelos xamãs.

Eu escolhi o canto Terena, que muitas vezes é entoado pelos *koixomunetí* existentes na comunidade, recorde de ouvir muitos cantos entoados pela minha, saudosa avó paterna, Mercedes Gomes, ela cantava quando tínhamos problemas, quando estávamos felizes, para cada momento um canto específico.

Com o canto utiliza-se o *itâka*, que foi confeccionado e pintado pelos estudantes do 3º ano em sala de aula, eu atuava como professora regente tive facilidade em realizar esse importante trabalho. Apresentei aos estudantes o valioso trabalho dos *koixomunetí* e a importância física e espiritual de alguns cantos, ensaiamos o canto de agradecimento pela vida e pelas colheitas na língua Terena, aliado ao som do *itâka* que tem o poder de revelar aos xamãs o problema e a solução às pessoas que os procuram.

Tive o receio de alguns pais não deixarem seus filhos participarem do projeto, já que na turma havia estudantes evangélicos mas felizmente não tive nenhum problema, eles escreveram, aprenderam a ler e após, entoar o canto para as pessoas da comunidade que puderam comparecer na escola no dia da apresentação.

O professor Elciney Paiz Flores que desenvolveu uma pesquisa em 2017, sobre a diminuição de pessoas falantes da língua materna, foi convidado pela diretora Maria Alexandra da Silva para relatar a sua experiência e fazer uma reflexão sobre essa situação, nesse dia foram convidados todos os pastores das igrejas evangélicas existentes na

comunidade, representantes da igreja católica, graduandos indígenas, cacique, ex-caciques e os profissionais da área da saúde como agentes e enfermeiras.

Na pesquisa realizada por Flores (2017), vários motivos foram encontrados primeiro o desuso da língua materna, acomodação, muitas pessoas em transição na comunidade, os pais pensaram que a língua Terena poderia atrapalhar seus filhos nas aulas de língua portuguesa e quando saíssem do território indígena.

O professor Elciney apresentou aos presentes a pergunta – Começamos por onde? Foi escrita no quadro negro e analisada pelos professores, estudantes e lideranças presentes, verificou-se que o interesse tem que partir de cada um, depois em casa, na escola e na comunidade.

Ao final da discussão ficou decidido que os pastores iriam falar e entoar os hinos somente na língua materna, nos comércios haveria cartazes com os nomes dos produtos escritos em Terena, no posto de saúde teria informações escritas na língua materna, isso para que as pessoas pudessem se conscientizar e ensinar seus filhos para voltar a falar a língua Terena.

Poucos comércios tem a transcrição em Terena, dos produtos ofertados, nas igrejas alguns pastores ministram os cultos na língua materna, mas o desafio continua, pois ainda não houve mudanças significativas em relação ao aumento de falantes da língua materna na comunidade do Ipegue.

Figura 30 - Professor Elciney



Fonte: Flores (2021)

Figura 31 - Cacique e ex caciques



Fonte: Flores (2021)

Esse trabalho desenvolvido em prol da cultura Terena foi desenvolvido poucas vezes por outros diretores, quando Maria Alexandra da Silva e Elciney Paiz Flores estiveram na direção escolar desenvolveram muitos trabalhos relacionados a essa temática, nem todos os profissionais da educação local tem a preocupação em realizar projetos voltados para a valorização e preservação da cultura Terena.

Assim, há necessidade de alguns professores indígenas reverem suas práticas para oferecer uma educação intercultural na prática e não somente no planejamento anual de suas atividades escolares mas que atendam as demandas da comunidade.

Luiz (2016) destaca a importância de implementar formação de professores e agentes da Educação Escolar Indígena como um processo que precisa respeitar tanto as exigências legais e estruturais do sistema educacional brasileiro quanto às especificidades culturais, sociais e linguísticas de cada povo indígena.

[...] As diferentes experiências de formação apontam para a necessidade de se considerarem percursos formativos que tanto atendam às demandas atualmente existentes por todas as etapas e modalidades de educação quanto possibilitem a construção de outras formas de organização da Educação Escolar Indígena em resposta às necessidades particulares de cada povo e comunidade. (Luiz, 2016, p. 29-30)

O trecho aponta para uma dupla dimensão: atender às demandas atuais da educação – ou seja, garantir que a escola indígena esteja articulada com as diferentes etapas e modalidades do ensino, assegurando o direito dos povos indígenas ao acesso a uma educação de qualidade e em condições de igualdade.

A autora chama atenção para a necessidade de construir novas formas de organização da Educação Escolar Indígena – respeitando as particularidades de cada comunidade, oportunizando que os currículos, metodologias e práticas pedagógicas sejam planejados de forma diferenciada, intercultural e bilíngue, em sintonia com o contexto local.

Assim, Luiz (2016) evidencia que não basta oferecer uma formação padronizada, pois é necessário considerar percursos formativos flexíveis, que dialoguem tanto com a legislação quanto com os saberes e modos de vida dos povos indígenas. Essa perspectiva fortalece a autonomia dos povos para a condução de seus processos educativos e contribui para a construção de uma escola indígena, que se afasta da lógica das políticas assimilacionistas implementadas no passado.

O Ministério da Educação em 2002 publicou o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas RCNEI/Indígena com o objetivo de oferecer subsídios para orientar a prática educativa dos professores e profissionais da educação em cursos nas áreas indígenas, com intuito de oferecer uma educação intercultural que respeite os anseios e expectativas de cada comunidade indígena. “Só uma (re)avaliação contínua da atuação pedagógica pode assegurar que tal atuação esteja sendo capaz de promover, junto aos alunos indígenas, o exercício pleno da cidadania e da interculturalidade, o respeito a suas particularidades lingüístico-culturais” (Brasil, 2002, p.12).

No que se refere às particularidades linguístico-culturais Terena é que falta em muitos profissionais indígenas da comunidade, pois não valorizam e nem colocam em prática em suas aulas, o fortalecimento ao pertencimento étnico dos estudantes. A Resolução Conselho Nacional de Educação/Conselho de Educação Básica (CNE/CEB) nº 5, de 22 de junho de 2012 em seu art. 2 enfatiza que a interculturalidade seja um dos princípios que fundamentem os projetos educativos, valorizando os conhecimentos tradicionais.

III - assegurar que os princípios da especificidade, do bilinguismo e multilinguismo, da organização comunitária e da interculturalidade fundamentem os projetos educativos das comunidades indígenas, valorizando suas línguas e conhecimentos tradicionais (Brasil, CNE, 2012, Art.2).

Dessa perspectiva, considero os saberes dos *koixomunetí* como um dos principais conhecimentos que devem ser oferecidos aos estudantes da comunidade, tendo em vista que esses os saberes e as práticas de cura, podem ser debatidas junto aos estudantes, principalmente os que lecionam a área de conhecimento de Arte e Cultura Terena, pois quem faz o planejamento das aulas são os professores indígenas, o PPP (2019) da escola prevê que os professores que lecionem essa área, façam seus planejamentos voltados a todos os conhecimentos da Cultura Terena.

Desse modo, é possível afirmar a partir das observações feitas na matriz curricular da Escola que os conteúdos propostos pela maioria dos que lecionam essa área de conhecimento, não priorizam os saberes dos *koixomunetí*, tendo em vista que os conteúdos estão voltados para os movimentos das danças, o artesanato, instrumentos de caça e pesca, algumas lendas, fases da lua para as plantações e colheitas. Relato isso pela experiência de vida na escola e na comunidade, primeiro como estudante da educação infantil a antiga 8ª série, que nesses anos de estudo não me recordo de algum professor(a) ter apresentado as práticas e conhecimentos dos xamãs.

Considero que isso ocorre pela falta de interesse de alguns professores, pois temos acesso a esse conhecimento, os *koixomunetís* estão presentes no território, mas devido a religiosidade imposta em nossa comunidade alguns professores são adeptos da religião evangélica e isso faz com que acreditem não ser algo que o seu líder religioso considera benéfico a sua vida espiritual, o que os impede de considerar a prática dos xamãs como algo importante a ser apresentado nos conteúdos da cultura Terena.

A religião evangélica infelizmente foi um dos fatores que contribuíram para a diminuição das práticas dos xamãs e a crença nas forças sobrenaturais da natureza, que os *koixomunetís* têm acesso. Por isso considero muito importante esse conhecimento ser

transmitido aos estudantes como forma de valorização e respeito ao trabalho realizados pelos xamãs.

Vale destacar que sempre gostei e me interessei pela prática de cura que os *koixomunetí* realizam, devido a convivência familiar aos xamãs. Recordo-me que na 8ª série, houve na escola a semana de apresentação das danças Terena e concurso de beleza indígena, concurso que não faz parte da tradição Terena, mas ocorre pela assimilação de conceitos de beleza da sociedade não indígena, perguntei para a minha professora que era *purutuyé*, se eu podia apresentar uma coisa diferente com alguns colegas, ela perguntou o que seria? eu disse que seria algo voltado para a cultura, ela concordou, mas os ensaios aconteceram em minha casa, então nem a diretora e outros professores tinham conhecimento do que íamos apresentar.

Pedi para a minha avó materna Dominga Lipú (*in memorian*) me ensinar um canto de pajelança, o canto que usam em rituais de cura, convidei três primas que estudavam comigo para fazermos uma apresentação de um ritual de pajelança, elas ficaram meio receosas de os professores não concordarem, eu disse que não precisaríamos nem falar, só ensaiar para o dia da apresentação. Foi uma experiência incrível, pois eu era a *koixomunetí*, uma me ajudava e as outras duas eram pacientes, me pintei, cobri a cabeça com um cocar feito com penas de ema, eu levei folha de guiné e espada de São Jorge seca e fiz uma fumaça para espantar os espíritos ruins, cantei, peguei o penacho da minha mãe sem pedir e o *itâka* que ela usava, os professores e estudantes me olhavam uns curiosos, outros com um pouco de medo, eu me senti tão bem em fazer aquele personagem, após a apresentação lembro-me da diretora ter me parabenizado pela coragem em fazer a apresentação.

Naquela época não entendi porque me disse a palavra coragem, hoje compreendo e não concordo com a desvalorização dos saberes e das práticas dos *koixomunetí*. Isso ocorreu em 2001, eu tinha que fazer algo antes de deixar essa escola, pois a oferta do ensino médio era feita só na aldeia Bananal. Depois voltei a frequentar a escola quando trabalhei em 2007 como instrutora de informática e nos estágios da Universidade, quando comecei a lecionar em 2012, já com uma visão diferente, percebi que o ensino das práticas de cura dos xamãs era um ritual deixado de lado, pelos professores e os gestores que não se importavam com essa invisibilização dos ensinamentos dos *koixomunetí*.

Em 2013 a partir da implantação da ação “Saberes Indígenas na Escola” ocorrida por meio da Portaria do Ministério da Educação (MEC) nº 1.061, de 30 de outubro de 2013, vinculada ao Projeto Pacto Nacional pela Alfabetização na Idade Certa e fundamentada por meio do Art. 87, parágrafo Único. Com o objetivo de promover a formação continuada de

professores indígenas e produzir materiais didáticos para os estudantes indígenas com conteúdos relacionados ao seu cotidiano nas aldeias e alfabetização na língua materna.

A ação foi coordenada pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), em parceria com outras 3 (três) universidades do Estado de MS, a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). No ano de 2017 participei da ação como alfabetizadora e escrevi textos relacionados às histórias contadas por meus avós, abordando os seres encantados como o pai do mato, saci, mãe d'água e outros seres.

Textos esses que ainda não tive acesso, infelizmente entreguei os originais escritos em folha sulfite para o professor formador Timóteo Fermino responsável por determinada turma ao qual eu fazia parte, ele ficou responsável pela digitação do texto e digitalização dos desenhos relacionados ao mesmo, não tive o cuidado de ter a cópia dos exemplares digitalizados.

Depois no segundo momento em agosto de 2018 a fevereiro de 2019 participei como professora formadora e com 7 professores alfabetizadores envolvidos na ação em um dos meses de produção pedi para escreverem sobre histórias relatadas por seus pais ou avós relacionadas aos feitos grandiosos dos *koixomunetís*. Recordo-me que apenas 2 professores escreveram sobre esse aspecto da cultura Terena, os outros disseram que estava difícil e decidiram escrever sobre os períodos da plantação e colheita de determinados alimentos, essa ação oferecia bolsas de incentivo à produção escrita dos participantes.

Para que isso venha a acontecer, é necessário que a comunidade indígena esteja envolvida na elaboração dos princípios pedagógicos das escolas indígenas desde o currículo até a estrutura do seu prédio, pois quem deve decidir como a educação deve acontecer são os 'índios'. Isso porque sua forma de conduzir e de se expressar é diferente: busca-se valorizar o meio, o modo de viver e, principalmente, a valorização dos seus saberes com os anciões (Luiz, 2016, p. 26).

Com essas experiências, surge a necessidade da discussão do currículo junto aos professores indígenas da escola Feliciano Pio, aliado ao percurso formativo dos estudantes, pois os conteúdos e as atividades devem estar ligados às experiências de vida na comunidade, esse aspecto demonstra

[...] a necessidade de discutir o currículo, como tempo/espaço escolar, estruturados como um repertório para o percurso educativo; percurso construído pelas experiências, atividades, conteúdos, métodos, formas e meios empregados para cumprir os “fins da educação” (Aguiar, Pacheco; Mendes, 2016, p. 543).

O currículo não é fácil de ser discutido, pois segundo Aguiar, Pacheco e Mendes (2016) vários fatores dessa temática devem ser considerados.

Discutir sobre currículo não é tão fácil como se imagina, acredito que seja por aprendermos que currículo são os conteúdos ensinados na escola, e internalizamos essa concepção tomando-a como verdadeira. Pensar um currículo de outra forma, não é simples, pois temos que considerar diversos fatores que contemplam essa temática[...] (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 255).

Conforme os autores acima, analisar o currículo como não neutro é a base pois reflete aspectos sociais e culturais dos sujeitos, que são os estudantes indígenas.

Analisar o currículo como elemento não neutro e estático é ponto de partida para entendermos as possibilidades e os limites de sua efetividade no âmbito da prática educativo-pedagógica. Por seus condicionantes culturais, sociais, político-administrativos, a atividade escolar e, por conseguinte, o currículo se tornam realidade dentro das condições objetivas da escola e seus sujeitos (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 123-124).

Essa interlocução valoriza os saberes, isso se faz necessário para que evidencie respeito aos anseios e expectativas da comunidade indígena do Ipegue, respeito a identidade dos estudantes, que vivem na comunidade, sabem da existência dos *koixomunetí*, porém muitas vezes não há menção do trabalho dos xamãs em casa e na escola.

Luiz (2016, p. 29) registra a atuação central dos professores indígenas como protagonistas para o fortalecimento da Educação Escolar Indígena. De acordo com a autora eles não atuam apenas como transmissores de conhecimento escolar, mas como mediadores culturais, responsáveis por articular os interesses de suas comunidades com as demandas da sociedade nacional. Nesse sentido, o professor indígena se torna um agente fundamental para a promoção do diálogo intercultural, ao mesmo tempo em que preserva e valoriza os saberes tradicionais e a prática dos xamãs é um importante diálogo.

Os professores indígenas apresentam-se, em muitos casos do atual cenário político e pedagógico, como alguns dos principais interlocutores nos processos de construção do diálogo intercultural, mediando e articulando os interesses de suas comunidades com os da sociedade nacional em geral e com os de outros grupos particulares, promovendo, com isso, a sistematização e a organização de novos saberes e práticas (Luiz, 2016, p. 29).

Além disso, Luiz (2016) refere-se à sistematização e organização de novos saberes e práticas ressaltando que o trabalho docente indígena não é apenas de reprodução cultural, mas também promovem inovação pedagógica, na medida em que integra diferentes formas de conhecimento — o tradicional e o científico — em prol de uma educação mais completa e significativa. Essa função reforça a ideia de que a escola indígena deve ser um espaço de construção coletiva, onde o conhecimento é contextualizado e também articulado à vida comunitária.

Luiz (2016) destaca que os professores indígenas assumem um papel estratégico, pois são pontes de diálogo, agentes políticos e culturais, fundamentais para a consolidação de uma educação intercultural, bilíngue e diferenciada.

As diferentes experiências de formação apontam para a necessidade de se considerarem percursos formativos que tanto atendam às demandas atualmente existentes por todas as etapas e modalidades de educação quanto possibilitem a construção de outras formas de organização da Educação Escolar Indígena em resposta às necessidades particulares de cada povo e comunidade. (Luiz, 2016, p. 30)

Luiz (2016) chama atenção para a necessidade de que a formação voltada à Educação Escolar Indígena seja pensada de maneira ampla e flexível, capaz de responder tanto às exigências do sistema educacional brasileiro quanto às especificidades culturais, sociais e linguísticas de cada povo indígena. Isso significa que os percursos formativos não podem ser uniformes ou padronizados, mas devem contemplar a diversidade existente entre comunidades, respeitando seus modos próprios de aprender e ensinar.

Ao mesmo tempo em que garante o acesso às diferentes etapas e modalidades da educação, a formação também precisa abrir espaço para a criação de modelos próprios de organização escolar, elaborados a partir das necessidades e dos projetos de cada comunidade. Assim, a escola indígena deixa de ser apenas uma adaptação da escola tradicional e passa a se consolidar como uma instituição diferenciada, intercultural e bilíngue, que valoriza os saberes locais e dialoga com o conhecimento científico.

Luiz (2016) salienta que a formação de professores indígenas deve ser vista como um processo dinâmico e plural, que reconhece a diversidade dos povos indígenas e fortalece sua autonomia na construção de práticas educativas que façam sentido para suas realidades. E os saberes dos *koixomunetis* são uma realidade na comunidade do Ipegue e para que sejam respeitados e valorizados a inserção dessa temática deve estar presente no currículo da escola, é um saber local que precisa ser evidenciado.

De acordo com CEB (2002) que em seu Art.15 destaca que o currículo nas escolas deve entre outros objetivos constituir partes dos processos sociopolíticos e culturais de identidades. Evidencia que o currículo das escolas indígenas ultrapassa a simples organização de conteúdos e disciplinas, assumindo um caráter sociopolítico e cultural fundamental para a afirmação das identidades indígenas. Ele é entendido como um espaço de construção coletiva, no qual se articulam tempos, espaços, práticas pedagógicas, relações sociais e formas de conhecimento, sempre em diálogo com o contexto comunitário.

Artigo 15 O currículo das escolas indígenas, ligado às concepções e práticas que definem o papel sociocultural da escola, diz respeito aos modos de organização dos tempos e espaços da escola, de suas atividades pedagógicas, das relações sociais tecidas no cotidiano escolar, das interações do ambiente educacional com a sociedade, das relações de poder presentes no fazer educativo e nas formas de conceber e construir conhecimentos escolares, constituindo parte importante dos processos sociopolíticos e culturais de construção de identidades (CEB, 2002, p.7-8).

De acordo com o artigo 15 (2002) o currículo está ligado às concepções e práticas que definem a função sociocultural da escola. O texto preceitua que a educação indígena não se restringe ao ensino formal, mas envolve também a transmissão, valorização e recriação de saberes tradicionais, além de possibilitar a interação crítica com a sociedade envolvente.

Dessa forma, a escola se torna um lugar de resistência e de fortalecimento cultural, em que os conhecimentos escolares e os conhecimentos indígenas se encontram, se perturbam e se complementam. Assim, o currículo das escolas indígenas deve ser entendido como uma ferramenta de autonomia e de afirmação identitária, construído a partir das necessidades de cada povo e comunidade, ao mesmo tempo em que estabelece diálogos com a sociedade nacional e outros grupos sociais.

Diante dessas afirmações a inserção dos saberes e práticas de cura dos *koixomunetí* no currículo se constituem em uma necessidade concreta, pois possibilita apresentar às novas gerações de crianças e jovens os conhecimentos adotados por esses xamãs.

Aguiar, Pacheco e Mendes (2016) enfatizam que o currículo não pode ser algo imposto de forma externa, mas deve nascer das necessidades concretas dos sujeitos envolvidos no processo educativo. Isso significa reconhecer que a construção curricular precisa estar ancorada na realidade social e cultural dos estudantes, considerando suas experiências, saberes, interesses e identidades.

[...] o currículo deve ser elaborado a partir das necessidades concretas. O processo de escuta da realidade inclui a fala, os interesses e o “lugar” dos sujeitos que dela emergem como sujeitos aprendizes. O currículo, sob este olhar, permite afirmar que os alunos não abandonam suas identidades culturais para aprender. (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 544).

Ao destacar que os estudantes não abandonam suas identidades culturais para aprender, os autores reforçam uma crítica à lógica tradicional da escola, que muitas vezes exige a negação ou invisibilização das culturas locais, em favor de um conhecimento padronizado. Nesse sentido, o currículo ganha uma dimensão de respeito à diversidade e à pluralidade cultural, permitindo que a aprendizagem seja um espaço de diálogo com diferentes formas de saber e não de substituição de umas por outras. Assim, o currículo,

quando construído de maneira participativa e sensível ao contexto social dos sujeitos, torna-se uma ferramenta de inclusão, valorização cultural e fortalecimento das identidades.

Oferecer uma educação intercultural está prevista no Projeto Político Pedagógico (2019) da escola Feliciano Pio, porém há necessidade da discussão do currículo com professores e a gestão escolar, a fim de os mesmos inserirem os saberes e práticas de cura dos *koixomunetí* no currículo escolar, para que haja valorização desses saberes. Como afirmam (Aguiar, Pacheco, Mendes, 2016, p. 261) “nossas práticas, nossa organização do trabalho pedagógico, nosso Projeto Político Pedagógico não pode se prender no tempo deve buscar dialogar com a realidade, atender as demandas dos nossos alunos e comunidade escolar”.

O currículo escolar deve ser planejado, considerando o contexto social dos estudantes e o meio em que vivem, respeitando os saberes tradicionais e todos os elementos que fazem parte da cultura existente. O Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI, 2002) propõe apoiar e orientar os professores na construção do currículo, que deve estar sempre reinventando suas práticas escolares, para que as aulas sejam produtivas e os estudantes aprendam com interesse os conhecimentos a serem transmitidos.

RCNE/Indígena não é um documento curricular pronto para ser utilizado, mecanicamente, em qualquer contexto, nem pretende estar dando receitas de aula: este Referencial se propõe, apenas, a subsidiar e apoiar os professores na tarefa de invenção e reinvenção contínua de suas práticas escolares (Brasil, RCNEI, 2002, p. 14).

O RCNE/Indígena (2002) ressalta que este documento não deve ser entendido como um currículo fechado ou prescritivo, mas sim como um referencial orientador, que oferece subsídios aos professores indígenas no processo de construção e adaptação de suas práticas pedagógicas. A ênfase está na ideia de que o currículo deve ser flexível, contextualizado e em constante reinvenção, de acordo com as necessidades, os saberes e as realidades socioculturais de cada povo e comunidade.

Esse caráter aberto evita que a escola indígena se torne uma simples reprodução do modelo escolar tradicional, permitindo que os docentes tenham autonomia criativa para elaborar propostas pedagógicas significativas. O documento, portanto, valoriza a invenção e reinvenção contínua das práticas escolares, reforçando que a educação indígena deve ser construída em diálogo com os conhecimentos tradicionais, as línguas maternas e os projetos de futuro de cada comunidade.

Dessa forma, o RCNE/Indígena (2002) se constitui como um instrumento de apoio e não de imposição, reafirmando a centralidade do(a) professor(a) indígena como mediador

entre a cultura escolar e a cultura comunitária.

O(a) professor(a) tem o importante função na construção do currículo escolar de cada área de conhecimento, os gestores e coordenadores devem acompanhar e orientar na construção do mesmo. Compreendendo que o currículo deve estar sempre em construção. “Quando ‘amarramos’ uma definição de currículo, devemos compreendê-la como instável, mutante e inacabada, considerando as negociações, traduções, sentidos em disputa que buscam tecer o campo curricular” (Aguiar, Pacheco, Mendes, 2016, p. 375).

Aguiar, Pacheco e Mendes (2016) afirmam que o currículo é difícil de ser definido, pois cada pessoa verá de uma forma e o conceituará de formas diversas. “O olhar de cada indivíduo será diferenciado para a organização da escola, seus conteúdos, suas ações, suas práticas, seu funcionamento no geral” (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 258).

A escola indígena deve estabelecer um ensino intercultural bilíngue, que valorize a cultura de cada povo indígena e mantenha sua diversidade étnica, com seus conhecimentos e saberes sendo respeitados e valorizados, em um ambiente propício para as aulas acontecerem, por isso é importante a construção do currículo voltado para a realidade em que vivem os estudantes. O RCNEI (2002) indica alguns itens importantes para auxiliar os professores na construção do currículo e planejamento diário.

Esse documento detalha a complexidade do trabalho docente nas escolas indígenas, destacando que o professor precisa constantemente tomar decisões pedagógicas que vão além da simples transmissão de conteúdo. Cada escolha — seja sobre o tema a ser trabalhado, a forma de organização dos alunos, o tempo dedicado à atividade ou os modos de avaliação — envolve um processo de planejamento e reflexão crítica, sempre considerando o contexto sociocultural da comunidade.

Ao desenvolver seu trabalho nas escolas indígenas, os professores têm que, diariamente, fazer escolhas e tomar decisões que exigem ações de planejamento, registro e avaliação. Que assunto vou trabalhar hoje com meus alunos? Os alunos vão estudar em grupos ou individualmente? Que tempo vou dedicar ao assunto escolhido? Vamos fazer pesquisa na aldeia ou a aula vai ser apenas dentro da sala de aula? Como vou avaliar o que os alunos aprenderam com essa atividade? (Brasil, 2002, p. 56).

Essas decisões cotidianas revelam que o(a) professor(a) indígena atua como um(a) gestor(a) do processo educativo, articulando saberes escolares e saberes tradicionais, definindo metodologias adequadas e garantindo que a aprendizagem seja significativa para os alunos. Ao propor, por exemplo, uma pesquisa na aldeia, o docente valoriza os conhecimentos locais e fortalece a ligação entre a escola e a vida comunitária, promovendo um ensino contextualizado e intercultural. Dessa forma, a citação reforça que o fazer pedagógico nas

escolas indígenas é um ato dinâmico, intencional e culturalmente situado, no qual o professor exerce autonomia e responsabilidade na construção de práticas que respeitam a diversidade e contribuem para a formação integral dos estudantes.

Cruz (2009) considera fundamental trabalhar em um contexto significativo que valorize os conhecimentos de cada grupo étnico, apesar da educação escolar ser uma construção do não indígena, ela faz parte do cotidiano de várias comunidades indígenas. Esse autor aponta para uma questão central na discussão sobre a Educação Escolar Indígena: embora essa modalidade busque se fundamentar na diferença e na interculturalidade, sua origem é uma construção do não indígena. Isso evidencia a tensão histórica entre a escola, enquanto instituição introduzida de fora, e as comunidades indígenas, que possuem seus próprios modos de educar e transmitir saberes.

A educação escolar, apesar de fazer parte do contexto educacional indígena e se propor a trabalhar numa perspectiva da diferença e da interculturalidade é uma construção do não índio. É fundamental assegurar que o espaço seja adequado e significativo para cada grupo étnico [...] (Cruz, 2009, p. 99).

Nesse sentido, Cruz (2009) reforça a importância de que a escola indígena não seja apenas uma adaptação do modelo ocidental, mas sim um espaço ressignificado a partir dos contextos sociais e das necessidades de cada povo. Garantir que o ambiente escolar seja adequado e significativo significa respeitar as identidades culturais, os modos de vida, as línguas e os conhecimentos tradicionais de cada grupo étnico, evitando processos de imposição cultural ou de assimilação. Assim, o autor destaca que a Educação Escolar Indígena deve ser entendida como um espaço de resistência e protagonismo indígena, no qual a presença da escola, mesmo sendo uma construção externa, pode se tornar uma ferramenta de fortalecimento cultural e político, desde que apropriada e recriada pelas comunidades.

Conforme Cruz (2009) a educação escolar indígena, mais do que qualquer outra escola, deve-se preocupar não só em promover o desenvolvimento do estudante na aprendizagem dos conteúdos mas também privilegiar o desenvolvimento da postura política de afirmação e reconhecimento da identidade, necessários para que a criança ou o indivíduo possa enfrentar os desafios que a sociedade traz.

De acordo com Aguiar, Pacheco e Mendes (2016) a defesa da interculturalidade e da interdisciplinaridade na educação busca um sentido de currículo que entre outros pontos de vista valoriza as experiências de vida e de expressões de sabedoria produzidas num contexto histórico, a prática dos *koixomunetí* são experiências de vida e expressões de sabedoria.

A defesa da interculturalidade, da interdisciplinaridade como epistemologia afirmativa na educação [...] busca produzir um sentido de currículo entre o comum e o singular, entre a identidade e a diferença, o instituído e o instituinte, sendo assim pontos de vistas importantes em relação: a) a valorização das experiências de vida e expressões de sabedoria produzidas nos contextos históricos e espaços socioculturais; b) a pertinência de religação de saberes socioculturais, ancestrais aos conhecimentos das disciplinas específicas do currículo acadêmico-escolar; c) o rompimento com a linearidade do conhecimento e do currículo, concebendo outros sentidos mais amplos e democráticos em relação ao ideal hegemônico do conhecimento padrão; d) a política de diversidade na diversidade, possibilitando conexões de saberes e etnométodos variados de formação e inserção sociocultural (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 141-142).

Ainda conforme os autores no item “b) a pertinência de religação de saberes socioculturais, ancestrais aos conhecimentos das disciplinas específicas do currículo acadêmico-escolar;” a religação dos saberes indígenas aos conhecimentos das disciplinas de Arte e Cultura Terena específica do currículo da escola Feliciano Pio. Que pode gerar as transformações desejadas em relação aos conhecimentos e valorização das práticas dos koixomunetís do Ipegue. “Quando falo em currículo, estou dialogando com um processo educativo que envolve (in) tensões, gera (trans) formações nas vidas dos diferentes sujeitos envolvidos no ato educativo” (Aguiar, Pacheco, Mendes, 2016, p 309).

A presença das escolas nas comunidades indígenas contribuiu para o fortalecimento de conhecimentos e na busca por seus direitos, por isso o processo educativo com um currículo voltado ao ensino dos conhecimentos tradicionais se faz necessário.

Pagliuca (2017) realizou uma pesquisa com os Chiquitanos, da região de Porto Esperidião em Mato Grosso, que teve a grande contribuição dos anciãos para ensinamentos dos jogos chiquitanos. “A interação entre criança, adultos e velho permite a circularidade de conhecimentos que transcendem aspectos do campo material, aflorando-se no campo do simbolismo com novos sentidos e significados” (Pagliuca, 2017, p. 132).

Pagliuca (2017) ressalta a riqueza da transmissão intergeracional dos saberes no contexto das comunidades indígenas. A interação entre criança, adultos e idoso não se limita ao repasse de conhecimentos práticos do cotidiano, mas envolve também dimensões simbólicas, culturais e espirituais, que atribuem novos sentidos e significados à experiência de aprender e ensinar.

Esse processo de circularidade do conhecimento reforça que a educação indígena não acontece apenas em espaços formais, mas é vivida no convívio comunitário, nas narrativas orais, nos rituais, nas práticas de subsistência e nas relações sociais. Dessa forma, cada geração participa ativamente da formação da outra, garantindo a continuidade da memória coletiva e, ao mesmo tempo, a renovação cultural.

Pagluica (2017) afirma que a educação indígena é um processo dinâmico, coletivo e simbólico, no qual aprender não significa apenas adquirir informações, mas também compartilhar experiências, valores e identidades que fortalecem a coesão social e cultural da comunidade.

O resultado desse trabalho nos possibilita fazer essa abordagem junto aos professores, tanto na sua formação inicial, quanto continuada, por meio de cursos de capacitação, projetos de ensino e oficinas pedagógicas, evidenciando a riqueza do encontro estabelecido entre as gerações sobre os diferentes aspectos da vida.

Como afirma Ferro e Lopes (2013) a educação é considerada o meio mais eficiente na socialização dos indivíduos, na interação com outros permite circular o conhecimento, a escola também tem a função de transmitir saberes e valores.

No sentido de síntese de valores, costumes e práticas, a cultura permite entender que a função da escola se realiza, também, na transmissão de saberes e valores legitimados socialmente. A cultura escolar é tudo aquilo que é adquirido historicamente, é tudo o que se transforma dentro de uma sociedade, manifestando-se através de hábitos, valores, pensamentos e formas de organizar e desenvolver os espaços sociais (Ferro e Lopes, 2013, p. 77).

De acordo com Ferro e Lopes (2013) a cultura escolar não se restringe a conteúdos formais ou/em disciplinas, mas engloba um conjunto de valores, costumes, hábitos e práticas historicamente construídos e socialmente legitimados. Isso significa que a escola, além de transmitir conhecimentos científicos, também atua como espaço de formação cultural e social, contribuindo para a constituição das identidades e para a organização da vida em comunidade.

Conforme Ferro e Lopes (2013) ao afirmar que a cultura escolar é tudo o que se transforma dentro de uma sociedade, os autores ressaltam o caráter dinâmico e histórico da educação, que não pode ser vista como neutra, mas como um campo permeado por valores, formas de pensar e modos de organizar as relações sociais. Nesse sentido, a escola indígena, ao incorporar e valorizar os saberes tradicionais, reafirma sua função de espaço de resistência, diálogo intercultural e fortalecimento das identidades coletivas, rompendo com modelos homogêneos impostos pelo sistema escolar tradicional. A escola deve ser compreendida como um lugar de produção e circulação cultural, no qual diferentes conhecimentos e práticas sociais se encontram, se transformam e contribuem para a formação integral dos sujeitos.

A escola também tem a função de transmitir saberes presentes na comunidade, em relação a comunidade do Ipegue a transmissão dos saberes e práticas de cura dos *koixomuneti* é uma das funções da escola. A partir da circulação dos conhecimentos, se permite a aceitação

e não a discriminação e preconceito em relação às práticas de cura e saberes dos *koixomuneti* existentes na comunidade.

[...] abre-se a possibilidade de vivência da pluralidade cultural sob o ponto de vista da aceitação; o reconhecimento não discriminatório das diferenças de etnia; a percepção do preconceito de classes sociais e da discriminação por gênero; a relação com o meio ambiente; a luta pelos direitos dos povos indígenas e de outros povos do mundo. (Brasil, 2002, p. 64).

Os conhecimentos em relação à pluralidade cultural contribuem para o reconhecimento de culturas diversas, valorizando e respeitando a cultura de cada povo, diminuindo o preconceito e discriminação existentes na sociedade.

De acordo com o RCNEI (2002) o trabalho do professor junto com a comunidade educativa constrói a pedagogia escolar indígena. “A construção de uma pedagogia escolar indígena vai ocorrendo com o trabalho de cada professor, em conjunto com sua comunidade educativa, a partir de uma atitude de curiosidade que resulta em processos de investigação e criação” (Brasil, 2002, p. 65).

O trabalho educativo desenvolvido em conjunto com os professores e a comunidade, abre espaço para a implementação do currículo dialógico, apontado por Aguiar, Pacheco e Mendes (2016) que deve ser pensado em todos os aspectos do cotidiano do estudante, que se preocupem com a realidade vivida pelos sujeitos, em um “diálogo produtivo” e não só um bate-papo entre profissionais, sem intencionalidade, o diálogo deve chegar a um consenso sobre o currículo a ser elaborado, com posicionamentos de ideias e pensamentos.

Como profissionais, temos que estar atentos às concepções criadas por nós, e por nossos colegas de trabalho, o que se acredita ser importante, ou não, se levamos ou não em consideração o que ensinamos, a diversidade no espaço escolar. É necessário que se pense em todos esses aspectos, para alcançarmos um currículo voltado para a aprendizagem dialógica, firmado numa perspectiva dialógica (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 259).

Uma escola que ouve seus educadores, estudantes e comunidade indígena, passa a desenvolver as atividades em parceria e indica o caminho proposto para alcançar os objetivos, pensando nos sujeitos envolvidos no processo de ensino e aprendizagem, com um currículo que contemple os anseios e necessidades da comunidade indígena. Como afirmam os autores:

Uma escola dialógica ouve seus pares, desenvolve suas atividades em parceria, dialogando não apenas com a comunidade escolar, mas também com a comunidade de entorno, essa é a defesa que fazemos, da necessidade de construirmos um currículo dialógico, que seja flexível e se ouça todas as vozes nele inseridas (Aguiar, Pacheco e Mendes, 2016, p. 262).

Uma atitude de curiosidade que resulta em processos de investigação, essa curiosidade que me levou a realizar esse importante pesquisa. Nesse sentido a valorização das práticas de cura que o projeto de ensino foi desenvolvido, pois como afirmam Ferro e Lopes (2013) a escola tem essa função de transmitir saberes e valores adquiridos historicamente.

É importante registrar os conhecimentos tradicionais para que os mesmos não se percam. Como destaca Maher “registrar os conhecimentos tradicionais indígenas, i.e., tornar-se “guardião da herança cultural” de seu povo, além de ser considerado parte integrante da atividade do docente indígena, constitui-se, hoje, em uma de suas funções mais importantes” (Maher, 2006, p.27).

Maher (2006) afirma que o professor indígena assume uma função ue vai além da docência tradicional, pois se constitui um “guardião da herança cultural” de seu povo. A autora salienta que registrar e preservar os conhecimentos tradicionais não é apenas uma atividade pedagógica, mas uma função central para a manutenção da memória coletiva, da língua, dos costumes e das práticas socioculturais que definem a identidade de cada comunidade.

Também afirma que esse registro não significa apenas arquivar ou documentar, mas também transmitir e ressignificar tais saberes dentro da escola, garantindo sua continuidade entre as novas gerações.

Conforme Maher (2006) o professor indígena atua como mediador entre a tradição e a contemporaneidade, fortalecendo a resistência cultural diante das pressões externas e assegurando que a escola não seja um espaço de apagamento, mas sim de valorização da cultura. Assim, Maher (2006) reforça que a função docente indígena é também uma função política e cultural, na medida em que contribui para a preservação, revitalização e fortalecimento da identidade indígena, tornando a escola um espaço estratégico de proteção e afirmação dos saberes tradicionais.

Os registros são fundamentais para a preservação e valorização da cultura de um povo e o docente indígena tem uma função mportante de fazer esses registros, para abordar e debater a herança cultural e também contribuir para eliminar as visões equivocadas que se tem dos indígenas.

Segundo as autoras do livro *Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. É importante que os professores possam compreender e incentivar questionamentos das visões estereotipadas sobre os povos indígenas e os processos de identidade.

Importa ressaltar igualmente que nenhuma cultura é passiva. Toda cultura é ativa para interpretar o que vem de fora dela, apropriando-o a partir de suas próprias características. Desse modo, os povos indígenas também têm modos específicos de ressignificar o que apreendem da sociedade brasileira (Collet, Paladino e Russo, 2014, p. 19).

Collet, Paladino e Russo (2014) destacam que a cultura indígena, assim como qualquer outra, não é passiva, mas sim um agente ativo na interpretação e ressignificação de influências externas. Isso significa que os povos indígenas não absorvem simplesmente o que chega do exterior, mas adaptam e transformam esses elementos de acordo com suas próprias lógicas culturais, valores e necessidades comunitárias.

Conforme as autoras a aprendizagem se dá de forma crítica e contextualizada, respeitando a autonomia cultural dos alunos e fortalecendo suas identidades.

Em síntese, a citação evidencia que os povos indígenas possuem capacidade ativa de apropriação cultural, o que reforça a necessidade de práticas pedagógicas que valorizem o protagonismo e a ressignificação contínua dos saberes dentro da realidade comunitária.

Os indígenas absorvem tudo que aprendem com a sociedade não indígena e com isso podem ressignificar o que aprenderam modificando de acordo com seus interesses individuais ou coletivos, a absorção desses conhecimentos não os torna menos indígena. A assimilação desses novos conhecimentos adquiridos por meio da sociedade brasileira se tornou necessário, pois muitos indígenas estudam e trabalham em cidades populosas e precisam desses conhecimentos para se adaptar, se locomover e se manter nos locais em que o contato com não indígenas é constante.

5. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Com a análise dos dados constatamos que as crianças e jovens, não valorizam as práticas de cura desenvolvidas pelos *koixomunetís* muitas vezes isso ocorre pelo desconhecimento dessa importante prática tradicional, que são transmitidas pelos pais e avós dos xamãs existentes na comunidade.

O desafio recorrente na comunidade indígena do Ipegue é a falta de valorização das práticas tradicionais de cura por parte de crianças e jovens. Essa desvalorização muitas vezes está associada ao desconhecimento sobre a importância cultural e espiritual dessas práticas, transmitidas historicamente pelos *koixomunetís* por meio da oralidade e da convivência intergeracional.

Essa realidade revela um risco de ruptura no que se refere à transmissão dos saberes ancestrais, uma vez que o distanciamento dos jovens pode comprometer a continuidade dessas tradições dentro da comunidade do Ipegue. Ao mesmo tempo, aponta para a necessidade de estratégias educativas e comunitárias que fortaleçam a memória cultural e promovam o diálogo entre as gerações, garantindo que os conhecimentos de cura não sejam apenas preservados, mas também reconhecidos como parte essencial da identidade coletiva.

Dessa forma, a análise demonstra que valorizar e revitalizar as práticas dos *koixomunetís* é fundamental não apenas para a saúde comunitária, mas também para a afirmação cultural e espiritual do povo Terena do Ipegue, reforçando a necessidade de integrar esses saberes no contexto educativo e social.

Ocorreu em outubro de 2023 uma formação continuada dos saberes indígenas na UFMS em Aquidauana, elaborada pela SED/MS — Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, em parceria com a COMESP/Coordenadoria de Modalidades Específicas, para a produção de materiais na oportunidade fiz uma fala para os professores presentes neste evento em inserir os saberes dos *koixomunetís* em seus materiais, estavam presentes 250 professores indígenas das etnias Kadiwéu e Terena, fiz essa provocação, buscando leva-los a perceberem a importância do trabalho desenvolvido pelos xamãs existentes nas comunidades indígenas, pois alguns professores são evangélicos e misturam a cultura indígena com a religião dos não indígenas.

Esses aspectos revelam uma questão delicada dentro das comunidades indígenas: o fato de que alguns professores, sendo evangélicos, acabam misturando elementos da cultura indígena com práticas e valores religiosos dos não indígenas. Essa situação pode gerar tensões, pois a presença de religiões externas, historicamente ligadas a processos de

colonização e assimilação cultural, pode enfraquecer ou até mesmo deslegitimar saberes tradicionais, como rituais, práticas espirituais e cosmologias próprias de cada povo.

Por outro lado, também é importante reconhecer que os professores indígenas vivem em um contexto de interculturalidade complexa, no qual circulam diferentes influências sociais, políticas e religiosas. Nesse sentido, o desafio é buscar um equilíbrio: garantir que a escola indígena permaneça como espaço de afirmação cultural e valorização das tradições próprias, ao mesmo tempo em que lida com a diversidade de crenças existente dentro das comunidades.

Assim, a presença de professores(a) evangélicos(as) na escola indígena pode tanto representar um risco de apagamento cultural, se não houver cuidado, quanto uma oportunidade de promover o diálogo respeitoso entre diferentes visões de mundo, desde que se preserve a centralidade da identidade e dos saberes indígenas no processo educativo.

No entanto, foi possível constatar por meio da convivência com os professores e na escola, que lecionei na Escola Feliciano Pio por 8 anos, que os professores não excluem esses conhecimentos do currículo por discriminação ou preconceito aos xamãs e sim por optarem por valorizar outros saberes que são praticados pelas crianças e jovens da comunidade, como os jogos, os artesanatos e as danças.

Em relação às práticas de curas realizadas pelos xamãs na comunidade são valiosas e respeitadas pela população que os procuram, a maioria são adultos e idosos que buscam auxílio para diversas doenças, mas não excluem as crianças pois muitas mães levam seus filhos para ser “benzidos” principalmente por causa do susto que levam ao cair ou pelo quebranto e mal olhado, que não se cura com medicamentos farmacêuticos, diagnóstico feito pela maioria das pessoas que procuram os *koixomunetís* para auxiliá-los no bem estar físico e espiritual.

A diminuição dos xamãs na comunidade se materializa porque os saberes e os conhecimentos não têm sido transmitidos a outras pessoas da família, segundo os anciãos isso acontece porque seus filhos ou filhas, netos e netas temem assumir as obrigações que os *koixomunetis* desempenham, preferem se “benzer” com os pais e avós, sem levar em conta que quando se essas figuras partirem os conhecimentos e os saberes serão enterrados junto com eles.

REFERÊNCIAS

ACÇOLINE, Grazielle. **Os xamãs e as xamãs** Terena. Disponível em:
https://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1372000880_ARQUIVO_Text

[oCompleto2.pdf](#) Acesso em: 5 de mar. 2025.

ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemmer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [S. l.], v. 40, 2017. DOI: 10.5380/dma.v40i0.48566. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/48566> . Acesso em: 1 set. 2025.

ALFREDO, Maurícia. **Conhecimentos e Saberes dos Koixomuneté na Cultura Terena e na Escola da Terra Indígena Ipegue, Aquidauana, MS**. Entrevista concedida a Nilzilene Paiz Flores em 21 nov. 2020.

ALVES, Cledeir Pinto. As professoras Terena no processo de retomada do território tradicional da Aldeia Buriti/ Dois Irmãos do Buriti-MS. Campo Grande, MS, 2019. 147 p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2019 Disponível em: <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/1031001-cledeir-pinto-alves.pdf> . Acesso em: 20 set. 2024.

AMADO, Luíz Henrique Eloy. **Vukápanavo o Despertar do Povo Terena para os Seus Direitos: Movimento Indígena e Confronto Político**. 2019. 241f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/901385.pdf> Acesso em: 3 ago. 2024.

AQUIDAUANA. Rede Municipal de Educação. **Projeto Político Pedagógica da Escola Municipal Feliciano Pio**. Aquidauana: E.M.F.P., 2019.

BAPTISTA DASILVA, S.; GIUMBELLI, E.; QUINTERO, P. O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 7–15, maio 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/q9PwyJwzVMDKbpCKd8xc8rr/> Acesso em: 1 set. 2025.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Tereno. **Rev. do Museu Paulista**. Museu Paulista, São Paulo. v. IV, 1950. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:baldus-1950-lendas> Acesso em: 3 ago. 2024.

BALTAZAR, Paulo. **O processo decisório dos Terena**. 2010. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3218> Acesso em: 12 mar. 2023.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, J. M. A., MEZACASA, R., & Fagundes, M. G. B. (2018). A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. **Tellus**, 18(37), p. 121–145. Disponível em: < [A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas | Tellus](#)> Acesso em: 4 nov. 2024.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. **A história do Povo Terena**. Brasília: MEC, 2000. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/A-Historia-do-Povo-Terena.pdf> Acesso em: 3 ago. 2024.

BOTELHO, J. B., COSTA, H. L. da. **Pajé: reconstrução e sobrevivência**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro
<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/3pzcG3Lzw9GNrbMSK8ns6RD/> Acesso em: 4 nov. 2024.

BRASIL. CNE. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica**. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11074-rceb005-12-pdf&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192 Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 3 ago. 2024.

BRASIL. **Estatuto dos Povos Indígenas**. Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília: Ministério da Justiça, 2009. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/3662_20090805_185815.pdf Acesso em: 04 dez. 2022.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm Acesso em: 04 dez. 2022.

BRASIL. **Lei nº 601**, 18 de setembro de 1950.
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm Acesso em: 19 out. 2024.

BRASIL. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action&co_obra=26700 Acesso em 12 mai. 2022.

CARDOSO, Wanderley Dias. **A história da educação escolar para o Terena: origem e desenvolvimento do Ensino Médio na aldeia Limão Verde**. Porto Alegre, RS: PUC/RS, 2011, 143f. Tese (Pós-Graduação em História das Sociedades Ibéricas e Americanas). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2401/1/433348.pdf> Acesso em: 3 ago. 2024.

CARVALHO, Fernanda Schmuziger. **Koixomuneti: Xamanismo e Prática de Cura entre os Terena**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2008.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Desassistência na área de saúde**. RELATÓRIO – Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2019.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. **Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014. 110p. (Série Traçados, v. 3). Disponível em: http://laced3.hospedagemdesites.ws/laced/arquivos/Quebrando_preconceitos.pdf Acesso em: 3 ago. 2024.

CRUZ, Simone Figueiredo. **A criança Terena: o diálogo entre a educação indígena e a educação escolar na aldeia Buriti**. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2009.

194f. Disponível em: < <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/8079-a-crianca-terena-o-dialogo-entre-a-educacao-indigena-e-a-educacao-escolar-na-aldeia-buriti.pdf> > Acesso em: 3 ago. 2024.

CUNHA, N. de C. MARIMON, Roberto. MEDEIROS, Graciela, M.S. Xamanismo e suas contribuições no processo de saúde e doença para a naturologia. **Último Andar**, [S. l.], v. 23, n. 36, 2020. DOI: 10.23925/1980-8305.2020v23i36a6. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/49715> >. Acesso em: 1 set. 2025.

FERRO, Maria dos Reis; LOPES, Zaira de Andrade. **Educação e cultura**: lições históricas do universo pantaneiro. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013.

FIALHO, Celma Francelino. **O Percurso Histórico da Língua e Cultura Terena na Aldeia Ipegue, Aquidauana, MS**, 2010, 85f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação). Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, Campo Grande. Disponível em: < <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/8158-o-percurso-historico-da-lingua-e-cultura-terena-na-aldeia-ipegue-aquidauana-ms.pdf> > Acesso em: 3 ago. 2024.

FLÔRES, Élcio. **Territorialização das religiões na Aldeia Ipegue**. 2019. 62f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

FLORES, Elciney Paiz. **Os caciques da Aldeia Ipegue (1912-2013)**. 2017. 51f. Trabalho de Conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana.

FLORES, Nilzilene Paiz. **O Ensino da dança Kipaé'xoti e Siputrena na Escola Indígena da Aldeia Ipegue, Aquidauana, Mato Grosso do Sul, Brasil**. 2011. 48f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A canoa do tempo**: Tradição oral e memória indígena. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto65/FO-CX-65-4274-2011.PDF>. Acesso em: 5 ago. 2024.

FRIEDRICH, Neidi Regina. **Educação, um caminho que se faz com o coração**: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos. 2012, 346f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2012. Disponível em: < <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/61745> > Acesso em: 3 ago. 2024.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Nota sobre a manipulação da Identidade Deteriorada**. Trad. Mathias Lambert. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GOOGLE MAPS. **Mapa da Aldeia Ipegue**. Disponível em: https://www.google.com/maps/@-20.2327286,-56.0480216,2467m/data=!3m1!1e3?hl=pt-PT&entry=ttu&g_ep=EgoyMDI1MDgxMy4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D. Acesso em: 15 ago. 2025.

GONDIM, H. C. F.; CASTRO, I. Q. DE. Rituais e cerimônias religiosas Chané-Guaná: o xamanismo Terena nos estudos etnográficos. **Albuquerque (online)**, v. 9, n. 18, 7 abr. 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/5779> Acesso em: 15 de fev. 2025.

ISA, Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal> Acesso em: 3 ago. 2024.

JESUS, Naine Terena de. **Kohixoti-Kipaé, a dança da ema** – memória, resistência e cotidiano Terena. Universidade de Brasília. Brasília, 2007. 132f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação do Instituto de Artes). Universidade de Brasília – UnB, Brasília. Disponível em: < <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/3753>> Acesso em: 3 ago. 2024.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 2001.

LULU, Anacleto. **Conhecimentos e Saberes dos Koixomuneti na Cultura Terena e na Escola da Terra Indígena Ipegue, Aquidauana, MS**. Entrevista concedida a Nilzilene Paiz Flores em 5 dez. 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Lamento da Terra. In: IBRAM, Instituto Brasileiro de Museus. PANKARARU. Maria; MARTINS. Fernanda, TAVARES, Joana Brandão; MELLO, Gabriela Saraiva de; TUPINAMBÁ, Potyra Tê; GERLIC, Sebastián. **Memória da Mãe Terra**. 2014. 34p. ONG Thydêwá. Disponível em: < <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2014/12/livro-mae-terra-web.pdf> > Acesso em: 04 ago. 2024.

KRIPPNER, Stanley Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. **Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)**, v. 34, p. 17–24, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/STfDM8qzr5dm3bG5YTWfMhb/#> Acesso em: 1 set. 2025.

MARIANO, Michelle Carlesso. **KOIXOMUNETI: xamanismo e resistência Terena**. Atena editora, 2024. Disponível em: <https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/koixomuneti-xamanismo-e-resistencia-terena> Acesso em: 6 de mar. 2025.

MATTA, Roberto da. **Você tem cultura?** Jornal da Embratel, RJ, 1981.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro**. Revista de História, São Paulo, n. 155, p. 191–203, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i155p191-203. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19041>>. Acesso em: 1 set. 2025.

MIRANDA. Claudionor do Carmo. **Territorialidade e prática agrícola: premissas para o desenvolvimento local em comunidades Terena de MS**. 2006. 121 f. Dissertação. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao> Acesso em 02 fev. 2022.

MOURA, Noêmia; ACÇOLINI, Grazielle. **Os Terena em Mato Grosso do Sul**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira; ORTIZ, Rosalvo Ivarra; SANTOS, Ane Caroline dos. **As mulheres corajosas da aldeia taunay/Ipegue em Mato Grosso do Sul/Brasil: xamanismo, cristianismo e Atualização cosmológica.** Dosie 'Etnologia indígena'. 2017. Disponível em:

https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/141952/Las_mujeres_valientes_de_la_aldea_Taunay.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 4 ago. 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória.** Curitiba, PR, 2018.

PAGLIUCA, Elidiane de Brito. **Educação e histórias sobre as concepções de infância de velhos(as) chiquitanos(as):** modos de aprender, de ser e de viver. 2017, 199p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação). Paranaíba: Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2017. Disponível em:

<<https://biblioteca.uems.br/publicos/download/105927>> Acesso em: 3 ago. 2024.

PAIZ, Ivo. **Conhecimentos e Saberes dos Koixomunetí na Cultura Terena e na Escola da Terra Indígena Ipegue, Aquidauana, MS.** Entrevista concedida a Nilzilene Paiz Flores em 12 dez. 2020.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 200-215, 1992. Disponível em:

<<http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/system/files/acervo-livre/cg0181/textocg0181013.pdf>> Acesso em: 3 ago. 2024.

RIBAS, Dulce Lopes Barboza, CONCONE, Maria Helena Vilas Boas; PÍCOLI, Renata Palópoli. Doenças e práticas terapêuticas entre os Terena de Mato Grosso do Sul. **Saúde e Sociedade** [online]. 2016, v. 25, n. 1, pp. 160-170. Disponível em: < [SciELO Brasil - Doenças e práticas terapêuticas entre os Terena de Mato Grosso do Sul Doenças e práticas terapêuticas entre os Terena de Mato Grosso do Sul](#)>. ISSN 1984-0470. Acesso em: 1 set. 2025.

RUSSO, Kelly; PALADINO, Mariana. **Ciências, tecnologias, artes e povos indígenas no Brasil:** subsídios e debates a partir da Lei 11.645/2008, 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

RIBEIRO, Berta G. **Os estudos de cultura material:** propósitos e métodos. Revista do Museu Paulista 30, p. 13-41. 1986. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1985-estudos/RibeiroB_1985_OsEstudosDeCulturaMaterial.pdf > Acesso em: 05 mai. 2024.

RIBEIRO, Aridiane Alves. **O cuidado no espaço de intermedialidade em uma aldeia indígena.** Ribeirão Preto, 2015.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. A Lei Maria da Penha no contexto indígena: Das Marias diversas às Marias Indígenas. In: **Anais do XII Encontro Nacional da Associação de História, seção Mato Grosso do Sul.** Aquidauana, MS, 2014, p. 1-11. Disponível em: http://www.encontro.ms.anpuh.org/resources/anais/38/1411780335_ARQUIVO_ArtigoUFMSAquidauana.pdf Acesso em: 04 ago. 2024.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **Mulher Terena: dos papéis tradicionais para a atuação sociopolítica.** Senó Terênoe: kixoku ko'ítukeyea mekuke yuko kóoyene xapa viyénoxapa yoko nâti. Dissertação (Programa de Mestrado em Ciências Sociais) – PUC, São Paulo, 2012, 144f. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3381>> Acesso em: 04 ago. 2024.

SECCHI, D.; PRATES, E. L. Currículos interculturais para escolas indígenas: novos desafios. **Revista Pedagógica**, [S. l.], v. 17, n. 34, p. 117–132, 2015. DOI: 10.22196/rp.v17i34.2921. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/pedagogica/article/view/2921> Acesso em: 3 ago. 2024.

SEIZER, Antonio Carlos. KALIVÔNO HIKÓ TEREÑÔE: **Sendo criança indígena Terena do/no século XXI** - vivendo e aprendendo nas tramas das tradições, traduções e negociações. 2016. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=4936703 Acesso: 14 mar. 2021.

SILVA, J. A. F.; SILVA, G. J. da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. **História Oral**, [S. l.], v. 13, n. 1, 2010. DOI: 10.51880/ho.v13i1.129. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/129>> Acesso em: 3 ago. 2024.

SILVA, Miguelina da. **Conhecimentos e Saberes dos Koixomunetí na Cultura Terena e na Escola da Terra Indígena Ipegue, Aquidauana, MS.** Entrevista concedida a Nilzilene Paiz Flores em 28 nov. 2020.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: **A temática indígena na escola: novos professores de 1º e 2º graus.** Brasília: Mec/Mari/Unesco, 1995. cap. 18. p. 445-479. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/2756> Acesso em: 15 abr. 2021.

THOMAZ, Omar Ribeiro. A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade. In : SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org). **A temática indígena na escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília : MEC, 1995. Cap.17, p.425-441. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1850#:~:text=https%3A//ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1850> Acesso em: 14 abr. 2021.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A construção do território terena (1970-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção.** 2003. 162f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-9252.pdf>> Acesso em: 3 ago. 2024.

XOKO, Coletivo. Gratidão. In: IBRAM, Instituto Brasileiro de Museus. PANKARARU. Maria; MARTINS. Fernanda, TAVARES, Joana Brandão; MELLO, Gabriela Saraiva de; TUPINAMBÁ, Potyra Tê; GERLIC, Sebastián. **Memória da Mãe Terra.** 2014. 34p. ONG Thydêwá. Disponível em: < <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2014/12/livro-mae-terra-web.pdf> > Acesso em: 04 ago. 2024.

ANEXOS

Anexo I – Projeto de Mediação Pedagógica – 1ª versão

Valorização das Práticas de Cura desenvolvidas pelos Koixomunetí na T.I Ipegue

Diante dos dados apresentados na investigação elaboramos um projeto de ensino que busca valorizar as práticas de cura e os saberes dos *koixomunetí* no currículo escolar, a fim de ser desenvolvido na Escola Municipal Indígena Feliciano Pio, em parceria com os estudantes da EJA (Educação para Jovens e Adultos) visto que nessa turma há alguns anciãos e mulheres que podem contribuir com os/as estudantes, professores/as e sobretudo a comunidade ao debater a atuação do *koixomunetí* no Ipegue.

É importante debater com os estudantes os saberes tradicionais de manipulação dos medicamentos naturais, para o bem estar espiritual e físico, que é repassado pelos *Koixomunetí*, nas entrevistas que fizemos com os/as anciãos, solicitei as receitas dos medicamentos naturais mais utilizados pelas pessoas que os procuram. Esses é um dos conhecimento que serão repassados aos estudantes.

Para tanto, utilizaremos a dramatização e/ou representação, envolvendo situações vivenciadas no cotidiano, como ter alguma pessoa enferma em casa e fazer o uso de medicamentos naturais, preparados com as ervas medicinais para a cura e o restabelecimento da saúde da pessoa, aliado a proteção espiritual, realizada pelo *Koixomunetí*, como afirma Canclini (2001) é importante “teatralizar” a espiritualidade tradicional em outros contextos. Esses saberes e conhecimentos serão propostos aos estudantes em sala de aula por meio dessas dinâmicas.

Além disso, faremos as leituras de histórias como “Desencontro” que são contados pelos anciãos e está disponível na cartilha Itatane Vapeya (1994), elaborado por um coletivo

de autores como — Anésio Alfredo, Crispim do Carmo Miranda, Délio Delfino, Edio Felipe Valério, Eugênio Souza, Genésio Farias, Janete Lili, Jonas Gomes, Leonardo Reginaldo Filho, Noel patrocínio e Severiano de Almeida Pascoal — oriundos de diversas comunidades localizadas em Mato Grosso do Sul, como: Cachoeirinha, Água Branca de Nioaque, Lagoinha, Brejão, Argola, Bananal, Água Azul, Buriti, Passarinho e Ipegue.

Também serão consideradas as histórias de feiticeiros como “*Mohikenati*” e “Mãe d’água” organizado por Oliveira (2003), essas duas histórias demonstram a atuação dos *Koixomunetí* na vida espiritual dos Terena, como: a proteção da comunidade contra ataques de inimigos sobrenaturais, que causam doenças e a ajudam na plantação e colheita de alguns alimentos.

Outras histórias presentes na cartilha “Caminhando pelo mundo – Mitologia Terena” organizado por Cunha (2012) também é apresentada a importância de *Orekajuvakái* como um líder espiritual, que ajudou os Terena a derrotar diversos demônios como: Haad, Bomboome e os Toqueore.

Essas histórias foram escolhidas porque podem contribuir com a valorização do bem viver e gradativamente se constituir um *Koixomunetí*, para que os estudantes reconheçam a importância de ter a figura dos/as xamãs em sua comunidade, pois além de ajudar no combate dos males, mantém o equilíbrio espiritual da comunidade e a sabedoria, atuando na cura das pessoas acometidas por doenças físicas e espirituais. As histórias presentes no livro contém ilustrações e foram elaboradas em 5 idiomas: Português, Terena, Inglês, Espanhol e Francês. São histórias de fácil compreensão para os estudantes e pode ser trabalhadas em outros momentos e contextos.

Os cantos entoados pelos/as xamãs em vários momentos são importantes para a disseminação da cultura e também da língua Terena, pois todos os cantos são na língua materna. Também durante as entrevistas foram solicitados aos anciãos que cantassem algum canto Terena, geralmente os que costumam cantar para promoverem a paz e equilíbrio espiritual as pessoas que os procuram. A contribuição do CD Música Cerimonial Terena, organizado por Oliveira (2001) que contém a gravação de cantos entoados na língua materna, por anciãos Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue, como a saudosa Inácia Luiz do Ipegue, Dona Leda e Augusta da Água Branca, que interpretam cantos de saudação, pajelança, colheita e invocam os antepassados.

Os saberes dos/as xamãs devem ser priorizados e compartilhados com os estudantes com a finalidade de divulgar e promoverem a permanência desses conhecimentos na comunidade, bem como o fortalecimento das tradições culturais e do modo de ser Terena.

Como destaca Maders (2017) os processos de aprendizagem na cultura indígena não se separam de suas vidas, aprendem e vivem como um processo natural e permanente enfatiza os espaços ritualísticos que considera importante na educação indígena. “Outro aspecto importante a destacar na educação indígena, são os espaços ritualísticos de educação, onde as crianças são educadas em um mundo espiritual e sagrado, dentro de uma relação de confiança e respeito pelos demais” (Maders, 2017, p. 57).

Os estudantes têm conhecimento de que há *koixomunetís* na comunidade, porém muitos não sabem o valioso trabalho que tem sido desenvolvido na comunidade do Ipegue, desconsiderando que há pessoas que podem ajudar na aproximação entre o mundo físico e o mundo espiritual, para curar pessoas e trazer o bem-estar e o equilíbrio para toda a comunidade.

Anexo II

Valorização das Práticas de Cura desenvolvidas pelos Koixomunetí na Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio T.I Ipegue

Diante dos dados apresentados na investigação elaboramos um projeto de ensino que buscou valorizar as práticas de cura e os saberes dos *koixomunetí* no currículo escolar, foi desenvolvido na Escola Municipal Indígena Feliciano Pio, em parceria com os estudantes da EJA (Educação para Jovens e Adultos) da fase inicial, visto que nessa turma há alguns anciãos e mulheres que contribuíram com a comunidade ao debater a atuação do *koixomunetí* na escola.

Os estudantes relataram nas falas, durante as conversas que os saberes tradicionais de manipulação dos medicamentos naturais, para o bem estar espiritual e físico, que é realizado pelos *koixomunetí*, são transmitidos oralmente e visualmente pelos pais e avós, segundo relatos das pessoas acima de 30 anos, os jovens com idade entre 16 a 29 anos relataram que não buscam o atendimento aos xamãs pois preferem procurar auxílio no posto de saúde da comunidade.

Os estudantes estão na fase inicial, portanto ainda não conseguem fazer relatos escritos as mediações ocorrem em conversas, com relatos orais, muitos são tímidos, no projeto proposto anteriormente havia uma intenção de se realizar uma dramatização mas não foi possível.

Fiz as seguintes perguntas: Você sabe o que é um *koixomunetí*? As respostas dos estudantes. “É um pajé”. “O que conversa com as árvores e com a água também”. “Ele vê espíritos e cura as pessoas”. “Meu avô era, ele sempre sonhava antes de acontecer alguma coisa, avisavam ele antes”. “Minha tia era, ela usava porungo e se pintava pra atende as pessoas, ia muita gente lá, eu lembro”. “É uma pessoa que sabe de tudo”. “Minha mãe falou que minha avó era, ela virava até animais, hoje ninguém sabe o que ela sabia, ela sabia reza”. “Meu avô era, ele via as coisas que ia acontecer, sabia antes de todo mundo, eu queria ser mas

a gente que é escolhido, não é qualquer pessoa que pode ser”. “Minha mãe era, ela benzia e cantava muito, cantava todo dia”.

Quais são os *koixomunetis* do Ipegue? Os estudantes responderam oralmente. “Aqui não tem mais, os que tinham já morreram”. “Ainda tem lá na cachoeirinha, aqui tinha bastante”. “Acho que tia Maurícia é”. “Meu pai benze e sabe de remédio, será que ele é também?”. “Antes tinha, as pessoas que sabia virou evangélico e parou”. “Lá no Buriti tem, eu já fui lá”. “Dona Miguelina sabe, antes benzia, agora tá velhinha”. “Tio Anacleto benzia muita coisa, ele era”. “Meu pai puxa perna de criança e benze, ele não sabe muito mas acho que ele é”.

A partir dessas respostas dialoguei sobre as diversas funções realizadas pelos *koixomunetis* e do importante trabalho desenvolvido por essas pessoas na manutenção do bem estar de todos da comunidade e de outras que os procuram. Esses saberes e conhecimentos que os xamãs possuem, foram transmitidos pelos pais ou avós por meio da oralidade e observação em diversos momentos.

Foi também evidenciado o uso e conhecimento de alguns medicamentos naturais utilizados na comunidade por diversas pessoas. Os medicamentos mais comuns mencionados pelos estudantes foram as ervas para diarreia e dores no estômago como: folha de goiaba, boldo, folha de araquá, ponta-lívia.

Realizei a leitura “Desencontro” para os estudante da EJA que são contados pelos anciãos e está disponível na cartilha Itatane Vapeya (1994), elaborado por um coletivo de autores como — Anésio Alfredo, Crispim do Carmo Miranda, Délio Delfino, Edio Felipe Valério, Eugênio Souza, Genésio Farias, Janete Lili, Jonas Gomes, Leonardo Reginaldo Filho, Noel patrocínio e Severiano de Almeida Pascoal — oriundos de diversas comunidades localizadas em Mato Grosso do Sul, como: Cachoeirinha, Água Branca de Nioaque, Lagoinha, Brejão, Argola, Bananal, Água Azul, Buriti, Passarinho e Ipegue.

Outra história narrada para os estudantes da EJA foi a de feiticeiros como “*Mohikenati*” e “Mãe d’água” organizado por Oliveira (2003), essas duas histórias demonstram a atuação dos *Koixomunetis* na vida espiritual dos Terena, como: a proteção da comunidade contra ataques de inimigos sobrenaturais, que causam doenças e a ajudam na plantação e colheita de alguns alimentos.

Outras histórias presentes na cartilha “Caminhando pelo mundo – Mitologia Terena” organizado por Cunha (2012) onde também é apresentada a importância de *Orekajuvakái* como um líder espiritual, que ajudou os Terena a derrotar diversos demônios como: Haad, Bomboome e os Toqueore. As histórias presentes na referida cartilha contém ilustrações e

foram elaboradas em 5 idiomas: Português, Terena, Inglês, Espanhol e Francês. São histórias de fácil compreensão para os estudantes e pode ser trabalhadas em outros momentos e contextos.

As lendas Terena Ihowo-ihowo e Woropi presentes na cartilha Lendas Terena e Kadiwéu de Fernandes e Batista (1981) que destacam a presença de feiticeiros e a morte de seres que faziam mal ao povo Terena.

Essas histórias foram escolhidas pois contribuíram com a valorização do bem viver e gradativamente se constituir um *Koixomonetí*, para que os estudantes pudessem reconhecer a importância de ter a figura dos/as xamãs em sua comunidade, pois além de ajudar no combate dos males, mantém o equilíbrio espiritual da comunidade e a sabedoria, atuam na cura das pessoas acometidas por doenças físicas e espirituais.

As histórias tradicionais foram utilizadas como instrumentos pedagógicos para a valorização do bem viver e para a formação cultural dos estudantes indígenas. Ao trazer a figura do *koixomonetí* para o centro do processo educativo, busca-se não apenas resgatar e fortalecer a memória coletiva, mas também reafirmar a atuação fundamental desses líderes espirituais na manutenção do equilíbrio da comunidade.

A escola, nesse sentido, não se limita a transmitir conteúdos formais, mas passa a ser também um espaço de reconhecimento e valorização dos saberes ancestrais, contribuindo para que as novas gerações compreendam a importância dos xamãs na preservação da saúde física, espiritual e social do povo. Além de atuarem no combate às doenças, os *koixomonetís* são guardiões de uma sabedoria milenar que assegura a continuidade cultural e o fortalecimento identitário.

Essa proposta educativa rompe com a lógica tradicional da escola ocidental, que muitas vezes ignora ou deslegitima os conhecimentos indígenas. Ao contrário, promove uma educação intercultural diferenciada, que reconhece os xamãs como agentes de cura, espiritualidade e conhecimento, colocando-os no mesmo patamar de importância que qualquer outro saber científico.

Os cantos entoados pelos/as xamãs em vários momentos são importantes para a disseminação da cultura e também da língua Terena, pois todos os cantos são apresentados na língua materna. Também durante as entrevistas foram solicitados aos anciãos que cantassem algum canto Terena, geralmente os que costumam cantar para promoverem a paz e equilíbrio espiritual as pessoas que os procuram. A importância do canto para a valorização dos conhecimentos dos *koixomunetís* foi mencionado pelos(as) estudantes.

A centralidade dos cantos tradicionais na transmissão cultural e no fortalecimento da identidade do povo Terena e da ligação dos xamãs com os cantos foram destacados e muitos estudantes relataram que seus avós sempre cantavam para diversos momentos e eram entoados na língua Terena. O fato de serem entoados na língua materna reforça a importância da oralidade como instrumento de preservação linguística, garantindo que as novas gerações mantenham contato vivo com a língua e com os significados que ela carrega.

Os cantos entoados pelos *koixomunetís* não têm apenas função estética ou ritual, mas cumprem funções fundamentais, pois promovem a cura espiritual e física, restauram o equilíbrio da comunidade e reafirmam a relação sagrada entre os indivíduos, a coletividade e o mundo espiritual. Ao trazer esses cantos para o contexto escolar — por meio das entrevistas com os anciãos, por exemplo — os estudantes não apenas acessam um conhecimento ancestral, mas também reconhecem a relevância desses saberes para a manutenção da cultura Terena.

Dessa forma, a escola se torna um espaço de valorização dos conhecimentos tradicionais, em que a prática do canto deixa de ser vista como algo restrito ao ritual e passa a ocupar também uma função pedagógica: ensinar, sensibilizar e fortalecer o pertencimento cultural.

A valorização dos cantos dos *koixomunetís* contribui para uma educação intercultural que respeita a espiritualidade, a língua e a tradição, assegurando que o saber dos anciãos seja transmitido e continue vivo entre os jovens.

A contribuição do CD Música Cerimonial Terena, organizado por Oliveira (2001) que contém a gravação de cantos entoados na língua materna, por anciãos Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue, como a saudosa Inácia Luiz do Ipegue, Dona Leda e Augusta da Água Branca, que interpretam cantos de saudação, pajelança, colheita e invocam os antepassados, foram disponibilizados para que pudessem ser ouvidos pelos estudantes.

Os saberes dos/as xamãs devem ser priorizados e compartilhados com os estudantes com a finalidade de divulgar e promoverem a permanência desses conhecimentos na comunidade, bem como o fortalecimento das tradições culturais e do modo de ser Terena.

Como destaca Maders (2017) os processos de aprendizagem na cultura indígena não se separam de suas vidas, aprendem e vivem como um processo natural e permanente enfatiza os espaços ritualísticos que considera importante na educação indígena.

Outro aspecto importante a destacar na educação indígena, são os espaços ritualísticos de educação, onde as crianças são educadas em um mundo espiritual e

sagrado, dentro de uma relação de confiança e respeito pelos demais (Maders, 2017, p. 57).

Maders (2017) ressalta uma característica fundamental da educação indígena: a indissociabilidade entre o aprender e o viver. Nos contextos tradicionais, o conhecimento não é algo separado da vida cotidiana ou restrito a um espaço formal, mas sim um processo natural, contínuo e coletivo, que se constrói nas experiências diárias e nos espaços ritualísticos.

Ao destacar a importância desses espaços, o autor chama a atenção para o fato de que, na educação indígena, o rito não é apenas uma prática espiritual, mas também uma forma de ensinar valores, transmitir saberes e reforçar laços comunitários. Nas cerimônias, os estudantes aprendem não apenas conteúdos específicos, mas também princípios de respeito, confiança, reciprocidade e equilíbrio, elementos centrais para a vida em comunidade.

Conforme Maders (2017) Esse aspecto rompe com a lógica ocidental de ensino, muitas vezes fragmentada e limitada à sala de aula. Na perspectiva indígena, a educação ocorre em um mundo sagrado e espiritual, em que a formação do indivíduo é integral, envolvendo dimensões físicas, sociais e espirituais.

Portanto, Maders (2017) evidencia que reconhecer e valorizar os espaços ritualísticos no âmbito escolar é essencial para uma verdadeira educação intercultural, capaz de respeitar as especificidades culturais e fortalecer as identidades indígenas, sem reduzir a escola a um mero reprodutor de conteúdos formais.

Após a mediação os(a) estudantes identificaram os xamãs existentes no trabalho desenvolvido por eles na comunidade do Ipegue, é importante pois com eles há a aproximação do mundo físico com o mundo espiritual, para realizar curas e trazer o bem-estar e o equilíbrio para toda a comunidade.

O processo de mediação pedagógica possibilitou aos estudantes reconhecer e valorizar a função social dos *koixomunetís* em sua própria comunidade. Pois foi reconhecido que a Dona Miguelina, Dona Maurícia e outros são *koixomunetís* pois tem muito conhecimento ancestral que foram transmitidos pelos pais e avós.

Realizaram desenhos com os *koixomunetís* que foi exposto na semana indígena na escola.



Fonte: Flores (2024)



Fonte: Flores (2024)

Esse reconhecimento é fundamental, pois reafirma que o conhecimento indígena não é apenas simbólico, mas essencial para a saúde, o equilíbrio e o bem-estar coletivo.

Os xamãs atuam como mediadores entre o mundo físico e o espiritual, desempenhando uma função que vai além da cura individual: eles garantem a harmonia da comunidade, preservam a sabedoria ancestral e fortalecem os laços culturais. Ao destacar a importância desse trabalho, os estudantes demonstram um movimento de ressignificação e valorização identitária, aproximando a escola dos saberes tradicionais e reforçando a interculturalidade.

Essa experiência demonstra que, quando a escola abre espaço para os saberes dos anciãos e líderes espirituais, contribui não apenas para a aprendizagem formal, mas também para a continuidade cultural e espiritual do povo indígena, fortalecendo a memória coletiva e o pertencimento comunitário.

Referências:

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas Híbridas em Tempos de Globalização**. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2001.

CUNHA, Fátima Cristina Duarte Ferreira. **Caminhando pelo mundo** – mitologia Terena: a saga dos Terena. Ilustração de Roberto Motta. Editora da UFMS, Campo Grande, MS. 2012, 24p.

MADERS, Sandra. **Educação escola indígena, intercultural e formação de professores(as)**. Santa Maria, 2017. 181f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/13358/TES_PPGEDUCACAO_2017_MADERS_SANDRA.pdf> Acesso em: 3 ago. 2024.

MATO GROSSO DO SUL, Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul. **Itatane Vapeyea** (Pedacões de Vida). Campo Grande. 1. ed. v. 500, 1994, 80p.

OLIVEIRA, Joel. **CD Cerimonial Terena**. In: Acervo Digital Memória Fonográfica de Mato Grosso do Sul. 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/@MemoriaFonograficadeMS>> Acesso em: 3 ago. 2024.

OLIVEIRA, Edineide Dias de. **Registro de Lendas e Estórias Terena**. Campo Grande, MS. Editora Mória, 2003.

Anexo III - Glossário das plantas naturais utilizadas pelos Koixomunetís da T.I Ipegue, Aquidauana, Brasil

Alecrim – nome científico *Rosmarinus officinalis*. Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/alecrim-rosmarinus-officinalis.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Serve para febre, pressão alta, as folhas são fervidas e tomadas em pequenas doses, três vezes ao dia, também é utilizada como calmante em banhos de assento para crianças e banhos no corpo para os adultos.

Alfavaca – nome científico *Ocimum gratissimum*; Fonte: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/812664/1/FOL69.pdf> Acesso: 10 ago. 2024.

Algodãozinho – nome científico *Cochlospermum regium*; Fonte: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/1124921/1/documentos-370-1.pdf> Acesso: 10 ago. 2024.

Serve para febre e dores no corpo, as suas folhas são fervidas e tomadas em pequenas doses, duas vezes ao dia.

Arruda – nome científico *Ruta graveolens*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/arruda-ruta-graveolens.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Beladona – nome científico *Atropa belladonna*; Fonte: <https://www.missouribotanicalgarden.org/PlantFinder/PlantFinderDetails.aspx?taxonid=287159> Acesso: 10 ago. 2024.

Boldo – nome científico *Plectranthus barbatus Andrews*; Fonte: https://www.fcf.unicamp.br/wp-content/uploads/2023/05/Boldo-de-jardim_referencia.pdf Acesso: 10 ago. 2024.

Cana de macaco – nome científico *Costus spicatus*; Fonte: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/911513/cana-do-brejo#:~:text=Resumo%3A%20Cana%2Ddo%2Dbrejo,a%20sua%20a%C3%A7%C3%A3o%20diur%C3%A9tica%20e> Acesso: 10 ago. 2024.

Cancerosa – nome científico *Maytenus ilicifolia*; Fonte: <https://guiadassuculentas.com/tags/planta-cancerosa/> Acesso: 10 ago. 2024.

Casca de acaiá – nome científico *Spondias lutea L*; Fonte: <https://www.cpap.embrapa.br/plantas/ficha.php?especie=Spondias%20lutea%20L>. Acesso: 10 ago. 2024.

Casca de barreiro – nome científico *Machaerium eriocarpum*; Fonte: https://biologiadapaisagem.com.br/2023/02/16/machaerium-eriocarpum-barreiro/#google_vignette Acesso: 10 ago. 2024.

Casca de coco – nome científico *Cocos nucifera*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/coco-cocos-nucifera.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Erva cidreira – nome científico *Lippia alba*; Fonte: <https://sites.usp.br/jardimdabotanicausprp/erva-cidreira-brasileira-lippia-alba/> Acesso: 10 ago. 2024.

Folha de café – nome científico *Coffea arabica*; Fonte: <https://hortodidatico.ufsc.br/cafe/> Acesso: 10 ago. 2024.

Folha de laranja – nome científico *Citrus sinensis*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/laranja-citrus-sinensis.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Folha de goiaba – nome científico *Psidium guajava*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/goiaba-psidium-guajava.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Folha de araçá – nome científico *Psidium cattleianum*; Fonte: [https://www.ibflorestas.org.br/lista-de-especies-nativas/araca-amarelo#:~:text=Nome%20Cient%3%ADfco%3A%20Psidium%20cattleianum%20\(Myrtaceae,1%2C0%20cm%20de%20comprimento](https://www.ibflorestas.org.br/lista-de-especies-nativas/araca-amarelo#:~:text=Nome%20Cient%3%ADfco%3A%20Psidium%20cattleianum%20(Myrtaceae,1%2C0%20cm%20de%20comprimento) Acesso: 10 ago. 2024.

Fedegoso – nome científico *Senna obtusifolia*; Fonte: https://www.agrolink.com.br/problemas/fedegoso-branco_566.html Acesso: 10 ago. 2024.

Figueirinha – nome científico *Ficus carica*; Fonte: <https://www.biodiversity4all.org/taxa/60218-Ficus-carica> Acesso: 10 ago. 2024.

Fumo – nome científico *Nicotiana tabacum*; Fonte: <https://www.cabidigitallibrary.org/doi/abs/10.1079/cabicompendium.36326> Acesso: 10 ago. 2024.

Guaco – nome científico *Mikania glomerata Sprengel*; Fonte: <https://florien.com.br/wp-content/uploads/2016/06/GUACO-.pdf> Acesso: 10 ago. 2024.

Hortelã – nome científico *Mentha sp*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/hortela-mentha-sp.html> Acesso: 10 ago. 2024.

Jaticá – nome científico *Achyrocline alata*; Fonte: <https://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/2015/05/Jateika%3%A1.pdf> Acesso: 10 ago. 2024.

Kininha – nome científico *Cinchona calisaya*; Fonte: https://www.plantamed.com.br/plantaservas/especies/Cinchona_calisaya.htm Acesso: 10 ago. 2024.

Serve para mãe do corpo quando desce (Utero). As folhas são fervidas e tomadas três vezes ao dia em doses pequenas, uma xícara de café.

Limão – nome científico *Citrus limon*; Fonte: <https://www.jardineiro.net/plantas/limao-citrus-limon.html>. Acesso: 10 ago. 2024.

Lixeirinha – nome científico *Davilla elliptica*. <https://www.trilhadotatuueg.com/post/lixeirinha>. Acesso: 10 ago. 2024.

Serve para mãe do corpo quando sobe (Utero). As folhas são fervidas e tomadas três vezes ao dia em doses pequenas, uma xícara de café.

Macela – nome científico *Achyrocline satureioides*; Fonte: https://www.google.com/search?q=Macela+%E2%80%93+nome+cient%3%ADfco+Achyrocline+satureioides%3B&rlz=1C1VDKB_pt-PTBR1061BR1061&oq=Macela+%E2%80%93+nome+cient%3%ADfco+Achyrocline+satureioides%3B&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIKCAEQABiABBiiBDIHCAIQABjvBTIKC

AMQABiABBiiBDIKCAQQABiABBiiBDIGCAUQRRg80gEINDU3OGowajSoAgCwAgE&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso: 10 ago. 2024.

Marra pinto – nome científico *Boerhavia Cocinea*; Fonte: <https://www.esalq.usp.br/d-plant/node/1166>. Acesso: 10 ago. 2024.

Mercúrio do campo – nome científico *Erythroxylum suberosum*; Fonte: <https://novamata.org/?s=Merc%C3%BArio+do+campo+%E2%80%93+nome+cient%C3%ADfico+Erythroxylum+suberosum%3B>. Acesso: 10 ago. 2024.

Nó de cachorro – nome científico *Heteropterys tomentosa A. Juss*; Fonte: <https://www.scielo.br/j/rbpm/a/dRmcVLdf8Gn5YhNNKKWnCFm/?lang=pt>. Acesso: 10 ago. 2024.

Picão – nome científico *Bidens pilosa*; Fonte: <https://hortodidatico.ufsc.br/picao-preto/>. Acesso: 10 ago. 2024.

Ponta lívia – nome científico *Achillea millefolium L*; Fonte: <https://hortodidatico.ufsc.br/mil-folhas/> Acesso: 10 ago. 2024.

Serve para pontada, dores no peito, tosse, gripe, resfriado, febre. As suas folhas são fervidas e tomadas em pequenas doses, geralmente três vezes ao dia.

Quebra pedra – nome científico *Phyllanthus niruri L*; Fonte: <https://hortodidatico.ufsc.br/quebra-pedra/>. Acesso: 10 ago. 2024.

Unha de gato – nome científico *Uncaria tomentosa*; Fonte: <https://hortodidatico.ufsc.br/unha-de-gato/>. Acesso: 10 ago. 2024.

Vassourinha – nome científico *Scoparia dulcis L*. Fonte: https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/ConsultaPublicaUC/BemVindoConsultaPublicaConsultar.do?invalidatePageControlCounter=&idsFilhosAlgas=&idsFilhosFungos=&lingua=&grupo=&familia=null&genero=&especie=&autor=&nomeVernaculo=&nomeCompleto=Scoparia+dulcis&formaVida=null&substrato=null&ocorreBrasil=QUALQUER&ocorrencia=OCORRE&endemismo=TODO&origem=TODO®iao=QUALQUER&estado=QUALQUER&ilhaOceanica=32767&domFitogeograficos=QUALQUER&bacia=QUALQUER&vegetacao=TODO&mostrarAte=SUBESP_VAR&opcoesBusca=TODO_OS_NOMES&loginUsuario=Visitante&senhaUsuario=&contexto=consulta-publica. Acesso: 10 ago. 2024.

APÊNDICES

Apêndice I - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Idoso/a)

Convidamos o (a) Sr. (a) _____ para participar da Pesquisa **CONHECIMENTOS E SABERES DOS KOIXOMUNETÍ NA CULTURA TERENA E NA ESCOLA DA TERRA INDÍGENA IPEGUE, AQUIDAUANA, MS**, voluntariamente, sob a responsabilidade da pesquisadora Nilzilene Paiz Flores Oliveira, Terena e moradora da Terra Indígena Ipegue, com a finalidade de valorizar os saberes e conhecimentos tradicionais dos koixomunetí. Sua participação é voluntária e ocorrerá, por meio de entrevista que será orientada por um roteiro de

perguntas, será gravada em áudio e após transcrita. Será analisada de acordo com as contribuições de pesquisadores.

Se o(a) senhor(a) aceitar participar da pesquisa, contribuirá com o saber das práticas culturais dos koixomunetí e do histórico Terena. As entrevistas serão realizadas em sua residência para maior conforto e evitar cansaço do deslocamento, será informado(a) com antecedência o dia e hora da entrevista, para evitar possíveis transtornos, terá total liberdade para relatar sua vivência. Com todas as medidas adotadas para a prevenção do Covid 19, com o uso de máscara e álcool gel, distanciamento de 1 metro e meio. As entrevistas terão duração de 30 minutos.

A presente pesquisa visa contribuir com a valorização da cultura e das tradições dos Koixomunetís Terena que habitam no Território Indígena Ipegue. Reconhecer que as fontes orais dos participantes da pesquisa é importante para o fortalecimento étnico dessa comunidade. Respeitando os valores culturais, sociais, morais e religiosos, bem como aos hábitos e costumes, dos participantes da pesquisa. Respeito a visão de mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política; conforme a Resolução Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 510 de 2016 (Normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais) e à Resolução CNS nº 304 de 2000 (Pesquisa com População Indígena).

Ao final da pesquisa será realizada um projeto de intervenção intitulado “Projeto de Valorização dos Koixomunetí”, para a divulgação dos resultados obtidos e retorno social aos participantes, com o objetivo de valorizar as práticas de cura e os saberes dos koixomunetí e será desenvolvido na Escola Municipal Indígena Feliciano Pio, posteriormente a realização da pesquisa, quando a pandemia do Covid-19 for superada e as aulas presenciais retornarem.

Considera-se que toda a pesquisa envolvendo seres humanos envolve riscos. Tais como: possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural do ser humano, em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente; os idosos ou idosas entrevistados(as) podem ficar emocionados(as) ao lembrar histórias do passado, sentir tristeza e cansaço devido as emoções. Podem sentir constrangimento por não compreenderem no cotidiano os termos cultura e tradição. Para evitar esses riscos serão realizados diálogos prévios com os participantes, assegurando-lhes seu anonimato, para adquirir a confiança dos mesmos.

Será prestada assistência ao participante da pesquisa, para atender danos imateriais decorrentes direta ou indiretamente da pesquisa.

Em qualquer etapa de desenvolvimento da pesquisa, o (a) Sr (a) terá acesso à pesquisadora e à coordenadora da pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas, o participante terá acesso ao registro do consentimento sempre que solicitado. A orientadora da pesquisa é a Prof. Dra. Léia Teixeira Lacerda, que pode ser encontrada pelo telefone (67) 3901-4606 no endereço Av. Dom Antônio Barbosa, Nº. 4155, Santo Amaro, Saída de Rochedo - Rodovia MS-080 - Campo Grande, MS, Brasil.

1. Garantia de liberdade: É garantida aos sujeitos participantes a autonomia e liberdade de todos os envolvidos no processo de pesquisa, inclusive da liberdade científica e acadêmica; de se retirar a qualquer momento da pesquisa e seus consentimentos de participação, sem qualquer prejuízo pessoal.

2. Garantia de confidencialidade: Os dados relativos à pesquisa advindos dos depoimentos descritos serão analisados conforme a metodologia da pesquisa, garantindo o resguardo das informações dadas em confiança e a proteção contra a sua revelação não autorizada.

3. Garantia do acompanhamento do desenvolvimento da pesquisa: É direito dos sujeitos participantes e dever da pesquisadora mantê-los informados sobre o andamento da pesquisa, mesmo que de caráter parcial ou temporário.

4. Garantia de isenção de despesas e/ou compensações: Não há despesas pessoais para os sujeitos participantes em nenhuma etapa da pesquisa, como também não há compensações financeiras ou de qualquer outra espécie relacionadas à sua participação. Caso haja alguma despesa adicional, esta será integralmente absorvida pelo orçamento da pesquisa.

5. Garantia Científica Relativa ao Trabalho dos Dados Obtidos: Há garantia incondicional quanto à preservação exclusiva da finalidade científica do manuseio dos

dados obtidos. Conforme a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade.

6. Critérios de inclusão: são 04(quatro) os sujeitos participantes desta pesquisa (dois do sexo feminino e dois do sexo masculino) todos de origem indígena Terena, moradores do Território Indígena Ipegue, no município de Aquidauana, do Estado de Mato Grosso do Sul. Os(as) idosos(as) convidados e participantes da pesquisa deverão assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). O referido termo será elaborado em duas vias, ficando uma retida com a pesquisadora responsável e outra com o(a) idoso(a) participante de pesquisa, conforme Resolução CNS nº 466 de 2012 itens IV. 3.f e IV.5.d.

7. Critérios de exclusão: Os sujeitos participantes da pesquisa deverão assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) autorizando a sua participação. A assinatura neste documento atende a Resolução n. 466/2012, do Conselho Nacional de Saúde. Se, depois de consentir sua participação, o (a) Sr. (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da produção de dados, independente do motivo e sem prejuízo a sua pessoa. Os resultados serão analisados e publicados, mas sua identidade será sempre mantida em sigilo.

Os órgãos responsáveis pelo acompanhamento e apreciação ética desse estudo são o Comitê de Ética com Seres Humanos da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (CESHUEMS), que se encontra localizado na Cidade Universitária de Dourados - Caixa Postal 351, CEP: 79804-970 - Dourados MS, Brasil, telefone: 3902-2699 e e-mail cesh@uems.br. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – Conep SRTVN 701, via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte CEP: 70719-040, Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877. E-mail: conep@saude.gov.br.

Eu, _____, fui informado e aceito participar da pesquisa **Conhecimentos e Saberes dos Koixomuneté na Cultura Terena e na Escola da Terra Indígena Ipegue, Aquidauana, MS**. Sendo que a pesquisadora Nilzilene Paiz Flores Oliveira, me explicou como será toda a pesquisa de forma clara e objetiva.

() Sim, autorizo a gravação da minha voz.

() Não, não autorizo a gravação da minha voz.

Terra Indígena Ipegue, Aquidauana - MS, ____ de _____ de 20__.

Assinatura da Pesquisadora

Assinatura do Participante da Pesquisa

Nome completo da pesquisadora: Nilzilene Paiz Flores Oliveira

Telefone para contato: (067) 9609-2695

Endereço: Território Indígena Ipegue, nº 131

E-mail: nilzi.paiz@hotmail.com

Comitê de Ética com Seres Humanos da UEMS, fone: 3902-2699 ou cesh@uems.br

Apêndice II - Roteiro de entrevista com os(as) idosos(as) Terena
Projeto de Pesquisa: A Prática dos Koixomunetí na Cultura Terena do Território
Indígena Ipegue, Aquidauana, MS

Local: _____

Data: _____

Iniciais dos Nomes: _____

Data de nascimento: _____

1. Como foi sua infância na Aldeia?
2. Quando alguém ficava doente como era tratado e por quem você lembra?
 - 2.1 - Utilizava ervas naturais para o tratamento? Cite alguns e sua finalidade.
3. Havia muitos Koixomunetí na Aldeia?
 - 3.1 – O(A) Senhor(a) conviveu com eles em que período da sua vida?
 - 3.2 - Como eles atendiam as pessoas?

- 3.3 - O que eles faziam? Eles ajudavam as pessoas da comunidade?
4. Para você é importante a prática dos Koixomunetí?
5. Quais as festas e/ou rituais ocorriam na comunidade? Você participava?
6. Cite 3 medicamentos naturais que o(a) senhor(a) mais indicam. Como esses medicamentos são preparados? Para quais doenças são indicados?
7. Quais cantos Terena que você gosta?
 - 7.1 Pode cantar as canções da pajelança e da colheita.
8. Qual a finalidade do maracá? E do penacho?
9. Gostaria de deixar uma mensagem para as crianças Terena.

Apêndice III – Projeto de pesquisa submetido a Plataforma Brasil

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: CONHECIMENTOS E SABERES DOS KOIXOMUNETÍ NA CULTURA TERENA E NA ESCOLA DA TERRA INDÍGENA IPEGUE, AQUIDAUANA, MS

Pesquisador: NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 5

CAAE: 32435220.0.0000.8030

Instituição Proponente: Fundação Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.304.568

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram obtidas do arquivo Informações Básicas do Projeto (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1529778.pdf, gerado em 06/02/2022).

INTRODUÇÃO

Em 2007 comecei a trabalhar na área da educação como instrutora de informática e surgiu o interesse pela educação, quando percebi a diminuição de pessoas nas manifestações culturais por vários motivos seja pela influência da classe dominante ou pela não valorização das práticas e saberes tradicionais. Ingressei na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul para fazer o curso de licenciatura em Pedagogia no ano de 2008 e concluí no final de 2011, esse curso proporcionou a aquisição de conhecimentos para contribuir com a comunidade indígena, na transmissão do saber Terena. Quando comecei a atuar na educação em fevereiro de 2012, percebi que a não valorização da cultura indígena estava presente em quase todos os discursos dos professores indígenas e dos estudantes, da comunidade Ipegue, pois não sentiam interesse pela sua própria cultura, devido ao erro da maioria a começar em casa onde os pais não falam a língua materna por medo dos filhos não terem êxito na disciplina de língua portuguesa e assim nas demais áreas de conhecimento, pois as aulas são ministradas apenas na língua portuguesa. Em 2013 tive uma experiência junto aos estudantes do Ensino Médio na Escola do território indígena Bananal,

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040

UF: DF **Município:** BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

próxima ao Ipegue. Nessa Escola ministrei aulas de Arte e percebi que os jovens respeitam os professores e demonstravam interesse pela cultura, principalmente em relação à língua, tendo em vista que a maioria nessa comunidade são falantes da língua materna. Após esse período fui para a cidade de Campo Grande, pois não tinha emprego para o meu esposo no Ipegue e em razão do distanciamento, reassumi as aulas em 2018 e percebi que os professores têm mais interesse em manter as tradições, porém faltava incentivo para desenvolverem pesquisas nessa área, por esse motivo me inscrevi no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Educação da Unidade Universitária de Campo Grande da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Nessa etapa de formação busco pesquisar a cultura e tradição Terena, para dar continuidade ao trabalho que realizei no trabalho de conclusão do curso na graduação, em que investiguei o ensino das danças Kipaé'xoti e Siputerêna na referida escola, em benefício da comunidade Terena do Ipegue, que pertencço e tenho amor pelo pertencimento a este grupo social. O território indígena Ipegue está situado a 60 km do município de Aquidauana, onde vivem aproximadamente 1.100 (mil e cem) indígenas da Etnia Terena. De acordo com os relatos dos anciãos da comunidade o nome Ipegue surgiu da palavra Epêakaxoti, que significa troca de penas, renovação, pois no centro do território havia um lago chamado "vonikóe" e na beira desse lago existia uma grande árvore onde os pássaros pernoitavam e ao amanhecer, o chão ficava coberto de penas das diversas aves que ali ficavam, quando foram registrar o território os "purutuyés" como são chamados os não indígenas não conseguiam pronunciar a palavra e falavam Ipegue, então foi registrada Ipegue e assim permaneceu o nome, esse relato é contado por todos os anciãos da comunidade e essa informação é passada de uma geração para outra. Há poucos koixomunetís na comunidade, todos são idosos que também são conhecidos como xamãs, curandeiros, benzedeiros ou purungueiros, alguns mesmo convertidos na religião evangélica continuam com as rezas e crenças. Segundo Moura & Acçoline. IEntre os Terena, o xamã (koixomunetí) pode ser designado como "purungueiro" (o xamã que usa a purunga e o saiote de penas de ema em seus rituais), feiticeiro, padre e também pajé. Já o "curandeiro" é um xamã crente que possui as mesmas prerrogativas que particularizam um xamã, cuja história parece indicar o cenário terena após a apropriação da doutrina protestante e pentecostal. Todavia, ele não utiliza a purunga e o saiote de penas de ema. (MOURA & ACÇOLINI, p. 614, 2015) Os koixomunetís cristãos ou não, tem o propósito em comum de levar a cura para as pessoas que os procuram. A população em idade escolar é atendida por uma única escola a Feliciano Pio Pólo e uma extensão no território indígena Colônia Nova, mantida pela Prefeitura Municipal de Aquidauana. A Escola recebeu esse nome em homenagem ao guerreiro indígena Feliciano Pio que foi cacique no período de 1912 a 1945 da comunidade, de

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

acordo com Flores (2017) e cedeu a sua casa para que as aulas pudessem acontecer em meados 1912, de acordo com o Projeto Político Pedagógico ele é considerado o fundador da escola. Situada no Território indígena Ipegue, a Escola Feliciano Pio Pólo atende cerca de 250 estudantes, da educação infantil ao 9º ano, na extensão são atendidas 20 crianças em sistema de multisseriado. Na unidade escolar Pólo, a maioria dos professores são efetivos e indígenas. Alguns estudantes residem em retomadas próximas da comunidade. Esse termo é dado pelos indígenas aos territórios que estão em fase de demarcação, pois são terras originárias dos indígenas que foram ocupadas, por fazendeiros e atualmente são ocupadas novamente pelo Terena. Na terra indígena Taunay/Ipegue se encontram atualmente 14 retomadas, esse processo começou em maio de 2013, quando os líderes indígenas do Brasil se reuniram e decidiram ocupar todos os seus territórios que até o momento estavam ocupados por fazendeiros com criações de gado e desmatamento constante. O primeiro território retomado foi o da Fazenda Esperança, próximo ao Ipegue, líderes e guerreiros Terena das comunidades do Território Taunay/Ipegue permaneceram em frente à fazenda esperando pacificamente a saída das pessoas que trabalhavam e residiam no local. A economia do Território está concentrada na venda de produtos agrícolas, na renda de pessoas que recebem bolsa família, aposentadorias, nas pequenas criações de gado, na venda de produtos alimentícios, nos poucos servidores públicos que trabalham na única escola, no posto de saúde e na bolsa permanência que os estudantes de graduação recebem para prosseguir o curso. Há vários acadêmicos que estudam na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul no campus de Aquidauana. O evento que todas as famílias aguardam todos os anos é o Campeonato de Futebol Indígena da comunidade, que é organizado pelos 14 presidentes dos clubes locais, cada presidente paga uma taxa anual para a premiação dos times e demais despesas do campeonato, o evento não é financiado por nenhum político como prefeito ou vereadores, nem o cacique da comunidade tem autonomia para decidir algo em relação ao evento. Todas as pessoas vão aos jogos que acontecem anualmente no mês de dezembro, com 14 (quatorze) equipes esportivas do Ipegue, participam também pessoas de comunidades vizinhas e das cidades que prestigiaram o evento. Nesse período a comunidade recebe vários visitantes, os moradores levam a bandeira e camisa do seu time para torcer. Um dos fatores que incide diretamente nas condições e na qualidade de vida das pessoas é a falta emprego na comunidade, por esse motivo várias famílias se mudam para as cidades próximas, em busca de trabalho para melhorar as condições de vida da família, muitos relatam que sentem falta do território, do lugar tranquilo, dos parentes que deixam, mas por necessidade de trabalho se deslocam para as cidades. Na comunidade há um vínculo afetivo com os parentes, se preocupam uns com outros, ajudam e sofrem juntos quando

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

há uma perda, o que é notável quando todos compartilham o que tem e juntos brincam, dão risadas, se alegram, é difícil ver alguém sozinho, sem companhia dos parentes que se gostam. As crianças e adolescentes respeitam os professores e os mais idosos repassam as novas gerações de crianças e jovens esse conhecimento de convívio e interação. Há uma Brigada de prevenção de incêndios que atende todas as comunidades indígenas da região de Taunay e também das retomadas, desde 2018, com 15 funcionários contratados temporariamente pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente), 1 chefe de esquadrão, 2 chefes de brigada e 12 brigadistas, sendo a maioria composta por moradores do Ipegue. A vinda da Brigada foi muito positiva, pois além de preservar o meio ambiente oportunizou uma nova frente de trabalho na comunidade. A contratação ocorre anualmente no mês de junho, por processo seletivo com prova escrita, prática e de aptidão física, todos os moradores que habitam nos territórios vizinhos podem se inscrever, o contrato de trabalho é destinado para os meses de julho à dezembro, período em que as queimadas ocorrem com mais frequência e se espalham rápido em razão do clima seco. Há uma Unidade de Pronto Atendimento que foi concluída em dezembro de 2018. Uma conquista para a comunidade, porém não está em funcionamento em razão da falta de equipamentos, materiais e medicamentos necessários para ser inaugurada e começar o atendimento, de acordo com a SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) há falta de investimento na saúde para o funcionamento da mesma. Na diversidade da sociedade brasileira, estão inseridas as populações indígenas, com costumes, crenças, hábitos, festas, rituais, línguas, danças entre outras manifestações culturais, que são diferentes da cultura não indígena, mas o convívio com a sociedade dominante tem influenciado a diminuição das práticas culturais Terena, principalmente a língua materna que não é falada pelas novas gerações, por falta de interesse dos pais em ensinar, dos filhos em aprender, da comunidade em incentivar o uso da língua Terena e do ensino na escola que por muito tempo foi realizado sem a pesquisa de metodologias para o eficaz aprendizado e a prática da língua materna. De acordo com Ricardo & Ricardo (2006), em Mato Grosso do Sul encontra-se uma das maiores populações indígenas do Brasil. A Região Centro-Oeste do Brasil possui uma rica diversidade sócio-cultural e étnico-racial e abriga/abrigou inúmeras sociedades indígenas ao longo do tempo. Mato Grosso do Sul, por exemplo, é um dos estados da federação que apresenta uma das maiores populações indígenas do país na atualidade e onde estão presentes, pelo menos, dez etnias - Atikum, Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva, Guató, Kadiwéu, Kamba, Kinikinau, Ofaié, Terena e Xamacoco. (RICARDO & RICARDO, 2006) Com as inovações tecnológicas chegando cada vez mais próximo da vivência do indígena a cultura sofre transformações, pois agregam elementos novos ao cotidiano dentro das comunidades, mesmo nos territórios mais afastados do contato

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

com os modos de vida da sociedade dominante. O antropólogo concordaria, porém, que as sociedades indígenas isoladas têm um ritmo de mudança menos acelerado do que o de uma sociedade complexa, atingida por sucessivas inovações tecnológicas. Esse ritmo indígena decorre do fato de que a sociedade está satisfeita com muitas de suas respostas ao meio e que são resolvidas por suas soluções tradicionais. (LARAIA, p. 95, 2001) Segundo esse autor o grande desafio atual das comunidades indígenas é preservar a cultura, que é o maior tesouro de um povo, o contato com os meios de sobrevivência da sociedade tem contribuído para algumas transformações culturais. De acordo com Laraia a cultura sofre transformação, uma mudança cultural resultante da dinâmica do próprio meio em que vivemos e do meio em que vive o outro. “Podemos agora afirmar que existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro.” (LARAIA, p 96, 2001) Essas mudanças podem ocorrer de maneira lenta ou às vezes de forma rápida e brusca causando mudanças na cultura de um povo, porém mesmo diante de situações externas há sociedades que conseguem se adaptar ao meio em que vivem e manter tradições que são transmitidas de geração em geração. A cultura é algo que está presente no cotidiano, no modo de viver de uma pessoa ou grupo podendo modificar o meio em que vivem, de acordo com as necessidades próprias, se unindo aos outros com interesses iguais ou diferentes. A cultura está presente em todos os momentos da vida do homem, dependendo do lugar e sociedade em que vivem acrescentam ou modificam o seu modo de vida. Segundo Matta (1981) por meio da cultura permite a possibilidade de sujeitos mais conscientes sobre si mesmos, comparar culturas e configurações culturais, porque não há homens sem cultura. O conceito de cultura, ou, a cultura como conceito, então, permite uma perspectiva mais consciente de nós mesmos. Precisamente porque diz que não há homens sem cultura e permite comparar culturas e configurações culturais como entidades iguais, deixando de estabelecer hierarquias em que inevitavelmente existiriam sociedades superiores e inferiores. (MATTA, p. 4, 1981) Com o presente trabalho espera-se que a comunidade escolar indígena, possa desenvolver práticas pedagógicas para contribuir com a valorização da cultura e tradição Terena em especial a prática dos koixomunetí. Segundo as autoras do livro Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. É importante que os professores possam compreender e incentivar questionamentos das visões estereotipadas sobre os povos indígenas e os processos de identidade. Importa ressaltar igualmente que nenhuma cultura é passiva. Toda cultura é ativa para interpretar o que vem de fora dela, apropriando-o a partir de suas próprias características. Desse modo, os povos indígenas também têm modos específicos de ressignificar o que apreendem da

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

sociedade brasileira.(COLLET, PALADINO, RUSSO. p. 19, 2014)

HIPÓTESE

A presente pesquisa origina-se da hipótese que as crianças precisam conhecer os saberes tradicionais dentro e fora do espaço escolar, com a valorização das práticas dos koixomuneti, para se apropriar dos saberes históricos do povo Terena, afim de garantir a continuação dessas práticas tradicionais para que a mesma não se perca com o tempo.

METODOLOGIA

Para a pesquisa serão utilizadas fontes orais, que são importantes e os idosos mantêm os conhecimentos que foram transmitidos pelos seus pais e avós. Será realizada entrevista com anciãos com perguntas semiestruturadas de acordo com um roteiro pré-estabelecido abordando alguns saberes tradicionais da prática dos koixomuneti, essas entrevistas serão gravadas em áudio, após a coleta dos dados serão analisadas. A utilização de fontes orais dos participantes da pesquisa é importante para a historicidade das narrativas como afirma Meihy “[...] que no compromisso de registrar, estabelecer texto em conjunto com o colaborador e defini-lo como memória de uma “rede” compreendida no circuito de colônias que se definem em uma “comunidade de destino” está o cerne da historicidade das narrativas.” (MEIHY, p. 199-200, 2006) De acordo com Pollak (1992) ao realizar entrevistas de histórias de vida, o que se recolhe são memórias individuais, se a entrevista for em grupo são memórias coletivas e essas memórias podem evidenciar marcos ou pontos imutáveis, permanente. Serão feitas análises bibliográficas com autores indígenas e não indígenas que realizaram pesquisas anteriores relatando a história do povo Terena e as tradições em relação a prática dos koixomuneti que residem no Território Indígena Ipegue. Com o presente trabalho espera-se que a comunidade escolar indígena, possa desenvolver práticas pedagógicas que contribua com a valorização da cultura e tradição Terena em especial a prática dos koixomuneti. Segundo as autoras do livro Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. É importante que os professores possam compreender e incentivar questionamentos das visões estereotipadas sobre os povos indígenas e os processos de identidade. Importa ressaltar igualmente que nenhuma cultura é passiva. Toda cultura é ativa para interpretar o que vem de fora dela, apropriando-o a partir de suas próprias características. Desse modo, os povos indígenas também têm modos específicos de ressignificar o que apreendem da sociedade brasileira. (COLLET, PALADINO, RUSSO. p. 19, 2014) Após a produção dos dados será feita a análise dos resultados obtidos, com o

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

embasamento teórico, que está direcionado a necessidade da comunidade e com isso obter resultados em relação ao objeto de estudo e contribuir com a valorização e respeito as práticas dos koixomuneti. O Projeto de Intervenção elaborado será desenvolvido na Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio, após o resultado da pesquisa, para futuramente ajudar na valorização e conhecimento dos koixomuneti. A pesquisa de intervenção será desenvolvida por meio do Projeto de Valorização dos koixomuneti, que visa promover junto às crianças a construção de conhecimentos históricos e culturais do povo Terena do Ipegue, pois é importante que as crianças conheçam a história dos antepassados e valorizem os saberes e conhecimento tradicional dos xamãs. Como as histórias de criação do povo Terena relatado por Bittencourt e Ladeira (2000) e Baldus (1950) duas histórias que destaquei acima, pois de acordo com as autoras saber a origem é difícil, cada povo cria versões de sua origem. Os ensinamentos de manipulação e preparação de alguns medicamentos naturais, ensinado pelos Koixomuneti. Para isso será utilizada a dramatização ou representação, adequadas ao nível cognitivo das crianças, envolvendo situações vivenciadas no cotidiano, como ter alguma pessoa enferma em casa e fazer o uso de medicamentos naturais, como as ervas medicinais para a cura do doente aliado a proteção espiritual, realizada pelo koixomuneti, como destaca Canclini (2001) em que considera importante "teatralizar" a espiritualidade tradicional em outros contextos, para vivenciar a tradição no presente em contextos diferentes dos vividos no passado, enfatizando a importância dessas práticas tradicionais para os estudantes. Na entrevista será solicitado ao ancião(ã) o ensino de alguns medicamentos naturais.

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO

São 04(quatro) os sujeitos participantes desta pesquisa (dois do sexo feminino e dois do sexo masculino) todos de origem indígena Terena e moradores do Território Indígena Ipegue, no município de Aquidauana, do Estado de Mato Grosso do Sul. Os(as) idosos(as) convidados e participantes da pesquisa deverão assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). O referido termo será elaborado em duas vias, ficando uma retida com a pesquisadora responsável e outra com o(a) idoso(a) participante de pesquisa, conforme Resolução CNS nº 466 de 2012 itens IV. 3.f e IV.5.d.

CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO

Os sujeitos participantes da pesquisa deverão assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) autorizando a sua participação. A assinatura neste documento atende a

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

Resolução n. 466/2012, do Conselho Nacional de Saúde. Portanto, será excluído da pesquisa o sujeito que não autorizar sua participação por meio do TCLE ou não consentir sua participação na pesquisa. Se, depois de consentir sua participação, o (a) Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da produção de dados, independente do motivo e sem prejuízo a sua pessoa. Os resultados serão analisados e publicados, mas sua identidade será sempre mantida em sigilo.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO (S) PRIMÁRIO (S)

Valorizar as práticas dos koixomonetí como fator de extrema importância na cultura Terena, visto que há poucas pessoas que realizam os rituais de rezas, benzeções e produção de medicamentos naturais que geralmente são feitos com ervas, sementes e raízes, que são encontradas na natureza.

OBJETIVO (S) SECUNDÁRIO (S)

Identificar os conhecimentos históricos e culturais do povo Terena do Ipegue. Registrar as práticas tradicionais dos Koixomonetí, enfatizando que a espiritualidade é algo que faz parte da cultura. Descrever os conhecimentos da ciência tradicional, das pessoas que tem a sabedoria das ervas para curar e prevenir doenças.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Os idosos ou idosas entrevistados(as) podem ficar emocionados(as) ao relembrar histórias do passado, sentir tristeza e cansaço devido às emoções. Podem sentir constrangimento ao lembrarem de alguns rituais. Para evitar esses riscos serão realizados diálogos prévios com os participantes, assegurando-lhes seu anonimato, para adquirir a confiança dos mesmos.

BENEFÍCIOS

No desenvolvimento da pesquisa espera-se benefícios não somente para os sujeitos participantes da pesquisa, mas também para a educação regional e nacional, pois oportunizar os conhecimentos dos saberes tradicionais as crianças indígenas, é incentivar a valorização e respeito por suas tradições. Também contribuirá para a afirmação da identidade étnica das crianças indígenas nas

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

relações familiar e na sociedade em geral.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O presente projeto tem a finalidade de valorizar os saberes e conhecimentos tradicionais dos koixomunetí, também conhecidos como xamãs, pajés, curandeiros ou purungueiros existentes no Território Indígena Ipegue, localizado no município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul.

A pesquisa será bibliográfica e com entrevistas semiestruturada, desenvolvida na comunidade indígena do Ipegue, com relatos orais dos anciãos, seguindo um roteiro pré-estabelecido, sobre os saberes tradicionais e a prática dos koixomunetí.

Após a produção dos dados, será feita a análise dos resultados obtidos, com o embasamento teórico, que está direcionado a necessidade da comunidade e com isso obter resultados em relação ao objeto de estudo e contribuir com a valorização e respeito as práticas dos koixomunetí. Será elaborado Projeto de Intervenção que será desenvolvido na Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio, após o resultado da pesquisa, para futuramente ajudar na valorização e conhecimento dos koixomunetí. A pesquisa de intervenção será desenvolvida por meio do Projeto de Valorização dos koixomunetí, que visa promover junto às crianças a construção de conhecimentos históricos e culturais do povo Terena do Ipegue.

Número de participantes: 4

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Trata-se de análise de respostas a parecer pendente nº 4.567.335, emitido pela Conep em 05/03/2021:

1. Nos documentos do projeto existem referências exclusivamente à Resolução CNS nº 466 de 2012. Considerando que é um projeto cuja metodologia utilizada é de Ciências Humanas e Sociais, solicita-se estar em conformidade com à Resolução CNS nº 510 de 2016 (Normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais) e à Resolução CNS nº 304 de 2000 (Pesquisa com População Indígena), especialmente nas declarações e no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido.

RESPOSTA: No Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (Idoso/a) de acordo com a

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

Resolução 510 de 2016, foram acrescentados os seguintes critérios:

Assistência ao participante da pesquisa: é aquela prestada para atender danos imateriais decorrentes, direta ou indiretamente, da pesquisa; Autonomia e liberdade de todos os envolvidos no processo de pesquisa, inclusive da liberdade científica e acadêmica;

Respeitar a visão de mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças lingüísticas e estrutura política;

No item Confidencialidade foi inserido: a garantia do resguardo das informações dadas em confiança e a proteção contra a sua revelação não autorizada.

No item riscos foi inserido. Possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural do ser humano, em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente.

No critério Benefícios da pag.16 do Projeto foram inseridos: Benefícios que contribuam não somente para os sujeitos participantes da pesquisa mas também para o ser humano, para a comunidade na qual está inserido e para a sociedade, possibilitando a promoção de qualidade digna de vida, a partir do respeito aos direitos civis, sociais, culturais e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

2. Considerando o momento de isolamento social – COVID-19, que prevê a diminuição de todo e qualquer contato físico para além do essencial, solicita-se que o pesquisador esclareça as medidas a serem adotadas a fim de garantir a segurança dos participantes e do pesquisador.

RESPOSTA: Eu já tinha inserido o distanciamento, uso de máscaras, álcoolgel. Alguns ajustes que foram solicitados novamente eu já tinha feito. Segue abaixo o que acrescentei.

Além das medidas para prevenção do Covid 19 já descritas acima, o senhor(a) será consultado um dia antes da entrevista marcada, para confirmar se não há nenhum risco de estar com sintomas gripais ou outro problema de saúde que possa impedir a sua colaboração com a pesquisa. Essa conversa prévia para a confirmação será na casa do(a) entrevistado(a) com distanciamento e com o uso de máscara.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3. Quanto ao projeto detalhado do estudo, arquivo "PROJETO_DEPESQUISA_NILZILENEPAIZ.docx", postado na Plataforma Brasil em 27/09/2020:

3.1. Na página 18 de 23 lê-se: O Projeto de Intervenção elaborado será desenvolvido na Escola

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio, após o resultado da pesquisa, para futuramente ajudar na valorização e conhecimento dos koixomunetí. A pesquisa de intervenção será desenvolvida por meio do Projeto de Valorização dos koixomunetí, que visa promover junto às crianças a construção de conhecimentos históricos e culturais do povo Terena do Ipegue (...)"

3.1.1. A metodologia do protocolo não foi apresentada de forma clara, detalhada e ordenada, em especial os métodos que afetam os participantes da pesquisa. A pesquisa envolvendo seres humanos deverá utilizar métodos adequados para responder às questões estudadas, especificando-os, seja em pesquisas quantitativas, qualitativas ou quali-quantitativas. Nesse contexto, tais informações devem constar tanto no projeto detalhado quanto nas informações básicas do projeto detalhado (Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.4.1.8). Solicitam-se esclarecimentos e, se necessário, adequações, sobre se haverá participação de crianças no estudo.

RESPOSTA: Foram acrescentados os seguintes:

A pesquisa de intervenção será desenvolvida na Escola Municipal Indígena Pólo Feliciano Pio, após as entrevistas, análises e resultado do estudo que se propõe a fazer em relação aos conhecimentos dos anciãos que realizam curas, para ajudar na valorização e conhecimentos dos koixomunetí, por meio do Projeto de Valorização dos koixomunetí, que visa promover junto às crianças a construção de conhecimentos históricos dos xamãs e culturais do povo Terena que habitam a Terra Indígena Ipegue, pois é importante que as crianças conheçam a história dos antepassados e valorizem os saberes e conhecimento tradicional dos mesmos, com o objetivo de valorizar as práticas de cura e os saberes dos koixomunetí e será desenvolvido na Escola Municipal Indígena Feliciano Pio, posteriormente a realização da pesquisa pois praticamente não houve aulas presenciais no ano letivo de 2020 e 2021 em razão da pandemia do Covid 19, o projeto visa colaborar para que os estudantes, professores e toda a comunidade indígena valorize a atuação do koixomunetí no Ipegue. Afirmando que o projeto de valorização será realizado apenas após o encerramento da pesquisa ou seja quando encerrar o curso do mestrado, quando as aulas presenciais retornarem e não houver riscos para a população de contrair o Covid 19. Para dar continuidade ao estudo proposto.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3.1.2. Considerando a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 2º, Inciso I, solicita-se que sejam realizados o Processo e o Registro do Assentimento Livre e Esclarecido caso haja a participação de crianças e adolescentes no presente estudo, além do consentimento de seus responsáveis legais.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

RESPOSTA: Informo que não haverá a participação das crianças nesse momento da pesquisa, por isso não há necessidade de termos de consentimentos para os responsáveis. Realizarei o projeto de intervenção após a conclusão do curso. Com a conclusão do projeto, será feita a descrição e análise em relação ao objeto do estudo, para a publicação do resultado obtido com o projeto de intervenção. Nesse primeiro momento os anciãos serão os principais envolvidos na pesquisa, relatando seus saberes e vivências.
ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

3.2. Em relação ao cronograma foi informado que a coleta de dados está prevista para novembro de 2020. Considerando que o estudo se encontra em análise ética pelo Sistema CEP/Conep até a presente data e que há pendências a serem respondidas, solicita-se adequação. Ressalta-se ainda a necessidade de descrever a duração das diferentes etapas da pesquisa, com compromisso explícito do pesquisador de que o estudo será iniciado somente a partir da aprovação pelo Sistema CEP/Conep (Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.3.f).

RESPOSTA: Um novo cronograma foi elaborado anteriormente com o cronograma para a coleta de dados em junho de 2021, não sei o que houve com as alterações realizadas, mas confirmo que postei. Como solicitado informarei um novo cronograma.

(vide TABELA)

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

4. Quanto ao Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, arquivo "Termo_de_Consentimento_Livre_Esclarecido_Idosos.docx", submetido em 11/12/2020:

4.1. A Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso I, prevê que o Registro do Consentimento Livre e Esclarecido e/ou do Assentimento Livre e Esclarecido, em suas diferentes formas, deve conter "os procedimentos que serão utilizados na pesquisa, com informação sobre métodos a serem utilizados, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa". O documento apresentado não esclarece ao participante de pesquisa sobre os procedimentos adotados, no que se refere ao tempo dispensado para sua participação no estudo. Solicita-se adequação.

RESPOSTA: As adequações já tinha sido postado anteriormente, relendo vejo que não foram lidas as revisões realizadas anteriormente, acredito que houve algum problema com a plataforma pois eu tinha organizado anteriormente. Como segue abaixo:

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conepl@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

As entrevistas serão realizadas em sua residência para maior conforto e evitar cansaço do deslocamento, será informado(a) com antecedência o dia e hora da entrevista, para evitar possíveis transtornos, terá total liberdade para relatar sua vivência. Com todas as medidas adotadas para a prevenção do Covid 19, com o uso de máscara e álcool gel, distanciamento de 1 metro e meio. As entrevistas terão duração de 30 minutos.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

4.2. Considerando que o estudo envolve análise ética pela Conep, solicita-se informar os meios de contato com a Conep (endereço, E-MAIL e TELEFONE nacional), assim como os horários de funcionamento (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Incisos IX e X). Solicita-se adequação.

RESPOSTA: As solicitações já tinham sido escritas na versão anterior que segue abaixo:

Os órgãos responsáveis pelo acompanhamento e apreciação ética desse estudo são o Comitê de Ética com Seres Humanos da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (CESHUEMS), que se encontra localizado na Cidade Universitária de Dourados - Caixa Postal 351, CEP: 79804-970 - Dourados MS, Brasil, telefone: 3902-2699 e e-mail cesh@uems.br. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – Conep SRTVN 701, via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar – Asa Norte CEP: 70719-040, Brasília-DF. Telefone: (61) 3315-5877. E-mail: conep@saude.gov.br.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

4.3. Considerando os direitos dos participantes, dispostos na Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 9º, de terem sua privacidade respeitada; de terem garantida a confidencialidade das informações pessoais e de decidirem, dentre as informações que fornecem aquelas que podem ser tratadas de forma pública, solicita-se inserir opções excludentes ("sim, autorizo a gravação da minha voz" e "não, não autorizo a gravação da minha voz") no Registro do Consentimento Livre e Esclarecido, para que os participantes possam exercer tais direitos.

RESPOSTA: Novamente esclareço que essas informações eu já havia inserido na versão anterior.

() Sim, autorizo a gravação da minha voz.

() Não, não autorizo a gravação da minha voz.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

5. Quanto às autorizações, declarações e termos necessários: como a pesquisa prevê entrada em terra indígena, solicita-se a autorização da Presidência da FUNAI conforme estabelece a legislação Brasileira e Instrução Normativa nº 001/PRESI/1995 - FUNAI. Solicita-se a apresentação da

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

autorização da Presidência da FUNAI para entrada em terra indígena ou a declaração da pesquisadora de que esta será obtida antes do início da pesquisa.

RESPOSTA: Sou indígena e moradora da Aldeia Ipegue, desde que nasci. Enviarei a certidão de nascimento indígena que comprove. Mesmo assim enviei um e-mail ao responsável pela FUNAI que me informou que não pode atender ao pedido, pois não está cedendo autorização.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

6. Em comunidades cuja cultura grupal reconheça a autoridade do líder ou do coletivo sobre o indivíduo, a obtenção da autorização para a pesquisa deve respeitar tal particularidade, sem prejuízo do consentimento individual, quando possível e desejável. Dessa forma, solicita-se apresentar autorização das lideranças ou, caso seja inviável sua apresentação no momento, declaração da pesquisadora que essa será obtida antes do início da pesquisa (Resolução CNS nº 304 de 2000, item 2.4).

RESPOSTA: No início da pesquisa quando inseri na Plataforma a primeira versão do projeto, um dos documentos que inseri foi a Carta de Anuência do Cacique, que está ciente da realização da pesquisa. Ele foi reeleito no dia 30 de dezembro de 2021. Anexarei novamente.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

7. Solicita-se apresentar declaração de compromisso da pesquisadora de não patentear, nem usar para fins comerciais, o conhecimento tradicional adquirido em campo e catalogado. Informar que esse será utilizado de acordo os objetivos propostos pela pesquisa e o consentimento da comunidade, em conformidade com a Lei 13.123/2015, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade.

RESPOSTA: A garantia científica em relação a pesquisa já havia sido descrita na versão anterior como segue abaixo.

5. Garantia Científica Relativa ao Trabalho dos Dados Obtidos: Há garantia incondicional quanto à preservação exclusiva da finalidade científica do manuseio dos dados obtidos. Conforme a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA.

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1529778.pdf	06/02/2022 22:49:48		Aceito
Outros	Carta_Resposta.docx	06/02/2022 22:38:56	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Outros	Certidao_indigena.pdf	06/02/2022 22:36:20	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Outros	Carta_de_Anuencia_Cacique.pdf	06/02/2022 22:24:03	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DEPESQUISA_NILZILENEPAIZ.docx	06/02/2022 22:21:43	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_de_Consentimento_Livre_e_Esclarecido.docx	06/02/2022 22:13:05	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DEPESQUISA_NILZILENEPAIZ_versao_limpa.docx	06/02/2022 22:09:50	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_de_Consentimento_Livre_e_Esclarecido_versao_limpa.docx	06/02/2022 22:07:08	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.docx	06/02/2022 22:01:27	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Outros	Roteiro_de_entrevista_com_os_idosos.docx	07/04/2021 00:14:32	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARACAO.docx	07/04/2021 00:10:38	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito
Folha de Rosto	FolhadeRosto.pdf	24/05/2020 20:16:00	NILZILENE PAIZ FLORES OLIVEIRA	Aceito

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-040

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.304.568

Situação do Parecer:
Aprovado

BRASILIA, 22 de Março de 2022

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-040
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br