

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE INTERCULTURAL INDÍGENA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E TERRITORIALIDADE

FÁBIO CONSCIENZA

PORAHÉI MARANGATU TEE: CANTOS VERDADEIROS SAGRADOS
KAIOWÁ DE PANAMBIZINHO, MUNICÍPIO DE DOURADOS, ESTADO DE
MATO GROSSO DO SUL

DOURADOS

2022

FÁBIO CONSCIENZA

PORAHÉI MARANGATU TEE: CANTOS VERDADEIROS SAGRADOS
KAIOWÁ DE PANAMBIZINHO, MUNICÍPIO DE DOURADOS, ESTADO DE
MATO GROSSO DO SUL

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) para a obtenção do título de mestre em Educação e Territorialidade.

Orientador: Prof. Dr. Andérbio Márcio Silva Martins

Coorientadora: Profa. Dra. Denise Silva

Área de concentração: Desenvolvimento e Políticas Públicas

Linha de Pesquisa: Educação e Diversidade

DOURADOS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C755p Conscianza, Fábio
PORAHÉI MARAGANTU TEE: Cantos verdadeiros sagrados kaiowá de Panambizinho, município de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul. [recurso eletrônico] / Fábio Conscianza. -- 2022.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Andérbio Márcio silva Martins.
Coorientador: Denise silva.
Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2022.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Panambizinho. 2. kaiowá. I. Martins, Andérbio Márcio Silva. II. Silva, Denise. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE INTERCULTURAL INDÍGENA –FAIND
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
TERRITORIALIDADE



Fábio Conscianza

*Porahéi Marangatu Tee: Cantos Verdadeiros Sagrados Kaiowá
de Panambizinho, Município de Dourados,
Estado de Mato Grosso do Sul*

Esta dissertação foi julgada e aprovada pela presente banca examinadora para a obtenção do título de Mestre em Educação e Territorialidade pela Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados.

Dourados, 02 de setembro de 2022.

Prof. Dr. Eliel Benites

Diretor da Faculdade Intercultural Indígena/FAIND

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Andrébio Márcio Silva Martins
Orientador/PPGET/UFGD

Profª. Drª Ana Suelly Arruda Câmara Cabral
Membro externo/PPGL/UNB

Prof. Dr. Eliel Benites
Membro Externo/FAIND/UFGD

Prof. Dr. Daniel Valério Martins
Membro Interno /PPGET/UFGD

À minha família, aos meus pais, Nelson Concianza e Rozalina Aquino, a todos os amigos e aos colegas de luta.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, invocado e reverenciado sob o nome de *Tupã Xiru Hyapu Gwasúva*, por ter me dado força e saúde para superar as diversidades durante o meu trabalho de campo, principalmente na comunidade em que vivo, Guarani Kaiowá da aldeia Panambizinho, onde sempre está a resistência do povo kaiowá tradicional, mantendo sua língua materna viva – *Nhe'ẽ Marangatu e Tupã nhe'ẽ*.

À minha família por todo apoio.

Aos rezadores e mestres tradicionais.

À comunidade escolar de Paí Chiquito – Chiquito Pedro.

Aos meus colegas de trabalho por todo apoio.

À Universidade Federal da Grande Dourados, em especial ao Programa de Pós-graduação em Educação e territorialidade – PPGET.

À Faculdade Intercultural Indígena – FAIND e ao Teko Arandu, por terem dado apoio também.

Ao meu orientador, professor Dr. Andrébio Márcio Silva Martins e à minha coorientadora, professora Dr^a. Denise Silva. Suas dedicações e incentivos durante as orientações foram primordiais e imprescindíveis!

Aos membros da banca de avaliação que muito colaboraram durante o processo desta dissertação.

De modo especial agradeço ao meu povo tradicional da etnia kaiowá da Grande Dourados/MS.

RESUMO

Este trabalho intitulado “*Porahéi Marangatu tee*” é uma pesquisa sobre os cantos verdadeiros sagrados kaiowá, transmitidos pelos mestres tradicionais da Terra Indígena Panambizinho, Município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. Constitui-se em um estudo etnográfico do canto, por meio da interpretação de cantos sagrados que se inserem na estrutura social da sociedade kaiowá de Panambizinho. O trabalho sobre o *porahéi* favorece a cultura kaiowá, principalmente por trazer descrições dos aspectos culturais, socioculturais e econômicos. A motivação principal para realizar o desenvolvimento desta pesquisa é a situação crítica em que se encontram alguns dos rituais, tendo em vista a realidade de contato cada vez mais intenso com as práticas culturais dos não indígenas e também por conta da dificuldade que os rezadores têm encontrado em produzir os cantos e transmiti-los para as próximas gerações. O objetivo, portanto, é escrever os cantos e detalhar suas relações de acordo com as experiências dos rezadores. Quais cantos poderiam ser cantados nas enfermidades, no batismo e outro tipo de canto nos rituais. Primeiramente priorizar o canto relativo ao *marangatu tee*, o canto que é mais sagrado. Dessa maneira, espera-se contribuir com a ampliação do conhecimento já descrito sobre os cantos tradicionais kaiowá realizados por outros pesquisadores, sobretudo, não indígenas. Atualmente, observo muito na minha comunidade que poucas pessoas e rezadores usam os cantos que são da cultura, devido às influências dos não indígenas que nos afastaram de muitas coisas nossas, o que era próprio do *te'yi*. Então, estou me propondo a escrever sobre os cantos, aproveitando o fato de ser falante e de vivenciar a cultura própria dos Kaiowá no meu dia a dia. Para isso, busco mais conhecimento e informações por meio de entrevistas com as pessoas mais velhas, principalmente com meus pais. Dessa maneira, pretendo sistematizar todo o conhecimento adquirido durante esse período de pesquisa e de vivência. A ideia é buscar mais informações sobre *mborahéi marangatu*, realizar transcrições do *porahéi* e, na medida do possível, apresentar uma descrição do seu contexto de uso.

Palavras-chave: Porahéi Marangatu; Panambizinho; Kaiowá.

KWATIA JAPOPYRE MOMBE'U

Ko tembiapopy oxukátava “*porahéi marangatu tee*” rehegwa, nhanderu ha nhandesy kwéry remimombe'u pyre jehai Panambizinho Município de Dourados Mato Grosso do Súlpy. Ko nhembo'e ojejapo peteĩ porahéi reko rupi, mborahéi marangatu kwaaha oikóva te'ýi mbyte kaiowá rekoha Panambizínhopy. Ha ko tembiapo mborahéi rehegwa omboyvate kaiowá reko Panambizínhopy, oxukáva mba'ekwaa jehaipyre aspectos culturais(tekojoaju), sócio-culturais (teko joaju rehe gwáva) ha econômicos (pira pire nhemboatýva rehegwa). Ha Ikatuve hagwã ko tembiapo kwatia nhe'ẽ rupi oxuka hagwã mba'easy ojuhúva nhande reko teépy. Koa'anga jahexa ramo nhande rekohápy, karai reko ojeoporúve te'ýi rekógwi, ha nhanderu kwéry ndoikwaavéima mba'épa oja póta pe ojuhúvare ohekombó'e jevy hagwã mitãyngwé pe. Upévagwi ahai mborahéi ha amombe'úve hagwã porahéi temimombohasare, mba'éixagwa porahéipa iporã ojeporahéi mba'asýpe, nhembongaraípe ha ambue porahéi. Haupéi ojeporavóta ojehexávy mborahéi papaha, upéva onhemotenonde ranheta “*mborahéi marangatu tee*”, porahéi ikatuvéva. Upévare ikatúta amboyvate avei ojehaíma akwe ambue kaiowá porahéi, karai ohai akwe. Ha ãy rupi ndahetavéima oime ugwí nhanderu kwéry oiporúva porahéi marangatu, oike etereígwi colonizador arandu ha omboykéma ore reko, kaiowá reko tee omboyke. Upévagwi amotenondéta ahaívy porahéi nhe'emy oikóva ha aiporúva kaiowa reko tee tekoha rupi. Upe hagwã, aruvéta arandu ha nhemombe'u mbohasapyre ituja vévagwi, xe ru ha xe sy kwéry ndive nhemongeta. Upe háixa ete tekotevê ajapo amohenda porã arandu aru akwe ajeporeka jave. Ikatu ramo aruve hagwã mborahéi marangatu rehegwa, ajapo ha ojexuka hagwã mba'eixa etépa mborahéi ojeporu.

Palavras-Chave: Porahéi Marangatu; Panambizinho; Kaiowá.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – SOBRE A TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO.....	23
1.1 A História da aldeia Panambizinho - <i>Yvy Kandire</i>	23
1.2 - <i>Nhamõi</i> Chiquito reko <i>ramogware</i> - como era a vida do <i>Nhamõi</i> Chiquito....	34
CAPÍTULO 2 - ASPECTOS CULTURAIS E SOCIAIS KAIOWÁ DE PANAMBIZINHO.....	43
2.1- <i>Nhande ypy</i> – ancestralidade.....	43
2.2- <i>Hi'upy ha hi'upyrã</i> - O criador dos produtos agrícolas.....	54
2.3 - <i>Nhamõi</i> Chiquito <i>oporahéi gwekorãmy</i> - Chiquito cantou para tranquilizar o espaço.....	57
2.4 - <i>Avati ranga</i> e <i>avatiky</i> – batismo do milho verde.....	61
2.5 - Aldeia <i>pyahu ha</i> aldeia <i>tuja</i> – uma perspectiva da aldeia Panambizinho na atualidade.....	64
2.6 - <i>Jerosy puku omoî Nhanderu Nelson ha Rozalina</i> – Relato sobre o batismo do milho branco em Panambizinho.....	72
2.7 - <i>Vy'apa joa</i> - As diversões e as comemorações na escola de Panambizinho.....	79
2.8 <i>Ava áry</i> – Dia do Índio.....	81
CAPÍTULO 3 – OS CANTOS TRADICIONAIS KAIOWÁ DA ALDEIA PANAMBIZINHO.....	82
3.1 <i>Porahéi Mitã Gwyrá Mbovy'aha</i> : canto kaiowá de Panambizinho.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
ANEXO.....	108
APÊNDICE.....	110

INTRODUÇÃO

Este trabalho intitulado “*Porahéi Marangatu tee: os cantos sagrados verdadeiros kaiowá de Panambizinho, Município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul*” se caracteriza como um estudo etnográfico do canto, por meio da descrição e interpretação de cantos sagrados que se inserem na estrutura social do povo kaiowá da Terra Indígena Panambizinho. A ênfase é dada no *mborahéi* – canto/reza, no sentido genérico do termo, de domínio de todos os rezadores, já que faz parte dos próprios rezadores. Evidencia-se, dessa forma, que se trata de uma realidade de experiências vividas da etnia kaiowá, como uma das práticas culturais da comunidade.

Para a ideia de canto/reza em específico, utilizado para um determinado fim, utiliza-se o termo *porahéi*. Essa palavra é, inclusive, usada como verbo, indicando o evento de realização do canto. Isso significa que o rezador ou outra pessoa vai cantar, por exemplo, para chuva, “*oporahéi*”, ou seja, ‘*Nhamõi oporahéi amáme*’ - ‘avô canta/reza para chuva’. Dentro dessa perspectiva, cada *porahéi* tem seus sentidos e são relativos, de acordo com sua funcionalidade, ocorrendo em diversas situações: *nhembo’e* (canto/reza para cura), *kotyhu* (dança/canto em círculo de ritmo mais acelerado), *gwahu* (dança/canto em círculo com alteração gradativa do ritmo), *mba’e reonde* (canto/reza para pescar ou caçar), *ohenói* (canto/reza para chamar algo ou convite), *hovaitĩ* (canto/reza que produz barreiras/obstáculos aos fenômenos naturais, de modo a impedir que tais eventos atinjam aos Kaiowá), *jehovasa* (ritual de agradecimento e fazer algo do mal voltar ou desviar) *mitã hero* (nomação de crianças), *menda* (casamento), *mitã sy*, *mitã ru ha mitã jehu* (rituais relativos à maternidade, à paternidade e ao nascimento) e *omano akwe pegwa* (fúnebres). Dessa maneira, a rezadora Rozalina Aquino, nossa principal interlocutora, contribuiu fortemente para a compreensão de cada situação, conforme pode ser verificado nos parágrafos seguintes.

Nhembo’e ha Nhevanga são expressões que estão relacionadas aos cantos/rezas, ou seja, ritual com canto, sobretudo, uma canção para iniciar o ritual. Nesse caso, para a festa especial, o rezador expressa na língua materna: *aporahéita* ‘vou cantar’; quando é batismo: *anhembo’eta* ‘vou cantar/rezar’; para os enfermos: *anhevangáta* ‘vou rezar/cantar’. Dessa forma, o rezador inicia a canção e os seus ajudantes acompanham juntos junto com voz alta.

Nhembo’e e *nhevanga* são expressões espirituais muito sagradas na estrutura social da sociedade do kaiowá. Nelas existem a vida, a bênção, o agradecimento, o

aperfeiçoamento, o fortalecimento etc. Além disso, quando há outros grupos de rezadores na manifestação, surge uma formação de um único grupo em fileira na horizontal, o que significa que vai iniciar *nhembo 'e* 'vão cantar/rezar'. Segundo Meliá (2008) “*nhembo 'e* es siempre hacerse palabra divina” (MELIÁ. 2008. p, 102.). Nesse contexto, Chamorro (2017) trouxe também uma interpretação sobre *nhembo 'e*:

Significa ‘tornar-se palavra’. exemplo mais conhecidos: ‘*nhembo 'e itymby rehegua*, ‘reza da festa do milho’; *jerosy puku*, ‘canto-dança-longo’ e o *nhembo 'e kunumi mboro 'yha*, ‘reza para esfriar/acalmar a vida dos meninos’. Salmódicos, timbre gutural e vibrado, os *nhembo 'e* são exclusivamente religiosos (CHAMORRO 2017. p, 133).

Kotyhu é um tipo de *porahéi* que envolve canto e dança, e esta segue uma configuração semelhante ao do *gwahu*, porém já se inicia de mãos dadas e em um ritmo mais acelerado. O movimento do corpo é feito em duas direções: move-se para frente, e, ao mover-se para trás, movimenta-se de lado, de modo a produzir um movimento oscilatório e circular, no sentido anti-horário. Pode ser realizado individual ou coletivamente em um ritual. Ao ser cantado, durante a sua realização, mais pessoas vão sendo atraídas e passam a fazer parte do círculo. E nas festas especiais de suco de milho (*kagwĩ je 'u*) o *kotyhu* é iniciado por um indivíduo ou vocalista na roda, em seguida, todos cantam na mesma melodia e dançam no mesmo ritmo. Trata-se de uma dança mais movimentada, com gargalhada e algazarra pelos cantores ou rezadores, porque o canto traz alegria de acordo com os versos criados pelos cantores. Para Chamorro, *kotyhu* são cantos de divertimento e brincadeira, por meio do *kotyhu* cumprimenta-se, envia-se mensagem, para a qual pode responder com outra (CHAMORRO, 2017, p. 131). O *kotyhu* é apresentado no capítulo 3 desta dissertação.

Gwahu é um dos tipos específicos de *porahéi*, concebido como canto/dança e pode ser compreendido também como uma espécie de ritual. Trata-se da movimentação do corpo físico, o movimento é dançar. Nos versos das canções conta-se a trajetória dos seres humanos e dos animais. Ao ser utilizado no batismo, o movimento de dança é feito inicialmente em um ritmo lento e, gradativamente vai se tornando mais rápido. O rezador canta lentamente com os passos em ritmo normal em sentido anti-horário, abençoando os alimentos. Na sequência, o ritmo vai sendo acelerado, as pessoas envolvidas dão as mãos e passam a fazer a movimentação em duas direções: para frente e para trás, à medida que permanecem se movimentando em sentido anti-horário. Trata-se, portanto, de um movimento oscilatório e circular, simultaneamente.

O *gwahu* tem um significado sagrado no ritual, pois os ritos eram utilizados por *Tupã* (Deus) desde a criação do mundo. Esse tipo de *porahéi* é apresentado com mais detalhes no capítulo 3 desta dissertação. Cabe observar que, na descrição desenvolvida por Chamorro, os cantos *gwahu* são solenes, conforme sua pesquisa em 1991 com um mestre tradicional na época (CHAMORRO 2017, p, 132).

Porahéi heonde hagwã piky ha ipiau é um ritual relacionado aos cantos para pescar peixes, sobretudo, pescar lambari e piau. A expressão na língua kaiowá ‘*heonde*’ é utilizada pelo rezador para iniciar o processo da pescaria através do ritual no córrego. O pescador tradicional organiza o local em que será realizada a pescaria, de tal modo que o espaço venha a ser ocupado por uma quantidade significativa de peixes, os quais passam a ser de propriedade do pescador, o que favorece a pesca. É importante destacar que o lugar não pode ser revelado, ou seja, o pescador deve realizar todo o procedimento sozinho e escondido.

O pescador analisa a sujeira da água. Se for o lugar ideal para criar seu “próprio cardume”, logo inicia o ritual com a canção relativa a chamar lambari e piau. No dia seguinte, o pescador tradicional vai verificar a água, para analisar a possibilidade de pesca, se houver peixe suficiente, “festejando” no local, o pescador faz sua pescaria. O canto desse ritual também é apresentado no capítulo 3 desta dissertação.

Ohenóita ou amomarandúta é uma expressão utilizada pelo rezador quando vai chamar deuses para os enfermos ou para o tempo/clima. Se for para os enfermos, o rezador canta chamando espíritos de bem para ir curar o paciente. No caso do tempo, ‘*omondo marandu*’ é para os deuses ouvir suas solicitações, para trazer a chuva e regar as plantações. Outra expressão utilizada pelos mestres tradicionais de Panambizinho é ‘*oambakwái*’, que tem o mesmo sentido de *ohenói* ‘chama/chamou’. O canto foi apresentado no capítulo 3 desta dissertação.

Hovaitĩ é uma expressão do rezador relacionado ao canto para fazer uma espécie de barreira. Na língua kaiowá ‘*ahovaitĩta*’ praticamente é falado antes de iniciar o canto. Em seguida o rezador se levanta com *mbaraka* e *xiru* para cantar o canto de impedimento/barreira como, por exemplo, para impedir que os ventos fortes atinjam os *tekoha* dos Kaiowá, mas essa barreira pode ser feita para impedir quaisquer fenômenos naturais, de modo que eles possam se desviar da direção do caminho dos kaiowá.

Jehovasa ou ahovasáta faz referência ao ritual realizado de forma individual ou coletiva. É uma espécie de proteção, bênção. Praticamente o *jehovasa* é utilizado em qualquer circunstância, seja na abertura da cerimônia do batismo ou nas festas especiais

tradicionais, às vezes, é utilizado em viagens ou nas caçadas. A raiz da palavra também é utilizada como verbo. Dessa maneira existe o significado de *jahovasa* (nós abençoamos), a pronúncia serve para todos os seres. Essa prática é desenvolvida para evitar chuva com temporal, por exemplo, ou expulsar o espírito da maldade das pessoas ou de animais. A expressão *jehovasa* também é utilizada no batismo, quando um grupo de rezadores espirituais se levanta para fazer o ritual.

Em outro momento, utiliza-se também, na qualidade de verbo, a expressão *ohovasa* (ele abençoa). Nesse caso, o rezador utiliza-se do corpo físico, precisamente de seus braços. Estes são erguidos e movimentam-se como se estivessem empurrando as energias negativas para longe do corpo em todas as direções. Destaca-se que a realização dos gestos é sagrada, não pode ser considerada uma movimentação qualquer, esta é para salvar a vida de muita gente.

Mitã hero é um ritual de batismo de criança. O rezador faz o ritual com o propósito de nomear o recém-nascido. É através da reza que o nome a ser atribuído é revelado. Esse ritual é feito tanto para o menino quanto para a menina. Chamorro registra esse ritual designado como *mitã mbo'éry* (CHAMARRO, 2017, p, 126). Este ritual é descrito com maiores detalhes em Chamorro (2015, 2017) e não será abordado nesta dissertação.

Omenda ou onhomomenda é um ritual que faz parte da tradição kaiowá, relacionado ao casamento dentro da cultura. *Omenda* é o verbo casar (*-menda*) flexionado na terceira pessoa (*o-*). Já a expressão *onhomomenda* é constituída por quatro morfemas: *-menda* ‘casar’, *mo-* ‘fazer’, *nho-* ‘um ao outro’ e *o-* que é a “terceira pessoa”. Literalmente significa: alguém faz casar um ao outro. É um ritual muito raro de presenciar na atualidade. O casamento tradicional entrou em desuso, principalmente em Panambizinho, porque a maioria dos jovens não têm mais noção de fazer casamento como era antigamente, mas é possível resgatar esse ritual na leitura de Chamorro (2017).

Atualmente, a tecnologia ocidental tem influenciado bastante a área indígena. A juventude da comunidade usa a tecnologia para entrar nas redes sociais, para conhecer pessoas diferentes ou reconhecer pessoas com quem já teve contato no passado. Dessa forma, muitos relacionamentos resultam desse contato pelas redes sociais, seja pelo *Facebook*, *WhatsApp*, *Instagram* entre outros. A partir daí, o casamento ficou por conta própria, principalmente do homem, ou seja, quando se conhece, namora ou casa. No entanto, existe outra possibilidade de casamento dentro do ritual. Caso o relacionamento não dê certo, o rezador faz um ritual no casal para não se separar mais. Na língua kaiowá

é *onhomomenda ete*, em que a partícula *ete* carrega o traço semântico de verdadeiro. Nesse sentido, o casamento verdadeiro não admite separação. Apenas a morte separa.

Mitã ojehúvy é uma expressão relativa à maternidade. Esse sintagma é formado por duas palavras: *mitã* (criança) e *ojehúvy* (para acontecer). Nesse caso, o verbo *jehu* recebe o sufixo de gerúndio com o propósito de indicar finalidade (para). A expressão é usada com um sentido preventivo, antes de acontecer algo de ruim com o casal, como nascer uma criança com deficiência, por exemplo. Porém, existe um ritual que se pode fazer para não gerar criança nessa condição. O ritual deverá ser feito com antecedência no local da casa, em volta dos quintais, na estrada, na roça etc. Por meio da reza, espiritualmente expulsam-se crianças com defeito do local, que iria descer para o futuro pai ou a mãe. A reza afugenta o espírito mau que estava aguardando a oportunidade de ter um corpo gerado para si mesmo.

Mitã ojehu/oiko refere-se ao nascimento de uma criança recém-nascida. Esta é uma expressão utilizada por rezador no ritual durante o parto, quando canta para a recém-nascida nascer rápido, com segurança e saudável, ou seja, o ritual é feito na hora do parto para não haver incidentes com a mãe ou com a criança durante o acontecimento. Atualmente é um ritual em desuso, pois os partos estão sendo feitos nos hospitais e não mais nas casas, com o auxílio de uma parteira tradicional. Nesta dissertação não será abordado esse ritual.

Porahéi angwéry pegwa é uma expressão utilizada pelo rezador quando vai cantar no velório. Basicamente é o culto dos mortos, porque a maioria vai cantar para *ayngwe* (fantasmas) sair do meio dos vivos, por isso o ritual fúnebre é importante apenas no local do velório. Depois da cerimônia do velório, o ritual não pode ser feito mais, já que os cantos fúnebres não servem para a vida cotidiana dos seres humanos. Os kaiowá de Panambizinho utilizam apenas quando houver velório e sepultamento, para as almas ruins não trazer consequências negativas para o mundo. Almas ruins são descritas na língua Kaiowá como “*omano akwe ayngwe*” (o espírito que morreu). Os cantos apenas serão mantidos em velório, no sepultamento ou no sétimo dia da missa. Nesse aspecto, Chamorro descreveu “ex-palavra, *ñe’ēngue, ãyngue*, seres sobremaneira temidos pelos kaiowá” (CHAMORRO. 2017. p, 129).

Nesse aspecto cultural, alguns cantos sagrados kaiowá e seus significados foram coletados durante o trabalho de campo. Havia muito mais do que os relatados na estrutura social de Panambizinho. Além disso, existem vários tipos de cantos que muitas pessoas não chegaram a gravar, ouvir e praticar, devido aos rezadores terem morrido, por isso,

muitos jovens não ouviram esses outros cantos, que se tornaram sem aprendiz: “*nohendúi mborahéi*”.

De acordo com Chamorro (2017), *porahéi* ou *mborahéi* são cantos mais melódicos dos kaiowá. Tem narrativas e apresentam-se como textos poéticos ligados às grandes convicções cosmológicas e antropológicas do grupo. Quando é dos homens é *avakue mborahéi*, quando é das mulheres é *kunhangue mborahéi*, quando é de ambos é *jopara* (CHAMORRO, 2017, p. 133.).

Para a realização de um *porahéi*, quando é cantado num determinado local, seja no batismo ou para curar enfermo, o rezador sempre fica em pé, em direção ao leste, que é onde o sol surge - ‘*onhembo’y kwarahy resēkoty*’. No caso de estiverem mais pessoas acompanhando o ritual, ficam perto do rezador, um ao lado do outro, em uma espécie de fileira, na mesma posição do rezador (*onhesyrũvy*).

O *mbaraka* (chocalho) na mão direita ou esquerda. Se for mulher, *takwapu* (bambu) nas duas mãos. Se for um canto da roda de dança - *porahéi nhesũ*, o ritual é em forma de círculo, depois a roda começa a ficar em forma aleatória ou espiral através dos movimentos das danças. É chamado também *kotyhu* em kaiowá, como já foi dito.

Este trabalho sobre *porahéi* favorece a cultura tradicional kaiowá de Panambizinho, principalmente por trazer descrições dos aspectos culturais, socioculturais e econômicos. Sabe-se que o *porahéi tee* está visando a realidade na vida do ser humano e surgiu desde a criação do mundo, e está sendo transmitido de geração para geração, permanecendo até os dias de hoje na nossa comunidade, para ser utilizado no nosso cotidiano, em um lugar específico para o ritual.

A motivação principal para realizar o desenvolvimento desta pesquisa é a situação crítica em que se encontram alguns dos rituais, tendo em vista a realidade de contato cada vez mais intenso com as práticas culturais dos não indígenas e também por conta da dificuldade que os rezadores têm encontrado em produzir os cantos e transmiti-los para as próximas gerações. No meu modo de ver, os trabalhos dos caciques, dos rezadores e das demais pessoas experientes em relação aos cantos são muito importantes nas famílias, nas cerimônias, nas festas e no batismo. Nessa situação, os cantos sempre foram usados somente no dia certo, principalmente a questão do batismo.

O objetivo, portanto, é escrever os cantos e detalhar suas relações de acordo com as experiências dos rezadores. Quais cantos poderiam ser cantados nas enfermidades, no batismo e em outro tipo de *porahéi*. O propósito é analisar todos os cantos, primeiramente priorizar *porahéi marangatu*, o canto que é mais sagrado. Dessa maneira, espera-se

contribuir com a ampliação do conhecimento já descrito sobre os cantos tradicionais kaiowá realizados por outros pesquisadores, sobretudo, não indígenas.

Atualmente, observo muito na minha comunidade que poucas pessoas e rezadores usam os cantos, devido às influências dos não indígenas que nos afastaram de muitas coisas nossas, o que era próprio do *te'yi*. Então, estou me propondo a escrever sobre os cantos, aproveitando o fato de ser falante e de vivenciar a cultura própria dos Kaiowá no meu dia a dia. Para isso, busco mais conhecimento e informações por meio de entrevistas com as pessoas mais velhas, principalmente com meus pais. Dessa maneira, pretendo sistematizar todo o conhecimento adquirido durante esse período de pesquisa e de vivência. A ideia é buscar mais informações sobre *porahéi marangatu kaiowá pygwa nheha'ã* (canto kaiowá), realizar transcrições dos *porahéi* específicos e, na medida do possível, apresentar uma descrição do contexto de uso e suas funcionalidades.

A Terra Indígena Panambizinho é um lugar em que sempre se está existindo e resistindo cantos, danças, rezas e rituais, como já citado nas primeiras páginas desta introdução. Temos a obra emblemática de Chamorro (2017), a qual fundamenta parte deste estudo. Além dele, lanço mão do trabalho da mesma pesquisadora que apresenta a história kaiowá, considerando as origens e os desafios da contemporaneidade (CHAMORRO, 2015). São obras importantes, mas que não encerram o conhecimento kaiowá.

Dessa forma, enquanto indígena, venho por este trabalho me posicionar e escrever acerca do *porahéi*. Primeiramente começar a escrever *porahéi*, ou seja, enfatizar os cantos existentes na comunidade, utilizado pelas vocalistas tradicionais, sobretudo, expressadas pelo *nhanderu ha nhandesy kwéry* (mestres tradicionais). Dessa maneira, tentando responder por que *porahéi* é importante? Por que tem *nhengáry* (espírito) e *avajáry* (parceiros ou guias)? Através disso, buscar mais informações sobre o significado de *porahéi*.

Nessa perspectiva, alguns trabalhos importantes relacionados à Terra Indígena Panambizinho, escritos por não indígena, foram revisitados. Inclusive o de Lorena Irene Bridgeman, sobre a questão da língua kaiowá, intitulado: “O parágrafo na fala dos kaiowá-Guarani; além dos estudos de Cândida Graciela Chamorro: “Lugar de canto, danças, rezas e rituais kaiowá” (2017), “História kaiowá: das origens aos desafios contemporâneos” (2015). Sobre Panambizinho, também levei em consideração o trabalho da professora Nely Aparecida Maciel, intitulado “A história do kaiowá de Panambizinho”, publicado em 2005.

Levei em consideração também estudos realizados por professores indígenas de Panambizinho, como é o caso de “Kunumi Pepy”, de autoria de Misael Concianza, Natanael Vilharva Cáceres e Valdelice Veron (2011); e o trabalho “Pa’i Chiquito Ou Ypy Ramo Gware, de 2019, cujos autores são professores indígena da Escola Pa’i Chiquito-Chiquito Pedro, de Panambizinho.

Enfim, por meio desses autores que fazem parte da vida da comunidade e de sua história, pretendo deixar aqui minha contribuição, na certeza de que pude me beneficiar de todo referencial disponível pelos pesquisadores citados. Como sou indígena kaiowá, pretendo escrever da forma que me foram dadas as informações pelos mestres tradicionais, por isso, escrevo com a intenção de dar um passo a mais sobre a compreensão dos cantos tradicionais kaiowá.

Sou da etnia kaiowá, nascido e crescido na Terra Indígena Panambizinho, popularmente conhecida apenas como aldeia Panambizinho. Convivi muito com *Nhamõi kwéry* no ritual de batismo, Paulito Aquino (em memória), vovó Balbina (em memória), *nhamõi* Lauro Concianza (em memória), Alice Pedro (Jari Dorícia era nome popular na aldeia Panambizinho, em memória). Atualmente, permaneço vivendo na aldeia, compartilhando meus conhecimentos pessoais, a trajetória dos meus estudos ou a vida profissional, com a minha família. Compartilho principalmente na área de educação familiar, tradicional e educação escolar indígena.

A minha comunidade é uma realidade diferente das demais, ou seja, a tradição é diferente, principalmente na questão da língua materna kaiowá. A comunidade utiliza ainda as linguagens dos ancestrais - *myamyrĩ nhe’ẽ* (BRIDIGEMAN. 2007. p, 10.). Esta utilização da língua permanece no âmbito do ritual, na família, na reunião escolar, nas práticas culturais, entre cantos e danças, organização social (evento) ou até mesmo na cidade, entre kaiowá de Panambizinho.

Desenvolvi o trabalho por meio da minha experiência como educador kaiowá, acadêmico e colaborador na aldeia, com os primos, tios, cunhados, irmãos, amigos, rezadores, líderes religiosos, liderança política, entre professores da escola e servidores da área da Saúde. Colaboro também com a universidade (FAIND/UFGD) e com outros parceiros de projetos desenvolvidos na aldeia Jaguapiru, Bororó e Panambizinho.

Sou a pessoa que sempre acompanha os rituais de batismo na aldeia Panambizinho, no Acampamentos Laranjeira Nhanderu de Rio Brilhante, Itay e Gwyrá Kambiy, município de Douradina-MS, pois sempre me disponibilizei para vivenciar junto

com as demais pessoas nos rituais. Por isso, considero importante contar um pouco da trajetória da minha vida.

Sou filho de um líder religioso, conhecedor dos aspectos culturais, sociais e econômicos, guardião de instrumentos sagrados na aldeia. Sou bisneto do Pai Chiquito (em memória), neto da Alice Pedro. O meu pai é neto do Pai Chiquito Pedro, portanto, sou bisneto dos mestres tradicionais de parentesco Concianza e Pedro, além disso, da parte da minha mãe, sou bisneto do Antonio (atonho) Aquino, neto de Paulito Aquino, portanto, sou também bisneto dos mestres tradicionais de outro parentesco: Aquino.

Iniciei os meus estudos na escola da minha aldeia mesmo. A escola era sediada pela Escola Municipal Tengatuí Marangatu, pólo Dourados. Estudei de 1º a 4ª série, e depois de terminar fiquei parado durante 4 anos sem estudar, porque não havia condições para ir estudar fora da aldeia. Naquela época, a única opção para dar continuidade aos estudos seria estudar na escola da cidade. Meus pais sempre procuravam encontrar uma escola para eu estudar, mas não tinha outra escola perto da aldeia, apenas a escola do distrito Panambi, mas, naquele período, existia muito preconceito naquela escola, o que causava medo de entrar lá. A escola era não-indígena, mas os meus pais não tiveram condições de me colocar na cidade, por conta dessa discriminação e por causa dos materiais didáticos, tudo era comprado.

O tempo foi passando, chegou o ano de 2001. Nesse ano minha mãe foi procurar um missionário indígena, Izaque de Souza, e sua esposa, Vânia Ferreira, para ir à missão procurar vaga para eu estudar, pois finalmente encontraram as vagas para os estudantes de Panambzinho. Na época fomos 3 pessoas, eu, Abrisio Silva Pedro e Voninho da Silva Concianza. Quando nós chegamos, encontramos um senhor, chamado Gilson Ferreira da Silva, que era o responsável pelo acampamento da missão. Encontramos também um professor chamado Pedro Ferreira da Silva, e um estudante, chamado de Edson Escalantes, da aldeia Pirakua, município de Bela Vista-MS. Gilson nos recebeu no acampamento e explicou sobre o esquema do funcionamento da casa. E no dia seguinte o professor Pedro levou nosso registro para realizar a matrícula na escola Francisco Meireles, na Porta da Esperança Missão Evangélica Caiuá, e fez a matrícula. Assim, iniciamos nossa aula.

Então, retornei aos estudos em fevereiro de 2001. Fiquei hospedado no acampamento, que se tratava de um lugar em que um grupo de estudantes morava, de diferentes povos e etnias, Xavante, Kadiwéu, Guarani e Kaiowá. Durante o período da manhã, havia aula na escola; e na parte da tarde, trabalhávamos. Alguns na roça da

missão, outros na limpeza do espaço do hospital da missão e outros também auxiliavam no serviço da cozinha. O trabalho era uma forma de pagamento da nossa estadia e alimentação. E quando chegavam as férias, íamos para as nossas casas. Voltávamos somente no retorno das aulas.

Estudei durante 4 anos na Missão e, assim, quando terminei a 8ª série, em dezembro de 2004, voltei a morar na aldeia Panambizinho novamente. Depois de retornar para a minha aldeia, no início do ano de 2005, a comunidade local, juntamente com a Gestão de Educação Escolar Indígena de Dourados e SEMED, indicou-me para trabalhar na assistência educacional, como secretário na unidade escolar. Assumi a função para atender os alunos e comunidade escolar, com 8 horas de trabalho, totalizando 40h semanais. Trabalhei na parte administrativa durante um ano, e depois, no ano seguinte, em 2006, iniciei o curso de formação magistério indígena Ára Vera. Essa formação é um curso específico e diferenciado para Educação Escolar Indígena. Participei dessa formação durante 3 anos, e durante esse período já atuei como professor na escola da aldeia, colocando em prática o que estava aprendendo na formação específica.

Durante esse tempo, passei por muitas dificuldades para trabalhar com as crianças. A realidade era muito diferente. Naquele período, dei aula em salas multisseriadas, em dois períodos, manhã e tarde. Mesmo assim, me esforcei bastante. Busquei ajuda do coordenador e dos outros professores. Nos anos seguintes foram chegando mais professores (em 2007 e 2008), o que possibilitou uma redistribuição dos alunos, colocando cada um na série em que se encontrava. Com isso, continuei dando aula para alunos que se encontravam no 5º ano.

Em 2009 continuei a dar aula para o 5º ano. Em 2010, concluí o curso Ára Vera. Fui habilitado como professor alfabetizador, o que assegurou a minha permanência como professor. Daí em diante sempre pensei em fazer um curso de nível superior, ou até mesmo alguma formação continuada. Pensei muito em entrar na faculdade ou qualquer curso que seja na área de educação. E no ano de 2011 tentei fazer inscrição para o Teko Arandu. Minha inscrição foi indeferida e não cheguei a tempo para resolver as documentações que faltavam. Por conta desse episódio, senti-me um pouco desanimado e fiquei aguardando sair um próximo processo seletivo.

Em 2012 saiu o novo PSLIN (Processo Seletivo de Licenciatura Intercultural Indígena). Fiz a inscrição, realizei as provas. Fui classificado em 67º lugar, e depois saiu a convocação para realizar as matrículas. Nossa primeira etapa de aula iniciou em 05 de novembro de 2012.

Naquele momento de estudo, surgiram vários conhecimentos e de diferentes realidades. Busquei uma nova sabedoria de formas diferentes. Comecei também a me envolver mais com todos os movimentos de lideranças e professores indígenas que fazem parte da luta pela Educação Escolar Indígena e Territorial dos povos Guarani e Kaiowá. Acompanhei a luta pelo território, participei dos movimentos dos apoiadores indígenas, articulei para fazer uma Associação Cultural de Realizadores Indígena ASCURI e do Fórum de Inclusão Digital Audiovisual - FIDA. Nesse movimento eu era membro da Associação. Inserimos cada membro de uma comunidade diferente, inclusive da região dos etnoterritórios Povos do Pantanal e do Cone Sul de MS.

O objetivo da Associação era realizar as reuniões de cada aldeia, para fortalecer a cultura indígena, utilizar as ferramentas, máquinas fotográficas e filmadoras para registrar as dificuldades, as realizações envolvidas dentro da aldeia ou comunidade. Fiz parte dessa Associação para que pudesse trabalhar dentro da minha aldeia, e procurar mais parceiros. Buscar melhorias para minha comunidade, principalmente fortalecer o futuro dos adolescentes, jovens e da cultura tradicional kaiowá, que foi justamente fortalecida junto com uso da tecnologia, câmera digital, celular, fotografia e dos demais projetos que estavam sendo desenvolvidos juntamente com a Associação, dentro da comunidade. Isso era para fazer as outras reivindicações em prol do povo Kaiowá.

No ano de 2013, quando cursava a graduação, na área de Linguagens, fui bolsista do PIBID DIVERSIDADE. Nesse programa pude desenvolver atividades de ensino complementares na minha comunidade, no período do tempo universidade e intermediária. O objetivo era buscar os significados sobre as palavras kaiowá de Panambizinho, resultando na elaboração de um dicionário temático, com a coleta de palavras antigas. Logo, fui fazer entrevista com as pessoas mais velhas. Ao mesmo tempo também ingressei na formação continuada, no Programa Ação Saberes Indígenas na Escola. Fui cadastrado e participei da formação, que tinha como objetivo capacitar o professor alfabetizador.

No Teko Arandu aprendi muitas coisas, como a elaboração de materiais didáticos e práticas de letramento. A formação era muito importante para trabalhar na alfabetização. Em 2014 entrei como orientador na Ação Saberes Indígenas. Orientei minha turma de cursistas nas dificuldades e nas dúvidas que tiveram durante a formação ou até nas aplicações dos conteúdos na sala de aula. Orientei também a elaboração do planejamento, das produções de outros materiais e de outras práticas pedagógicas. Nesse ponto trabalhei com várias produções, primeiramente priorizei a leitura e a produção de textos.

Durante a graduação também fui representante no Centro Acadêmico Teko Arandu (CATA). Na ocasião, articulei os acadêmicos para fazer sua própria mobilização sobre as dificuldades enfrentadas na universidade, e nós do CATA sempre fazíamos reuniões na etapa presencial, para solucionar algumas coisas que queríamos resolver em nome dos acadêmicos.

Na universidade estudei durante 4 anos e meio. Esforcei-me bastante, para que eu tivesse melhor condição de ajudar minha comunidade, a escola e o meu povo Guarani Kaiowá. Mesmo assim a luta não parou, sempre continuei batalhando. Nós acadêmicos não queríamos que os recursos destinados ao financiamento do curso acabassem, por isso acompanhei os grupos de professores e guerreiros até a ida a Brasília. Essas viagens foram marcadas pela luta do povo Guarani e Kaiowá. As pautas eram discutidas sobre a importância do curso e da faculdade indígena no MS. Levamos demandas para o MEC, para que os recursos continuem vindo para a nossa universidade, e todos nós Guarani e Kaiowá batalhamos juntos.

Logo chegou a hora de concluir o curso. Tive que escrever meu pré-projeto e fazer pesquisa de campo na minha aldeia. Comecei pelo meu estágio de observação e regência, e ao mesmo tempo escrevi meu TCC. Ao concluir meu trabalho, apresentei-o no 1º semestre de 2017. Colei grau e me habilitei na área de Linguagens.

No ano de 2018 continuei dando aula para os anos iniciais. Na metade do ano fui assumir uma disciplina na área de Educação Física. Dei aula para o Pré-Escolar até o 9º Ano. Nesse período, fiz parte do Comitê Editorial do Cone Sul de Guarani e Kaiowá. Esse grupo tinha como objetivo elaborar um estudo sobre editoração, porque na formação dos Saberes Indígenas saíram muitas produções na escola, e tinha que ser publicada, mas infelizmente não foram publicados naquele ano. Apenas em 2019 é que começaram a sair as publicações.

Então, fui fazer parte desse grupo, para concluir o trabalho e publicar. Nós de Panambizinho produzimos 5 histórias e uma gravação de CD, e cada representante da sua aldeia fez correção do texto e auxiliou nas demais atividades pertinentes à organização, assim era o funcionamento do Comitê Editorial. Naquele momento pensei ainda em estudar mais, fazer outro curso, para continuar a buscar mais conhecimento, novo saber e outra experiência. Por isso, procurei um jeito de entrar no mestrado, para que o meu conhecimento fosse aprofundado, de acordo com o ensino na Pós-Graduação. O meu objetivo é estudar mais sobre Educação Escolar Indígena e como fortalecer o meu povo. Com isso, a minha entrada para o mestrado seria muito interessante para conhecer mais o

estudo sobre a Educação e Territorialidade, conhecer as novidades sobre a minha língua, os aspectos culturais e os diferentes saberes ocidentais e tradicionais. Isso vai possibilitar muito o ensinamento da língua na minha escola indígena, principalmente para crianças kaiowá.

Como há uma necessidade de recorte de pesquisa, passei então a me ocupar do tema anteriormente apresentado, que é o *porahéi*. Para dar conta desse assunto, a presente dissertação está organizada em três capítulos. No capítulo 1, apresento uma breve contextualização etnohistórica sobre Panambizinho. No capítulo 2 é apresentado um pouco das práticas culturais tradicionais em atividade em Panambizinho e, no capítulo 3, são apresentados os cantos entoados pelos mestres tradicionais da aldeia Panambizinho. Em seguida são apresentadas as considerações finais, as referências bibliográficas, o anexo e um apêndice fotográfico, registro visual do trabalho de campo realizado.

CAPÍTULO 1 – SOBRE A TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO

Este capítulo é uma breve contextualização da trajetória dos mestres tradicionais no período *Ka'agwyrusu* (mato grosso), quando os antepassados, sobretudo, os *nhamõĩ kwéry* faziam *gwata puku*, uma grande jornada dos mestres tradicionais aos destinos no *Yvy Kandire*¹. Atualmente corresponde a Panambizinho, no município de Dourados, MS.

1.2 A História da aldeia Panambizinho - *Yvy Kandire*

Panambizinho possui uma história longa, de acordo com as informações dadas pela rezadora e moradora da aldeia, de 71 anos. Seu nome civil é Rozalina Aquino. Ela trouxe relatos muito importantes e interessantes sobre as trajetórias dos mestres tradicionais. Seu conhecimento é o resultado da transmissão de conhecimentos dos que vieram antes dela. Trata-se das jornadas dos rezadores nas regiões, entre sul e norte, que correspondem ao rio Dourados e ao rio Brilhante, a partir do início do século XX, na região atual que corresponde à Terra Indígena Panambizinho, que aqui nesta dissertação será referenciada da forma como a conhecemos, aldeia Panambizinho.

Conforme a história contada por Rozalina Aquino, quando tinha aproximadamente 09 anos de idade, presenciou a vida da sua família, por isso, recontou a história que o seu pai Paulito Aquino repassou para ela, quando convivia no meio das florestas, na região atual de Douradina. Ela priorizou contar a parte da história de Paulito Aquino, porque seu grupo familiar pertenceu à grande parte da região *ka'agwyrusu*, antes de ser confinado pelo homem branco (colonizadores). Conforme a história contada e deixada por Paulito Aquino, um trabalhador, caçador e pescador, que se tornou um grande rezador na aldeia Panambizinho, disse Rozalina Aquino.

Mas antes disso, a rezadora Rozalina enfatizou a história de vida e trajetória de *te'yi kwéry* (grupo de pessoas, atualmente denomina-se kaiowá.), inclusive a história de vida de Aquino *kwéry* (ascendentes da rezadora Rozalina Aquino). Contou sobre o acontecimento da movimentação durante a saída do interior de lugar muito violento, procurando por um lugar que pudesse manter a vida digna. Vieram para o território *ka'agwyrusu* (grandes matas).

¹ *Yvy kandire*: *Yvy* é terra, *Kandire* os seres muitos sagrados, seres da terra, apesar de que também são deuses, estão vivendo como kaiowá, mas só que vivem no mundo invisível, onde existe espaço sem violência, ou terra sem mal. No glossário de Chamorro, *kandire* significa o lugar onde moram os seres plenificados, que alcançaram a perfeição (CHAMORRO. 2017, p, 269.)

A rezadora também destacou sobre a jornada inesperada ocorrida em relação ao povo indígena que era do Paraguai, quando saíram do conflito e atravessaram os rios e matas, para chegar à região de Dourados e Douradina, atualmente são municípios de Mato Grosso do Sul. Para tanto, dessa forma, Bittencourt trouxe informação sobre o Guarani, porque vieram ao Leste, “segundo a lenda, nesta terra não haveria doenças e muito menos guerras” (BITTENCOURT. 2009. p, 63.). Schaden também menciona a busca do lugar sem males, ou “esperança de alcançar o paraíso, antes que seja tarde” (SCHADEN, 1974. p, 161.) e acrescenta:

Sob a direção de chefes religiosos, que, apoiados em sonhos e visões, diziam estar próxima a destruição do mundo anunciada pelo mito, muitas hordas dessa tribo se puseram a caminhar, por volta de 1820, de suas aldeias do Sul de Mato Grosso em direção ao Sol nascente, a fim de alcançarem a Terra sem Males, que devia existir além do Oceano Atlântico (SCHADEN, 1974. p, 162.).

A rezadora contou que, apesar do grupo de pessoas que viviam no Paraguai, havia outro grupo familiar do *Xiru* Aquino. Ele foi avô de Paulito Aquino. Dessa maneira, gerou descendente de Aquino na aldeia Panambizinho. No entanto, quando os Aquinos fugiram da tragédia, a rezadora expressou: “*ha’e kwéry ou raka’e géragwi okanhývy*”, “eles vieram da guerra”. A rezadora contou que, naquele período, havia muitos parentes indígenas habitando no interior do Paraguai, pois eles sofreram muitas consequências durante o confronto, por isso, *te’yi jusu* (grupão) decidiu sair do meio da tragédia, devido aos guerrilheiros paraguaios levarem os indígenas na guerra para lutar, no entanto, aqueles que foram na guerra não retornaram mais².

Rozalina destacou novamente que, em pouco tempo de confronto, *te’yi kwéry* perceberam a redução dos parentes no local, diminuiu bastante o número de pessoa, principalmente diminuiu a quantidade de homens, por isso, quando perceberam o extermínio dos colegas, dos parentes e amigos, decidiram fugir mais rápido possível para a direção de *yvy kandire*. Saíram para encontrar lugar sem conflito, terra sem guerra ou males, para encontrar paz, luz e amor. A saída dos conflitos significou muito para a vida sagrada de *te’yi tee*. Atualmente, o nome ficou conhecido como *ava*, sobretudo, kaiowá de Panambizinho.

Rozalina contou acerca da memória do seu antepassado. O seu pai, Paulito, quando falava do momento em que os exércitos paraguaios levaram os homens para a guerra. Contou que teve um homem casado que tinha 3 filhos e que foi levado para a

² Esse período corresponde à Guerra do Paraguai, entre 1864 e 1867.

guerra, mas conseguiu escapar. Ele contou sobre os acontecimentos, quando voltou para sua família novamente. Contou que durante o confronto, a luta era entre a vida e a morte. A rezadora disse ainda que na guerra ninguém reconhecia ninguém, havia somente sangue espalhado no chão, havia cadáveres, fumaça de munições e somente barulho de tiroteio. No entanto, o homem fugiu através do sangue espalhado. Fingiu de morto. Deitava no meio dos cadáveres. O exército paraguaio achava que estava morto, não prestando atenção nele, depois os exércitos foram embora e ele acabou fugindo.

Segundo a rezadora, o rapaz fugiu porque sabia que seu grupo familiar sairia em breve para outro lugar, por isso, teve intuição para seguir seu parente, atravessar os conflitos e seguir o rastro até alcançar a sua família. Rozalina contou como eles saíram do meio do conflito, pois o grupo de *te'yi* fez reunião antecedente, e se organizou para formar um plano antes de fugir da guerra. Conversaram juntamente com os mais sábios, pois havia juntamente o líder religioso, então, através do diálogo se juntaram e decidiram o que fazer e como fazer. Pensaram em criar ideias de como sair e atravessar o confronto, sem que ninguém os avistasse.

Naquele período já existiam os mestres tradicionais e líderes espirituais, praticamente utilizava seus objetos, *mbaraka*, *xiru* e outros materiais que eram do próprio *te'yi*. Foi assim, na época já tinha *hexakáry*³. Segundo Bittencourt (2009), os pajés foram predominantemente os divulgadores e articuladores do movimento para alcançar a Terra Sem Males (BITTENCOURT. 2009. p, 63.). Para tanto, os sábios orientavam o grupo antes de sair pelo caminho. Todo mundo tinha que se pintar na cor preta para possibilitar a fuga. Segundo a rezadora, essa foi a ideia que os sábios deram para fazer antes de sair. O plano era fugir com acompanhante, *Tupã*, *tekojáry kwéry* (Deus), nessa perspectiva, pelo caminho mal, até chegar à terra sem males no *Yvy Kandire*, atualmente região do rio Dourados e rio Brilhante, sobretudo, no tempo do *ka'agwy rusu*.

Os grupos saíram do local, se pintaram usando carvão. Todos eles cobriam o corpo da cor preta, não somente pele, mas também, pintavam seus objetos pessoais que iriam levar, carregando nas costas, como utensílios e outros. De lá que trouxeram objeto sagrado chamado *xiru* (cruz), trouxeram com muita segurança. E quando chegou na hora da partida, saíram pela lateral da guerra, para facilitar a fuga, mas na ida viram tanta coisa terrível pela frente, como fumaça de munição, sangue esparramado, entre outros

³ *Hexakáry*: Paje, curandeiro espiritual sagrado, revelador, tem dom. No ritual faz parte do conhecimento de ver “*ohexa* ou *ojoeháva*”. Vê as almas ou corpo dos outros, faz conexão com a natureza através do seu dom, e faz milagre. Pois ele não vive sozinho, *hexakáry* vive com Deus.

obstáculos horrorosos pelo chão. O grupo de Aquino passava na fileira, carregava seus objetos, levaram crianças no colo, todos passavam em silêncio, sem tocar em nada, para que não houvesse nenhum problema ao passar.

Foi assim que foram orientados pelos três *hexakáry* Xiru Míge, Xiru Yváy e Xiru Aquino. Eles eram chefes espirituais mais poderosos, possuíam uma técnica especial sagrada, por isso eram considerados *hexakarete* por habitantes do *ka'agwy rusu*. Por meio da forma inteligente do *hexakáry*, a turma seguiu o caminho certo. Os três poderosos acompanharam durante o refúgio, afirmou Rozalina. Finalmente atravessaram a área de conflito de guerra para chegar à região muito distante entre o rio Dourados.

A rezadora também destacou que, quando os grupos de Aquino vieram na direção leste, seguiu todo mundo junto. Ninguém se separava pelo caminho. Quando chegaram à região da aldeia Pirakua, onde atualmente corresponde ao município de Bela Vista, começaram a se dividir. Se separaram em grupos para se expandir pelo território, principalmente na cabeceira do rio Ápa. Um grupo de pessoas saiu na direção norte, outro grupo desceu na direção sul. O grupo que fora para o lado sul se deslocou na direção do rio Dourados, os outros grupos que foram para cima, no lado norte, partiram em direção à Serra de Maracaju.

Quando o grupo de baixadas chegou na região do rio Dourados, naquele período já iniciava grande parte da migração dos antepassados às regiões *ka'agwy rusu*, porém, sofreram bastante dificuldades para atravessar as grandes matas, para chegar principalmente na região da grande Dourados. Atualmente, os netos e os bisnetos dos antepassados daquele período estão morando em grande parte nas aldeias da região de Dourados e Douradina. Daquela época em diante *te'ýi kwéry* sempre continuaram seguindo caminho bom, levaram seus pertences para a direção leste no rumo à terra sagrada.

A Rezadora Rozalina contou sobre esta movimentação. Expressou na língua kaiowá “*ha'e kwéry oho jave, oho ka'agwy mbyte rupi, tape po'i rupi*”, portanto, nesse sentido a rezadora falou sobre o deslocamento dos indígenas. Disse que se deslocavam pelas matas, nas trilhas e assim encontraram muitos animais desconhecidos pelo caminho, como mamíferos e aves.

Durante o percurso, cada um carregava seus pertences, juntamente com a família. Por causa disso, *yma gware* (antepassado) estendia seu território cada vez mais para morar, causando uma impressão de não ter território fixo:

Desde os primórdios da humanidade, os índios se deslocam de um lugar ao outro, firmando, entre os brancos, uma imagem de nômades e, conforme já mencionado, para o índio essa máxima é falsa, porque não há fronteiras para eles. Esta infinita movimentação indígena tem por objetivo a busca pelo paraíso terrestre (Terra dos sem Males) (BITTENCOURT. 2009. p, 63.).

Por isso existiu história de vida sobre a luta pela sobrevivência. Se tivessem sido exterminados durante a guerra, não chegariam ao *ka'agwy rusu*, ou seja, se não existisse *hexakáry* para guiar pelo caminho, nós kaiowá atual não existiria. Não existiria nossa resistência no mundo. Através da trajetória do antepassado surgiram vários nomes do *tekoha* (aldeia), mas o território que foi encontrado pelos líderes espirituais deu nome de *Yvy Kandire*. Atualmente corresponde à aldeia Panambizinho, disse a rezadora Rozalina, mas o território Kaiowá é muito maior, como afirma a historiadora Maciel:

O território tradicional Kaiowá estendia-se ao Norte até aos Rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí, chegando a uma extensão de terra aproximada de 40 mil km, dividida pela fronteira Brasil e Paraguai (MACIEL. 2005, p, 15.).

Rozalina informou que o deslocamento ocorreu com um grupo maior e um menor, mas com os outros grupos menores pousaram, pois alguns já construíram casas para morar, já nomearam lugar de *aguara ruguái* (cauda de raposa). Atualmente esse lugar corresponde ao município de Ita Porã. Como havia dito anteriormente, havia outro grupo familiar, liderado por outros rezadores, que estavam pousando na região do rio Dourados. Por isso, daquele período aconteceu o novo *sarambi* (espalhamento). Aquino e seu grupo passaram por diversas transformações *ákoty* (para cá corresponde à região de Dourados), tendo em vista os grandes acontecimentos das últimas décadas do século XIX.

Essas informações também se encontram em Chamorro (2015), que relata os acontecimentos daquela época:

Embora os grandes acontecimentos das últimas décadas dos séculos XIX – a guerra entre Brasil e Paraguai, a exploração da erva – mate e com isso o fim do isolamento indígena – tenham afetado a vida de muitos grupos Guarani falantes, isso não ocorreu em todos os lugares da mesma forma e ao mesmo tempo. Algumas comunidades indígenas mais embrenhadas nas matas podem ter sido afetadas apenas indiretamente por esses eventos, sem serem influenciadas de forma significativa por eles em seu modo de vida. Porém, o avanço da colonização não indígena sobre as regiões habitadas por esses povos se deu de forma definitiva no século XX, de forma que o grande tema da história dos kaiowa e Guarani neste século e no século em curso é a terra (CHAMORRO, 2015, p. 153).

Rozalina contou que deveria acontecer outro enfrentamento com *te'yi kwéry*, durante a ocupação por parte do território no *ka'agwy rusu*, se não fizessem desvio para chegar à terra adquirida. Aquino foi morar, atualmente, na região que corresponde ao município de Douradina/MS. Na época não existia nome para aquele lugar, só depois foi chamado por *kāterokwe* (ex lugar do *Kātero*). O indivíduo era um rapaz que trabalhava no triturador da folha de laranja naquela região, seu nome civil foi reconhecido por Káncio, pelo indígena foi chamado por *Kātero*, atualmente o lugar onde fica perto de Douradina, chamado de *Kāterokwe*, porque, havia habitantes indígenas na época no *Kāterokwe*, caçavam e pescavam nesse local.

Rozalina disse que *Nhamōi* Paulito Aquino havia lhe contado que nasceu no *kāterokwe*, cresceu e acompanhava seu pai *Aquino*, praticava atividade religiosa, foi assim que, quando cresceu, colocaram para participar e presenciar *kunumi pepy* (a festa do *tembeta*). Além dele, teve outros meninos no batismo com ele. Por isso, depois de ter perfurado o lábio, *Nhamōi* Paulito casou em *kāterokwe*, mas não durou muito tempo seu casamento e logo se separou, porque teve desentendimento com a esposa, por causa de ciúme.

Rozalina disse que *Nhamōi* Paulito lhe contou que sua esposa era muito ciumenta e brava, quase o queimou na banha quente fervida - *nhandy aku*. Segundo ela, o fato ocorreu em volta do fogo antes da refeição, quando sua esposa cozinhou na banha de vaca. Ela desconfiava muito de *Nhamōi* Paulito. A rezadora conta ainda que, na época, já existia criação de rebanho nos arredores por *karai rembypy* (chegada de não índio), por isso na época já existia banha de vaca. A mulher brava desconfiava muito de *Nhamōi* Paulito, achava que ele teve relacionamento com outra mulher, por causa disso jogou banha quente nas pernas dele sem piedade, então ele correu para muito longe da casa, para se proteger, logo, chegou na cada de outra família, para perguntar ao pai de outra mulher para casar de novo. Perguntou para o pai da menina se poderia casar com a filha dele, o pai aceitou o pedido, foi assim que *Nhamōi* Paulito casou novamente.

Quando moraram na região do *Kātero* em *ka'agwy rusu*, surgiram muitas coisas boas, mas surgiu também coisa ruim. A rezadora Rozalina Aquino destacou que, naquela época, a maioria do território ainda não tinha sido explorado pelo homem branco, por isso, *te'yi kwéry* tiveram muita facilidade de caçar, pescar, caminhar pelo vasto caminho longo - *tape puku*. Não havia ninguém para influenciá-los e explorá-los, muito menos intervenção dos não indígenas - *karai kwéry*. Apenas havia um contingente populacional indígena e com grande quantidade de animais selvagens. Por isso existiam muitas festas

tradicionais no tempo certo, como batismo ou ritual sagrado, de acordo com a realidade local, independente se era perto ou longe.

Quanto às festas relacionadas à cultura do povo tradicional, a rezadora Rozalina Aquino afirmou que, antigamente, *te'yi kwéry* realizavam muito *kunumi pepy, porahéi gwasu* (grande reza) na casa tradicional, de acordo com sua realidade local. Conforme a rezadora destacou, essa cerimônia era realizada pelo responsável, além disso, às vezes o responsável era o dono da casa de reza. Ele se encarregava de mandar convites pelos *yvyraija kwéry* (jovens aprendizes) até as outras comunidades. Havia também uma outra forma de enviar o convite. Os convites se davam por meio dos poderes sobrenaturais do *hexakáry*, que se conectava com outro *hexakáry* da comunidade, avisando do evento.

Dessa forma, o *hexakáry* que recebia a notícia de modo sobrenatural tinha a função de comunicar aos outros de sua comunidade. Com base nas informações de Rozalina Aquino, na época quem facilitava mais os meios de comunicação era o *hexakáry*. Nesse ponto, os rezadores, os companheiros ou familiares recebiam o convite para participar de festas tradicionais.

Ao chegar a hora da partida para a festa, os líderes religiosos e *hexakáry* informaram que tinha aceitado o convite e que chegariam em breve. Logo, os grupos de rezadores posicionavam-se e se disponibilizavam a caminhar longe, mas antes, a primeira coisa a ser feita, era uma reza e o *jehovasa* para a grande viagem. A reza era para grande bênção, agradecimento e proteção, para garantir *gwata puku*, para não encontrar coisas ruins no meio do caminho, até chegar ao destino.

Nas viagens, ia uma grande família, porque era comum aproveitar essas idas às cerimônias para realizar outras atividades como, por exemplo, alguns pais levavam seus filhos para batizar, colocar seu nome *ka'agwy*. Nas festas também acontecem muitas coisas boas e ruins. Às vezes acontece até casamento no “*mborahéi gwasu*”. As cerimônias eram habitualmente realizadas no início da noite e terminavam no dia seguinte, assim os movimentos das cerimônias se encerravam.

A rezadora afirmou que aconteciam muitos casamentos durante o ritual dos homens (*kuimba'e kwéry ka'u*). Havia danças do *gwaxire* ou *kotyhu*, e esse ritual era somente de participação masculina. Na língua kaiowá se fala *kuimba'e kwéry ka'u* (as festas dos homens), no entanto, nas rodas do ritual dos homens, a mulher servia *kagwĩ* (bebida à base de milho com batata) no *hy'a* (copo tradicional).

A mulher levava ao centro do movimento da roda e colocava na boca dos homens para beber, enquanto os homens cantavam todos de mãos dadas na roda em movimento

rápido. Se houvesse alguma recusa na hora da servida, a menina jogava *kagwĩ* no rosto dos homens, e assim, voltava a pegar *kagwĩ* outra vez do cocho. Mas na hora da servida também as meninas são muitos persistentes, não descansavam de carregar para servir, aos poucos, elas se revezavam em um instante para entrar no meio da roda, sabiam que as festas iam muito bem naquela noite, e o grupo dos meninos também são os mesmos, continuavam dançando em movimento.

Quando o ritual estava sendo muito bom, os homens começavam a cortejar alguma das mulheres, ou seja, a encantadora atrai homens no centro da roda, logo, inicia a interação, a conversa (o bate papo) e, no dia seguinte, os pais dialogavam com a família da menina e do menino. Se houver algum relacionamento sério, realizava-se o casamento. Assim era a vida do *te'yi kwéry*, quando participavam do batismo antigamente.

Nesse tempo, Rozalina destacou que as festas eram muito divertidas para *te'yi kwéry*. Ela contou que, de acordo com Paulito e sua esposa Marina Balbina, havia *jerosy puku* (batismo do milho branco) na região distante, perto do distrito que atualmente corresponde à Indápolis, no município de Dourados. Naquela época, quem morava longe ia prestigiar o batismo, cantava, rezava, se divertia e dançava até amanhecer na festa do milho, pois, havia casamento também depois da festa. Foi num desses batismos que Lauro casou com a filha do rezador Chiquito, seu nome era Alice.

Mas, depois de haver diversas práticas culturais na região *ka'agwy rusu*, havia notícia do *karai* que iria chegar em toda região habitada pelo povo indígena, e começaram a mudar outra vez de lugar, para se proteger de algo ruim. Naquela época, não éramos conhecidos por Kaiowá, ou pelo menos, não era essa a forma como que nos reconhecemos enquanto povo. Segundo Rozalina Aquino, nós denominávamos simplesmente como *avatee*, somos *te'yi, tupã gwejykwe* (homens e mulheres verdadeiros). Entretanto, atualmente, segundo Chamorro (2015):

“Sou Kaiowá” e “Sou Kaiowá legítimo” são expressões usuais de auto referência no Sul de Mato Grosso do Sul. Nas comunidades Kaiowa de Panambizinho, Panambi e Sucuru'y e acampamentos vizinhos, as pessoas mais velhas se autodenominam kaiowá *ete* e *te'yi* (CHAMORRO, 2015, p. 33).

Um outro esclarecimento importante feito por Rozalina Aquino é sobre o nome da aldeia hoje conhecida como “Panambizinho”. A rezadora conta que essa expressão não existia e que passou a ser usada, ouvida e entendida após a chegada dos *karai* no nosso território. Essa expressão surge a partir de um fato específico, quando ocorre a passagem de muitas borboletas no local. Borboleta para *te'yi kwéry* é *tanambi*, mas *karai kwéry* chamaram de panambi, trocando t pelo p. Esta palavra designa hoje o distrito de Panambi,

localizado no município de Dourados, é também a forma usada para designar a aldeia Lagoa Rica e, por fim, o nome da aldeia Panambizinho, localizada também no município de Dourados.

Conforme relata Rozalina Aquino, antes de surgir o nome Panambi através da fala do *karai*, o território era chamado de *yvy kandire*, porque antigamente era percebido como terra sem violência, onde viviam muitos líderes religiosos que praticavam somente ritual com *mborahéi marangatu* (canto sagrado) e dominavam conhecimento universal.

Rozalina também deu outra informação em relação a *Yvy Kandire*: é uma palavra divina e representa coisa sagrada ou pertence a Deus. Ela estava sendo utilizada como fonte de vida, principalmente a terra, fazendo modificações na cultivação do solo, que as sementes farão a vida para a próxima geração. Encontramos também no glossário de Chamorro o termo *kandire*, descrito como um lugar onde moram os seres plenificados, que alcançaram a perfeição (CHAMORRO, 2017, p, 219).

Além de conhecimento sobre *kandire* deixado na terra, o conhecimento dos cantos, das crenças, da língua materna dos ancestrais, sobretudo, atualmente língua kaiowá, ficou também para demonstrar identidade, território para o povo tradicional. Se o kaiowá atual utilizar esta movimentação em boa condição, *yvategwa* ficaria satisfeito, ao ver que o líder tinha ciência para conduzir seu povo e cuidar da natureza junto com as rezas. Nessa perspectiva, o objetivo dos líderes religiosos é viver bem, viver em harmonia, tranquilizar a natureza no *ka'agwy rusu*. Por isso, quando chegaram no interior da região do rio Dourados e rio Brilhante, praticamente procuraram lugar adequado e específico para morar, ter boa condição para fazer reza com consciência tranquila, espaço que daria grande sustento para a família, que a terra sagrada seria mais importante para os rezadores, manter a terra sem violência (sem males).

As memórias contadas por *Nhamõi* Paulito hoje são contadas por Rozalina Aquino. E ela diz que nasceu em Douradina e morou lá por pouco tempo. Ficou na lembrança quando era uma menina. E no passar do tempo, se mudaram para outro lugar, devido às notícias dos *karai*, chegaram à região onde habitavam e fizeram exploração. Por medo, os indígenas foram morar em outro lugar, onde atualmente é o acampamento *Itay* na Lagoa Rica, Panambi. Segundo Rozalina, antigamente aquele lugar era coberto pelo *ka'agwy*, e *Nhamoi* Paulito construiu uma casa para morar. Mas depois que passaram a morar no lugar, chegou o pastor estrangeiro da Alemanha, então os indígenas se retiraram, foram morar onde corresponde atualmente à aldeia Lagoa Rica.

Rozalina conta que viveram muito tempo em Lagoa Rica, por ter uma boa condição de moradia, pois *Nhamõi* Paulito construiu casa de reza (*ongusu*), e depois realizou *kunumi pepy*. *Nhamõi* Paulito e Balbina viveram no seu *ongusu* por muito tempo, entoava cântico no âmbito da casa.

Rozalina se casou em Panambizinho, quando aconteceu o ritual. Segundo ela, aconteceu o casamento depois do *kunumi pepy*, onde se festejava “*jopara*” (ambos). Naquela época conheceu o futuro marido, logo, se casou com Nelson, filho de Lauro Concianza. Foi assim que ela ficou com o marido na aldeia Panambizinho, posteriormente criou uma família.

Passado algum tempo, tiveram filhos, mas naquela época crianças sofriam epidemia maligna. Toda vez que tinha filho, o filho morria, por causa de doença. Naquela época não havia condições para salvar crianças das doenças, era horrível. A epidemia afetava mais recém-nascidos de 0 a 3 anos, e quando pegava não resistia. Naquele período a mortalidade infantil era muito grande, assim ela conta, e também perdeu seus filhos recém-nascidos, total de 5 crianças. Foi assim que ocorreram as dificuldades na aldeia Panambizinho, no antigo 60 ha., atualmente corresponde à aldeia Panambizinho.

Rozalina conta que ia visitar seus pais em Lagoa Rica, junto com o marido. Por isso presenciou batismo no *ongusu*. Na época existia muita tortura na aldeia Lagoa Rica. *Nhamõi* Paulito sofreu tortura, foi vítima de violência. Naquele tempo, existia o posto da FUNAI, comandado por um chefe de posto, seu nome era Marco Veron, colocava policiais indígenas para cuidar daquela comunidade. O próprio chefe não gostava do batismo *Kunumi Pepy*, entendia que a perfuração do lábio do menino era crime, por isso, quando Paulito realizou batismo, o chefe de posto mandou policial pegar brutalmente, os policiais estavam armados com revólveres e espingardas.

Os policiais prenderam Paulito e o levaram para a cadeia de Douradina. Ficou preso durante 3 dias. No entanto, o líder Lauro Concianza, da aldeia Panambizinho, foi retirar Paulito da cadeia junto com a dona Loca, que era chefe de posto de Dourados. Eles foram justificar o papel de líder religioso. Paulito era um realizador do *Kunumi Pepy*. Detalharam a vida dele para demonstrar que ele é importante no batismo. O delegado concordou com o depoimento do líder Lauro, foi assim que Paulito foi solto e liberado. Depois voltou para sua casa e continuou fazendo seu trabalho como rezador, continuava realizando seu ritual.

A rezadora disse que na aldeia Lagoa Rica os policiais indígenas comandavam muito mal. Eles prendiam as pessoas, amarravam e batiam. Foi assim que Paulito sofreu

outro ataque, quando seus filhos tiveram outros problemas. Os policiais buscavam atacar Paulito de novo, mas felizmente não encontraram. Por causa disso, apenas queimaram a casa de reza. Os homens juntamente com Paulito foram se esconder no mato para não confrontar os policiais.

Depois que Paulito voltou novamente para sua casa, decidiu se mudar. Paulito fez suas mudanças para outro lugar, já que não tinha mais condição de morar no mesmo lugar, devido ao ataque dos policiais. Sua casa de reza foi incendiada e destruída totalmente por fogo. *Nhamõi* Paulito decidiu morar muito longe. Ia mudar para outra aldeia, ficou de morar no Paraguai, pensou de novo em fazer *Kunumi Pepy* por lá, mas felizmente não foi. Ele se mudou para Panambizinho. Quando Lauro soube da notícia de Paulito sobre a mudança, tomou sua decisão e chamou Paulito para morar na aldeia Panambizinho. Disse que Paulito era um rezador destacado no batismo, por isso, teve esperança de levar ritual sagrado adiante na aldeia. *Nhamõi* Paulito aceitou o pedido do *nhamõi* Lauro e morou onde deram terreno para ele.

Então, depois de mudar para Panambizinho, Paulito começou a construir outra casa de reza. Iniciou novamente a prática do ritual de batismo e os cantos sagrados, dentro e fora da aldeia, ou seja, Paulito Aquino e a esposa Marina Balbina participavam também de eventos quando aconteciam em outra aldeia, sobretudo, encontro dos rezadores. Apesar de Paulito ser um grande mestre tradicional, plantava roça, cuidava dos arredores das casas junto com seu objeto sagrado, abençoava e rezava dia e noite.

Foi assim que Paulito Aquino tranquilizou sua casa de reza, através do ritual de batismo, *avati ranga*, *jerosy puku*, *jerosy mbyky*, *gwahu*, *kotyhu*, *mitã hero*, *mitã kunha rovasa*, *kunumi pepy* e com outros rituais, como barreira sanitária. Esta foi a função de Paulito na aldeia, quando era 60 hectares, atualmente a aldeia foi ampliada.

Há um livro que traz informações sobre o *kunumi pepy*, escrito pelos seguintes autores: Valdelice Veron, Natanael Vilharva Cáceres e Misael Concianza Jorge (2011):

Kunumi significa ‘menino’ e *pepy* quer dizer ‘convite’ ou ‘comemoração’, em várias línguas da família tupi-guarani. *Kunumi pepy* é a festa de iniciação dos meninos. Para sua realização, as famílias interessadas se reúnem para combinar como deve ser a festa, definir o local e distribuir as tarefas (VERÓN, CÁCERES e JORGE, 2011, p. 09).

kunumi pepy foi uma prática religiosa muito importante na aldeia, porém, o ritual não está sendo mais realizado pelos mestres tradicionais desde 1993, porque já não existe

mais rezador especial para *kunumi*, apenas foram realizados alguns rituais que eram feitos no batismo do milho branco.

1.2 - *Nhamõi Chiquito reko ramogware* - como era a vida do *Nhamõi Chiquito*

“NHAMÕI XIKITO OGWAHË YPY RAMOGWARE,
HA'E OU AKWE GWE'YI KWÉRY REHEVE
TEKOHA GWAVIRAÝGWI, MBAÍRY KWÉRY
OGWAHË RIRE UPÉPY.
HA'E KWÉRY OGWAHËMBA RIRE KO TEKOKA
YVYAKANDIRERÁMY IJAGWYJE IXUPE. HA
TYKE'Y KWÉRY OXUKA Y RENDA HA OKARÃ
OMOPUÃ HAGWÃ ONGUSU OJAPO HAGWÃ”
KUMUNI PEPY... (AÇÃO SABERES INDÍGENAS, 2019. p, 03).

Os trechos na língua kaiowá acima eram expressões dos professores indígenas da aldeia Panambizinho, quando elaboraram histórias em quadrinho sobre “*Nhamõi Chiquito* ou *ypy ramo gware*”, publicado em 2019.

Dando continuidade acerca dos mestres tradicionais, aqui iniciou a história de outro antepassado, *nhamõi Chiquito Pedro amyri rehegwa*, pois ele era conhecido pelos kaiowá de Panambizinho desde *ka'agwy rusu*, até o seu falecimento na década de 1980. Em 1949 foi conhecido pelo Egon Schaden pelo nome de Pai Chiquinho, quando trabalhou em Panambi entre os anos de 1949 a 1951 (SCHADEN. 1974, p. 09), também conhecido por Pai Chiquinho Domingues, por Lorena Bridgemam (2007. p, 83). Portanto, Chiquito é ascendente dos moradores kaiowá de Panambizinho. Como *nhamõi Chiquito* morava longe antes da chegada do *karai*, juntamente com a sua família no período *ka'agwy rusu* (mato grosso), sua história é transmitida atualmente pelos mestres tradicionais, Nelson e Rozalina.

Essa história ficou na memória dos mestres tradicionais e moradores mais antigos da aldeia Panambizinho, além de história narrada pelo outro antepassado que falava sobre “*te'yi*” ao mesmo tempo fala *avatee*, pois atualmente o rezador sempre está mantendo expressão *te'yi kwéry* na oralidade, no âmbito da família, principalmente na língua materna. Dessa maneira, os descendentes do *nhamõi Chiquito* estão morando ainda na região entre Dourados e Douradina, e alguns estão morando no acampamento vizinho à aldeia.

No período *ka'agwy rusu*, existiam os habitantes tradicionais na região entre rio Dourados e rio Brilhantes, antes da chegada dos colonos, sobretudo, na implantação da CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados, em 1943. Por este fato, antes de chegar

o projeto Marcha para o Oeste por Getúlio Vargas, Chiquito Pedro conduzia seu grupo familiar na sua morada com ritual, fazia batismo e outra atividade cultural, pescava, caçava, cultivava roça e servia como subsistência familiar. Sua esposa ficou conhecida como *maxu* Ramonita (avó).

Segundo o rezador Nelson, o nome não era Chiquito, no período *ka'agwy rusu*, foi chamado por “Pai Chiquinho”, como foi informado por Schaden anteriormente. Foi colocado por duas pessoas não indígenas, quando chegaram na casa do *Nhamõi* Chiquito perto do rio Brilhante, mas moravam em uma semana junto com os indígenas, comeram as comidas dos kaiowá, tatu assado e outros alimentos típicos. Portanto, essas pessoas são pesquisadores, disse o rezador. Quando foram embora do local, ninguém memorizou os nomes daquela pessoa, pois apenas Chiquito os batizou, deu nomes de *Karai Hehē* e *Ava Nhemongija*, na língua nativa.

Infelizmente, ninguém lembra desses dois indivíduos que chegaram à casa de Chiquito, porque naquela ocasião Nelson Concianza era menino, sua idade era de aproximadamente de 9 anos, por isso, ficou um pouco na memória, quando presenciou o batismo feito por *nhamõi* Chiquito ao nomear *karai hehē* e *ava nhemongija*.

De acordo com a rezadora Rozalina, o histórico do parentesco de Chiquito também se tratava de refugiados da guerra do Paraguai, no entanto, essa transmissão foi feita pelo rezador Nelson Concianza, porque ele era *yvyraija* (ajudante) do rezador na época, por isso, história narrada dos pais e pelo seu avô Chiquito, que guardou na memória. Por essa afirmação, a rezadora Rozalina disse que Chiquito foi um grande líder *hexakáry*, perante a sua trajetória. Era religioso, bondoso, passivo, paciente, pessoa muito dedicada e humilde, por isso se transformou em pessoa sábia e curandeira.

Rozalina contou que, *yma araka'e* (há muito tempo), por volta do início do século XX, Chiquito morava perto do distrito de Indápolis, atualmente corresponde ao município de Dourados-MS. Além disso, havia outra família que habitou na região *guaviray* (lugar de guavira), esse nome foi dado pelo habitante daquele lugar, atualmente corresponde ao município de Glória de Dourados-MS. Chiquito estava convivendo e praticando o ritual, onde permaneceu na casa de reza, perto da região do Distrito de Indápolis, Kaiowá expressa *idápuru Ypýpy*.

A neta do Pai Chiquito, Ana Mélia Concianza, confirmou e destacou a transformação do avô dela: - Para *Nhamõi* se tornar *hexakáry*, rezou na região perto de Indápolis. Nesse aspecto cultural, transformação espiritual, a rezadora Ana Mélia conta que Chiquito foi no céu carne e osso, juntamente com os seres divinos, *yvategwa* (Deus).

A rezadora expressou na língua kaiowá *tyke'y kwéry*. Portanto, quando chegou no céu, levaram ele para o lugar chamado *kurusunhe'ëngatu*, para fazer transformação, aperfeiçoar e consagrar seu corpo para tornar *hexakáry*, logo, voltou para a terra, desceu como homem poderoso.

A partir da sua transformação na terra, agilizava somente coisa sagrada, sua função era para se conectar com *yvategwa*, e *yvypygwa* (Deus celestial ou Deus debaixo da terra). Quando iniciou sua função de pajé naquele período, mobilizou a espiritualidade no território sagrado, cantava contra o mal e o bem, foi assim a resistência humana, não corria perigo, mas atualmente mudou, é completamente diferente com a ausência do *haxakáry*, a aldeia está toda modificada.

A rezadora Ana Mélia também informou o porquê e como o irmão de Chiquito foi levado para o céu. *Nhamõi* Chiquito rezava muito em casa, cantava todo dia, andava e convivia somente no *mborahéi*, por isso, seus irmãos do céu chegaram para levá-lo para o céu, para arrumá-lo, para viver como pajé e depois voltar na terra transformado, com corpo limpo e aperfeiçoado, na língua kaiowá é '*omoatyro paete chupe oiko haguã hexakáryã*'.

A rezadora Ana Mélia expressou: - "*tyke'y kwéry yvategwa*". Essa expressão dada pela rezadora refere-se aos irmãos da parte de outra família do céu, ou seja, quando a alma do ser humano é transferida para a terra, tornar a outra vida, deixa a família no céu, foi assim aqui na terra, "nós temos" quando nascemos, temos outra família da parte da terra, na língua kaiowá é *yvypygwa*. Por isso, quando nós rezamos, temos facilidade de ir no céu carne e osso, como aconteceu com *Nhamõi* Chiquito. Quando a pessoa ou rezador vai para o céu fica eternamente, mas Chiquito quando foi para o céu, decidiu voltar para a terra para se tornar um *hexakáry*, foi por isso que seu irmão levou no altar do *kurusunhe'ëngatu* para transformar e se tornar poderoso.

Chiquito praticamente teve revelação para curar as pessoas do mal-estar, doenças malignas, tirar pessoas do caminho mal e de outros ferimentos, por isso escolheu o destino para adquirir todo processo de funcionamento sagrado na terra. Praticar ritual é uma forma de fortalecimento e valorização da divindade, de demonstrar para os deuses que são capazes de realizar batismo. No passar do tempo, Chiquito tomou outra decisão, se mudou para outro lugar chamado de *Gwaviray koty*, numa região distante, entre o rio Brilhante e o rio Dourados.

Rozalina Aquino confirmou a saída de Chiquito de perto do rio Dourados. Chiquito saiu da região onde reside, ele soube da notícia do *karai*, decidiu mudar logo,

para não complicar a vida dos habitantes daquele lugar. Ana Mélia confirmou que *Nhamõi Chiquito* saiu daquele lugar para encontrar seus parentes em *Gwaviray Ygwasúkoty*.

Rozalina disse que, quando *Nhamõi Chiquito* chegou ao território *ygwasu*, numa região perto do rio Brilhante, Nelson Concianza era menino, mas já sabia conviver e exercitar os rituais com os pais. Na época ele foi o primeiro filho de Lauro Concianza, portanto, sua memória e vivência ficou bem viva durante aquele período.

Naquele tempo, Nelson começou a participar da festa do seu avô Chiquito. Acompanhou todo processo de formação tradicional, moraram juntos e caminhavam todo mundo junto. Faziam diversas vezes rituais naquela região, mas, infelizmente, chegou outro momento de tomar decisão, os habitantes do *gwaviray* decidiram mudar para outro lugar. Com essa situação, *Nhamõi Chiquito* e *Nhamõi Lauro* decidiram sair para outro lugar, procuraram um jeito de encontrar um lugar para morar juntamente com as suas famílias.

Segundo Rozalina, quando os *karai* chegaram ao *gwaviray*, disseram para o povoado assim: existe um espaço mais próximo para morar. Disseram também que em breve iria chegar mais gente branca. Quando ouviu essa notícia do *karai*, *Nhamõi kwéry* retornaram para o lugar que moravam anteriormente, mas, durante o percurso, perceberam que existia um lugar chamado *yakãju* e Laranja Lima (era um córrego com água amarelada). Então, *nhamõi kwéry* acamparam e ficaram naquele espaço perto do córrego. Viram que o lugar era muito essencial para morar. *Nhamõi Chiquito* decidiu ficar para construir casa, para manter sua moradia com segurança, logo, construíram uma casa de reza. Quando terminaram a construção, realizaram *kunumi pepy*. Foi assim que *Nhamõi Chiquito* conviveu, levou adiante ritual no seu espaço em *ka'agwy rusu*. Atualmente esse lugar corresponde à região do Distrito de Vila Vargas, município de Dourados.

A rezadora contou que *Nhamõi Chiquito* morou nesse lugar por mais ou menos dois anos, porque realizou *kunumi pepy* apenas uma vez. Em seguida se mudou para outro lugar. Não foi muito distante, mudaram para mais próximo, na mesma região de Vila Vargas. Atualmente esse lugar é conhecido pelos kaiowá e pelos não indígena de antigo córrego Laranja Doce. Na língua kaiowá o rezador expressou como *Narãka Háí* (Laranja Azeda). Quando mudaram para perto de *Narãka Háí*, moraram muito tempo, realizou *kunumi pepy* por anos, além disso, havia muito ritual realizado por Chiquito.

Depois Chiquito tomou outra decisão, porque no lugar que eles habitavam não havia mais água para consumir, por isso, Chiquito saiu à procura de um lugar mais

adequado, para encontrar água e depois construir novo lar, conquistar novo sagrado para realizar batismo.

De acordo com o relato da rezadora, na época não existia água no córrego Laranja Doce. Estava completamente seco, por isso, *nhamōi* Chiquito saiu de casa para encontrar água para beber. Mas antes disso já estava conversando com os deuses sobre a água, onde poderia encontrar. *Tekojáry kwéry* indicaram o local da água por perto. Para isso, *nhamōi* Chiquito tinha que ir ao local, para cavar, furar a terra, foi assim que encontraram um local indicado para cavar.

Rozalina expressou na língua: - *Upéramo gware* papai rã *opyahu reheve oiko*. O significado dessa expressão é que Nelson era muito jovem quando presenciou a busca de água juntamente com seu avô Chiquito. Ele memorizou muito bem o acontecimento do dia da perfuração. Rozalina afirmou que *Nhamōi* Chiquito teve muita facilidade para encontrar água, porque fez muito ritual junto com os deuses, foi assim que a água saiu com mais força e teve sucesso. *Nhamōi kwéry* continuavam rezando no local da mina, para consolidar a permanência da água.

Enquanto isso, *Nhamōi* Chiquito foi buscar sua família e seus pertences para mudar para perto da água perfurada (poço). Foi aí que Chiquito iniciou a morar juntamente com sua família no lugar onde a água saiu, antes de chamar Panambizinho, pois a água ficou como usufruto para a família de Chiquito naquela época. No passar do tempo, a nascente ficou conhecida pela população de *maxu ygwa* (bebedouro da vovó). Atualmente, na aldeia velha de Panambizinho, corresponde a *maxu ygwakwe*, (ex - bebedouro da vovó), portanto, a nascente ficou homenageada pelo nome da *maxu*, ela foi esposa de Chiquito Pedro. Seu nome como *maxu* foi dado por habitantes no *ka'agwy rusu*.

Segundo o relato da rezadora, através do anúncio de *Nhamōi* Chiquito, o poço perfurado nunca secará, pois *tekojáry kwéry* colocaram *tatu gwasu* (tatu gigante) assentado na superfície terrestre. Isso significa que o animal está carregando água no corpo e sai pela traseira, ou seja, a correnteza sai pela nádega, distribuindo água para natureza, por isso, o bicho foi colocado e amarrado pelo seu dono com segurança.

Tatu gwasu é um rebanho dos deuses, por isso Chiquito pediu para colocar esses animais aquáticos invisíveis naquele local chamado *maxu ygwa* (bebedouro), que atualmente é *ygwa kwe*. A rezadora disse que a nossa vista está muito fraca, por conta disso não enxergamos *tatu gwasu*, apenas estamos vendo água saindo através do solo, ou seja, o ser humano viu a água sair pela terra, para os deuses a água sai pela bunda do tatu gigante.

Essa foi a solicitação de Chiquito, para que os kaiowá de Panambizinho futuramente não fiquem sem água. No entanto, a rezadora destacou que, como *nhamõĩ* Chiquito abriu a mina, nunca vai secar, vai permanecer até o fim do mundo, mesmo que toda água seque aos arredores do nosso território, a mina perfurada por ele vai permanecer infinitamente. Assim, *Nhamõĩ omoembypy* (originou) o processo de funcionalidade das águas para o povo dele, porque fundou o espaço para que seus descendentes fizessem sua parte, levar adiante o trabalho que ele fez anteriormente.

Após a realização da perfuração da água, *Nhamõĩ* Chiquito fez outra preparação, se prontificou para construir *ongusu* (casa de reza). No entanto, fez ritual e se comunicou com vários deuses. Isso significa que vai abençoar todos os lugares, imunizar o espaço que vai ocupar no batismo, na água, nas matas, nascentes, alimentações e os animais. Fez ritual para os seres malignos não danificarem a natureza da aldeia Panambizinho.

Existe a palavra na expressão kaiowá *omboro 'y*, acalma todas as maldades que iriam acontecer nos arredores do seu território. Pois *Nhamõĩ* Chiquito sempre cantou para eliminar as maldades que iriam chegar nos arredores, além disso, deu recado para todo *tekojáry*, que futuramente seus filhos, netos, bisnetos irão crescer no território, depois contribuir e retribuir com/para a natureza.

Além da versão dos rezadores, existe outra história coletada pelos professores indígenas de Panambizinho, sobretudo *Mbo 'eháry* (professor) da escola Pa'i Chiquito. De acordo com as informações, *Nhamõĩ* Chiquito abençoou o território para não acontecer coisas ruins no espaço sagrado, por isso, antes de iniciar seu trabalho, se comunicou com vários deuses, para que todos os *tekojáry* fizessem animais perigosos acalmar e tranquilizar o espaço. Aqui as expressões faladas por um professor kaiowá na língua materna: “Xikito onhomongeta mymba ka'agwy járy ndive, ombojegwakatupa haggwã mymba ka'agwy inharõva” (Ação Saberes Indígenas, 2019, p. 07).

Chiquito fez promessas para *gwyke'y kwéry* (seus irmãos da plenitude). Por isso, quando finalizou a imunização, começou a construir *ongusu*, para iniciar *kunumi pepy*. Para tanto, Chiquito começou seguir para outro passo, ou seja, buscar materiais, sapé e outro monumento para servir na construção, juntamente com os seus filhos. Foi assim que levantou casa de reza sem esforço e com muita sabedoria para sua família.

Sobre a construção da casa de reza, Rozalina expressou na língua materna kaiowá o seguinte: *Nhamõĩ Chiquito pe oipytyvõ va 'ekwe, Matĩ he 'i, Matĩ Kapilé, pe omanoarã*

*ta'yrusu, péa ojapo nhamõi Lauro oipytyvõ ave há'e, nhamõi Lauro oipytyvõ ave oi, upépy raka'e ixupe, pexa voiko oipytyvõ*⁴.

Schaden (1974) trouxe a descrição da estrutura da casa, *óga-djekutú*, no kaiowá atual é *ongusu*. Portanto, descreveu casa do Chiquito:

Comprimento: cerca de 18 m; largura: 8 m. Frontões e oitões cobertos de sapé. A casa consiste, pois, em quatro faces de cobertura, que fecha todos os lados, estendendo-se a cumeeira em sentido norte-sul. Três entradas: uma a leste, outra ao norte e a terceira ao sul. Em frente, isto é, para leste, estende-se grande pátio, como terreiro de dança, de talvez 500 metros quadrados. No interior: quatro grandes vigas transversais, duas à direita e duas à esquerda da entrada principal, repousando sobre as vigas longitudinais, contra as quais se apóiam as ripas da parede-cobertura fincadas no solo. Do lado oposto à entrada principal, um "altar", armação de madeira, diante do qual se realiza parte das danças religiosas (SCHADEN. 1974. p, 26).

A casa foi construída para realizar ritual e funcionamento de espiritualidade, pois, *nhamõi* Chiquito fez muita coisa boa no local, principalmente pela medicina tradicional, educação tradicional e da economia de sustentabilidade (agricultura), portanto, *hexakáry* não parava de rezar na sua casa, cantava dia e noite. O ritual de canto feito para o ser humano, para não acontecer tragédia durante o seu trabalho espiritual. De acordo com Schaden, "Pai Chiquinho orgulhava-se de sua casa, que era, de fato, construção de rara beleza" (SCHADEN. 1974. p, 28).

A rezadora Rozalina Aquino contou que, no decorrer do tempo, o *tekoha* teve notícia do homem branco na região ao seu redor, que descobriram que havia moradores *karai* (não índio) perto de Dourados. Ou seja, os indígenas foram até o local e viram a família dos não indígenas construindo mais casas. A partir daquele período, a população indígena começou a se expandir no interior do *tekoha*. A família de Chiquito aumentou e cada um morava no canto do seu *kokwe* (roça tradicional), que ficava na volta da casa de reza.

A partir daquele momento, *karai kwéry* já começavam a fazer desmatamento, marcaram e fizeram *rinhaqwy* (linha telegráfica). A chegada dos não indígenas cada vez foi assustadora, porque, na época, chegaram mais gente desconhecida, ou seja, muito branco veio para a região, para trabalhar no desmatamento. Fizeram destruição, entraram

⁴ Quem ajudou *Nhamõi* Chiquito, Martins disse, Martins Capilé, seu filho principal que morreu, esse *Nhamõi* Lauro fez, *Nhamõi* Lauro também ajudou, lá ele ajudou na época, assim ajudou.

e destruíram, derrubaram todas as matas nativas, colonos *kwéry* derrubaram cada vez mais *ka'agwy*, disse rezadora.

Rozalina afirma que, naquela época, quem iniciou a derrubada das matas nativas iniciou a plantação de monocultura, era Mericano (*karai rembypy*). Atualmente, ainda é conhecido pelo kaiowá de Panambizinho por este nome. Naquela vez derrubaram muitas árvores e já plantavam soja, pois as forças deles pelos lados dos desmatamentos eram insuportáveis na região de *tekoharã* (futura aldeia). Quando *karai kwéry oike jave* (a influência da colonialidade) cada vez foi mais impactada no território tradicional. Porque, os brancos dividiram a terra, dividiram o conhecimento tradicional, o território sagrado foi completamente destruído, a exploração afetou toda aldeia tradicional kaiowá de Panambizinho.

A partir daquele exato momento, *te'ýi kwéry* começaram a se desenvolver a partir da realidade que os *karai* trouxeram junto com os desmatamentos. Os *te'ýi* já tinham um olhar diferente, a cultura do próprio *te'ýi* já ficava em desuso na aldeia. A partir daquele período também a cultura ocidental já era articulada junto com a realidade da cultura tradicional. Naquele período, quando os matos foram desmatados, as áreas de *ka'agwy rusu* foram reduzidas. A terra sagrada completamente descontrolada e reduzida, somente ficaram dois lotes de 60 ha, mais ou menos 80 % de terra dura, com 20 % de terra úmida como brejo, em consequência do avanço cada vez mais rápido da Colônia Federal de Dourados, cuja diretoria mandou lotear quase integralmente as terras dos índios, a fim de distribuí-las a colonos vindos de fora (SCHADEN, 1974, p. 09). Esse episódio foi sintetizado e inserido no livro *Pa'i Chiquito ou ypy Ramõgwarê* (2019):

Panambizinho é uma aldeia do povo *kaiowá*, na região do *ka'aguy rusu* (mata grande), na grande Dourados, que, em meados do século XX, foi desalojada de seus territórios pela colônia agrícola nacional de Dourados (CAND) e esparramados pela região, num processo chamado “*sarambipa*”. Um grupo resistiu e ficou confinado em apenas 60 hectares até 2004, quando foi demarcada e homologada uma área de 1.272 hectares. Hoje, a comunidade conta com, aproximadamente, 500 pessoas, falantes da língua kaiowá, do tronco linguístico tupi-guarani. A aldeia conta com a escola municipal indígena *Pa'i Chiquito-Chiquito Pedro*, onde funcionam a educação infantil, o ensino fundamental e uma extensão do ensino médio, com maioria de professores indígenas”. (Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, Professores, Alunos e Mestres Tradicionais. *Pa'i Chiquito Ou Ypy Ramõgwarê*. Dourados/MS: Ação Saberes Indígenas na Escola, MEC/UFGD, 2019, p. 44.)

Na década de 1970, na aldeia velha, segundo Rozalina, houve muita necessidade, principalmente em relação à sustentabilidade. Em alguns momentos, necessitava-se de saúde pública e de educação escolar de boa qualidade para a comunidade. Apesar de a aldeia ser pequena, não tinha terra suficiente para atender toda família, porém, já havia alguns pais que começaram a trabalhar fora da aldeia. Alguns trabalhavam na sua roça, plantavam sua própria roça, mesmo assim a dificuldade era muito grande.

Diante disso, os colonos já começavam a discriminar o indígena. Não gostavam do indígena no âmbito do “território deles”. No entanto, os indígenas insistiam em conviver no território dos colonos constantemente. Para ir pescar, buscar lenha ou fazer outra passagem pela roça. Quando os indígenas trabalhavam para os colonos, os próprios patrões davam cachaça para consumir, daí os indígenas se encarregaram mais em beber bebida alcoólica. Essa situação de precariedade foi muito difícil de solucionar na comunidade, cada ano se passava desse jeito. Parecia não haver solução, somente havia dificuldade.

CAPÍTULO 2 - ASPECTOS CULTURAIS E SOCIAIS KAIOWÁ DE PANAMBIZINHO

O significado das palavras, ou seja, expressões utilizadas pelos mestres tradicionais, tais como *nhande ypy*, *ore rembypy*, *kaiowá tee*, *te 'yi tee* ou *ava tee* na língua kaiowá são as mais sagradas na estrutura social da sociedade kaiowá de Panambizinho. Essas expressões aparecem muito no ritual de batismo. Dessa maneira, as palavras sagradas sempre são mantidas nas cerimônias ou nas atividades culturais do kaiowá. São expressões citadas na língua materna que surgiram junto com *Teko Jary rembypy*, disse a rezadora Rozalina Aquino. Por isso, veremos neste capítulo, entre outras coisas, como *Nhande ypy* surgiu.

2.1- *Nhande ypy* – ancestralidade

Te 'yi kwéry rembypy tee, sobretudo Kaiowá, disse a rezadora Rozalina Aquino, originou pelo *tekojáry kwéry*, - *te 'yi é Tupã gwejykwe* (Deus). A história do *te 'yi* é uma versão muito significativa para os kaiowá, principalmente, aqueles que residem na aldeia Panambizinho, ou seja, o conhecimento da crença, o mito, era transmitido pelo Pai Chiquito, quando viveu até o ano de 1980.

As experiências e a sustentabilidade desenvolvidas, atualmente, já estão quase ficando em desuso na estrutura social da sociedade kaiowá. Pois existem os aspectos culturais deixados pelos líderes espirituais, sobretudo, *Tupã* (Deus), quando criou *teko porã* e *teko vy'a* na terra. Este originou o mundo inteiro, inclusive as origens das práticas de cultura, reza, canto e crença para ficar de geração em geração para a qual a cultura é para ser utilizada no âmbito do espaço tradicional ou não tradicional.

Os mestres tradicionais valorizavam a cultura do próprio antepassado. Era fortalecida para não perder o jeito de viver no *tekoha* (aldeia). Foi por isso que a história existiu. *Hexakáry* deixou a história verdadeira para as gerações seguintes. Existe coisa mais importante no antepassado, mas que atualmente está se praticando muito pouco pelo kaiowá. Algumas coisas da cultura cada vez mais vão se perdendo. Os kaiowá estão valorizando mais o que não são deles. Nesse aspecto, surgiu desentendimento da cultura tradicional e ocidental na comunidade, pois a cultura kaiowá se misturou com a cultura *karai*.

Segundo a rezadora, essa mistura de cultura não é culpa do kaiowá de Panambizinho. A culpa da mentalidade capitalista é dos próprios *karai kwéry*. Quando não indígenas entraram na aldeia, trouxeram vários elementos que não eram da cultura kaiowá. Através dessa influência, surgiu outro problema na aldeia. Essa junção de cultura na comunidade influenciou bastante a vida da juventude. A transformação avançou cada vez mais dentro e fora da comunidade, por isso, nosso jeito de ser *teko marangatu*, *teko katu* ou *tekojoja* já não estamos vendo mais frequente no *tekoha*. A partir daí surgiu a “aculturação” do kaiowá, conforme a rezadora informou. Não foi à toa que surgiu a perda da cultura, foi Deus que originou para nós, tudo para nós fazer hoje.

Historicamente, na versão kaiowá, existiu conhecimento transmitido pelo *hexakáry*, quando vivenciou no céu (celestial), quando tomava *kagwĩ* no templo dos deuses. Porém, quando terminou o ritual, voltou à terra de novo, recontou sua participação no consumo da bebida para os outros integrantes da casa. Essa ida ao céu aconteceu com Paí Chiquito, quando era jovem, como vimos no capítulo anterior. Por isso, *hexakáry* teve o conhecimento sobre *nhande ypy tee*. Além disso, fazia parte da intermediação, conexão e solicitações para se comunicar, através da técnica especial sagrada, ou com conhecimento sobrenatural, na língua kaiowá chamado de *mba'ejáry*, expressa por não indígena como “dono”.

Hexakáry transmitiu o surgimento de *te'yirã*, sobretudo, a origem do Kaiowá. Segundo a rezadora, *nhande ypy tee* surgiu entre a escuridão. Não havia iluminação, vento (ar), som, fogo, frio. Não existia nada no espaço quando tudo começou, apenas a escuridão. De repente, aconteceu um grande ritual na escuridão. Esta expressão em kaiowá é *jeroky gwasu*. Através deste ritual e dança surgiu outra dança de ritual passageiro no céu, *Tupã* (Deus do trovão) passou com grande fenômeno, movendo tão rápido, fazendo com que o ar ao seu redor movimentava com as danças e deixou material no nível espacial, uma espécie sagrada alojada no ar, no rastro do Deus. Nesta expressão a rezadora disse: - “*tupã Xiru hyapugwasúva ojeroky jova áry-re ha oheja gwēnda gwépy jasuka*⁵”.

No entanto, o nome citado acima pela rezadora era um material formado de uma cesta, um material especializado feito por Deus, *Jasuka*. Atualmente, igual a esse material está sendo cuidado pelo rezador kaiowá de Panambizinho, há muito tempo *Nhamõi* Chiquito trouxe de lá do céu, para realizar *kunumi pepy*. Dentro do objeto estão os

⁵ *Jasuka*: As origens do céu, os seres humanos, sobretudo, nascimentos de toda humanidade.

materiais especializados para perfuração do lábio, completamente lacrado, que não pode ser revelado por qualquer pessoa.

No nascimento de *Tekojáry*, no interior de *jasuka*, havia bebês com uma forma minúscula, logo nasceram e se amamentavam pelo líquido de *jasuka*, objeto que amamentou, serviu como leite materno. Eram *Kurusu Nhe'engatu*; *Nhanderu Gwasu*; *Xiru Yryvera*; *Tani e Xiru Paireju*. Essas crianças não têm pai e nem a mãe, apenas surgiram dentro de um objeto e depois nasceram, por isso, quando as crianças nasceram já sabiam tudo o que fazer à sua volta no mundo, porque elas foram feitas (*ombojehu*) por Deus do trovão e enviado no objeto para sair no mundo, isso em kaiowá é *Xiru Hyapu gwasúva*.

Os bebês crescem muito rápido. Cresceram através da forma de poderes especiais. No mesmo tempo começaram a engatinhar, pois a terra já havia surgido e se expandido através do seu movimento. Quando crescem cada vez mais, fazem a terra crescer cada vez mais também, junto com os seres vivos da terra, como animais e plantas. Além disso, quando eram adultos, criou-se uma mulher e nasceu através de *Jasuka*. Logo, se casaram e, a partir do casamento, criaram o filho. A origem do ser humano começou e começou a se multiplicar sobre a terra, em kaiowá é *Tekojáry rembypy ha yvypóryrã jeroeta*.

De acordo com a rezadora: *Tekojáry rembypy, Nhande ypy kwéry, ojehu paete Yvy Pyte py*⁶. Essa fala recorda a fala dos seus antepassados (*myamyri*), onde tudo começou no lugar chamado de *Yvy Pyte*. Essa versão narrada, alguns jovens aprendiz de Panambizinho estão mantendo na memória, pois é o surgimento dos ancestrais. Ficou apenas na oralidade, sobre *Nhandejáry pyru hagwe ha ojeupi hagwe* (onde os deuses pisavam e subiam).

Os deuses Kaiowá são os seguintes:

(a) *Kurusu nhe'ëngatu*: (Deus). Esse é o Deus supremo. Nasceu primeiro do *Jasuka*, logo, escolheu outro lugar para ficar, sua função foi aperfeiçoar e reconstituir corpo e alma da pessoa, sobretudo, a fonte da vida do ser vivo. Foi morar muito longe da terra, para se tornar o guardião de *Jasuka* no outro mundo, no entanto, sua função era transformar a alma velha para nova, fazendo também renascer as almas de quem estava morto, depois, enviar na terra para gerar outro ser vivo. Chamorro (1993) registrou informações relativas a *Kurusu Nhe'engatu*. A informação se deu a partir do depoimento

⁶ *Yvy Pyte*: *yvy* é terra, *Pyte* é centro, portanto, onde Deus criou terra ficou no centro da terra, no Paraguai, segundo rezadora.

do rezador da aldeia Panambizinho, em 1993: “*Ore kurusu Ñe’ëngatu ra’y, kurusu Ñe’ëngatu raji, ore ára jeguaka ra’y*”, “nós somos filhos e filhas da cruz da boa palavra, somos do enfeite do universo” (CHAMORRO, 1993, p. 27);

(b) **Nhanderu Guasu:** (Deus). *Nhanderu* se tornou o pai de todos, foi o primeiro Deus que criou *kwaráhy* (Sol) no mundo. Na primeira criação havia somente escuridão, portanto surgiu Sol do *Nhanderu* para iluminar a Terra, pois esse sistema solar era a grande estrela (*jasy tatagwasu*). Serviu como Sol atual e iluminou todo o universo. Atualmente o rezador kaiowá e seus aprendizes no Panambizinho são observados e compreendidos no céu como *ruséro* (uma grande estrela que aparece na madrugada). *Nhanderu* fez o sol do próprio corpo. Além disso colocaram mais camada de terra para ficar mais plana e dura, esta era para segurança e resistência aos seres vivos. Foi casado com duas mulheres e foi pai de gêmeos. Na mitologia kaiowá conhecida atualmente como *Jasy* e *Kwarahy*. *Nhanderu Gwasu*, o próprio prontificou seu nome para se identificar com todo o universo. Depois que *Nhanderu* terminou sua criação na terra - *yvy pype*, já subiu no céu para morar, e os restantes ficaram na terra para fazer outra geração;

(c) **Xiru Yryvera** (Deus): O seu nome foi dado por ele. Apesar de a expressão *y* na língua kaiowá no português ser água, *ryvera* é brilho, portanto, água brilhante. *Yryvera* tornou-se dono da água. Como foi vítima da catástrofe, escolheu outro mundo para morar no céu, chamado de *Aranoe*⁷;

(d) **Nhane Ramõi Tani** (Deus). Esse Deus foi muito conhecido na história pelos mestres tradicionais kaiowá como *Nhane Ramõi Tani* - avô de todos. Na sua geração é um protetor da natureza. Sua realidade nasceu desde sua criação. Ele foi um pai que teve mais família⁸;

(e) **Xiru Paireju** (Deus). Esse Deus é um guardião do subsolo. Na história ele é conhecido como guardião de outro *jasuka* embaixo da terra. Os habitantes de cima, sobretudo, nós kaiowá *kwéry*, tornamos Deus para *Xiru Paireju* quando cantamos e rezamos na superfície da terra. Mandamos chuva para eles para baixo da terra. Pois embaixo da terra existe outro mundo, *Xiru Paireju* assumiu a responsabilidade para cuidar do seu mundo, principalmente do terremoto. Por isso, escolheu ficar no centro da terra, foi assim que a

⁷ Este detalhe do dilúvio vai ser assunto das próximas páginas quando *Xiru Yryvera* casou com a filha do *Nhanderu Gwasu*.

⁸ Mais detalhes serão dados nas próximas páginas, sobretudo no que diz respeito ao comportamento dos filhos.

terra ficou firme, com segurança para toda a humanidade, o próprio *jasuka* está mantendo terra firme e forte, quando pisamos no chão.

Esses são os principais deuses criados pelo próprio Deus do trovão, em kaiowá é *Tupã Xiru Hyapu Gwasúva*. Através do surgimento deles geraram muita gente. Logo, o povoamento no *Yvy Pyte* aumentou, porém, começaram gerar coisas erradas e coisas certas, sendo que o próprio *Tekojáry* criou problema internos, porque já sabia de tudo o que surgiu, o que impactou o futuro da humanidade, ou seja, fez gerar os problemas para ficar de geração em geração. Rozalina destaca que, na época, *Tekojáry rembypy* causou problemas com outro *Tupã*. Portanto, a partir do surgimento dos problemas, atualmente, acontece muito no dia a dia do kaiowá na aldeia e, às vezes, trazem consequências muito impactante para a comunidade.

Tupã originou e declarou a situação para deixar no mundo inteiro, sobretudo, para seus filhos da terra, *nhande kaiowá* “nós”, utilizar no nosso dia a dia. Por isso, entre a criação surgiu a maldade, o desentendimento, a perturbação, a ansiedade, a carência, a violência, a tragédia, o suicídio, o casamento, o batismo, além de outra criação que a humanidade vai utilizar no mundo. Portanto, a mitologia kaiowá é reversível, porque, existia destruição na humanidade duas vezes, primeiro aconteceu *yvu* (dilúvio), segundo *kwarahy oje’o, onhemboty* (eclipse solar), estas foram as catástrofes de destruição que exterminaram com a humanidade.

Toda essa narrativa foi deixada por *hexakáry*, quando a filha do *nhanderu Gwasu* casou com *karai rembypy* (origem do não indígena) e paraguaio *rembypy* (origem do paraguaio). Essa narrativa veio à tona quando aconteceu com as duas mulheres jovens e solteiras no *Yvy Pyte*. Essa história foi contada por *hexakáry* em Panambizinho, o conhecimento foi transmitido para seus descendentes.

Além da destruição, houve outro surgimento, o casamento de duas filhas do *Nhane Ramõi Tani*. No outro acontecimento, a irmã da mesma família namorava com um animal. E outro acontecimento foi o da irmã que casou com o próprio irmão. Esse detalhe da história veremos nos textos abaixo que foram contados por Rozalina.

De acordo com Rozalina, no *Yvy Pyte*, o acontecimento ocorreu quando dançaram e cantaram no ritual para subir de volta para o céu. Naquele momento, as filhas do *Nhane Ramõi Tani* decidiram casar, já que passou o tempo de se casar, por isso, foram procurar um lugar para encontrar homem, pois, elas chegaram no córrego chamado *y akãju* (um riacho amarelado). O nome da moça é *Tupã Sy* (mãe de Deus), a outra é *Nhane Reindy* (nossa irmã de Deus). Elas foram no lugar preferido onde poderiam encontrar um

romance com um homem, assim, elas cruzaram uma trilha estreita e encontraram um caminho que atravessava outro caminho que faz cruzamento (*tape joaju*).

Na ida, a sua irmãzinha acompanhou as irmãs. Por serem filhas de Deus, a mais velha já ficou sabendo que a geração do casamento iria se espalhar pelo mundo inteiro. Por isso, de propósito saíram do ritual e foram atrás dos homens. Quando chegaram ao cruzamento, pararam um pouco e retiraram seus trajes, se trocaram imediatamente - “*oipe’a opoty kwe*”. A rezadora Rozalina explicou a situação, tiraram os trajes porque já viraram branco, por isso, seus trajes deixam pendurados no galho da árvore, ficando para sempre no *tape joaju*. Isso era para identificar que não pertenciam mais *te’yi*, pois já estavam completamente comprometidas e convertidas, originou a “aculturação”.

Após trocarem de roupa, *Tupã Sy* já esperava um homem que ela mesmo construiu através de um metal fino, em kaiowá é *kwarepoti*. Apareceram dois homens que foram na direção delas. *Tupã Sy* disse a sua irmã *Nhane Reindy*: - Eu vou com aquele rapaz que veio na frente e você vai com o rapaz de trás. No instante, a irmãzinha que o acompanhou foi correndo avisar os pais, mas o pai, infelizmente, já sabia de tudo, inclusive da transformação das filhas, por isso, disse para si mesmo: - Que um dia, os filhos das filhas se aumentarão no mundo inteiro. No entanto, *Nhane Ramõi Tani* nem ligava mais para as filhas, deixou ir embora junto com os homens brancos.

Karai Rembypy foi casado com *Tupã Sy*. O paraguaio casou-se com *Nhane Reindyre* e foram embora pelo caminho. Os casais escolheram um lugar que não era muito distante, mas escolheram um local diferente para residir. De acordo com Rozalina, *Karai* foi para a direção Leste para ficar no lado Paraná, e o paraguaio *Rembypy* foi na direção Oeste, para ficar no lado do poente do Sol, que atualmente é o Paraguai. Rozalina destacou que *karai rembypy* escolheu um lugar distante por causa do sogro. Não queria que ninguém os visitasse. E o paraguaio *rembypy* foi morar na direção do poente do Sol, em kaiowá é *ka’aru koty*. Tudo indica que no mundo eles são deuses celestiais, em kaiowá é *yvategwa*. Assim eles obtiveram um mundo diferente.

De acordo com a rezadora, dessa maneira, na terra surgiu a transformação, com homem ou com mulher. Na cultura kaiowá atualmente muitos se converteram para ir à igreja e muitos não se convertem, mas, estes apenas utilizaram o jeito de ser branco - *karai reko*. Nessa ocasião, quando aceitaram a tradição de igreja ou outra religião e casamento, Schaden trouxe exemplos de dois grupos de Guarani na “aculturação” religiosa, Mbyá e Ñandéva:

Compreende-se que tais explicações surjam de preferência nos grupos de Nandéva ou Mbüá do litoral paulista, que, em virtude dos freqüentes contactos e mesmo do convívio com gente estranha, sentem cada vez mais em todos os aspectos de sua vida os desastrosos efeitos da desorganização social (SCHADEN, 1974, p. 136).

Aconteceu ainda outro casamento, entre irmão e irmã de *Nhane Ramõi Tani*. Esse casamento aconteceu na rede, pois a menina queria muito casar, infelizmente não existia homem para ela, mas a idade já era avançada. Esse fato, quando começou, foi no intervalo de um ritual. A moça foi se deitar na rede, falou sozinha, *piakatu, piakatu, piakatu...*! estava chorando, somente repetia esta expressão *piakatu, piakatu*. De acordo com Rozalina, essa é uma linguagem criada por ela para trazer homem, ou seja, estava chamado homem para casar.

Quando ouviram o choro da moça, o irmão pegou seu traje, uma roupa típica feita para o homem, que fica na parte do membro superior, tipo colete - *poxito*. Com esse traje foi bater nela sem piedade. A moça percebeu que apanhou, levantou rápido da rede, agarrou seu irmão. Os dois acabaram se deitando na rede, com rapidez o irmão se levantou, no seu lugar apareceu outro corpo de homem que não era mais o do irmão, surgiu um homem estranho. Foi assim que a moça se deitou na rede com seu marido. O casamento foi realizado. O irmão se transformou em outro homem para fazer existir marido para sua irmã. Foi assim, e o casamento foi realizado com sucesso.

Aconteceu ainda outro casamento. A filha do *Nhane ramõi Tani* teve o encantamento depois da primeira menstruação, logo, namorou com a anta. O animal apareceu para a moça como se fosse gente. Nessa versão, na cultura kaiowá é *ojepota*⁹. O resguardo acontece no tempo de crise (CHAMORRO, 2017, p. 182), portanto, *ojepota*, ocorre nas situações de crise” (SCHADEN, 1974. p, 79.). A menina sempre ia na roça para buscar batata todo dia. Ela buscava muito e gostava muito de carregar alimento da roça. No outro dia de manhã continuava a buscar, pois ninguém desconfiava dela, dessa maneira, ir à roça todo dia era comum, mas com a moça aconteceu diferente.

Quando estava na roça levava comida cozida, batata assada. Então, aos poucos, seus irmãos passaram a desconfiar dela. Como o pai dela era Deus, já ficou sabendo o relacionamento da filha com a anta na roça. Mas mesmo assim a moça continuava indo à roça, trazia batata para assar. Logo, levou de volta para a roça dentro de uma cesta. Enquanto isso, seus irmãos foram espiar na roça e viram sua irmã que estava com a anta,

⁹ *Ojepota*: o encantamento de mulher, homem, pode ser até os animais fazerem encanamento.

alimentava e conversava. Assim que se depararam com a anta voltaram imediatamente para casa e decidiram fazer algo para pegá-la.

Depois, enquanto a irmã estava na roça, seus irmãos prepararam um plano em casa: no dia seguinte iriam à roça para esperar a anta, que se encontrava frequentemente com a irmã. Quando chegou no outro dia, os irmãos foram até a roça, levaram alimento pronto para atrair o animal, levaram junto um pedaço de pau, para bater o cocho, que sua irmã sempre levava para sinalizar chamando a anta, por isso, os irmãos levaram também. Quando chegaram à roça, bateram um cocho e, de repente, apareceu uma anta, logo, flecharam e mataram, depois carregaram até a casa, carnearam escondido atrás da casa (*oku pépy*).

Então, quando a moça foi para a roça para namorar, seu namorado não compareceu mais. Batia cocho, insistindo em chamar, mas infelizmente não apareceu. Voltou para casa. Enquanto isso seus irmãos cortaram o testículo da anta, levaram para pendurar em cima da rede da sua irmã para, quando entrar dentro de casa, saber que seu namorado estava morto. No entanto, em um instante, ela entrou e se deitou na rede. O sangue gotejou em cima dela e reparou no teto. Viu um pênis pendurado em cima da rede, percebeu que era do seu namorado. Pois ela disse para seus irmãos: “vocês o comeram!”, na expressão da rezadora kaiowá é “*Pejo ’u reímako*”.

Ela achou ruim que seu namorado estivesse morto, pegou um copo tradicional chamado de *hy’a* (copo feita de cabaça) e saiu para tomar banho junto com a irmãzinha, onde sempre todo mundo toma banho, em kaiowá é *jahu koty*. Quando chegou na água, se sentou, segurou o copo e começou jogar água para cima. Sua irmãzinha foi correndo para avisar a mãe e o pai *Nhane Ramoï Tani*, pois seus pais já ficaram sabendo e disseram: - os filhos da filha se aumentarão no mundo, cuide-se bem, pois um dia a humanidade vai aumentar. Esse era o pedido do pai, que um dia sua filha não soltasse seus animais perigosos na estrutura social do kaiowá.

O pai da moça declarou, fez juramento para a futura humanidade, inclusive para o kaiowá atual, pois já sabia que o destino da filha era que um dia ficaria protetora da água e dos animais aquáticos do mundo inteiro, em kaiowá é *kaja’a ruvixa ramo oiko hagwã* (rainha da água). Foi assim que a moça foi morar dentro da água. *Kaja’a* está cuidando e protegendo os animais perigosos dentro da água, porque esse é o mundo dela e de todos habitantes das águas, vivendo até hoje como *Kaja’a jeroeta*, uma sereia na visão não indígena, pode-se dizer.

No *Yvy Pyte* continuaram a cantar para subir ao céu, mas dessa vez muita gente não quis subir. Decidiram ficar na terra para se tornarem pessoas normais, fazer outra atividade cultural, sobretudo. Ficar na terra para construir outra vida. O rezador kaiowá de Panambizinho chamou de *kandirerã* (futuro seres de plenitude), por isso praticavam outras manifestações para se transformarem em seres da terra ou ficar como ser humano normal.

Havia outros grupos que decidiram ficar como animais de selva e o próprio *tekojáry* escolheu seu destino para se transformar. Dois grupos foram nos matagais se vestir, enfeitaram seus trajes com cores diferentes (amarelo, vermelho, azul, preto e branco). Com essas mesmas cores pintavam o rosto e cabelo. Passaram por um processo de transformação. Um dos grupos se transformou em forma de mamíferos: *karajá, ka'i, akuti, kwati, tajasu, mborevi, jaixa, tatu, rãĩ*; e o outro grupo pintou seu corpo e trajes na cor preta, fez cauda e barulho igual ao de animais selvagens, imitaram a fala do macaco.

Um outro grupo de pessoas enfeitou seu corpo e seus trajes com cores diferentes, para se transformar em espécies de ave como arara, tuiuiú, tucano e urubu. Para se apresentar como arara e araçari, pintaram o rosto e os trajes nas cores amarela, preta, vermelha e azul. Enquanto isso, outro grupo que se apresenta como tucano pintou seu corpo e traje nas cores preta, amarela, branca e vermelha e colocou um bico no rosto. Outro grupo que se apresentou como tuiuiú pintou seu corpo e trajes na cor branca e colocou um bico no rosto, imitando a dança e o gesto do tuiuiú. E o grupo que se apresentou como urubu se pintou na cor preta e colocou um bico no rosto. Foi dessa forma que as transformações tiveram início nos matagais, pois imitaram todos os gestos dos animais que representavam.

Quando ouviram os barulhos nos bosques, os responsáveis dos rituais (chamados de *yvyraija*/ajudante) foram impedir a transformação e trazer de volta no meio do ritual. Quando chegaram para as rezas voltaram para o matagal novamente, logo, um *yvyraija* foi impedir e trazer de volta para o ritual novamente. Na terceira vez não conseguiram impedir mais, o próprio Deus (*Ke'y mba'e járy*) os transformou. Ele chacoalhou um objeto especializado chamado *mbaraka yvarasa* (chocalho especializado pelo Deus) na direção dos tumultos de gente. Foram transformados e subiram no alto dos matagais. Fizeram barulho. Subiram muito longe nos galhos e outros foram para dentro do mato. *Tupã* começou a falar que um dia eles iriam se multiplicar e seus descendentes se espalhariam pelo mundo inteiro, para fazer parte da natureza. Por causa dessa

transformação, atualmente vemos os animais nos arredores, principalmente nas matas atlânticas ou cerrado, disse a rezadora.

No *Yvy Pyte* aconteceu um outro evento para *Tupã*. Houve uma catástrofe e uma destruição da humanidade, depois da criação do mundo. De acordo com Egon Schaden (1974), na mitologia Guarani há relatos que o mundo foi exterminado anteriormente, ou seja, “na mitologia de todos os grupos Guarani hoje existentes no Brasil ocorre um Incêndio Universal e um Dilúvio Universal, que teriam destruído uma Terra anterior. Provavelmente essas representações fazem parte da antiga tradição mítica da tribo (SCHADEN, 1974. p, 162.).

O kaiowá de Panambizinho tem essa narrativa sobre a catástrofe, como já foi dito anteriormente, dilúvio e eclipse do fim do mundo. De acordo com o rezador, aconteceu a tragédia quando teve um ritual, em kaiowá *oporahéi jova hápy*. Mas antes de acontecer a catástrofe, *Xiru Yryvyra* casou com a filha do *Nhanderu Gwasu*. A história começou quando o sogro começou a não gostar do genro, por isso, aconteceu o dilúvio na terra, cometido pelo próprio sogro (*Nhanderu*). De acordo com a rezadora Rozalina, *Nhanderu Gwasu* testou seu genro, enquanto estava no céu e mandou água na terra.

Como já foi dito anteriormente *Nhanderu Gwasu* já tinha ido para o céu (*yvate*). De lá de cima visitava o ritual no *Yvy Pyte* para tomar *kagwĩ*. Os *Tupã kwéry* se comunicavam através de técnica especial. Com o passar do tempo, *Nhanderu* se incomodou com a atitude do genro no *Yvy Pyte*, porque quando *Nhanderu* subiu ao céu, ninguém foi com ele. Por isso achou ruim quando seu genro estava articulando bem o povo antes de subir ao céu. Dessa maneira, *Nhanderu Gwasu* experimentou o genro enquanto esteve na terra.

De acordo com a rezadora Rozalina, *Nhanderu Gwasu* não gostou da atitude boa que o genro fez, começou, então, a criar a ideia de mandar água para o genro, por isso testou só para ver se realmente é poderoso. *Xiru Yryvera* ficou sabendo, e disse para seus netos: - Seu avô vai mandar água para nós! E ele começou a se preparar e construir um barco, em kaiowá é *kanoa*. *Xiru Yryvera* construiu o barco através do seu ritual, enquanto isso, as outras pessoas do grupo não acreditavam no desastre que ia acontecer em pouco tempo. Apenas os netos acreditaram. *Xiru Yryvera* se apressou na construção, fez sua canoa com muita rapidez e com poder sobrenatural.

Nhanderu soltou água pelos quatro cantos da terra, atualmente conhecido geograficamente, Leste, Norte, Oeste e Sul, e a água saiu com muita rapidez e escorrendo para a direção de *Yvy Pyte*. O objetivo da água era encontrar o centro da terra, onde estava

o *Xiru Yryvera*. No entanto, quando sentiu o barulho das águas, *Xiru Yryvera* apressou-se mais rápido no seu poder, para terminar seu barco. Os outros grupos perguntaram: “por que fez o barco com tanta pressa? O dilúvio não vai acontecer”, pois não acreditaram nele.

Quando o barco ficou pronto, *Xiru Yryvera* chamou a própria água dos seus arredores, ou seja, fez um ritual de chamamento da água, chamou de cada nascente e de cada córrego. Isso era para facilitar a subida da água e o barco boiar rápido junto com a água das nascentes. Porém, antes de embarcar, sua filha menstruou a primeira menstruação, por isso decidiu deixar no resguardo, em kaiowá é *ombokoty*. Criou um abrigo para ficar. Construiu uma casa a partir de uma panela feita de argila, em kaiowá é *nha'ẽ*. O objeto foi transformado numa casa tradicional, dentro deixaram o que serviria de alimentação. A casa era completamente poderosa para que ninguém avistasse de fora ou de dentro.

De acordo com a rezadora, enquanto isso, os pais já subiram com a água, fluando de forma rápida para mais alto no céu, com alta velocidade. Atrás do barco estava indo um outro barco, era o grupo de *gwyratĩ rembypy* (são os tuiuiús). Os *gwyratĩ* nem precisavam de esforço para construir canoa, construíram com uma casca de coqueiro. Sendo também deus, transformou o barco rápido e foi seguindo *Xiru Yryvera* com alta velocidade. Foi assim que chegaram a um topo bem alto, viram as águas pelos quatro lados junto com a onda gigante. As ondas batendo umas contra as outras, muito rápido no alto do céu.

O barco do *Xiru Yryvera* foi mais rápido quando reparou nas ondas, para que a água não o encontrasse e batesse na canoa dele. Segundo a rezadora, a altura que o barco estava era semelhante à altura em que os urubus sobrevoam. Foi por lá que os dois barcos chegaram, onde existem a porta de entrada e a porta de saída para o céu, chamada pelo rezador de *yvakwa*. Foi assim que escaparam do dilúvio, apenas uma gota da onda batida no alto atingiu dentro do barco de *Xiru Yryvera*. Eles entraram pela *yvakwa* para abrigar no céu. Ficaram por 3 anos, só depois desceram de novo para a terra, quando a água secou. A filha que havia deixado no resguardo se casou e se transformou em protetora dos animais aquáticos, e as águas viraram o mundo dela. Foi decidido que a filha iria morar na laguna *Pytã*, segunda a rezadora, atualmente esse lago fica na região do município de Laguna Carapã/MS.

Quando desceram novamente depois do dilúvio, muitos deuses desceram para fazer parte dos habitantes da terra, portanto, fazer outra criação, formar grande população,

na língua kaiowá é *ojeroeta jevy te 'yi jusu*. E a menina que se transformou em protetora das águas e dos animais aquáticos já tinha ido morar dentro da água. No entanto, *Xiru Yryvera* pretendia subir ao céu e só depois ficar novamente por mais tempo em *Yvy Pyte*. Segundo a rezadora, *Xiru Yryvera* subiu por conta própria para escolher um lugar no céu muito distante do sogro, no lugar chamado de *Aranoe* (Cruzeiro Sul).

Atualmente, à noite, avistamos o Cruzeiro do Sul. É um espaço muito sagrado e é de chamado por rezador kaiowá de Panambizinho de *Aranoe rupa* (casa do *Aranoe*). Essa versão foi transmitida pelos líderes religiosos e mestres tradicionais, alguns deles apenas ficaram em memória: *Nhamõi Chiquito*, *Nhamõi Lauro*, *Nhamõi Paulito*. Eles transmitiram para seus descendentes durante a roda de conversa na casa. Portanto, o conhecimento mitológico do kaiowá é narrado a partir da história de *Nhande ypy*, isso trouxe uma memória significativa para nossa geração.

2.2- *Hi'upy ha hi'upyrã* - O criador dos produtos agrícolas

A história do *hi'upy* (alimentos ou comidas) e *hi'upyrã* (alimento preparado para ser consumido), cosmologicamente, também foram narrados pelos nossos ancestrais. Este também foi um conhecimento milenar conhecido dentro da história durante a criação do mundo. Esse conhecimento está na aldeia Panambizinho. Através dele surgiu uma história sobre os produtos agrícola criado pelo Deus. Principalmente os produtos que circulam nos meios culturais, socioculturais e econômicos kaiowá. O surgimento dos alimentos tradicionais no mundo foi uma versão que traz a memória viva dentro da cultura kaiowá. A ênfase é dada no batismo do milho branco, ou seja, em kaiowá *avati ohanga* (quando o rezador reza no milho verde).

Essas práticas culturais foram criadas e praticadas em casa e na roça por *Tekojáry*. Atualmente o rezador kaiowá de Panambizinho chama o criador de *Pa'i Tambeju*. Segundo a rezadora Rozalina Aquino, historicamente surgiram alimentos tradicionais através da criação dos esforços milagrosos do *Xiru Pa'i Tambeju* (Deus Criador das Sementes). Dessa maneira, o surgimento da produção agrícola foi uma grande satisfação para descendentes dos antepassados. Muitos kaiowá se alimentarão pelos alimentos sagrados no território tradicional. O *jakaira* criou espécies de grãos tradicionais (JOÃO, 2011, p, 29).

Rozalina Aquino contou que o filho do *Nhanderu* é *Pa'i Tambeju*, e o filho do *Pa'i Tambeju* é *Xiru Jakaira*. Os três são os principais criadores das sementes. Para a criação do produto agrícola ficou o nome do *Jakaira*. No ritual de batismo do milho,

sempre foi chamado *avati jakaira*. Durante a criação, o criador fez também criança, nasceu *jakaira*. Por isso, *Xiru Pa'i Tambeju* foi para a roça criar variedade de semente, no meio surgiu o milho branco. Quando surgiram os produtos agrícolas ninguém ficou sabendo, apenas o único filho ficou sabendo que seu pai vai chegar no ritual.

Quando *Pa'i Tambeju* chegou na roça, rezou seis vezes. Fez nascer alimentos. Depois rezou outra vez para não trazer consequência negativa para a futura geração. Após finalizar sua construção, voltou para casa de reza com uma aparência diferente, como a de um mendigo. Seu corpo era coberto por vários piques, em kaiowá chama-se *tũ*, mas a sua pele estava cheia de verrugas. Quando o criador apareceu na direção da casa, era discriminado por todos os integrantes da casa, até sua esposa tinha nojo dele, somente o filho o reconheceu. Ninguém mais sabia, somente um único filho já estava esperando por muito tempo na porta da casa de reza para receber seu pai.

Pa'i Tambeju planejou deixar seu filho na roupa das mulheres, e o seu pai, *Nhande Ru*, já estava sabendo. As mães das meninas disseram para se cuidarem durante o banho, pois chegaria alguém para deixar uma flor nas roupas de cada uma das mulheres, mas não acreditaram nisso. Quando passou da hora, as mulheres voltaram do banho e não perceberam que algumas delas levavam uma flor no vestido. A mulher pegou cria e formou-se bebê, logo nasceu a criança. Mas ninguém sabia quem era o pai. Somente *Nhande Ru* sabia que o pai era *Pa'i Tambeju*, por isso *Nhande Ru* fez um mutirão longe da casa para confeccionar arco. Esse artefato é para a criança reconhecer seu pai verdadeiro, o arco serviria como presente de pai para o filho.

Vários rapazes fizeram arco para entregar. Quando terminaram de confeccionar o arco, cada um trouxe para entregar ao menino, pois ele não aceitou o arco que não fosse do seu pai. O arco na língua kaiowá é chamado de *gwyrapa*. O menino continuava esperando, mas infelizmente não compareceu. No passar da hora, numa parte da tarde, surgiu um barulho na estrada, alguma pessoa veio rezando na direção da casa, de repente apareceu no início do caminho onde o ritual estava sendo realizado, chama-se *yvyra'i gwasu*.

Havia um senhor que vinha rezando, fez *jehovasa*, abençoando e alegrando o ritual. Todo mundo reparou nele, com rosto nojento. Viram o corpo do senhor, era todo coberto pelo pique e verruga, no entanto continuava rezando, caminhando naturalmente até a porta. Nas suas mãos estava segurando um arco bem brilhante, limpo e bonito. Quando o menino viu o arco, foi correndo pegar. A criança ficou muito feliz quando viu

um arco bonito que seu pai trouxe. Todo mundo reparou nele e ninguém acreditou na sua presença, sobre o arco e sua aparência.

O criador entrou na casa, seu filho *Jakaira* o acompanhou ao passar pela porta. A mulher não o aceitou de volta porque estava muito feio e sujo. Seu filho o levou até a rede para deitar. Quando se deitou, de repente, se transformou de novo, passou a ter novamente uma aparência normal. Seu corpo ficou bonito, tornou-se jovem e saudável, foi assim que a sua mulher o reconheceu. Por isso que, durante o ritual *gwahu*, os rezadores da aldeia Panambizinho fazem a entrega do *gwyrapa* para o rezador e apresentam como era feito no início da criação do arco e entrega para o dono verdadeiro. Para iniciar o ritual, o *yvyraija* procura o rezador principal para cantar *gwahu*. Normalmente em Panambizinho quem canta é o Senhor Nailton Aquino da Silva.

Então, quando o criador descansou na rede, começou contar tudo o que aconteceu durante a sua criação sobre os alimentos tradicionais, o alimento que vai permanecer no mundo inteiro. A rezadora citou algumas criações que foi transmitido durante o ritual *jakaira*, *avati rei* (milho saboró), *xa'ĩ* (feijão de corda), *kwarãpepẽ* (abóbora moranga), *jety* (batata), *takware'ẽ* (cana), *pakova* (banana), *karatĩ* (inhame) e os outros alimentos que irão comparecer futuramente para os seus descendentes. Assim, a esposa e outras pessoas que estão na casa acreditaram na sua ausência, porque na parte da manhã não compareceu durante o ritual.

Pa'ĩ Tambeju disse para sua sogra para ir buscar milho verde a roça: - Vá para a roça buscar milho verde, já está pronto para colher e trazer! A sogra respondeu: - Não, não vou, não deve estar pronto ainda. Segundo a rezadora Rozalina, através da fala da sogra a colheita foi prorrogada. Quando viu que a pessoa se recusou e não acreditou na criação, *Jakaira* ficou triste, deixou a colheita das plantas por muito tempo. Por isso prorrogou o prazo da colheita por longo prazo, se não fosse recusado por trazer alimento da roça, atualmente se colheria semente mais cedo, não se sofreria a espera por quatro meses para colher. Devido a esse fato, o Kaiowá sofreu a consequência no período de plantação, ou seja, o rezador fica esperando colher suas plantações após 4 meses, seja *avati rei*, *xa'ĩ*, *jety*, *kwarãpepẽ* e outros cultivos que se espera por mais longo prazo, *takware'ẽ*, *pakova*, *karatĩ*, entre outros, como mandioca. Nesse aspecto cultural, portanto, para fazer uma boa plantação, atualmente o rezador kaiowá inicia seu cultivo a partir do mês de setembro. Nesse período não existe mais geada, somente chuva. Quando colhe realiza o batismo em janeiro. Nos restantes dos meses em diante, o rezador guarda sementes para a próxima época de plantação, esperando passar outro inverno.

O rezador Nelson Concianza contou como eram as práticas culturais tradicionais antigamente no *Ka'agwy rusu* para fortalecer as plantações. Disse que, através da produção agrícola tradicional, surge a movimentação dos rezadores no ritual. Geralmente aconteciam *jerosy*, *kunumi pepy*, outro ritual de batismo como *mitã hero*, *kunha koty*, para fortalecer semente tradicional, juntamente com canto sagrado e cântico natural, ou seja, o canto que o rezador vai cantar para chamar a atenção dos deuses.

Essas são as cerimônias da realidade *ymagware* (de antigamente). Praticavam-se rituais de canto para que as práticas da cultura tradicional fossem transmitidas de geração em geração, por isso que os kaiowá utilizam a prática de cantos em Panambizinho. Para continuar a fortalecer essa prática, é preciso plantar sementes para acontecer batismo naturalmente, porque as plantas fazem parte da vida, as sementes significam crianças, se não plantar não vai nascer mais, no entanto, para acontecer esta movimentação, os kaiowá tem que praticar muitos rituais, principalmente canto e dança, se envolver com os valores tradicionais da vida.

Nessa perspectiva, o cultivo dentro da cultura kaiowá sempre é incentivado pelo rezador agricultor, ou seja, prepara-se para plantar a cada ano, guardam-se as sementes para depois plantar na época certa. Portanto, seguir o processo de plantio, principalmente, seguir o passo a passo do cultivo juntamente com as fases da Lua. É assim que a plantação dá certo. Em seguida se faz a colheita e o rezador realiza o batismo, festeja as sementes, pratica canto de consagração da festa para os deuses. Essa é a realidade dos kaiowá depois da cultivo, da colheita, do batismo e das movimentações da cultura na festa tradicional. Atualmente, nessas práticas culturais, até não índigenas participam do ritual na comunidade, assim, a tradição do milho é celebrada a cada ano.

2.3 - *Nhamõi Chiquito oporahéi gwekorãmy* - Chiquito cantou para tranquilizar o espaço

Quando os rezadores começaram a chegar no espaço tradicional, antes da fundação de Panambizinho, *Nhamõi Chiquito* encontrou um lugar especial para a vida tradicional e não tradicional. Havia um lugar deserto na região de Laranja doce. Naquela ocasião Chiquito descobriu o futuro, o que iria acontecer com a sociedade Guarani Kaiowá. Chiquito se comunicou com os deuses do céu e com os deuses da terra, evidenciando sua permanência, fez ritual de canto no espaço que ainda está em andamento para utilizar, na língua kaiowá é *omboro 'y*.

Chiquito acalmou e imunizou o lugar no qual seria construída a casa de reza, principalmente as águas, as matas, as nascentes, as alimentações e os animais. Cantou

também para os seres vivos malignos, para não haver modificações sobre a natureza, esse termo utilizado em kaiowá é *ijava járy ndive omboro 'y any hagwã ojehu mba'e vai*. *Nhamõi* Chiquito cantou onde vai ser construída a casa de reza, que em kaiowá é *ongusu*.

O rezador Nivaldo Severino conta que a realidade kaiowá surgiu através dos nossos antepassados, desde a criação do mundo. O mau comportamento do ser humano foi gerado por meio das declarações dos deuses, onde estava somente o grupo de *teko járy*. Falaram que um dia a humanidade iria aumentar, por isso, durante a criação, os deuses fez essa declaração de mal estar, conflito interno, tragédia na família, violência doméstica ou conflito entre animais com os seres humanos. Os deuses já sabiam que haveria muito conflito na sociedade, conflitos de ordem sociocultural, linguística, política e socioeconômica.

O rezador Nivaldo destacou que, para não acontecer coisa ruim na sociedade kaiowá, *Nhamõi* Chiquito fez o *omboro 'y* em todo o espaço que seria utilizado de geração a geração, para deixar o lugar preparado e batizado, isto é, para não causar problemas para a comunidade da aldeia Panambizinho. Portanto, rezou muito, depois rezou de novo, pois conquistou as nascentes, perfurou até encontrar água no local em que ia morar, enquanto entoava o ritmo *porahéi*.

Segundo Rozalina Aquino, o poço perfurado através da canção de Chiquito nunca secará no lugar onde foi gerado, porque existe o animal que solta água pelo corpo. Quem está parado fazendo esse efeito são os tatus, animais aquáticos. O termo que a rezadora utilizou é *tatu gwasu, tatu ypóry*. Estes animais estão em formato gigante, estão amarrados no canto para sair água pela traseira do corpo, escorrendo sem parar, pois existem outros seres que cuidam desses animais misteriosos: são os donos, em kaiowá é *ijáry*.

A rezadora destacou que, depois da perfuração da água, Chiquito confirmou para todos que o acompanhavam que a água da mina nunca secará, vai permanecer até o fim do mundo, mesmo que toda água secar aos redores do nosso território, a mina vai permanecer. Por isso, Chiquito pediu para seus irmãos do céu para deixar quatro tatus gigantes em forma invisível na superfície da terra, para fornecer água à população de Panambizinho. Assim era o depoimento de Chiquito quando passava informação sobre a fundação.

Os professores indígenas da comunidade de Panambizinho também confirmaram que *Nhamõi* Chiquito cantou no território para não acontecer coisas ruins: maldades entre os animais perigosos e conflitos internos na aldeia. Além disso, cantou para todo o

universo, principalmente para todos os deuses. Enviou solicitações para não acontecer nada desagradável na terra. Com a vinda da tragédia, Chiquito já sabia da chegada dos homens brancos, com uma mentalidade diferente na região da aldeia, por isso resfriou o tempo ardente, construiu casa de reza para fazer ritual de batismo *Kunumi Pepy*.

Além da construção, criou a permanência da coletividade, da felicidade e da religiosidade. Os termos utilizados pela rezadora são *teko joja*, *teko vy'a* e *teko marangatu*, respectivamente. Outros aspectos culturais estimulados foram a pesca, a caça, o cultivo na roça, reuniões e manifestações sobre cultura tradicional. Entretanto, essa realidade está cada vez mais dividida em Panambizinho, está enfraquecendo a criação do *Nhamõi* Chiquito dentro da comunidade.

Nhamõi Chiquito foi muito solidário. Rezava muito em nome da família. Rezava para subir ao céu com todo mundo. O sonho dele era levar seu filho principal junto, infelizmente aconteceu um imprevisto. Mesmo assim insistiu em subir com o filho. Continuava cantando, buscava uma forma de convencer seu filho a cantar com ele, de o levar junto até o céu, por isso, não parava de cantar na sua casa com toda família.

Naquela época, o objetivo era o fortalecimento das práticas culturais e da movimentação social na comunidade. *Nhamõi* Chiquito queria que seu povo vivesse em paz, na coletividade. Ficava muito feliz quando todo mundo rezava com ele, os homens tocavam *mbaraka* e as mulheres tocavam seu *takwapu*. Sua bênção era completamente encantada no coração de todo mundo. Todas as vezes acalmava o espaço ruim, mandava a tristeza embora, vivia e vivenciava os cantos sagrados.

A partir daquele período, o jeito de ser branco, que em kaiowá é *karai reko*, já ficou intenso na aldeia e começaram a influenciar a realidade tradicional nos rituais, pois alguns começaram a consumir o que os *karai* trouxeram, inclusive alimentos industrializados. Outros consumos eram a bebida alcoólica e o tabaco. A partir disso, os indígenas partiram para outro caminho, muitas famílias se tornaram dependentes, em kaiowá é *tape vai*.

Na perspectiva da religiosidade, segundo rezador Nivaldo Severino *mborahéi* é um caminho do bem, por isso, o canto tradicional sempre foi cantado na aldeia por *Nhamõi* Chiquito, muitas pessoas prestigiaram essa reza. Porém, a partir da década de 1970, as práticas culturais, como canto, dança diária ou noturno foram reduzidas pelo rezador, porque aconteceu uma tragédia no ritual, o próprio filho do Chiquito começou a se envolver com a bebida alcoólica, exageradamente – *oka 'u vai*.

A rezadora Rozalina Aquino também confirmou sobre o consumo de bebida alcoólica. Durante aquele período surgiu cachaça na aldeia. Havia uma cachaçaria na primeira vila da cidade de Dourados, uma pequena indústria, uma produção de pinga. Os Kaiowá de Panambizinho saíam da aldeia para comprar ou trocar. Compravam arroz, carne, muitas vezes roupas e pinga – *kanha*. Nessa época os homens kaiowá começaram a trabalhar na roça do branco para ganhar dinheiro como diarista. Às vezes trabalhavam em troca de comida, dessa forma conseguiam algo de alimento ou bebida para levar para casa.

A rezadora destacou a existência de celebrações espirituais nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Os rituais ainda aconteciam fortemente com os grupos de liderança religiosa. Lauro Concianza e Paulito Aquino celebravam muitos *Kunumi Pepy*, *Jerosy Puku e Jerosy Mbyky* na aldeia Panambizinho. Os rezadores e os aprendizes organizavam as cerimônias para realizar na época certa, pois, o rezador Paulito plantava sua roça antecipadamente para servir alimento no ritual. E quando chegava a época de colheita, iniciavam o ritual de batismo, celebravam e alegravam os frutos das sementes.

A cultura havia sido focada na sabedoria sagrada. Os visitantes de outras comunidades (aldeia Lagoa Rica, Jaguapiru e Bororó) participavam da cerimônia de *Kunumi Pepy*. Alguns pais chegaram a levar seus filhos para o ritual, para realizar a perfuração de lábio. Muita parentela acompanhava durante a celebração. Quando iniciavam as danças de *kotyhu* dançavam juntos, alegravam-se e bebiam *kagwĩ* juntos (bebida à base de milho com batata). E assim a comunidade ficava muito alegre e festejava junto.

Os mestres tradicionais, como líderes religiosos, Chiquito Pedro, Lauro Concianza e Paulito Aquino eram anfitriões na casa de reza. Formavam o *teko marangatu*, estavam lá para abençoar pessoas durante o ritual. A organização espiritual e social foi encantada durante o batismo. Além disso, eram líderes de bons exemplos para a comunidade e bons realizadores, educadores e guerreiros sagrados durante a luta, no período do contato com o não indígena. O Chiquito era mais destacado na história, foi poderoso e intelectual, curandeiro, curava as pessoas das enfermidades, sua função de *hexakáry* era prioridade na aldeia.

Através do trabalho maravilhoso que fez, o grupo de outra aldeia participou de festas tradicionais e prestigiou *Teko Joja*. Perceberam que a cultura kaiowá demonstrava uma prática forte na identidade kaiowá, simbolizava a vida sagrada coletivamente, sobretudo o *nhande reko* (o nosso jeito de viver). Além dessa formação de ritual, os

rezadores deixaram uma experiência muito grande na aldeia para os seus descendentes, que pudessem levar adiante o ritual que eles adquiriram no batismo, no canto e na reza.

A terra batizada e abençoada ficou para o povo kaiowá da aldeia, que utilizasse *porahéi marangatu* e *teko marangatu* no seu espaço, nas casas, nas manifestações ou no ritual de batismo. Essas práticas culturais dos mestres tradicionais são muito sagradas, por isso, os jovens aprendizes da comunidade deveriam praticar muito e levar adiante o trabalho do rezador. No futuro ninguém sabe o que tem para vir dentro da aldeia, por isso *Nhamõi* deixou os recados para seus netos antes de partir, para se cuidarem durante a convivência dentro e fora da aldeia.

O ritual do *Kunumi Pepy* foi realizado por Paulito pela última vez no ano de 1993 (VERÓN. 2011. p, 12.). Depois daquela vez, não foi mais realizado, devido à ausência do rezador. Ninguém se levantou mais para fazer batismo. Rozalina destacou que Paulito Aquino ficou doente, estava com problemas de saúde, não teve mais condição de “vê o menino” por isso, *kunumi taita* - pai do menino não se disponibilizou mais para colocar seu filho no ritual, ou seja, o *kunumi* não convidou mais para fazer ritual, por falta de um rezador adequado para ver menino, mas o batismo do milho branco – *Jerosy Puku e Jerosy Mbyky* é sempre realizado todos os anos na aldeia, confirmou Rozalina.

Essas cerimônias na aldeia dependem das colheitas das plantações. Se os cultivos das sementes foram concluídos na roça, a festa especial é realizada. O rezador chama de *itymbýry pegwa*. Esse ritual faz parte do cultivo das sementes do milho branco, que poderia dar certo na colheita e depois realizar ritual de batismo na época certa.

2.4 - Avati ranga e avatiky – batismo do milho verde

Na realidade kaiowá da aldeia Panambizinho temo o batismo do milho verde: *avatiky ranga*, *ohanga avati* ou *avatiky ohovasa*. Quando é cural feito de milho verde chama-se de *kagwĩ ohovasa*. Quando é suco feito de milho duro, *kagwĩ* ou *xíxa ohovasa*. Esses termos são utilizados pelo rezador kaiowá. Schaden (1974) anotou outra expressão: “*ñemongarai* ou, como preferem dizer os Kayová *avatí-ñemongarai*, "batismo do milho” (SCHADEN 1974, p, 40.). Trata-se, na verdade, de palavras sagradas utilizadas por Deus e é reconhecido o batismo na sociedade, uma reza espiritualmente muito sagrada.

O batismo é do rezador. O plano para acontecer o ritual é do agricultor kaiowá ou, talvez, a colheita seja do mesmo rezador. A festa do milho ocorre com uma coletividade. Para iniciar o batismo, é preciso colher o milho plantado há 4 meses. Enquanto isso, o rezador da colheita conversa com o rezador que vai fazer o batismo. Assim que chega o

prazo para colher e batizar, se comunica antes com o rezador para realizar a cerimônia no dia seguinte.

Quando chega a hora de colher, o dono se junta com a esposa ou outro ajudante para pegar milho na roça, e depois socializar o evento. Enquanto colhem o milho, o rezador espera no altar, na frente do *xiru* (cruz). Ao trazerem o milho, a rezadora faz reza até chegar no rezador no altar, em kaiowá é *xiru renondepy*. Logo, o rezador reza nas espigas de milho. Em seguida as mulheres fazem *kagwĩjy mirĩ ha avati mbixy* (cural e milho assado). Depois, quando fica pronto e cozido, a rezadora leva para a frente do rezador para fazer outro batismo, em kaiowá é *ohovasa*. Terminada a reza, consome-se o alimento de forma a não passar mal depois de ficar satisfeito.

Segundo a rezadora Rozalina Aquino, o ritual *avati ranga* é muito importante para realizar antes de consumir o alimento, porque o milho branco é sagrado. Ele foi feito por um criador sagrado. Se não houvesse batismo, haveria um grande problema para o consumidor, ou seja, aquela pessoa que come milho sem ser batizado poderia ter algum problema de saúde, pode acontecer o efeito de mal estar.

O agricultor tradicional valoriza o planejamento oral antes de cultivar semente crioula, principalmente semente de milho branco. Quando inicia o plantio, segue o regulamento de ritual. Essa valorização da produção agrícola, o rezador Nelson citou no capítulo 2, no item 2.2, ou seja, como era praticada esta produção no antepassado para realizar batismo. O agricultor tradicional costuma cultivar suas plantas depois da geada, no mês de setembro, e a colheita ocorre no mês de janeiro.

Portanto, há estações tradicionalmente utilizadas pelos mestres tradicionais: *áry haku* e *áry roysã* (verão e inverno, respectivamente). Essas são as estações que estão presentes na versão kaiowá e seguidas anualmente no cultivo da roça. É preciso tomar cuidado antes de plantar, para não causar problemas futuramente no ritual, porque muita gente vai consumir os alimentos depois de colher. É necessário seguir a regra de plantio e da colheita. Além de consumo, existe outra regra durante o plantio, respeitar o processo do ritual, não ter excesso de comportamento na roça e nos arredores do milharal. Se houver algum dano em relação ao milho, pegar espiga de milho sem permissão, por exemplo, poderia causar outro problema para a mesma pessoa, até pegaria furúnculo, que em kaiowá é *ati'i*.

Esse tipo de comportamento na aldeia Panambizinho era muito praticado como forma de segurança, ou seja, o comportamento em relação ao assunto do milho sagrado, foi muito fortalecido no âmbito do cultivo e da colheita. Os rituais eram protegidos pelos

yvyraija. Atualmente os rituais sagrados (*jerosy puku*, *jerosy mbyky*, *gwahu*) não estão mais protegidos como antes pela segurança tradicional. Por isso, no ritual sagrado quando acontece na aldeia Panambizinho, as pessoas entram com comportamentos diferentes, alguns não trazem mais roupas típicas, não pintam rosto com urucu, alguns fumam e bebem, não se alegram mais no *teko marangatu*.

O rezador Nivaldo Severino nos contou sobre o ritual em Panambizinho. Quando Chiquito construiu a casa de reza, era para o fortalecimento da riqueza da cultura entre movimentação social dentro do batismo, *Jerosy Puku* e *Jerosy Mbyky*. Essas celebrações são para toda a comunidade participar, até *Tekojáry* desce no batismo para festejar. Por isso, o ritual tem sua regra, para que ninguém passe mal. Se houver coisa ruim os deuses não descem mais.

Segundo o mestre tradicional, o *Jerosy* acontece uma vez por ano porque a colheita de milho saboró acontece também uma vez por ano. Em todo o processo do festival, para não haver coisa ruim futuramente, o próprio milho tem que ouvir o canto que conta a vida sagrada do *jakaira*, ou seja, o milho tem que ouvir o nome do seu criador. Por isso, tem que levar adiante o conhecimento tradicional para não acabar com a cultura que os deuses deixaram na terra. E sem batismo não há vida para a futura geração, confirmou o rezador Jairo Barbosa.

O rezador Jairo Barbosa é um cantor, ouviu e aprendeu o ritual quando era jovem. Seu professor foi Paulito Aquino. Passou pelo *Jerosy Puku* e *Jerosy Mbyky*, e depois levou o conhecimento adiante. Conduziu o ritual *Jerosy* para *tupã* (para Deus) e *itymbýry* (para a semente). Jairo Barbosa foi considerado o “dono”, no ritual os rezadores chamavam de *Jerosy Járy*.

Existe, portanto, o processo para a realização do *Jerosy*. Primeiramente tem que encontrar o dono do canto, inclusive aquela pessoa que tem reza para *Jerosy*. Nesse caso, quando deu notícia do *Jerosy* na aldeia Panambizinho, já procuraram cantor para cantar *Jerosy* no ritual. Foi assim que Jairo Barbosa foi chamado no local. Existe outra canção que se pode cantar no *Jerosy*: *nhembo’e*, para isso deve-se encontrar outro cantor para fazer *nhembo’e*. Além disso, encontrar outro cantor que faça canto e dança, sobretudo, *Gwahu*.

Para acontecer toda essa movimentação no ritual, tem que convocar os cantores para comparecerem no *Jerosy*. Sempre tem que ter mais cantores: um cantor que faz *nhembo’e* e *heroata*, segue bastão duplo para chegar até em frente da porta grande e passar para outro cantor, Jairo Barbosa, para cantar *jerosy*. Se for canto longo vai até

amanhecer. Quando é canto curto termina em torno de duas horas, girando. Em kaiowá é *ojere*. Depois prossegue com o cantor do *Gwahu*. Esse ritual faz parte da dança para alegrar o batismo, pois é o mesmo ritual *Jerosy*. Por isso, Jairo Barbosa é um grande dono do *jerosy* na aldeia Panambizinho, na Retomada, assim como na Laranjeira *Nhanderu* (Rio Brilante) e *Gwyrá Kambiy* (Douradina). Outros detalhes sobre a movimentação do evento, sobre *Jerosy Puku*, veremos na seção 2.6 deste capítulo.

2.5 - Aldeia *pyahu* ha aldeia *tuja* – uma perspectiva da aldeia Panambizinho na atualidade

Nesta seção são apresentadas outras informações acerca da aldeia atual, a partir dos relatos dos anciãos. Busca-se destacar como se desenvolveu a realidade kaiowá de Panambizinho. Historicamente foi tradicional na aldeia velha (*tuja*), quando a população ocupava apenas dois lotes de 60 hectares. Nesse período a comunidade praticava os rituais de canto, danças, desenvolveram na produção agrícola e outras atividades relativas à festa do não indígena, como baile, atividade esportiva (futebol, futsal e voleibol). Essa prática intercultural já foi iniciada na aldeia velha, o jeito de viver da cultura não indígena, que em kaiowá é *karai reko*.

A rezadora Rozalina destacou que, através dos aspectos da cultura ocidental, interagindo dentro da comunidade, os rezadores começaram a reduzir a cultura tradicional no âmbito da casa de reza, porque, a cidade de Dourados, Vila Panambi, Vila São Pedro, Vila Vargas e os colonos ficaram muito próximos da aldeia, e os indígenas foram buscar algumas alternativas de sobrevivência. Tornaram-se dependentes do consumo do não indígena, por causa disso, limitaram as práticas de rituais de cantos. Começaram a utilizar canto, reza e instrumentos apenas quando fosse necessário no ritual.

Isso levou a uma limitação do ritual no âmbito do espaço tradicional para fazer uma proteção em volta dos objetos sagrados (*mbaraka*, *takwapu*, *xiru* e os trajes, tudo faz parte do patrimônio cultural da família). Além disso, para não haver desentendimento entre a cultura kaiowá e de outra realidade que não seja do kaiowá, pois a prática de conhecimento ocidental era muito frequente na comunidade, por isso, algumas famílias kaiowá perderam a própria cultura, porque frequentaram mais a cultura dos não indígenas.

Na aldeia Panambizinho, existem diferentes grupos familiares: Aquino, Concianza, Pedro, Jorge, Lima, Capilé, Gonçalves e Severino. Essas famílias compõem os moradores mais antigos da aldeia Panambizinho. Na aldeia nova entraram outros grupos familiares: Vilhalva, Veron, Cabrera, Vera e Benites. Recentemente entraram

famílias das etnias Terena e Guarani Ñandeva. As famílias dos mais antigos são da etnia kaiowá, mas os moradores mais recentes já misturam as etnias.

Com relação aos grupos familiares mais antigos, a rezadora disse que na aldeia velha os Kaiowá eram muito unidos para ganhar terra. Lauro Concianza era capitão. Foi uma liderança tradicional por muito tempo. Trabalhou bem e atenciosamente e orientava seu povo com muito carinho e cuidado. No comando dele a aldeia Panambizinho era uma aldeia muito bem representada culturalmente. Compartilhava a reza com *Nhamõi* Chiquito Pedro e Paulito Aquino. Com o passar do tempo, passou seu cargo para o seu filho Nelson Concianza. Lauro já estava muito cansado e velho. Nelson levou o trabalho adiante para atender a comunidade constantemente, ao mesmo tempo liderou como liderança religiosa, compartilhava a reza durante o batismo.

A aldeia velha de 60 hectares começou a passar por grande dificuldade. Não tinha benefício governamental para auxiliar a população. A comunidade ficou cada vez mais apertada no seu entorno e já se pensava em uma forma diferente, buscava algumas estratégias para resolver o problema, principalmente para sustentabilidade. Algumas pessoas da família pensavam em plantar na sua roça, outra saiam para trabalhar como diarista na lavoura e outras praticavam a bebedeira. Na época apenas a FUNAI de Douradina/MS dava assistência à aldeia, beneficiava com um pouco de cesta básica.

A rezadora destacou que, como já havia aldeia pequena, Chiquito e Lauro iam para Campo Grande a pé para buscar informações sobre a demarcação da terra. Naquele período a comunidade começou a se manifestar e a reivindicar demarcação, uma nova conquista. Essa era a primeira reivindicação dos mestres tradicionais a favor de reconquistar a terra tradicional do povo kaiowá de Panambizinho, mas os rezadores, juntamente com a comunidade, não paravam de se manifestar na aldeia, até que conseguiram apoio. As autoridades ouviram a demanda dos líderes kaiowá. Os antropólogos vieram à aldeia velha pesquisar, disse a rezadora.

No ano de 1995 houve a visita do Ministro da Justiça na casa de reza de Paulito Aquino. A expressão da rezadora foi: *ogweru kwatia*. O papel era para protocolar a afirmação sobre a terra indígena de Panambizinho. Depois da assinatura confirmada pelo Ministro da Justiça, a comunidade já estava com a expectativa de ter a terra demarcada – *yvy pyahu*. Naquele período, a comunidade já começou a preparar os guerreiros para combater o conflito e retomar suas terras. Enquanto isso, os rezadores e lideranças organizavam estratégias de como retomar a terra sem violência entre indígena e não indígenas (colonos).

As lideranças e os guerreiros começaram a fazer movimentos nos arredores da aldeia. Participavam de reuniões com autoridades em Dourados. Nas manifestações pressionavam as autoridades para homologarem a terra o mais rápido possível. Os colonos, por sua vez, já sabiam da demarcação de Panambizinho. Naquele período os kaiowá se uniram mais para fazer proteção na aldeia. Os rezadores faziam rituais contra violência, por isso sempre tiveram expectativa sobre a demarcação. Os guerreiros alertaram para retomar as terras, enquanto o processo estava nas mãos da justiça.

Em 2001, a população se reuniu para retomar a terra, adquirir as novas terras. Então os guerreiros foram fazer acampamento perto da aldeia, para garantir o requerimento da demarcação, juntamente com todas as famílias da comunidade, inclusive adultos e os guerreiros. Permaneceram no local da retomada e ficaram acampados enquanto continuavam fazendo pressão em busca do resultado da homologação.

No acampamento os kaiowá permaneceram por três anos. Nesse período os acampados sofreram bastante dificuldades no local, principalmente com respeito à alimentação diária. Por ser uma área de retomada, teve dificuldade de ir buscar alimento fora do acampamento. Além disso, sofreram os ataques dos colonos, que pressionavam os indígenas e os discriminavam e os ameaçavam ao redor do acampamento. Enquanto isso a autoridade fazia uma segurança durante o período do conflito entre indígena e não indígena.

Durante o acampamento, as lideranças foram cobrar o Presidente da República em Brasília. Na época Lula era o presidente. Foram pressionar para sair logo a homologação das terras indígena de Panambizinho. Após muita pressão surgiu a notícia sobre a homologação em nome da aldeia Panambizinho. Depois de longo prazo, em 2004 saiu o decreto que consolidada a terra indígena. Foi assim que os kaiowá conseguiram a terra adquirida, logo, no final de ano de 2004.

Logo saiu a autorização para fazer mudança para a aldeia nova. Os colonos se retiraram para outro lugar no assentamento. Alguns dos colonos começaram a mudar, outros ainda não, enquanto isso, os kaiowá começaram a se mudar para garantir o terreno escolhido, ou seja, o pai de uma família já escolheu o lugar que iria morar, foi o que aconteceu com Nelson Concianza e sua esposa, Rozalina.

Antes da mudança em geral da retomada, o Sr. Nelson já tinha escolhido anteriormente roça e casa, que era do Ivo (colono), para ir morar naquele lugar, por isso Nelson fez uma barraca próxima à casa do colono. Assim também aconteceu com outra família, foi fazer outra barraca perto da terra pretendida, onde ganhou terreno e casa.

Algumas das famílias ganharam terrenos com casa, mas algumas famílias ficaram apenas com os terrenos (roça). Outras famílias não ganharam terreno, pois continuou a morar na aldeia velha, que era 60 hectares e ficaram morando nessa área antiga que também pertence à aldeia Panambizinho.

Todas as mudanças de cada família terminaram no final do ano de 2004. Após a conquista da terra, os kaiowá festejaram e ocuparam seus espaços como terra indígena, e assim chegaram no ano de 2005. A partir daquele período, os kaiowá utilizaram o termo aldeia *pyahu* (para se referir à aldeia nova), e aldeia *tuja* (para se referir à aldeia velha). Esse foi o olhar da comunidade quando a terra foi homologada depois da luta, a terra retomada ficou apelidada de aldeia *pyahu*, terra nova.

Destaca-se que tanto na aldeia nova quanto na aldeia velha, a comunidade começava a praticar diferentes atividades. As famílias começavam a se distanciar muito. Cada família morando longe uma da outra começava a ter outra organização. Cada uma teve um olhar diferente. A partir daquele momento, os kaiowá já obtiveram outra visão.

A aldeia se divide atualmente em dois travessões. O primeiro travessão é a estrada que sai da vila do Distrito de Panambi, passando perto da escola Pa'i Chiquito. Mais ou menos 100 m depois passa pelo lago *y hovy*, e vai até ao córrego Laranja Doce, atualmente chama-se pelo travessão da Lagoa. O outro travessão que fica dentro da aldeia, a comunidade chama de Travessão do Valdomiro. Esse nome ficou conhecido apenas pela aldeia nova, pois o antigo nome registrado já existia por colonos, como Travessão Eusébio, mais conhecido em Dourados, principalmente pela empresa. Esse travessão sai da rodovia MS 379, entra e passa pelo centro da aldeia, chega até a casa do Valdomiro.

No período quando começou a aldeia *pyahu*, o batismo continuava, mas não existia casa de reza nova, ou seja, a casa tradicional especial para o evento não havia sido construída ainda, apenas havia um galpão que era dos colonos. A festa tradicional era realizada de baixo da garagem. Além disso, na Aldeia Nova não havia projeto de melhoria voltada para a comunidade, apenas obteve construção de um posto de saúde indígena, a ampliação do saneamento básico, porém, existia apenas a demanda da comunidade para conseguir um projeto habitacional, mas infelizmente não conseguiram realizar.

Voltando ao assunto da aldeia velha, no ano 2000 já havia uma escola de alvenaria e uma casa de reza cujo proprietário era o Sr. Paulito. A casa existiu até 2002, ano em que Paulito Aquino faleceu. Com o falecimento, a casa foi desativada e desmontada.

Em 2002 a escola foi ampliada, a partir de um convênio com a Missão Caiuá. Foi assim que durante o conflito entre indígena e não indígena os alunos frequentaram a escola.

Somente após a homologação da terra que a quadra esportiva foi construída na aldeia velha para escola. O objetivo da existência da quadra era para que os alunos praticassem esportes nas aulas de Educação Física, mas também era possível desenvolver outras atividades, envolvendo escola e comunidade, inclusive no final de semana, como atividade esportiva: torneio de futsal ou campeonato. Nesse mesmo período, na aldeia nova, foi ampliado o saneamento básico para melhor distribuição de água para toda a população de Panambizinho.

A comunidade precisava ainda de um projeto que visasse as condições de vida. As famílias têm recebido cesta básica do governo e alguns pais saem para trabalhar fora da aldeia, no canavial e em outros serviços gerais, como queima de lata. Alguns trabalham como empregados, funcionários da escola, professores e administrativos da escola Pai Chiquito. Outros são funcionários da SESAI, trabalham como agente de saúde, tecnicamente visitam as famílias na comunidade e verificam se houve alguma vítima de doença dentro de casa.

Na aldeia nova foi construída a casa de reza do Jairo Barbosa – *ongusu*. Nela se fazia batismo de milho branco todos os anos. Atualmente a casa está desativada, não existe mais, pois o dono se mudou para outra aldeia. Como ninguém ficou responsável pela casa, ficou sozinha e o teto começou a cair. O mato cresceu no quintal e, infelizmente, alguém ateou fogo e queimou tudo. Segundo testemunhas, a casa foi queimada por um dos filhos do dono da casa, ninguém se machucou.

A casa de reza do Jairo ficou durante muito tempo como um centro de ritual ou batismo, além disso, aconteceu outra manifestação, reunião da comunidade. Quando aconteceu *Jerosy Puku* e *Jerosy Mbyky*, muitas pessoas de fora, indígenas e não indígenas, vieram prestigiar o evento tradicional. Houve a participação da comunidade Lagoa Rica/Douradina-MS, de Jaguapiru/Dourados-MS, de jornalistas e indigenistas. A casa de reza se tornou uma referência também para a escola. Os alunos iam fazer suas pesquisas com o rezador, depois retornavam para a escola a fim de discutir os assuntos das pesquisas.

Havia também outra casa de reza na aldeia. Na casa do Sr. Laudelino. Ela foi construída no outro travessão de Panambizinho. Nela mora a família do Laudelino e de dona Iracema. A *ongusu* foi construída para o fortalecimento da cultura kaiowá de

Panambizinho, destacou a rezadora Rozalina. Por isso, os eventos da aldeia aconteciam também na casa de reza de Laudelino. Porém, a casa não durou muito tempo, pegou fogo acidentalmente durante uma trovoadas.

Outra casa foi construída em 2015, para resguardar os objetos sagrados, conhecida de *xiru roga*, na residência do rezador Nelson Concianza. Essa serviu somente para guardar o *xiru* (cruz). O guardião cuida dos objetos, porque é uma resistência do Guarani Kaiowá. Os anfitriões são Nelson e Rozalina. A casa não serviu para eventos grandes. Na parte interna cabia aproximadamente de 15 a 20 pessoas, por isso o *Jerosy* não foi realizado nesta casa, mas, provisoriamente, o rezador colocou o *Jerosy* embaixo da garagem (galpão de alvenaria). Atualmente está acontecendo *Jerosy* nessa garagem, priorizando as comemorações da colheita do milho branco e de outros eventos, isso para representar a identidade do povo kaiowá de Panambizinho.

Na aldeia nova os kaiowá estão mantendo a história dos seus antepassados, utilizando a realidade dos cantos, na língua, crença e reza. Além disso, os kaiowá *kwéry kwimba'e* ou *kunha*, utilizam seu modo de vida nas convivências da família, ou seja, os jovens utilizam sua língua materna como *myamyri nhe'ẽ - nhe'ẽ ymagware*, fala ou pronúncia antiga.

Na aldeia nova também se pratica o canto – *porahéi*. Quando há alguns rituais de danças – *gwaxire*, todos dançam na festa tradicional. Portanto, o conhecimento tradicional tem sido mantido nas famílias, busca-se valorizar a história e respeitar todo o ritual. Essa é uma cultura que Panambizinho ainda está praticando, embora atualmente tenham surgido outros conhecimentos e vivenciemos novas experiências.

O Kaiowá de Panambizinho realiza danças típicas através do suco de milho. Atualmente é muito comum que o suco de milho também seja feito de fubá – *ojapo xixa* ou *ojapo kaguĩ*. Além de danças típicas do kaiowá, existem as festas do *karai mba'e* – a festa do branco ou festa não indígena. Com essa prática surge o baile, o forró, o funk, o pop etc. Todos os kaiowá dançam no baile. Isso virou moda na aldeia Panambizinho

Nesse aspecto a cultura tradicional se reduziu bastante. O kaiowá incorporou muito da cultura ocidental. Atualmente se realizam pouco as festas tradicionais. O conhecimento ocidental se espalhou dentro da aldeia. Os kaiowá adotaram uma realidade diferente, surgiu uma mentalidade e uma inteligência da monocultura, alterando o comportamento completamente, rumo ao capitalismo.

Quando o conhecimento ocidental se espalhou, surgiram ideias diferentes dentro da comunidade. Os influenciadores são o próprio kaiowá. Esse comportamento afeta a

área de educação na escola e na saúde. Por causa disso, perderam a vontade de se envolver com vários outros projetos que poderiam muito ajudar a comunidade. Adolescentes e jovens começaram a seguir outro caminho. Como atualmente a tecnologia dos não indígenas está dentro da família, começou-se a utilizar conforme a reação da família na aldeia, e a cultura verdadeira reduziu-se bastante no local.

Em Panambizinho, tanto na aldeia *pyahu* quanto na aldeia *tuja*, por falta de projetos, muitas pessoas se tornaram dependentes do álcool. A partir de 2012 iniciou-se o projeto *Yvyakãndire* no *Xiru karai*, coordenado por Anastácio Peralta. O desenvolvimento da ação era a sustentabilidade em parceria com o CIMI de Dourados e outros parceiros, como o embaixador de outro país da Europa. Entretanto, esse projeto não foi suficiente para atender toda a comunidade e se desenvolveu apenas no *xiru karai*.

Atualmente também na aldeia Panambizinho existe igreja pentecostal. Nela frequentam kaiowá *kwéry*. Nessa igreja vieram fazer culto pessoas de outras aldeias (Te'ýikue, Jaguapiru e Bororó) e algumas famílias de Panambizinho aceitaram se converter como crente, tornando-se irmão e irmã. Passou a haver também casamento interétnico. Kaiowá casado com Nhandeva e com Terena. Por causa disso existe conflito interno na aldeia, afetando muito os rituais sagrados.

Agora, quando ocorre festa na aldeia, o evento fica a critério de cada família, mas se for na igreja participa somente quem é da igreja. Quando é ritual de batismo, *gwaxire* ou *kotyhu*, somente comparece aquele ou aquela que é da cultura kaiowá. Além disso, quando há festa de aniversário ou outras comemorações, ritual de dança “*omoĩ kagwĩ okotyhu hagwã*” (faz suco de milho para dançar), os karai participam também, às vezes, surge bebedeira, isso se chama *ka'upe upe* (o jeito de kaiowá dançar quando fica bêbado).

Essa realidade é muito comum dentro da aldeia. Quando o kaiowá vai à vila, compra *kanha* (cachaça) para se divertir junto com a família, de repente, quando fica bêbado, começa a cantar sozinho. Outro grupo ouve música de forró boy. Atualmente na aldeia Panambizinho é muito famoso um cantor e compositor TJ – Thiago Jhonatan. Se a festa for na casa de uma família, a dona de casa começa a tocar som automotivo, assim se divertem com duas músicas, *porahéi kotyhu* (canto através do ritmo da dança de mão dada) e forró boy.

Segundo o rezador, no batismo do milho branco, no ritual *gwahu* e no *itymbyry*, canto que chama as sementes, não se pode entrar com cachaça e cigarro. Se entrar com consumo diferente ou com a bebedeira, os deuses não descem mais para abençoar a festa. Infelizmente, tem acontecido muito isso no *Jerosy*, alguns levam caixa de cerveja ou

outro tipo de bebida: camelinho, jamel, além de tabaco do boteco. Essa realidade do consumo de bebida alcoólica no *Jerosy* acontece desde o tempo de Paulito Aquino. A Rezadora Rozalina disse que, quando Paulito fazia *Jerosy*, muitos kaiowá bebiam pinga na estrada, depois ia para o *Jerosy*. Atualmente, essa realidade se tornou comum no batismo, ninguém se incomoda, o importante é a festa sair bem. Esse registro foi feito quando teve *Jerosy* três vezes seguidas na garagem de Nelson Concianza.

Depois que aconteceu o incêndio da casa de reza, não foi mais construída na aldeia, pois houve dificuldade de conseguir recursos para a nova casa. A partir de 2016 não havia condição de ir buscar novo material específico para a construção. Não teve mais também o movimento e a estratégia de ir buscar recurso, através dos parceiros de outras instituições. A aldeia velha e aldeia nova de Panambizinho entraram numa grande dificuldade. Por conta das dificuldades financeiras, a comunidade tem buscado soluções. Recentemente entrou a questão do arrendamento.

O arrendamento passou a existir na comunidade a partir de 2017. Os arrendatários são moradores da aldeia Jaguapiru, Dourados/MS. O objetivo do arrendamento na aldeia velha e na aldeia nova é plantar apenas soja e milho. A plantação ocorre a cada safra. Inclusive o arrendatário negociou o acordo com o dono da terra para desenvolver monocultura na sua roça. O acordo existe somente entre o arrendatário e o dono da terra, para ter ciente durante a colheita o pagamento.

Dentro dessa nova realidade, a aldeia fica completamente coberta por monocultura. Somente quem cuida do processo de plantação da roça são os arrendatários. O dono da roça apenas fica esperando chegar a época da colheita para receber o dinheiro. Enquanto isso, se o dono da roça tiver plantação (mandioca, batata ou outro tipo de planta), em volta da sua casa, eles cuidam também enquanto não chega a época de colheita. No pagamento o arrendatário acerta o dinheiro com o dono da roça. Trata-se de uma porcentagem, tanto para os sacos de soja quanto para o milho. Na primeira plantação era 25% de sacos de soja por hectares, agora aumentou 1%, total, 26% de sacos por hectares.

A rezadora Rozalina e o Sr. Nelson têm arrendamento na roça. Eles fecharam acordo com o arrendatário para plantar monocultura na sua roça. O arrendatário é um morador da aldeia Jaguapiru de Dourados. A rezadora Rozalina disse que o acordo do arrendamento ficou na nossa roça por um motivo de necessidade. Portanto, o arrendamento está permanecendo na aldeia Panambizinho, arrenda a roça aquela família que quer.

Nesse aspecto, a comunidade se dividiu. Cada família tem expectativa de receber dinheiro depois de seis meses, depois da colheita. A família que arrenda, quando recebe o dinheiro, pode ter algum tipo de desentendimento por causa do pagamento, isso porque não quer dividir todo dinheiro recebido. Algumas famílias não têm esse tipo de problema, como é o caso da rezadora Rozalina. Ela e o filho Abrão são responsáveis pela roça, então, no pagamento se divide o dinheiro pela metade, 50% para cada.

Durante o período de plantação de monocultura, os rituais de batismo – *Jerosy* – realizam-se na sua época. Para fazer a cerimônia de batismo, o rezador começa a plantar milho branco a partir de setembro. Cuida da roça por 4 meses e só depois realiza o *Jerosy Puku*. Contudo, o ritual normal, com dança tradicional – *Gwaxire*, *Kotyhu* e *Gwahu* – acontece no ano todo, seja nas comemorações ou em outra festa especial tradicional.

Destaca-se que, para a realização do batismo, é preciso um lugar adequado, com espaço suficiente para caber várias pessoas durante o ritual, porque o *Jerosy* não é ritual que se pode fazer de qualquer jeito. A cerimônia é muito sagrada, por isso tem que ser bem organizado. Primeiramente tem que procurar os parceiros, que podem ajudar com os recursos, procurar também onde poderia realizar todos os processos de preparação, e assim sucessivamente. Seguem informações mais detalhadas do ritual na próxima seção desta dissertação.

2.6 - *Jerosy puku omoî Nhanderu Nelson ha Rozalina* – Relato sobre o batismo do milho branco em Panambizinho

Quando começou o ano novo, logo em janeiro de 2020, Rozalina começou a se planejar para fazer o *Jerosy* no mês seguinte. Inicialmente já havia sido plantado bastante milho branco. Ao chegar a hora de batizar a colheita de milho verde, realizou-se o ritual na própria casa com o rezador Nelson Concianza. A parte inicial do batismo foi abençoar a cerimônia – *ohanga avati*. Na ocasião o rezador contou sobre o chamamento do *itymbýry* – o criador da semente.

Rozalina, ao decidir realizar o batismo, pediu ajuda aos filhos. Perguntou quem poderia ajudar a realizar o *Jerosy*. Todos aceitaram. Eu, como filho, ajudei a orientar como buscar apoio através dos parceiros. Fizemos algumas sugestões e elaboramos solicitações por escrito para enviar à FUNAI de Dourados e a outras instituições como universidade, escola, pessoas da vizinhança e amigos. O recurso era para a compra de alimentos perecíveis e não perecíveis, que serão preparados e servidos durante o evento, porque no batismo virão muitas pessoas da aldeia e de fora da aldeia.

Figura 1: Carta de solicitação de auxílio para a realização do *Jerosy***Pedido de alimentos**

Vimos, por meio desta, solicitar algumas contribuições de alimentos perecíveis e não perecíveis em nome do *Jerosy Puku* (batismo de milho branco, *jakaira*). O ritual de grande cerimônia kaiowá de Panambizinho será realizado nos dias 21 e 22 de fevereiro de 2020, na casa do cacique Nelson Concianza e Nhande Sy Rozalina Aquino.

Lista de alimentos:

- 1 fardo de arroz de 5kg
- 1 fardo de açúcar de 5kg
- 4 pacotes de sal
- 1 fardo de macarrão de 500g
- 1 fardo de ervas
- 6 potes de tomate de 340g
- 3 caixas de chá mate leão
- 4 pacotes de café
- 1 pacote de sabão
- 2 pacotes de papel higiênico
- 3 potes de margarina
- 100 pães

Carnes:

- 2 fardos de dorso
- 20 kg de puxeiro bovino

Telefones para contato

Fábio Concianza – (67) 99321-4002

Luciana Concianza – (67) 99811-9147

Dona Rozalina procurou um jeito de ir se encontrar com os rezadores que vão cantar no batismo. Dialogou com o dono do *Jerosy*, Jairo Barbosa, e com o dono do *Gwahu*, Nailton Aquino da Silva, para cantar no *Jerosy*. Após a conversa no primeiro contato por telefone, nos organizamos para se deslocar até a aldeia onde mora atualmente Jairo Barbosa. Nos preparamos com uma semana de antecedência antes da viagem. Jairo Barbosa vive no acampamento Laranjeira Nhanderu, localizado no município de Rio Brillhante, cerca de 60 km de Dourados, na rodovia BR163.

Durante o percurso, para facilitar a nossa ida ao rezador, usamos redes sociais e enviamos mensagem para moradores do local. Dissemos que chegaríamos em breve e bem cedo. Por isso, no dia seguinte saímos cedo de carro, aproximadamente 5 horas da manhã. Fui de motorista, juntamente com a minha mãe, Rozalina, meu cunhado, Nivaldo,

minha irmã, Fineida e o Kiki (Ademilson Concianza), este foi para registrar nossa visita ao rezador Jairo Barbosa.

Chegamos por volta das seis horas da manhã no acampamento. Fomos recebidos na casa do rezador, com muito carinho e com ansiedade. Sua esposa fez o café, ofereceu para nós, depois tomamos mate quente. Conversamos um pouco e ele nos contou a situação da moradia e as dificuldades que passavam na retomada. Enquanto isso, o tempo começou a fechar para chover. Ficou escuro e logo começou a chover. Nós nos sentamos próximo ao fogo, a água da chuva entrou na casa. Como a casa de reza estava em construção, entrou chuva pela parte de cima.

Segundo Jairo, a casa pegou fogo durante a festa do réveillon. Contou que, de repente, o fogo se levantou. Já estava em chama quando os homens se reuniram e subiram em cima para apagar, por isso a casa ficou um pouco destruída e ficou aberta na parte de cima.

Jairo também contou um pouco da necessidade no acampamento, disse que pretende se mudar para outro acampamento. Destaca-se que não fomos apenas visitar, fomos resolver outros assuntos, tratar do *Jerosy*, por isso não pedimos que detalhasse o problema pessoal que estava passando. A minha mãe foi diretamente no assunto, disse para ele que em breve realizaria *Jerosy* na aldeia Panambizinho. Ele respondeu que era muito bom e muito importante, pois o kaiowá tem que valorizar essa prática de batismo.

A minha mãe Rozalina Aquino foi até o Jairo a pedido de Nelson Concianza. O plano era a realização do *Jerosy* no dia 21 de fevereiro de 2020. Jairo aceitou o convite e se colocou à disposição. Ele relembrou um termo que Paulito falava: “quando alguém vem no seu aposento para te levar para cantar no batismo, você tem que ir obrigatoriamente”, e finalizou dizendo: “quem ouviu reza e canto, a obrigação é ir fazer canto”.

O combinado, então, era de o carro passar bem cedo no dia 21 para levar Jairo Barbosa para Panambizinho. Ficamos muito agradecidos, agradecemos o rezador por aceitar o convite, falamos também sobre a alimentação, que já havia sido solicitada e que seria servida durante o *Jerosy*.

Ressaltamos algo que poderia ser feito no início do batismo, uma reunião de informação. Jairo relembrou um caso de violência que aconteceu no *Jerosy* passado, que havia ocorrido na retomada. Entramos em consenso que, no dia do ritual, reuniríamos os participantes para repassar o regulamento do *Jerosy*, para não acontecer algo de ruim durante o ritual. Assim que terminamos nossa conversa com o rezador nos despedimos

com a reza. Sr. Jairo fez *jehovasa* antes da nossa saída. Assim que terminou, entramos no carro e voltamos para a aldeia Panambizinho.

Houve uma falha. No meio do caminho nos lembramos de que teríamos que avisar do *Jerosy* também ao senhor Alcides Pedro. Ele mora nos fundos da retomada. Como havia chovido, não sabíamos se o carro passaria sem problemas. Decidimos avisá-lo depois. Prosseguimos com nossa viagem de volta a Panambizinho. Ao chegarmos, contamos ao Nelson Concianza sobre o convite e sobre a resposta de Jairo Barbosa.

No final de tanta organização para a festa especial do *Jerosy*, o rezador Alcides Pedro finalmente foi convidado para fazer o canto no ritual. Ele é um mestre tradicional que faz *nhembo'e* do início do *yvyra'i* até o final do *yvyra'i* e, ao mesmo tempo, finaliza com o canto *heroata*. Destaca-se que *nhembo'e* é uma parte da reza que o rezador canta na iniciação do batismo, contando o nome do seu criador - *itymbýry*. *Ogueroata* é uma parte da reza que finaliza o canto, no último bastão dupla - *yvyra'i*. Nessa parte da história, o rezador Alcides é importante durante o batismo do milho branco.

Além do rezador Alcides, se não estivesse a pessoa que soubesse cantar a reza especial - *ogweroatáva*, o ritual não se realizaria no dia. Por isso a preocupação de não avisar ao *ogweroatáva*, ficamos na posição de entrar em contato com a família do Alcides, para ficar disponível e estar presente no dia da cerimônia e fazer *nhembo'e*. Além disso, o canto *Gwahu* também é contemplado no *Jerosy*. O rezador deve estar presente durante o ritual, somente *gwahu járy* pode cantar *gwahu* no ritual, ou seja, o rezador inicia seu canto no dia seguinte, quando anoitece. para entrar nas danças do *kotyhu*.

Na aldeia Panambizinho existe uma pessoa que faz *Gwahu*, a canção que faz parte das sementes - *itymbyry*. O rezador que sempre entoava esse canto é o Nailton Aquino Da Silva, por isso tem que avisá-lo com antecedência e convoca-lo para rezar no *Jerosy*. Portanto, essa foi a maior parte da organização para realizar festas tradicionais, se não utilizar diálogo com rezador, o batismo não acontece na época, porque atualmente na aldeia é muito difícil se comunicar, principalmente com os rezadores que estão na outra aldeia.

A organização foi concluída para o batismo. Divulgamos a data definida por meio das redes sociais, *Facebook* e no grupo do *WhatsApp*. A partir daí, muito parente de outra comunidade recebia notícia do batismo. A maioria ficou de vir participar do evento. O pessoal da aldeia Te'yíkue ficou de vir prestigiar o batismo, os rezadores de Caarapó, grupo de pessoas da aldeia Jaguapiru, pessoal da aldeia Lagoa Rica, das retomadas, *Gwyrá Kamby*, *Itay* e Laranjeira *Nhanderu*. Essas pessoas se preparavam para vir alegrar

sementes sagradas, cantar e louvar os alimentos, que possam produzir bem na próxima geração.

Quando chegou a semana da festa, havia outra organização no local do batismo. No primeiro dia de manhã, quarta-feira, as mulheres preparavam milho para triturar - *ojyky avati ha ojoso*. Na quinta-feira o grupo de rezadeiras socava e cozinhava milho com batata, enquanto isso, o grupo de meninas mais jovens cozinhava *kagwĩ* nas outras vasilhas, depois levava para despejar no balde, onde vai ser o *Jerosy*. Outro grupo de meninas fazia lanche e almoço para servir, enquanto preparava a bebida – *omondo kagwĩ*. As preparações do consumo duraram, mais ou menos, um dia, somente trabalho coletivo. Terminaram de cozinhar tudo em um dia – *ombojypa*. Depois de terminar de fazer *kagwĩ*, deixou-o guardado durante uma noite. No dia seguinte iniciou o ritual.

Sexta-feira iniciou o dia do *Jerosy*. As pessoas de fora da aldeia começaram a chegar, inclusive o rezador Jairo Barbosa e sua esposa. Chegou também o pessoal dos acampamentos *Kambiy* e *Laranjeira Nhanderu*. Durante todo o dia a recepção ficou aberta. Os rezadores receberam as pessoas na chegada, através dos seus cantos, utilizando o nome do *jakaira*. A recepção do canto finalizou com *jehovasa*. Todos rezadores compareceram no *Jerosy*. Até o rezador da aldeia Te'yíkue de Caarapó/MS foi prestigiar o batismo.

Na parte da tarde, o rezador Alcides iniciou o *nhembo'e yvyra'i*. Mas antes, os líderes religiosos fizeram falas, desejaram boas-vindas aos participantes e passaram informações a todos que acerca dos cerimoniais. Deixaram um recado importante e conselho para não haver nenhum tipo de brigas ou algo semelhante durante as rezas. Especificaram que a festa tradicional era para todos, só assim o batismo vai permanecer e continuar no pernoite. Encerrada a reunião, o rezador se posicionou perto do *yvyra'i* para fazer *nhembo'e* e *heroata*. Todos os homens acompanharam o rezador para fazer o canto *nhembo'e*, posicionando-se em fileira horizontal. O canto iniciou com o rezador Alcides.

O rezador seguiu cada *yvyra'i*, cantando *itymbýry*, assim sucessivamente, caminhando normalmente no final do *yvyra'i*. Começou cantar o canto que vai finalizar *nhembo'e* no último *yvyra'i heroata*. Quando terminou, passou para o outro rezador, Jairo Barbosa que, primeiramente, se preparou antes de cantar. Molhou sua garganta com líquido de milho. Logo, ele começou a cantar na porta de entrada, juntamente com outros rezadores, acompanhando Jairo na entrada, assim começou a entoar o ritmo *Jerosy*.

O *Jerosy* iniciou a noite e terminou no amanhecer. Por isso chama-se *Jerosy Puku*, um canto longo. Durante a reza, o rezador tem que fazer intervalos para descanso, com aproximadamente 15 ou 20 minutos, depois continua a cantar. Enquanto isso, as cozinheiras preparam lanche para servir a partir da meia noite, esse era o horário para servir alguma coisa para comer durante os intervalos. Quando terminou de lanchar, o rezador continuou a fazer a reza, e assim seguiu até o amanhecer.

O canto do *Jerosy* finaliza somente ao amanhecer, quando finaliza a entoação sobre o milho branco. Ao finalizar o canto, o rezador imita a dança do *Xiru Pai Kwara* – dança com movimento rápido, juntamente com o som do *mbaraka* e com outros acompanhantes, por aproximadamente 2 minutos. Depois de terminarem a dança, os rezadores descansaram, comeram lanche e logo foram para os seus aposentos. Descansaram na parte da tarde. Na hora do almoço as cozinheiras serviram almoço: peixe assado, mandioca, arroz, feijão e suco natural de fruta.

Na parte da tarde do sábado, prosseguiu-se o processo de chegada ao ritual: chegar cantando no *yvyra'i* até dentro da casa. Não pode entrar sem cantar, enquanto *yvyra'i* está em pé ainda. Essa recepção vai até antes do *Gwahu*. Entoa-se o canto até na recepção. Faz parte da regra para o *avati*. Quando chega a hora da dança do *Gwahu*, o *yvyra'ija* leva o arco na sua mão para oferecer a cada homem, oferecendo para quem pode estar apto para rezar o *Gwahu*. Se não estiver, passa para outra pessoa. A oferta do arco serve somente para o homem. A movimentação do *yvyra'ija* encerra quando há mais homens no ao redor do ritual. Nesse caso, o arco já é entregue ao rezador principal – *Gwahu Járy*. Na aldeia Panambizinho, quem canta é o senhor Nailton, logo ele foi se posicionar no centro da casa. Colocou-se o balde de *xíxa* no centro da roda, os homens entravam na roda, se posicionavam juntos para iniciar o *Gwahu*. Foi assim que o rezador Nailton começou a rezar *Gwahu* juntamente com todos os rezadores.

Na posição da roda, primeiramente, os homens ficam sem segurar as mãos um do outro. Essa regra é uma regra sagrada. Enquanto o arco está encostado no solo, a roda apenas gira sem encostar as mãos no outro. Assim, o canto do *Gwahu* fica até finalizar a primeira parte. Na segunda parte do canto, o rezador ergue o *Gwyrapa* do chão e entrega ao *yvyra'ija* para guardar. Na sequência, seguram-se as mãos um do outro na roda, e o rezador canta outro *Gwahu* que faz a movimentação mais rápida. Quando chega a dança mais rápida, os seus ajudantes tiram *yvyra'i* que está no pátio. A retirada do bastão é para iniciar o *Kotyhu*. Os animadores fazem uma maior roda para dançar o *Kotyhu*. Entra

mulheres, crianças, jovens e adultos. É assim que os rituais dançantes continuam sem parar.

O *Kotyhu* também faz parte da diversão kaiowá, por isso, quando se faz a dança, anoitece e amanhece dançando. No momento em que se envolviam nas danças, entrava muita gente no ritual, até os não indígenas entraram nas rodas, tanto no *Jerosy* quanto no *Kotyhu*. Alguns participantes registraram as ações, gravaram áudio, fizeram *self* e depois postavam e divulgavam nas redes sociais. Alguns não dançavam, mas assistiam aos outros quando dançavam *Kotyhu*.

No *Kotyhu*, o rezador puxava o canto, parava mais cedo para descansar e depois continuava a dançar, enquanto isso, os mais jovens se divertiam nas danças, por isso conseguiam fazer o *Kotyhu* até o amanhecer. Enquanto a *xíxa* não acabava, o *Kotyhu* continuava sem parar. No final da reza, no dia seguinte, domingo, o ritual foi finalizado. Assim os rezadores retornaram para as suas casas, inclusive quem veio de longe, aldeia e acampamento. O rezador Jairo Barbosa e sua família também retornaram para sua casa.

Essa realidade tradicional do kaiowá de Panambizinho está quase se perdendo na atualidade. Os mestres tradicionais estão indo embora e os cantos e as experiências estão em um estado de vulnerabilidade na comunidade. Futuramente o kaiowá vai perder os mestres tradicionais, aos poucos, pois existe conflito acerca da cultura tradicional. Além disso, quando algumas pessoas buscam fazer parte do papel de mestre tradicional, outros rezadores começam a criar inveja em cima do aprendiz. Isso tem resultado em outros problemas no ritual.

Já houve conflitos sobre os cantos, durante o ritual ou nas apresentações culturais dentro da aldeia. Como na Panambizinho existe pouco rezador, não são todos convidados para o evento, apenas foi convidado um rezador para cantar na abertura. Por isso, aquele rezador que queria ser chamado para se mostrar criou conversas paralelas em cima de outro rezador. Começou a criticar, misturou o canto com a vida pessoal ou vida alheia de outra pessoa. Esse conflito interno foi gerado a partir do convite para o rezador no ritual de apresentação, inclusive na escola.

Esse ato de demonstração dos rezadores foi no dia da manifestação contra o Marco Temporal, no mês de agosto de 2021 na rodovia MS - 379. Quando ocorreu o protesto, havia poucos rezadores, apenas as mulheres rezadoras cantaram na manifestação. Os homens não entraram para fazer o ritual, ou seja, não cantaram igual as mulheres fizeram no meio da rodovia.

Houve outras participações de mestres tradicionais kaiowá de Panambizinho em eventos, como manifestações ou batismo. Alguns rezadores foram participar do ritual fora da aldeia. Existe a participação dos mestres tradicionais normalmente quando acontece eventos gerais, inclusive *Aty Guasu* (assembleia/grande reunião) ou de outras organizações, como Retomada *Aty Jovem - RAJ* e *Aty Kunha* (reunião das mulheres).

Infelizmente, na aldeia Panambizinho muitas pessoas (jovens e adolescentes) não estão mais dispostas a levar o conhecimento dos seus ancestrais adiante. Atualmente, estão ocorrendo brigas internas entre as famílias. Devido à existência da inteligência monocultural dentro da família, a aldeia se tornou como se não existisse liderança política para buscar solução para a futura geração. Ao mesmo tempo, a aldeia ficou sem saída e sem política. Apenas existe escola para solucionar o ensinamento das crianças, dependendo dos professores, pois, quando saem da escola, ficam do mesmo jeito, sem saída. Aos poucos a escola tem demonstrado algumas novidades durante a aula, como pode ser visto na seção a seguir.

2.7 - *Vy'apa joa* - As diversões e as comemorações na escola de Panambizinho

Nesta parte busco apresentar a realidade escolar da aldeia Panambizinho, como ela lida com a participação da comunidade. Trata-se de uma escola indígena, fica na aldeia velha. O nome que recebeu foi em homenagem ao *Nhamõi* Chiquito, um intelectual da aldeia Panambizinho, por isso a escola se chama Pa'i Chiquito-Chiquito Pedro.

A escola é um espaço em que a comunidade tem atuado. Algumas comemorações, reuniões e outras discussões com os professores indígenas e não indígenas acontecem com frequência. Essa é uma forma de manter o diálogo para dar força aos professores na realização do trabalho, de acordo com a realidade kaiowá. Para tanto, os gestores da escola sempre ficaram de braços abertos para atender a comunidade, juntamente com os órgãos públicos: SEMED, SESAI, FUNAI e outras instituições, como as universidades.

A escola tem buscado obedecer a decisão da comunidade, principalmente a decisão dos pais. Por isso, o corpo docente da escola elaborou e acrescentou a um calendário escolar anual, que já vem pronto da secretaria municipal de educação, datas que refletem a organização da comunidade. A seguir, são apresentadas algumas datas consideradas importantes no contexto escolar numa perspectiva intercultural:

- **Reunião dos pais:** há uma reunião bimestral referente ao desempenho dos alunos;

- **Semana dos Povos Indígenas:** evento ocorre na terceira semana do mês de abril, coincidindo com o dia 19 de abril. A escola promove o evento geral na aldeia Panambizinho e realiza o JOINPA - Jogos Indígenas de Panambizinho;
- **Dia das mães:** no segundo domingo do mês de maio os professores promovem eventos para homenagear as mães junto com os alunos;
- **Dia dos pais:** segundo domingo de agosto os professores promovem eventos para homenagear os pais junto com os alunos;
- **Jogos Escolares Indígenas de Dourados:** o evento inclui todas as escolas indígenas de Dourados e ocorre na Vila Olímpica da aldeia Bororó, no município de Dourados/MS. O evento é oferecido pela Secretaria Municipal de Educação de Dourados, coordenado pela CEAIID (Coordenadoria Especial de Assuntos Indígenas de Dourados). Os jogos acontecem apenas em um local. Nele reúnem-se os atletas das escolas indígenas por categoria, para realizar as competições. Normalmente ocorre no segundo semestre de cada ano;
- **Dia das crianças:** a festa das crianças ocorre no mês de outubro. Os professores promovem eventos com brincadeiras para comemorar os dias das crianças na escola;
- **Formatura do 9º ano:** a formatura dos alunos do nono ano e do ensino médio ficou a critério dos pais dos alunos de como será realizada, mas cabe aos professores fazerem a arrecadação do dinheiro através da promoção de vendas. No terceiro ano do ensino médio se faz também formatura para pegar certificado, por isso a formatura sempre acontece no encerramento das aulas no fim do ano.

Infelizmente, durante o ano de 2020 houve a pandemia do COVID-19. A aldeia ficou em isolamento e não pôde mais desenvolver evento coletivo. Nesse período a escola foi fechada e as aulas foram suspensas. Enquanto isso, o grupo da barreira sanitária fez o controle na entrada da aldeia. Durante todo o ano de 2020 não ocorreu aglomeração na comunidade. Apenas a família circulava dentro da aldeia e utilizava máscara no rosto e álcool em gel nas mãos quando saíam da aldeia.

Quando chegou a primeira dose da vacina na aldeia Panambizinho, em janeiro de 2021, começou a retomar o ritual. Aconteceu *Jerosy* mais uma vez na casa do Nelson Concianza. Dessa vez foi comandado pelo rezador Nailton Aquino. O batismo aconteceu somente para a comunidade local, mesmo assim, algumas pessoas de fora vieram participar. Quando começou a voltar tudo ao normal na aldeia, após a pandemia, o batismo não aconteceu em Panambizinho, já que o rezador não plantou as sementes, apenas guardou para a próxima plantação.

2.8 - Ava áry – Dia do Índio

Quando chega no mês de abril a comunidade de Panambizinho comemora o *Ava Áry*, que é conhecido como Semana dos Povos Indígenas do Brasil. A comemoração do dia do índio faz parte da história do povo originário, por isso a escola promove comemoração juntamente com a comunidade para privilegiar o evento, já que faz parte da identidade do povo kaiowá da aldeia Panambizinho. A população faz suas festas durante a semana. Além disso, existem jogos que fazem parte da comemoração.

Dos Jogos Indígenas de Panambizinho (JOINPA) apenas participam atletas da comunidade local, para isso o evento foi criado em 2012 na Câmara Municipal de Dourados/MS.

No ano de 2019 acompanhei o processo de organização dos jogos indígenas durante a semana. Como fui o professor de Educação Física, elaborei o plano, formalizei a tabela de jogos e o horário em que ocorreria. Na tabela foi apresentado o cronograma semanal dos jogos e todos os seguimentos do dia. Quando chegou o dia do evento, a comunidade se reuniu para participar dos jogos.

Além das práticas esportivas, os professores também realizaram concurso de beleza indígena na escola, desfile do garoto e da garota kaiowá. A apresentação foi organizada por categoria: infantil, mirim e jovem. O objetivo do desfile era que os alunos da escola Pa'i Chiquito desfilassem com roupas típicas tradicionais. Os jurados foram pessoas de fora, não indígenas. Assim, a festa comemorativa da semana do povo indígena chegou ao final, encerrou com a entrega das premiações e com um almoço.

CAPÍTULO 3 – OS CANTOS TRADICIONAIS KAIOWÁ DA ALDEIA PANAMBIZINHO

Abertura

*Kandire ramako nhande nhande
Kandire ramako nhande nhande
Kandire ramako nhande nhande
Kandire ramako nhande nhande*

*He'iko kandire, he'iko kandire
He'iko kandire, he'iko kandire*

*Tape rendy arenonde
Tape rendy arenonde*

*He'iko kandire, he'iko kandire
He'iko kandire, he'iko kandire*

(Nhande Sy Rozalina, *Porahéi*, o canto para *Kandire*)

3.1 *Porahéi Mitã Gwyra Mbovy'aha*: canto kaiowá de Panambizinho

No primeiro momento o canto a ser apresentado foi produzido pela “Ação Saberes Indígenas na Escola”, coordenado pelo professor Neimar Machado de Souza durante a gravação. Os cantos foram realizados na casa de reza de Nelson Concianza e Rozalina Aquino (anfitriões), inclusive, os cantores e vocalistas são mestres tradicionais da comunidade, acompanhados pelos professores indígenas da Escola Indígena Pa'i Chiquito – Chiquito Pedro.

A gravação foi registrada em CD e depois publicada. O primeiro canto que é apresentado (1) trata do *Mborahéi Nhemboagwyje* (canto à perfeição) e o segundo canto é (2) *Nhembo'e* (reza que faz curar os enfermos).

Mborahéi Nhemboagwyje ou Tape Aragwyje. O canto é uma palavra divina, que pode ser cantada por várias vezes nos rituais para alcançar a sua perfeição, depois fazer descer o caminho do céu. Por este caminho se alcança o celestial. O canto faz chamamento do caminho pronto e iluminado:

Tape aragwyje

Tapea aragwyje nhendu katu.....Som do caminho enfeitado
Tape aragwyje.....Caminho enfeitado
Tapea aragwyje nhendu katu.....Som do caminho enfeitado
Tape aragwyje.....Caminho enfeitado
Tapea aragwyje nhendu katu.....Som do caminho enfeitado

Nhembo'e, entoa-se

Heijegwaka poty ára-pype.....a alma enfeite da flor do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Heijegwaka poty ára-pype.....a alma enfeite da flor do dia
Ogwapy, ogwapy risentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Heijegwaka poty ára-pype..... cocar enfeite da flor do dia
Ogwapy, ogwapy risentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Iku'akwaha poty ára-pype.....o enfeite da flor do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Iku'akwaha poty ára-pype.....o enfeite da flor do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Inhe'ẽ poty ára-pype.....a flor da alma do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Inhe'ẽ poty ára-pype.....a flor da alma do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Inhe'ẽngatu poty ára-pype.....a flor da boa palavra do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Inhe'ẽngatu poty ára-pype.....a flor da boa palavra do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Ijeropapa poty ára-pype.....a flor da história do dia
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo

Ijeropapa poty ára-pype.....a flor da história do dia
Ogwapy, ogwapy risentou, sentou de novo
Ogwapy, ogwapy ri.....sentou, sentou de novo
 Taaa!.....Taaa!

(O canto dos mestres tradicionais kaiowá de Panambizinho)

Nhembo'e, entoa-se

Ipoty ára-pype.....um lindo dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papa ra'y.....*voltamos* filho
Jajevy papa ra'y ny.....*voltamos* filho

Ipoty ára-pypeum lindo dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... voltamos filho

He'ijegwaka poty ára-pype.....cocar enfeite do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... voltamos filho

He'ijegwaka poty ára-pype..... cocar enfeite da flor do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Iku'akwaha poty ára-pype..... o enfeite da flor do dia
Jajevy ranhe papara 'y que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Iku'akwaha poty ára-pype.....o enfeite da flor do dia
Jajevy ranhe papara 'y.....que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y.....que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y.....voltamos filho
Jajevy papara 'y ny.....voltamos filho

Inhe'ẽ poty ára-pype.....a flor da alma do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... Que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... Que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Inhe'ẽngatu poty ára-pype.....a flor da boa palavra do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... Que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... Que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... voltamos filho

Inhe'ëngatu poty ára-pype.....a flor da boa palavra do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Ijeropapa poty ára-pype..... história do enfeite do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Ijeropapa poty ára-pype.....história do enfeite do dia
Jajevy ranhe papara 'y..... que nós voltemos príncipe
Jajevy ranhe papara 'y..... Que nós voltemos príncipe
Jajevy papara 'y..... Voltamos filho
Jajevy papara 'y ny..... Voltamos filho

Taaa!!!.....taaa!!!

(O canto dos mestres tradicionais kaiowá de Panambizinho)

A seguir apresento o canto coletado em 2017, por Chamorro. O canto *Nhembo'e*, porém, é apenas utilizado no ritual de batismo do milho branco – *Jerosy*. Pois o canto favorece o ritual sagrado para *Jakaira* (Deus), entoado para as sementes. Somente assim o criador fica contente, disse o rezador Jairo Barboza. Dessa maneira, apresenta-se *Nhembo'e* para *Yvyra'i*.

Nhembo'e, entoa-se

Intymbýra jasuka.....Origem feminina das plantas cultivadas
Che mbojegua, che rojeroky.....Me enfeita, me faz dançar contigo
Itymbýra jasuka.....Princípio vital do milho
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita.
Itymbyra ryapu.....Estrépito/Ecloração da semente plantada de Milho

Che mbojegua, che rojeroky.....Me enfeita, me faz dançar contigo.
Itymbýra ryapu.....Estrépito/Estampido da semente que brota
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymby reñombyra.....futuro broto das primeiras plantas cultivadas

Che mbojegua, cherojeroky.....Me enfeita, me faz dançar contigo
Itymby reñombyra.....futuro broto da primeira semente do Milho
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurusu.....Esteio/estrutura da semente plantada de Milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurusu.....Esteio/estrutura da semente plantada de Milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ñanduá.....veículo enfeitado semente plantada de Milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ñandua.....Veículo enfeitado semente plantada de Milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurundaju.....Aura da cruz das primeiras plantas cultivadas

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurundaju.....Aura da cruz das primeiras plantas cultivadas

Essa é a continuidade de canto para o bastãozinho, *Nhembo 'e yvyra 'i*, entoa-se,

Itymby ryjúi ryjúi.....Espuma/alegria das primeiras plantas Cultivadas
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra jasuka.....Principio Feminino da semente plantada de milho

Che mbojegua, che mbojegua..... Me enfeita, me enfeita
Itymbýra jasuka ryjúi ryjúi.....Alegria da Substância vital da semente plantada

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymby mba 'ekuaa.....Sabedoria das primeiras plantas Cultivadas

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymby mba 'ekuaa ryjúi ryjúi.....Espuma da Sabedoria da semente plantada de milho

Che mbojegua, che mbojegua..... Me enfeita, me enfeita
Itymbýra jeguaka.....Cocar/fecundidade dos cultivares
Che mbojegua, che mbojegua..... Me enfeita, me enfeita
Itymbýra jeguaka ryjúi ryjúi.....enfeite da cabeça da semente plantada de milho

Che mbojegua, che mbojegua..... Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ryapu.....Estrépito/Estampido da semente que brota
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ryapu ryjúi ryjúi.....Espumas do Estrépito da semente de milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ñandua.....Veículo enfeitado dos cultivares
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra ñandua ryjúi ryjúi.....Veículo enfeitado da semente plantada de milho

Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurusu.....Esteio/Estrutura dos cultivares
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita
Itymbýra kurusu ryjúi ryjúi.....Espumas do esteio/ Estrutura da semente de milho
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeita, me enfeita

Itymbýra kurundaju.....Aura da cruz dos cultivares
Che mbojegua, che mbojegua.....Me enfeitada, me enfeitada
Itymbýra kurundaju ryjúi ryjúi.....Alegria da Aura da Cruz da semente de Milho

(CHAMORRO.2017. p, 144)

Outro canto apresentado aqui é o da mestra tradicional Rozalina Aquino. Trata-se do *kurusu* e do *tape va 'y*, seu significado é “os guardiões do caminho”. Esse canto é uma divindade. Segundo Rozalina, *tape* é caminho, ou seja, uma estrada que todos passam para a ida ao céu, mas também existe um caminho que vai para o templo sagrado. Por isso existem seres chamados *va 'y*, os guardiões que caminham em fileira na frente do templo e que cuidam daquele ambiente. Ao mesmo tempo cantam e dançam, por isso o canto chama-se “*va 'y*”.

Kurusu va 'y – Os guardiões do caminho sagrado

Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou

Erehexáma niko ovahẽ.....Olhe, chegou
Erehexáma niko ovahẽ.....Olhe, chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Erehexáma niko ovahẽ..... Olhe, chegou
Erehexáma niko ovahẽ.....Olhe, chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ..... Protetor da cruz chegou
Kurusu va 'ýma niko ovahẽ.....Protetor da cruz chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Matape va 'ýma niko ovahẽ.....O protetor do caminho chegou
Erehexáma niko ovahẽ.....Olhe, chegou
Erehexáma niko ovahẽ.....Olhe, chegou
Taaa!taaa!

(*Nhandesy Rozalina Aquino porahei*)

Outro canto é sobre *Jasuka*. O canto era entoado por *Nhamõi* Chiquito para subir ao céu no tempo *Ka 'agwy rusu*:

Jasuka rendy pype.....Junto com a acesa do Jasuka
Tavahē ixupe he.....Vou chegar para ele
Jasuka rendy pype.....Junto com a acesa do Jasuka
Tavahē ixupe he..... Vou chegar para ele

Kurusu aramby rendy pype.....Junto com a acesa da Cruz
Tavahē ixupe he.....Vou chegar para ele
Kurusu aramby rendy pype.....Junto com a acesa da Cruz
Tavahē ixupe he.....Vou chegar para ele

Xe ae tavahē ixupe he.....Eu mesmo vou chegar para ele
Xe ae tavahē ixupe he.....Eu mesmo vou chegar para ele

Kurusu rendy pype.....Junto com a acesa da Cruz
tavahē ixupe he..... Vou chegar para ele

Xe ae tavahē ixupe he.....Eu mesmo vou chegar para ele
Xe ae tavahē ixupe he.....Eu mesmo vou chegar para ele

He he he he he he.....*He he he he he he*
He he he he he he.....*He he he he he he*

(*Nhandesy Ana Mélia Concianza, Porahéi*)

A seguir temos o *Porahéi Pira Reonde – Piky ha Ipiaw Pegwa*. Sobre esse canto, especificamente, trouxemos informações na introdução desta dissertação.

Porahéi 1

Ipiaw reonde – o canto para pescar o piau

Taikaru moeondene xe.....come, come, vem para mim
Yrypy ajeroky.....Piau
Taikaru moeondene xecome, come, vem para mim
Yrypy ajeroky.....piauí

Taherenóine xe.....chamei, chamei
Yrypy ajeroky.....piauí
Taherenóine xe.....chamei, chamei
Yrypy ajeroky.....piauí

Taikaru moeondene xecome, come, vem para mim
Yrypy ajeroky.....piauí
Taikaru moeondene xecome, come, vem para mi,
Yrypy ajeroky.....piauí

Taherenóine xe.....chamei, chamei
Yrypy ajeroky.....piau
Taherenóine xe.....chamei, chamei
Yrypy ajeroky.....piau

Taijuru karu moeondene xe.....come, boca faminta, vem para mim
Yrypy ajeroky.....piau

Ta xe pindáva repenháne xe.....vem até ao meu anzol
Yrypy ajeroky.....piau
Ta xe pindáva repenháne xe.....vem até ao meu anzol
Yrypy ajeroky.....piau

Taijuru karu moeondéne xe..... Come, boca faminta, vem para mim
Yrypy ajeroky.....piau

(*Nhanderu Nelson Concianza, Porahéi*)

Porahéi 2

Piky reonde – o canto para pescar lambari

Taherenói xe.....chamei, chamei
Yrypotyĩ ajeroky.....lambari

Taherenói xe.....chamei, chamei
Yrypotyĩ ajeroky.....lambari

Taikaru moeondéne xe.....come, come, apareça
Yrypotyĩ ajeroky.....lambari

Ta xe pindáva repenháne xe.....vem até no meu anzol
Yrypotyĩ ajeroky.....lambari

Papa marangatu.....graças, graças
Papa marangatu ny.....graças, graças.

Ta xe jasukáva repenháne xe.....vem até na minha farofa de milho
Yrypy ajeroky.....piau

Ta xe jasukáva repenháne xe.....vem até na minha farofa de milho
Yrypy ajeroky.....lambari

(*Nhanderu Nelson Concianza, Porahéi*)

O rezador Nelson Concianza destacou o termo citado acima “*ta xe jasukáva repenhane xe*”. O canto fala da farofa de milho. Por meio dela, quando falar “*jasuka*”, os peixes virão na direção para comer *avati ku’i* – farinha de milho. Pois assim os peixes começam a se juntar para comer e festejar.

Canto – *Nhemboro'y*

Aqui apresento o canto que serve para esfriar o tempo e o espaço ardente. O canto é cantado antes de acontecer tragédia nas manifestações (*mba'e vai*) ou antes de acontecer o batismo. Para isso, o rezador entoa reza por si mesmo naturalmente na ida para o evento, esfria-se e acalma-se na sua chegada no local. O primeiro canto vai cantar para acalmar o espírito maligno das pessoas más – *hete amboro'y*. No segundo canto vai cantar para tirar os ruídos dos meios do caminho desconhecido.

Hete amboro'y – resfriar o corpo e a alma da pessoa para se tornar do bem.

Ta hete amboro'y.....esfrio o corpo

Hete amboro'y ngypy ny.....esfriei a alma

Hete poty amboro'y.....esfrio o corpo flor

Hete poty amboro'y ngypy ny.....esfriei corpo flor

Ijuru tatáva amboro'y.....esfrio sua boca ardente

Ijuru tatáva amboro'y ngypy ny.....esfriei sua boca ardente

Ijuru tata moroysã..... Esfrio sua boca ardente

Ijuru tata moroysã ngypy ny..... esfriei sua boca ardente

Ijuru apiragwái amboro'y.....refresco a boca maligna

Ijuru apiragwái amboro'y ngypy ny.....refresquei a boca maligna aqui

Ijuru apiragwái moroysã..... refresco a boca maligna

Ijuru apiragwái moroysã.....refresquei a boca maligna aqui

(Nhanderu Nelson concianza *porahei*)

O rezador Nelson Concianza reforça o canto que apresentou a cima. Não pode finalizar quando cantar, não pode chegar no “*papa*” (determinação do canto), disse: - “*papa nderei arã, papa ererã erejojukareiarã, renhomoãi ruru, reha'ã hagwépy, hova ruru kuri, ajeve nerembo papáiry, pépy rei kuri regwãhẽ rejeovasa*” / “não fala *papa*, se falar *papa* é capaz de matar, se faz inchar os dentes de alguém, rosto inchado, por isso, não se determina, pois, antes de encerrar, só se aproxima e encerra.”

Segue o canto *Che reko avaete*: tirar os ruídos do caminho desconhecido:

Amondo xe reko avaete.....mandei minha alma, guardiões

Xe renonderã rupi ny.....na minha frente que irei passar

Amondo xe reko avaete..... mandei minha alma, guardiões
Xe renonderã rupi ny.....na minha frente que irei passar
Amondo xe nhe'ẽ avaete.....mandei minha porta voz, guardiões
Xe renonderã rupi ny.....Na minha frente que irei passar

Amondo xe kupéra avaete.....mandei meus guardiões da natureza
Xe renonderã rupi ny.....na minha frente que irei passar

Amondo xe kupéra avaete..... Mandeí meus guardiões da natureza
Xe renonderã rupi ny..... Na minha frente que irai passar

Amondo xe nhe'ẽ avaete..... Mandeí minha porta voz, guardiões
Xe renonderã rupi ny..... Na minha frente que irei passar

(*Nhanderu Nelson Concianza porahei*)

Nharõpyrũ jakaira

Esse canto ocorre ao chegar no ritual do *Jerosy*. O rezador entoia a canção melodicamente chamando *Jakaira*. Na primeira parte, vai apresentar apenas uma estrofe, quando o rezador caminha cantando repetidamente “*nharõpyrũ jakaira*” até o início da primeira entrada no pátio, até chegar no *yvyra'i* “bastão duplo”.

Nharõpyrũ jakaira – o canto de celebração para o criador do milho branco

Nharõpyrũ jakaira.....celebramos *Jakaira*
Nharõpyrũ jakaira.....celebramos *Jakaira*
Jakairáva rovake.....no altar do *Jakaira*

(*Nhanderu Nelson Concianza porahei*)

Depois de cantar o canto apresentado acima, o rezador segue a sequência de caminhar até a chegada para iniciar outro canto do *itymbýry*, ou seja, o canto de chamamento das sementes. Dessa maneira, o canto apresenta:

Nhembo'e yvyra'ipe – o canto que faz cantar para alegrar as sementes

Itymby.....ôh, milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Itymby ajasuka..... a origem da vida do milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny..... Me enfeita, me enfeita

Itymby mba'ekwaa.....ôh, milho sábio sagrado
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny.....apresento, entrego a ti

Itymby mba'ekwaa..... ôh, milho sábio sagrado
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny..... apresento, entrego a ti

Itymby ajegwaka..... ôh, milho cocar
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny..... Apresento, entrego a ti

Itymby aryapu.....ôh, som do milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny.....apresento, entrego a ti

Itymby anhandua.....a fonte da semente de milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny.....apresento, entrego a ti

Itymby akurusu.....ôh, milho da cruz
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Nguarovake, nguarovake ny..... apresento, entrego a ti

Itymby kurundaju..... A fonte de milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, enfeita
Nguarovake, nguarovake ny..... apresento, entrego a ti

Itymby rapotyĩ.....ô fio de cabelo do milho branco
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
He'i jakaira ny.....disse *Jakaira*
Papa marangatu ny.....graças ao pai do céu

Itymby ryju-ryjúi.....espuma de milho, espuma de milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Itymby ryju-ryjúi Espuma de milho, espuma de milho
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita

Itymby ajasuka ryju-ryjúi.....a fonte de milho espumada
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita

(*Nhanderu Nelson Concianza porahei*)

O canto é cantado para acompanhar o ritmo da caminhada naturalmente, acompanhando cada passo do *yvyra'i*, em seguida, entrar dentro da casa – *koty'py*. E o canto segue na melodia:

Itymby ryjúi.....milho espumado
Itymby Mba'e kwaa.....milho sábio
Itymby Mba'ekwaa ruju-ryjúi.....ôh, milho sábio espumado
Itymby Jegwaka ryjúi.....ôh, milho de cocar espumado

Itymby aryapu.....ôh, som de milho

Continua cantando para as sementes – *itymbýry*:

Itymby anhandua ryju-ryjúi.....a origem de milho espumado, espumado
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita

Itymby akurusu.....ôh, milho da cruz
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Itymby akurusu..... ôh, milho da cruz
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita

Itymby kurundaju.....a fonte de milho plantado
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Itymby kurundaju..... a fonte de milho plantado
Xe mbojegwa, xe mbojegwa ny.....me enfeita, me enfeita
Papa marangatu ny.....graças ao pai do céu

(*Nhanderu Nelson Concianza porahei*)

Heroata

O título apresenta o canto que faz parte para iniciar o *Jerosy*. O rezador canta no último bastão duplo. Esse canto melodicamente representa o corpo do criador, mapeia a vida do criador de milho branco, conta o principal dos efeitos do milho para chegar ao *Jerosy*. Dessa maneira o cantor vai apresentar:

Heroata – o canto que determina a reza para entrar no *Jerosy*

Xe ru retégwi jerosy.....do corpo do meu pai rezando (jerosy)
Xe ru retégwi jerosy.....do corpo do meu pai cantando (jerosy)

Itymby reko katúgwi jerosy.....a vida sagrada do milho (jerosy)

Xe ru retégwi jerosy..... do corpo do meu pai rezando (jerosy)

Xe ru rendy katúgwi jerosy.....da vida do meu pai iluminado (jerosy)

Xe ru reko rendy katúgwi jerosy..... da vida do meu pai iluminado (jerosy)

Xe ru vera katúgwi jerosy..... do jeito brilhante do meu pai (jerosy)
Xe ru vera katúgwi jerosy..... do jeito brilhante do meu pai (jerosy)

Xe ru mba'ekwaa reko katúgwi jerosy.....da inteligência da vida do meu pai (jerosy)
Xe ru mba'ekwaa reko katúgwi jerosy..... da inteligência da vida do meu pai (jerosy)

Mba'ekwaa reko katúgwi jerosy.....do jeito da vida do sábio (jerosy)

Itymby ajasuka reko katúgwi jerosy.....a origem da vida do milho (jerosy)
Itymby ajasukágwi jerosy.....a origem da vida do milho (jerosy)
Xe ru reko katugwi jerosy.....da vida do meu pai (jerosy)

Karavie reko katúgwi jerosy.....da vida do dono da cruz (jerosy)
Karavie reko katúgwi jerosy.....da vida do dono da cruz (jerosy)

Karavie rendy katúgwi jerosy..... da iluminação do dono da cruz
Karavie rendy katúgwi jerosy..... da iluminação do dono da cruz
Karavie rendy vera katugwi jerosy.....a brilha iluminada do dono da cruz (jerosy)
Karavie rendy vera katugwi jerosy..... A brilha iluminada do dono da cruz (jerosy)

Tanimbu reko katúgwi jerosy.....a vida sagrada do tanimbu (jerosy)
Tanimbu reko katúgwi jerosy..... a vida sagrada do tanimbu (jerosy)

Tanimbu rendy katúgwi jerosy.....acesa do tanimbu (jerosy)
Tanimbu rendy katúgwi jerosy..... acesa do tanimbu (jerosy)

Tanimbu vera katúgwi jerosy.....o brilho do tanimbu (jerosy)
Tanimbu vera katúgwi jerosy.....o brilho do tanimbu (jerosy)

Yvyra 'i ambavari.....bastão duplo, bastão duplo
Yvyra 'i ambavari bastão duplo, bastão duplo

Yvyra 'i reko katúgwi jerosy.....da vida do bastão (jerosy)

Aangatu orereko..... *Nosso jeito*
Aangatu orereko..... *Nosso jeito*
Aangatu orereko..... *nosso jeito*
Aangatu orereko..... *Nosso jeito*

Orekwáiháramo.....assim o jeito de viver
Ngatu orereko.....nosso jeito
Aangatu orereko..... *Nosso jeito de viver*

He 'i xe ramojusu etedisse o superior
Araka 'e.....tempo, tempo
He 'i xe ramo jusu ete disse o superior
Araka 'e.....tempo, tempo

Papa maramgatu..... graças ao nosso pai
Papa marangatu..... graças ao nosso pai

Gwahu ou Kotyhu

No ritual do *kagwĩ je'u*, *Gwahu* e *Kotyhu* são celebrados por meio da movimentação das danças – *xíxa hápy*. Geralmente é dançado à noite e alguns é durante o dia. *Gwahu* se apresenta dessa maneira:

Gwairaka gwahu – o canto de lontra

Moroĩ pira pekwe..... escama de peixe branca
Moroĩ pira pekweescama de peixe branca
Moroĩ pira pekweescama de peixe branca
Xe rakykwere rupi.....no meu rastro
Moroĩ pira pekweescama de peixe branca
Xe rakykwere rupi..... no meu rastro

Moroĩ pira pekwe.....escama de peixe branca
Xe rakykwere rupi.....no meu rastro

Moroĩ pira pekwe.....escama de peixe branca
Xe rakykwere rupi.....no meu rastro
Ita gwasu ygwa rupi..... na cachoeira

Moroĩ pira pekwe..... escama de peixe branca
Xe rakykwere rupi.....no meu rastro
Ita gwasu yta rupi.....na cachoeira

(*Nhandesy Rozalina Aquino, Porahéi*)

Ke'yrusu gwahu – canto do nosso irmão principal chamado Sol

Ajete ramípo xe sypor pouco minha mãe
Nda xe jukái..... não me matou
Ajete ramípo xe sy.....por pouco minha mãe
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xe ru..... por pouco meu pai
Nda xe jukái..... não me matou
Ajete ramípo xe ru.....por pouco meu pai
Nda xe jukái..... não me matou

Ajete ramípo xe ru.....por pouco meu pai
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xe sy..... por pouco minha mãe
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xe sy.....por pouco minha mãe
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xeru.....por pouco meu pai
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xeru.....por pouco meu pai
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xeru.....por pouco meu pai
Nda xe jukái.....não me matou

Ajete ramípo xe sy.....por pouco minha mãe
Nda xe jukái.....não me matou

(*Nhandesy Rozalina Aquino, Porahéi*)

Tatu poju gwahu¹⁰ – canto do tatu peba

Gwasi-gwasíre
Gwasíre-gwasi rehe
Gwasi-gwasíre
Gwasíre-gwasi rehe

Gwasi-gwasíre
Gwasíre-gwasi rehe

(*Nhandesy Rozalina Aquino, Porahéi*)

Mburukuku gwahu – o canto da coruja noturno

Onhe'ẽ mburukuku..... coruja pia
Onhe'ẽ mburukukucoruja pia

Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia
Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia

Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia
Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia
Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia
Onhe'ẽ mburukuku.....coruja pia

¹⁰ Esse canto não tem tradução para o português.

(*Nhandesy Rozalina Aquino porahei*)

Rozalina disse: - *ojepapa yrukure 'ápy, mburukúkipe onhe 'ẽ / - se conta na versão do som da coruja, quando a coruja pia*".

Onhe 'ẽ mburukuku..... Coruja pia
Onhe 'ẽ nhe 'ẽ mburukuku..... coruja pia, coruja pia.
Onhe 'ẽ nhe 'ẽ mburukuku.....coruja pia, coruja pia.
Onhe 'ẽ mburukuku.....coruja pia
Onhe 'ẽ mburukuku.....coruja pia

Onhe 'ẽ nhe 'ẽ mburukuku.....coruja pia, coruja pia.
Taaa!.....taaa!

(*Nhandesy Rozalina Aquino, Porahéi*)

Esta é a expressão que *Nhande Sy* Rozalina Aquino utilizou para falar da mãe do Sol: - *péama ha 'e nhande sy, nhande sy, ohendu 'uka raka 'e gwahu mburukuku onhe 'ẽ, ogwenogwãhẽma herahávy osýpe, ogwãhẽ jave ha 'e, ojeporiahu vereko nhandesy raka 'e omembýpe, pe xiru, Xiru Paikwarápe, pejave ha 'e ojepapa poa, pe gwahu oheja, ko yvý-pe ave ogwahu ha 'e oheja, poáko Nhande Sy gwahu kwe voi pea.*/ - essa é nossa mãe, nossa mãe, fez ouvir o canto da coruja, quando *Paikwara* chegou, a sua mãe se emocionou, o canto *gwahu* criado representou a trajetória do filho e da mãe (*Nhande Sy* – Mãe de todos).

Apresento aqui outro *gwahu*, este coletado por Chamorro em 1991:

Ambope che rembeta.....Quebrei meu tembetá
Evokóirupi.....Pelos lugares que andei
Ambope che rembeta.....Quebrei meu tembetá
Juguy 'y gwasu mbyterupi.....No meio do varjão
Ambope che rembeta.....Quebrei meu tembetá
Ambopu che (re)mimby.....Execulto minha flauta
Ko kuarara(a) jerovárupi.....Antes de sair o sol
Embope embope.....Balança, balança
Ko kuarara jerovárupi.....Antes de sair o sol
Ambopu che(re)mimby.....Executo minha flauta

Ambogwa monde miri.....Burlo a pequena armadilha
Guakekehe guakekehe.....Guakekehe guakekehe
ambogua monde miri.....Burlo a pequena armadilha
Monde mboguarire.....Depois de burlar a armadilha
Guakekehe guakekehe.....Guakekehe guakekehe
ambogua monde miri.....Burlo a pequena armadilha

Ejo torombo 'e che ryvyryi.....Vem vou te ensinar meu irmão
Itaypava kangata pei.....A enxurrada é muito forte
Ejo torombo 'e che ryvyryi.....Vem vou te ensinar meu irmão
Hakuapa che ru 'yrã.....Está toda com ponta minha flecha

Itaypava kangata pei.....A enxurrada é muito forte
Pira yvõ rari che ryvyryi.....O peixe é destro meu irmão
Ejotorombo 'e che ryvyryi.....Vem vou te ensinar meu irmão

(*Gwahu* do Paulito em, 02.02.1991, coletado por Graciela Chamorro)

Kotyhu

Aqui se canta sobre um sinal de alerta do que vai acontecer:

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽolha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... Não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... Não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... Não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ..... Olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... Não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde

Ndopóko onhe'ẽ.....olha que está falando
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
Ani remboasy ka'aruhu..... não se emociona à tarde
EEEEEE!!!.....*EEEEEE!*

(*Nhande Sy Rozalina Aquino, Porahéi*)

Kotyhu – a chegada

Nhandéko nhagwãhẽ.....é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho
Jegwaka rendy rupi..... pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho

Nhandéko nhagwãhẽ.....é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho
Jegwaka rendy rupi..... pela luz do cocar
Xe ajuhu..... eu venho.

Nhandéko nhagwãhẽé nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho

Nhandéko nhagwãhẽ..... é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho

Nhandéko nhagwãhẽ.....é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu..... eu venho
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho.

Nhandéko nhagwãhẽ.....é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu..... eu venho

Nhandéko nhagwãhẽé nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi..... pela luz do cocar
Xe ajuhueu venho
Jegwaka rendy rupipela luz do cocar
Xe ajuhu.....eu venho

Nhandéko nhagwãhẽ.....é nós estamos chegando
Jegwaka rendy rupi..... pela luz do cocar
Xe ajuhu..... eu venho
Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar
Xe ajuhu..... eu venho

Nhandéko nhagwãhẽ..... é nós estamos chegando

Jegwaka rendy rupipela luz do cocar

Xe ajuhu.....eu venho

Jegwaka rendy rupi.....pela luz do cocar

Xe ajuhu.....eu venho

EEEEEE!.....*EEEEEE!*

(*Nhandesy Rozalina Aquino, Porahéi*)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada foram com pessoas de diversas idades, mas algumas já eram idosas. A maioria é moradora da aldeia Panambizinho. A partir das informações que me passaram, busquei compreender, interpretar e registrar, por se tratarem da realidade transmitida pelos antepassados dos colaboradores deste estudo. No entanto, foi especial a memória dos meus ancestrais, inclusive meus avós, em memória, Chiquito Pedro e sua esposa *Maxu* Ramonita; meu avô Paulito Aquino e minha avó Marina Balbina Francisco; meu avô Lauro Concianza e minha avó Jari Alice Pedro (Jari Dorícia).

Essas pessoas foram mestres tradicionais ao longo do tempo na aldeia Panambizinho. Foram pessoas sábias e religiosas. A história dos *myamyri* foi transmitida pelos meus pais, Nelson Concianza e Rozalina Aquino, descendentes dos mestres tradicionais, que repassaram os conhecimentos que, por sua vez, eram dos seus antepassados.

A fala da rezadora é *nhande rysyi* (descendentes). Dessa informação descobri que meus ascendentes são todos líderes espirituais desde *Ka'agwy rusu*. Da parte da minha mãe, Paulito Aquino era filho de Antônio Aquino (Atonho) e sua esposa Carmelita. A Rozalina Aquino é filha de Paulito e Mariana Balbina. Eu sou filho de Rozalina Aquino. Da parte do meu pai, Paí Chiquito, o pai de Alice Pedro, seu esposo é Lauro Concianza, os pais de Nelson Concianza. Sou filho de Nelson Concianza. Nessa linha de descendentes da parte dos meus bisavôs citados, sou bisneto do *Hexakáry* de Panambizinho.

A partir da pesquisa, descobri mais coisas que eram utilizadas pelos meus antepassados, porque meus pais acompanhavam as experiências praticadas durante o ritual de batismo. Portanto, toda a história contada na oralidade, pela Rezadora Rozalina e Rezador Nelson Concianza, foi também contada com as demais pessoas, Fineida, Nivaldo, Ana Mélia, Ivanuza e Elza, que contribuíram com o canto e a reza oralmente.

Existem outros pontos referenciais contados nos livros sobre a aldeia Panambizinho já publicados anteriormente, principalmente pelos não indígenas, sobretudo, Lorena Irene Bridgeman sobre a questão da língua kaiowá, “O parágrafo na fala dos kaiowá-guarani” (1981), Cândida Graciela Chamorro, “Lugar de canto, danças, rezas e rituais kaiowá” (2017), “História kaiowá. Das Origens aos Desafios Contemporâneos” (2015), entre outros.

Os professores indígenas da aldeia Panambizinho também vêm contribuindo com o registro da nossa história e da nossa cultura, como é o caso de Misael Concianza, Natanael Vilharva Cáceres e Valdelice Veron, autores de “Kunumi Pepy”, publicado em 2011. Destaca-se ainda o trabalho de Nely Aparecida Maciel, “a história do kaiowá de Panambizinho” (2005).

Essas referências me ajudaram bastante durante a minha pesquisa, principalmente na questão da leitura e da interpretação de texto, pois alguns pontos me ajudaram na forma de realizar a coleta, sobretudo dos cantos, das rezas, do batismo e das informações coletadas pelos autores. O livro de Graciela Chamorro (2017) apresentou muita informação para mim, demonstrou a estrutura das informações coletadas, a partir daí fui fazer o trabalho de acordo com a orientação do livro dela, principalmente a forma de escrever e descrever canto em kaiowá, e depois traduzir na língua não indígena.

Dessa forma, os livros de Chamorro foram muito importantes para mim, porque os cantos foram coletados e transcritos a partir dos rezadores da aldeia Panambizinho, inclusive, os cantos eram do meu avô, Paulito Aquino. Nos livros apresentaram-se os costumes, rituais e língua expressada quando era cantada por cantor, sobretudo, rezadores e mestres tradicionais kaiowá. O que mais me incentivou no livro foi sobre a coleta do ritual *Avatikyry*, *Jerosy Puku* (canto longo) e *Jerosy Mbyky* (canto curto) no ano de 1990 e 1991. Cheguei a me animar a escrever o canto de acordo com os cantos da Chamorro apresentados nos livros. Dessa maneira, fui buscar informação sobre a vida dos mestres tradicionais antes de Panambizinho, ancestralidade e atualidade juntamente com *porahéi* (como foi dito no capítulo 2, aldeia *tuja*/aldeia *pyahu* e *jerosy puku*). Através dessa pesquisa, beneficieei minha comunidade, conforme a história narrada pelos rezadores da atualidade de Panambizinho.

O livro da Nely Aparecida Maciel (em memória) me ajudou muito durante o trabalho, por isso resolvi pesquisar sobre *Ka'agwyrusu*. Fiz uma breve história de Panambizinho, *Yvy Kandire*, considerando a trajetória dos rezadores (*Nhamõi* Chiquito) e *Nhande Ypy* (Ancestralidade). O livro de Levi Marques Pereira (2004) me fez refletir mais sobre a organização social, por isso pesquisei a forma como a comunidade se organizava em Panambizinho e enfatizei a pesquisa sobre *hi'upy ha hi'upyrã*, principalmente, para a realização do batismo do milho branco, *Jerosy Puku*, *Gwahu* e *Kotyhu*.

A partir das pesquisas já publicadas, pude refletir sobre a importância do canto, da reza e do ritual de batismo. Acompanhei toda a organização do batismo do milho

branco em 2020, sobretudo, *Jerosy Puku* realizada pelos *Nhande ru* e *nhande sy* da aldeia Panambizinho. Naquele ano ingressei no curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade, na Faculdade Intercultural Indígena FAIND/UFGD. Foi durante o trabalho de campo que coletei os cantos e entrevistei *porahéi járy* (dono e cantor). E também pesquisei sobre a presença desse conhecimento tradicional na escola indígena.

Além do referencial citado acima, descobri que tinha outro referencial que tratava da cultura kaiowá por outros pesquisadores que passaram pela aldeia Panambizinho, como Egon Schaden (1949 - 1951), Bartomeu Meliá (1976) e Lorena Irene Bridgeman (1958). Quando vi a informação que a dona Lorena trouxe, me recordei que a vi na Missão Caiuá pela última vez entre 2001 e 2004. Nós fomos vizinhos, pois quando eu morava no acampamento da Missão, estudei na escola Francisco Meireles, colaborei na tradução de alguns capítulos da Bíblia em Kaiowá, ao mesmo tempo dialogamos em Laiowá, percebi que ela usava a etnolinguagem do *myamyri*. E hoje descobri que ela foi amiga do Pai Chiquito, Lauro e da Alicia e outros membros da família da comunidade no ano 1958 a 1968. Algumas regras de escrita utilizadas por Lorena no tempo do Paí Chiquito foram utilizadas aqui, esclarecimentos acerca do uso se encontra no anexo 1.

Esta é uma pesquisa de caráter inicial, contada primeiramente por mim, resgatando mais histórias que já foram pesquisadas por outros pesquisadores não indígenas. Apesar de que a história da aldeia Panambizinho já tenha sido escrita e narrada por pessoas que já morreram, dos mais velhos, o caminho que eles caminharam para chegar até aqui foi muito importante para mim e também será para a minha comunidade.

O trabalho ainda está em andamento, mas as memórias de Pa'i Chiquito Pedro, *Nhamõi* Lauro Concianza e *Nhamõi* Paulito Aquino, contadas pelos meus pais, são um resgate da minha história, da história do meu povo. O *mborahéi* veio do céu e eu sinto que tenho o dever de registrar isso para as próximas gerações. Levar esse conhecimento para a escola. Como falei aqui no trabalho, a cultura do *karai* está muito presente na nossa comunidade, e a escola precisa ajudar na manutenção da cultura.

Sobre os rezadores, quando *mborahéi oguerékóva* cantar, tem que ser ouvido e respeitado, para que não haja algum problemas após o canto. Por isso, chamamos *mborahéi marangatu*, o canto sagrado, e na outra explicação, quando a pessoa se torna de bem, porque ela tem a visão compreensível sobre o canto e para o bem viver. Através

do *marangatu rupi* se leva a conduzir a pessoa no caminho certo, por isso é capaz de salvar o mundo, *mborahéi* têm seus sentidos e seus ritmos.

Segundo o rezador de *Laranjeira Nhanderu*, quando cantamos não podemos errar, ‘*reporahéi ramo*’, ‘*nderejavyi arã*’, tem que cantar certinho no começo e no fim, se não nunca vai dar certo o seu canto. O canto não pode ser cantado de qualquer jeito, tem que seguir em linha reta constantemente, assim terá um bom resultado depois de concluir *porahéi*.

A minha expectativa em diante é pensar no futuro dos mais jovens, apesar de serem famílias tradicionais, porque a idade dos mestres tradicionais é muito mais avançada. Ninguém sabe o destino de cada um. Por isso tenho esperança que no futuro, a minha pesquisa seja um bom exemplo para toda comunidade, pois tenho outra preocupação, sobre a saúde dos meus pais, como meu pai foi vítima de AVC, ele ficou com sequelas. Não consegue mais falar muito como era antes, muito menos cantar, segurar seu *mbaraka*, seu *xiru*, seu *mimby*, caminhar no altar para fazer ritual de dança.

Dessa forma, espero que a transformação de aprendiz, como rezador e cantor, levar adiante seus cantos com além, já que atualmente tem muito parceiro que poderia ajudar na valorização da cultura kaiowá, principalmente na questão da utilização da língua, isso é uma das coisas mais importante na comunidade. Se não mobilizar ritual de dança, reza e canto no dia a dia, a língua não indígena cada vez avançará na cultura kaiowá. Dessa forma, o canto que escrevi com certeza ajudará a escola a desenvolver teoricamente e fazer práticas de rituais na sala de aula ou na comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BITTENCOURT, Raquel Pereira. A busca do paraíso mitológico pelas culturas indígena Guarani e Afro-america. linguagens - **Revista de Letras, Artes e Comunicação**, [S.1], v. 2, n. 1, p. 59 - 68, fev. 2009. ISSN 1981-994.

BRIDGEMAM. Lorena Irene. **O Parágrafo na fala dos Kaiowá-Guarani**. Edição Online 2007, Associação Internacional de Linguística–SIL Brasil Cuiabá–MT.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá: das origens aos desafios contemporâneos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowá**. São Leopoldo: Karywa, 2017

CHAMORRO. Graciela. **Arte da palavra cantada na etnia kaiowá**. UFGD, MS, BRASIL - 2011.

JOÃO, Izaque. **jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual *jerosy puku* entre os kaiowá de panambi, panambizinho e sucuri'y, mato grosso do sul**. 2011.

MACIEL, Aparecida, Nely. **História Kaiowá da Aldeia Panambizinho da Década de 1990 aos dias atuais**, Dourados-MS-2005.

MELIÁ. Bartomeu. GRUMBERG. Georg. GRUMBERG. Friedl. **Los Paí Tavyterã. Etnología Guaraní del Paraguay contemporáneo**. SEPAG - Asunción, 2008.

MESTRES TRADICIONAIS. Professores, Alunos. **Pa'i Chiquito Ou Ypy Ramõgwarê**. Dourados/MS: Ação Saberes Indígenas na Escola, MEC/UFGD, 2019.

PEREIRA, Levi Marque. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. São Paulo, Abril de 2004.

VERÓN, Valdelice. **Kunumi Pepy**. - São Leopoldo: Oikos, 2011.

FONTES ORAIS:

AQUINO, Rozalina. Depoimento [2020 e 2021]. [Entrevista concedida a] Fábio Conciánza. Dourados, 2021. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do

projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

CONCIANZA, Ana Mélia. Depoimento [2020 e 2021]. [Entrevista concedida a] Fábio Conciánza. Dourados, 2021. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

CONCIANZA, Nelson. Depoimento [2020 e 2021]. [Entrevista concedida a] Fábio Conciánza. Dourados, 2021. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

PEDRO, Elza. Depoimento [2020 e 2021]. [Entrevista concedida a] Fábio Conciánza. Dourados, 2021. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

SEVERINO, Nivaldo. Depoimento [2020 e 2021]. [Entrevista concedida a] Fábio Conciánza. Dourados, 2021. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

DA SILVA PEDRO. Ivanuza. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

CONCIANZA. Fineida Neuza Aquino. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado desenvolvido por Fábio Conciánza junto à Faculdade Intercultural Indígena/FAIND, da Universidade Federal da Grande Dourados.

ANEXO

A ORTOGRAFIA USADA EM PANAMBIZINHO SEGUE REGRAS SISTEMATIZADAS PELA LINGUISTA AMERICANA LORENA BRIDGEMAN, DA MISSÃO CAIUÁ DE DOURADOS. PARA MELHOR ENTENDIMENTO, USAREMOS UMA QUADRO COMPARATIVO COM A ORTOGRAFIA GUARANI USADA OFICIALMENTE NO PARAGUAI E NA MAIORIA DAS ALDEIAS DA FRONTEIRA SUL-MATO GROSSENSE.

KAIOWÁ	GUARANI
NH NHANDE	Ñ ÑANDE
X XÍXA	CH CHICHA
GWA/GWÃ GWARA HAGWÃ	GUA/GUÃ GUARA HAGUÃ
GWE GWERU	GUE GUERU
GWI XUGWI	GUI CHUGUI
GWY XUGWY	GUY
KWA KWARAHY	KUA KUARAHY
KWE KOKWE	KUE KOKUE

ALGUMAS TERMINAÇÕES DAS PALAVRAS

KAIOWÁ	GUARANI
KWÉRY	KUÉRA
TÉRY	TÉRA

ÁRY	ÁRA

APÊNDICE – Registro fotográfico do trabalho de campo na aldeia Panambizinho

Figura 1: *Nhandesy Rozalina Aquino* socando milho no pilão, com as professoras kaiowá de Panambizinho.



Imagem 2: *Nhandesy Rozalina* e sua neta *Blenda*, sentam no altar para contar história dos antepassados.



Figura 3: Nhandesy Rozalina canta junto com o seu instrumento *takwáry*.



Figura 4: Nhandesy Rozalina coloca milho no pilão e a professora Ivanuza peneirando farinha de milho branco.



Figura 5: *Nhandesy* Rozalina com os seus trajes kaiowá.



Figura 6: *Mbo'eháry kwéry* (professora kaiowá) ajudando *nhandesy* fazer socar milho no pilão.



Figura 7: Os jovens aprendizes enfeitaram *yvyra 'i* (bastão). Nivaldo Severino, Anastácio Peralta, Silvinho Jorge e Fábio.



Figura 8: Os jovens e professores kaiowá, peneiraram milho cozido na vasilha.



Figura 9: Rezador Nivaldo ensina jovem limpar os bastões.



Figura 10: na hora do intervalo, a professora Ivanuza serviu lanche para o grupo de trabalho.



Figura 11: Nivaldo, Anastácio e Silvinho, seguraram *yvyra'i gwasu rã* – bastão para ser um centro de recepção.



Figura 12: O rezador Alcides Pedro (no meio) iniciou *nhembo'e* (reza para os bastões), juntamente com os aprendizes.



Figura 13: o rezador Valdomiro passou informe para todos participantes sobre regulamento do ritual.



Figura 14: Os mestres e as mestras tradicionais se posicionaram para iniciar o ritual.



Figura 15: Alunos ensaiando na quadra da escola.



Figura 16: Nhandesy socaram milho no pilão.



Figura 17: *Nhandesy Roseli* chega no local da preparação da xíxa.

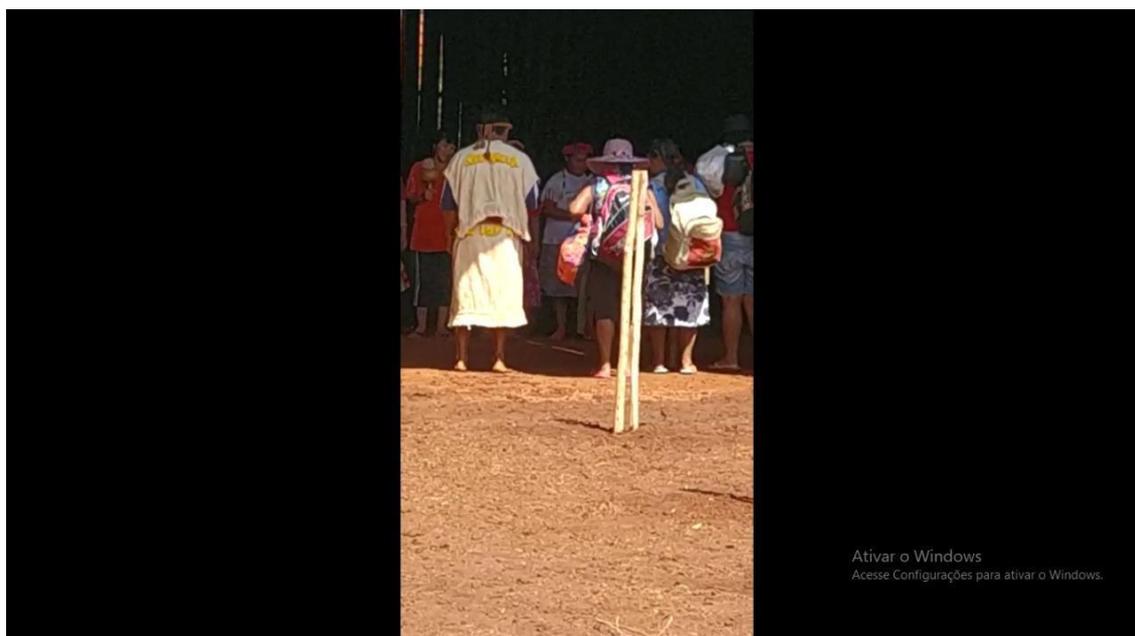


Figura 18: Os rezadores cantando e louvando o batismo do milho branco.



Figura 19: *Yvyra'i nhesyrũ* - Os bastões em fileira.



Figura 20: Farinha de milho.



Figura 21: Nhandesy Rozalina e Fábio, revendo trabalho produzido.



Figura 22: *Nhandesy* Rozalina canta.



Figura 23: *Nhandesy* Fineida e *nhanderu* Nivaldo na casa de reza.

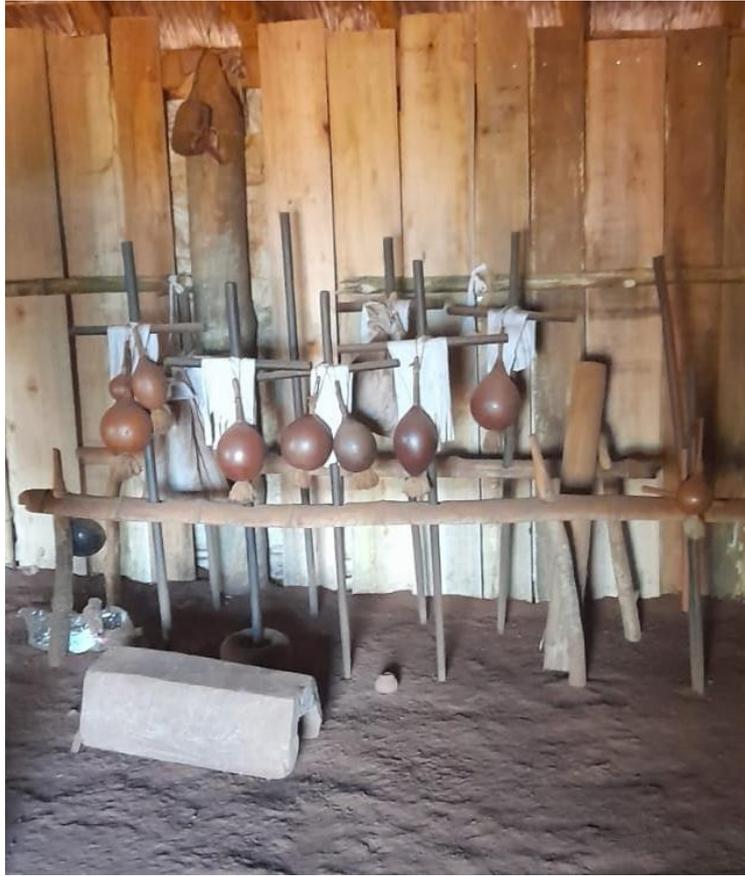


Figura 24: *Xiru rsys* – Altar.



Figura 25: Eu (Fábio) com a imagem da roça tradicional.

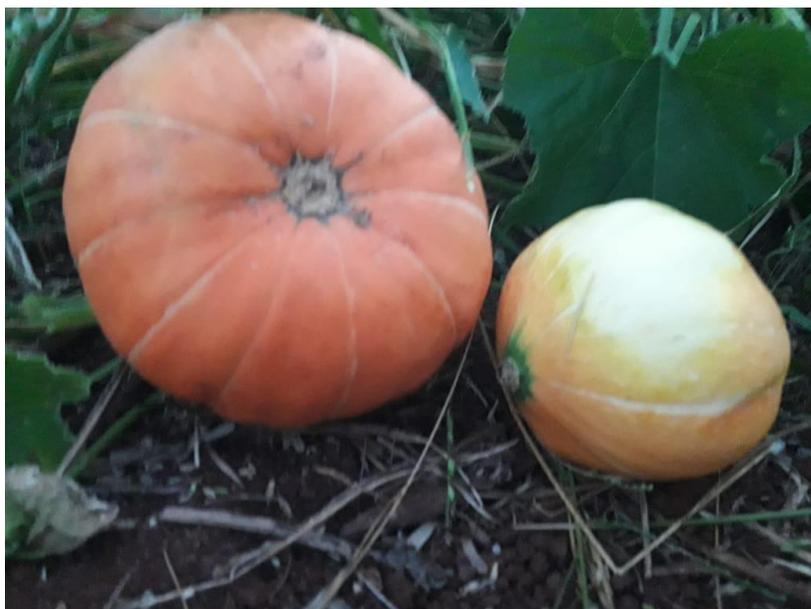


Figura 26: *kwarapepẽ* - abóbora moranga.



Figura 27: *Andaiaky* – abóbora paulistinha.